



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Die Hoffnung auf das Reich Gottes  
Theologie und Sozialismus bei Religiösen Sozialisten

verfasst von / submitted by

Stefan Haider BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Theology (MTh)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 790

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Evangelische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich Körtner

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

# Die Hoffnung auf das Reich Gottes

## Theologie und Sozialismus bei Religiösen Sozialisten

1. Einleitung – Inhalt und Ziele dieser Arbeit.....	3
1.1 Begrifflichkeiten.....	5
1.2 Kurzer geschichtlicher Grundriss des Religiösen Sozialismus.....	8
1.3 Zur Personenwahl.....	10
2. Johann Christoph und Christoph Friedrich Blumhardt .....	12
2.1 Historischer Überblick .....	12
2.2 Die Theologie.....	15
2.2.1 Pneumatologie – zum Vorverständnis.....	16
2.2.2 Eschatologie – Heiliger Geist oder Jesus Christus? .....	18
2.2.3 Rechtfertigung.....	20
2.2.4 Das Reich Gottes.....	21
2.3 Der Sozialismus.....	24
2.3.1 Politischer Anstoß – die Soziale Frage .....	24
2.3.2 Politik als Nachfolge .....	25
2.3.3 Zwischen Reform und Ernüchterung .....	28
2.4 Das religiös-politische Erbe der Blumhardts .....	30
3. Leonhard Ragaz.....	32
3.1 Historischer Überblick .....	32
3.2 Die Theologie.....	34
3.2.1 Wider Kirche und Religion – Theologie als Gefahr .....	34
3.2.2 Das Reich Gottes.....	36
3.2.3 Jesus Christus .....	40
3.2.4 Gott in der Geschichte – Ragaz' Weltbild und Glaube.....	43
Exkurs – Technik und Fortschritt.....	46
Exkurs – das Problem mit den sog. Deutschen Christen.....	49
3.3 Der Sozialismus.....	51
3.3.1 Politischer Anstoß – der Basler Maurerstreik .....	52
3.3.2 Kapitalismus, Sozialismus, Kommunismus.....	53
3.3.3 Wider den Krieg – Ragaz' Antimilitarismus .....	57
3.4 Das religiös-politische Erbe Ragaz'.....	59
4. Karl Barth.....	63

4.1 Historischer Überblick .....	65
4.2 Die Theologie .....	68
4.2.1 Religiöser Sozialismus und Bekehrung zur Bibel.....	68
4.2.2 Vom Reich zur Revolution Gottes – Christoph Blumhardts Einfluss.....	72
4.2.3 Revolution Gottes und Beginn des Umdenkens – »Römerbrief I«.....	73
Exkurs – War Barth abhängig von Lenin? .....	79
4.2.4 Der unendliche qualitative Unterschied - »Römerbrief II«.....	83
4.3 Der Sozialismus.....	90
4.3.1 Der Anstoß – der <i>Rote Pfarrer</i> von Safenwil.....	91
4.3.2 Die Ernüchterung .....	94
4.3.3 Der Parteieintritt – <i>Genosse Pfarrer</i> .....	95
Exkurs – Barth und Lenins Revolution .....	98
4.3.4 Tambach – »Der Christ in der Gesellschaft« .....	99
4.4 Das religiös-politische Erbe Barths.....	102
4.4.1 Barth blieb Sozialist .....	104
5. Helmut Gollwitzer.....	109
5.1 Historischer Überblick .....	110
5.2 Die Theologie .....	114
5.2.1 Abendmahl und Bibel – Schüler Barths, Lehrling Luthers.....	115
5.2.2 Jesus Christus .....	119
5.2.3 Reich Gottes .....	122
5.2.4 Politische Konsequenzen des Evangeliums .....	126
5.3. Der Sozialismus.....	127
5.3.1 Der Anstoß – Ausloten von Marxismus und Christentum .....	128
5.3.2 Die Friedens- und Antiatombewegung .....	131
5.3.3 Judentum und Israel .....	133
Exkurs – Theologische Zerwürfnisse und ihre Folgen.....	135
5.3.4 Die Studentenbewegung.....	136
5.3.5 Kapitalismus und Klassenkampf.....	139
5.4 Das religiös-politische Erbe Gollwitzers.....	144
6. Conclusio – Eine Zusammenschau .....	147
6.1 Persönliche Bilanz und Chancen-Ausblick .....	149
7. Literatur.....	155
8. Anhang – Abstract.....	169

# 1. Einleitung – Inhalt und Ziele dieser Arbeit

»Besonders scharf wendet sich unsere Geistlichkeit gegen die Sozialisten, wobei sie sich mit allen Kräften bemüht, sie in den Augen der Arbeiter zu verunglimpfen. Immer häufiger geschieht es jetzt, daß gläubige Menschen, die an Sonn- und Feiertagen in die Kirche gehen, um Predigten zu hören und religiösen Trost zu finden, statt dessen eine scharfe, manchmal heftige Rede über Politik, über Sozialisten anhören müssen. Statt die durch ihr schweres Leben bekümmerten und verarmten Menschen, die gläubig zur Kirche kommen, zu stärken, wettern die Priester gegen die streikenden oder gegen die Regierung kämpfenden Arbeiter, reden ihnen zu, Not und Unterdrückung demütig und geduldig zu ertragen, und machen überhaupt aus Kirche und Kanzel einen Ort politischer Agitation.«<sup>1</sup>

Im Jahr des 100. Todestages von Rosa Luxemburg soll ein Zitat aus ihrer Broschüre »Kirche und Sozialismus« als Einleitung stehen.

In dieser Master-Arbeit werden Persönlichkeiten vorgestellt, die in keiner Weise der Kritik Luxemburgs entsprechen: Pfarrer und Theologen, die offen waren für den Sozialismus und sich daher zum Teil als *Religiöse Sozialisten* deklarierten, nach den Worten der Revolutionärin die Ausnahme, »weiße Raben«.<sup>2</sup> Exemplarisch kann mit ihnen ein Teil der Geschichte dieses Phänomens, dieser Bewegung, dieser Theologie und Politik nachgezeichnet werden. Es handelt sich um Johann Christoph und Christoph Friedrich Blumhardt, Leonhard Ragaz, Karl Barth und Helmut Gollwitzer.

Diese Auswahl folgt *nicht* der klassischen Traditionslinie des Religiösen Sozialismus. Sie behandelt einen Nebenstrang, der sich, vor allem aufgrund von Barths Bruch mit der Bewegung, auf besondere Weise mit der Thematik auseinandersetzt. Es soll eine fortschreitende, konsequente Entwicklung der Verknüpfung von Theologie und Sozialismus dargestellt werden, von ihren Anfängen im kleineren, lokalen Raum, bis hin zur Internationalität. Damit sei bereits zu Beginn klargestellt, dass in dieser Arbeit nicht *der* Religiöse Sozialismus, sondern einzelne *Theologen* behandelt werden, die ihn geprägt haben oder von ihm geprägt wurden. Eine detailliertere Begründung der Personenauswahl – und warum keine Frau darunter ist – findet sich unter Punkt **1.3**.

---

<sup>1</sup> LUXEMBURG R., *Kirche und Sozialismus (original: Kosciol a Socjalizm, 1905), Standpunkte Juni 2011*, hg. von der Rosa Luxemburg Stiftung, Berlin 2011, S. 1.

<sup>2</sup> EBENDA, S. 1.

Die Aufgabe dieser Arbeit ist eine dreifache. Zunächst werden die Theologen allgemein historisch beschrieben und eingeordnet. Ohne ihre Vorgeschichte ist auch ihr Werk nicht nachzuvollziehen. Dem geschichtlichen Abriss wird jeweils eine Untersuchung der personenspezifischen Theologie folgen. Dabei sind die Schlaglichter unterschiedlich gewählt, da Barth der Einzige war, der eine einheitliche Dogmatik oder klare Schriftenfolge vorgelegt hat, welche seine Theologie stringent darlegt. Der theologischen Ausarbeitung wird stets eine politische Betrachtung folgen, d.h. es wird dargelegt, in welcher Weise sich die Theologie auf das Sozialismusverständnis der Personen ausgewirkt hat. Dies können Beispiele aus der Praxis, aber auch theoretische Überlegungen sein. In kurzen Zusammenfassungen wird dieser Dreischritt am Ende der Kapitel schließlich noch einmal beleuchtet.

Es wird sich zeigen, dass Politik und Religion, typisch für den Religiösen Sozialismus, sich in ihrer Darstellung oft nur schwer voneinander trennen lassen. Ein Aufspalten in unterschiedliche Kapitel birgt damit auch ein Risiko. Bewusst sollen die Theologen jedoch aus beiden Blickwinkeln separat gesehen werden, um sie in der Zusammenschau besser verstehen zu können. Daraus folgt, dass sowohl die Kapitel zur Theologie, als auch zur Politik, in der Frühphase der Theologen beginnen, um dann nahezu parallel fortzuschreiten. Das heißt aber auch, wenn die Trennung mancherorts nicht klar erkennbar wird, ist dies der Natur der Sache geschuldet, weil Theologie und Politik im Religiösen Sozialismus so stark verwoben sind.

Von den Blumhardts hin zu Gollwitzer veränderten sich die Weltverhältnisse immer stärker. Von der Industrie des 19. Jahrhunderts bis hin zum absolut globalisierten Kapitalismus in der Zeit nach den Weltkriegen, wuchs die Zahl der theologischen, politischen, sozialen und gesellschaftlichen Problem- und Fragestellungen. Denen durfte sich weder eine zeitgemäße Kirche, noch ein zeitgemäßer Sozialismus verschließen – gegeben, dass es beide überhaupt gibt bzw. geben kann. Die Antworten des Religiösen Sozialismus sind allerdings, damals wie heute, Programm einer Minderheit geblieben.

Folgendes soll also beantwortet werden:

- 1) Wer waren die Blumhardts, Ragaz, Barth und Gollwitzer?
- 2) Welche Theologie vertraten sie?
- 3) Welchen Bezug zum Sozialismus hatten sie?
- 4) In welcher Weise hängen ihre Theologie und ihr Sozialismus zusammen?
- 5) Welche Auswirkungen ergaben sich daraus?

In einer Conclusio am Ende der Arbeit soll schließlich alles noch einmal Revue passieren und in einer persönlichen Bestandsaufnahme die Chancen des Erbes der Religiösen Sozialisten für die heutige Kirche ausgelotet werden.

**Anmerkung:** Die Ausarbeitung ist vorwiegend im Präteritum verfasst. Wenn historische Handlungen sich bis in die Gegenwart auswirken, sind sie im Perfekt zu finden. Aussagen von überzeitlicher Gültigkeit und vor allem die Theologie oder Politik der behandelten Personen, wurden meist im Präsens niedergeschrieben. Zitate sind in ihrer Originalform wiedergegeben. Bibelverse folgen der revidierten Lutherbibel 2017, wurden in Zitaten anderer Personen jedoch wiederum original übernommen.

## 1.1 Begrifflichkeiten

Bereits der Titel der Arbeit gibt viele zentrale Begriffe vor. Die Problematik in ihrer Behandlung liegt darin, dass keiner davon einheitlich definiert werden kann. Es soll hier also nur ein *Minimalüberblick* geliefert werden. Die jeweiligen Definitionen der unterschiedlichen Theologen ergeben sich durch die folgenden Ausarbeitungen.

- **Hoffnung:** Im Kontext dieser Arbeit kann *Hoffen* zum Teil bereits als Gewissheit verstanden werden, insofern, als dass ein Bezug der Gegenwart zur Ewigkeit Gottes über die Faktoren des tätigen Glaubens und des Sozialismus hergestellt wird. Hoffnung entwickelt sich dabei zum ethischen Impuls für das richtige Verhalten – hin zum *guten Leben*. Diese Ausrichtung findet sowohl gegenwärtig statt, als auch zukünftig, in

Erwartung auf das, was kommt. Der Hoffnung letzter Schritt ist die Überwindung des Todes durch Gott in Christus.<sup>3</sup>

- **Reich Gottes:** Die Rede vom Reich Gottes zielt auf den endgültigen Zustand des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Welt. Alle anderen Bestimmungen dieser Beziehung werden damit zu *vorletzten* Bestimmungen. Erst im Reich Gottes kommt alles zu seinem Ziel und kann in seiner Wahrheit erkannt werden. Es ist Höhepunkt des Heils- und Welthandelns des Schöpfers für seine Schöpfung.<sup>4</sup> Wie man sehen wird, leiten die Religiösen Sozialisten daraus eine besondere Handlungsverantwortung für die Menschheit ab.
- **Theologie:** Der Begriff der Theologie hat eine lange Geschichte, er geht auf Platos Politeia zurück. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts verwendeten ihn schließlich für das Christentum. Seitdem hat er viele Umformungen erfahren und auch die Theologen dieser Arbeit beurteilen ihn sehr unterschiedlich, so dass er nur sehr grob definiert werden kann. Theologie meint zunächst die methodisch reflektierten Erklärungen und Darlegungen der Grundgehalte des christlichen Glaubens. Christliche Bildungsinstitutionen teilen die Theologie zur weiteren Vertiefung in verschiedene Disziplinen. In der Praxis des Glaubens werden Differenzen an der Vielfalt der Glaubensgemeinschaften und Kirchen ersichtlich.<sup>5</sup>
- **Religion:** Die Annahme, Religion einheitlich definieren zu können, muss relativiert werden. Eine Begriffs- und Wesensbestimmung wird zum fast unlösbaren Problem. J. H. Leuba hatte 1912 bereits 48 verschiedene Definitionen gesammelt. Die meisten spielen mit Variationen der Komponenten einer *Tiefendimension des Menschen* und dem Bezug zu etwas *Transzendente*m, möglichst dem *Heiligen*.<sup>6</sup> An dieser Stelle wird man sich damit zufriedengeben müssen, dass das Christentum den Religiösen Sozialisten entweder selbst einen Sozialismus zu begründen schien, oder aber die praktische Umsetzung von Glaube und Hoffnung am ehesten den Sozialismus als weltliches Gegenüber hat.
- **Sozialismus:** Es lässt sich keine Gesamtdefinition des Sozialismus finden. Im Allgemeinen bezeichnet er eine Theorie, politische Bewegung und Organisationsform von Staat und Gesellschaft. Er entstand in Konkretion vor allem im 19. Jahrhundert als

---

<sup>3</sup> Vgl. BEIBER F., *Art. Hoffnung. IV. Dogmatisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1826f.

<sup>4</sup> Vgl. SCHWÖBEL C., *Art. Reich Gottes. IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 209f.

<sup>5</sup> Vgl. SCHWÖBEL C., *Art. Theologie. I. Begriffsgeschichte*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 8, Sp. 255f.

<sup>6</sup> Vgl. FEIL E., *Art. Religion. I. Zum Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 265.

Antwort auf die rasant wachsenden Probleme der neuen kapitalistischen Produktionsweisen. All seinen Spielarten ist eine Ablehnung des individualistischen, privatwirtschaftlichen Profitprinzips als alleinige oder wesentliche Steuerungsgröße der gesellschaftlichen Produktion gemein. An deren Stelle sollen solidarische, gemeinwirtschaftliche, genossenschaftliche und gesamtgesellschaftliche Zielgrößen bestimmend sein, die sich an den Bedürfnissen der Menschen orientieren.<sup>7</sup> Je nach Strömung ist der Sozialismus mit stark utopischen Ideen und Messianismus verbunden. Hierin liegen Anknüpfungspunkte, aber auch Kritik der Religiösen Sozialisten.

- **Religiöser Sozialismus:** Wenn es weder für die Religion, noch für den Sozialismus eine klare Definition gibt, wird das Dilemma eines Religiösen Sozialismus klar. So wurde dieser auch stets von den jeweiligen Anhängern selbst definiert. Es macht daher Sinn, sich Ragaz' Beschreibung zu bedienen:

»Der religiöse Sozialismus ist weder ein religiös angestrichener Sozialismus, noch ein sozial angestrichenes Christentum, sondern Erwachen des Christentums, aus dem dessen sozialer und sozialistischer Sinn hervorbricht, wie die Sonne aus Nebeln bricht; er ist nicht Flickwerk, ein Mosaik, ein Bastard, sondern eine echte, ganze, organische Gestalt, der legitime Sohn der ursprünglichen Christenwahrheit und der Erneuerung der heutigen Welt.«<sup>8</sup>

Im Anschluss an diese Erklärung meint jedoch auch Ragaz selbst, dass sich daraus die unterschiedlichsten Formen ergeben können – je nach Anlass und Problem.

In dieser Arbeit werden die Begriffe *Religiöser Sozialismus* und *Religiöse Sozialisten* als allgemeine Eigen- und/oder Fremdbezeichnung der Vertreter verwendet und daher großgeschrieben. Sie beziehen sich zunächst *nicht* auf konkrete Organisationen oder Vereine.

- **Marxismus:** Auch der Marxismus muss zunächst als eine mögliche Variante des Sozialismus gesehen werden, die ihn als Vor- und Zwischenstufe zum Kommunismus ansieht und besondere theoretische Systematisierung erfahren hat. Dazu gehört vor allem die Analyse der Produktions- und Zirkulationsprozesse des Kapitals. Zentral ist aber ebenso die Vorstellung der Selbsterzeugung des Menschen in der Arbeit sowie seiner Selbstentfremdung unter den Bedingungen des Kapitalismus. Religion und

---

<sup>7</sup> Vgl. ALTVATER E., *Art. Sozialismus. I. Zum Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 1492f.

<sup>8</sup> RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, in: DERESCH W. (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972, S. 78.

Philosophie werden geradezu *Nebenprodukte* dieser Entfremdung und damit Resultate der Produktionsweise. Während der Religiöse Sozialismus viele Anknüpfungspunkte mit dem Marxismus hatte, gab es auch Widerspruch bei dessen Religionskritik sowie der materialistischen Weltanschauung Marx' und Engels.<sup>9</sup>

- **Leninismus:** Der praktisch orientierte Marxismus begegnet in einer zugespitzten Form im Leninismus. Reflexion und Theoriebildung wurden hier strategischen Erfordernissen untergeordnet, um eine Korrektur konkreten Handelns durchführen zu können.<sup>10</sup> Lenin hatte die bei Engels vorbereitete Entwicklung des Marxismus zu einer einheitlichen Weltanschauung weitergetragen. Dies führte nicht zuletzt zu einer absoluten Ablehnung der Religion und zu einem Brechen des Einflusses der Kirchen. Mit den Bolschewiki gründete Lenin eine eigene radikale Partei, die auch dazu gedacht war, leninistische Theorie und Organisation durch gewaltsame Eroberung der politischen Macht durchzusetzen.<sup>11</sup> Die Kirchenfeindlichkeit sowie die anhaltende Brutalität führten dazu, dass die Religiösen Sozialisten, oft nach kurzem und positiven Interesse an der Russischen Revolution, den Leninismus, später auch den Stalinismus, schnell ablehnten (vgl. z.B. Barth 4.3.3).

## 1.2 Kurzer geschichtlicher Grundriss des Religiösen Sozialismus

Der Religiöse Sozialismus hat eine lange und verworrene Geschichte. Viele seiner VertreterInnen sehen den Beginn bereits in der Jerusalemer Urgemeine begründet. Die Apostelgeschichte gibt hier Auskunft:

»Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet. Es kam aber Furcht über alle, und es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel. Alle aber, die gläubig geworden waren, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus unter alle, je nachdem es einer nötig hatte. Und sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott und fanden Wohlwollen beim ganzen Volk. Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden. (Apg 2,42-47)«

---

<sup>9</sup> Vgl. ZENKERT G., *Art. Marxismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Sp. 880f.

<sup>10</sup> Vgl. EBENDA. 884.

<sup>11</sup> Vgl. JÄHNICHEN T., *Art. Leninismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Sp. 261f.

Historisch greifbarer wurde eine Verbindung der Ideen christlicher Theologie und sozialistischer Politik nach der Französischen Revolution, aber auch im England des 19. Jahrhunderts. Dabei handelte es sich jedoch meist um Einzelpersonen, die etwa Zeitschriften veröffentlichten, und weniger um organisierte Bewegungen.<sup>12</sup> Als deren Wegbereiter gilt Blumhardt der Jüngere (folgend: d. J.), zum Auslöser wurde schließlich Ragaz ab 1906. Die Bezeichnung als *Religiöse Sozialisten* sollte von anderen Bewegungen wie diversen *christlich-sozialen*, oder dem *evangelisch-sozialen-Kongress* abgrenzen. Man verstand sich als religiöse Agentur des Sozialismus, seit 1910 auch international vernetzt. Große Projekte scheiterten jedoch am Ausbruch des Ersten Weltkrieges.<sup>13</sup> Dieser stellte auch einen Bruch zwischen den Religiösen Sozialisten und der liberalen Theologie dar, da ein Großteil der Vertreter Letzterer sich *für* den Krieg ausgesprochen hatten.<sup>14</sup>

In die Jahre 1919-1933 fiel sowohl der Aufstieg, als auch der Niedergang der Religiösen Sozialisten. Verschiedenste Bünde wurden gegründet, arbeiteten gemeinsam und versuchten ihre Ideen zu verbreiten. Man setzte sich gegen Nationalismus und für Internationalität ein. 1926 wurde der *Bund Religiöser Sozialisten in Deutschland* gegründet. Schlüsselfiguren waren u.a. Erwin Eckert und Emil Fuchs. Zu weitreichender Bekanntheit brachte es ab 1919 auch der *Berliner Kreis* um Paul Tillich. Gegen Ende der Weimarer Republik stellte sich heraus, dass die Religiösen Sozialisten als *Bewegung* de facto gescheitert waren. Sie blieben stets eine Minderheit innerhalb der Landeskirchen und schafften es auch nicht, große Teile der Sozialdemokratie, also der politischen Parteien, für ihre Sache zu gewinnen. Zu sehr variierten die Definitionen von Sozialismus – erst recht, wenn sie religiös aufgeladen waren. Während des Zweiten Weltkrieges sprach man sich gegen den Nationalsozialismus aus, doch nur wenige Religiöse Sozialisten waren Teil der Bekennenden Kirche. Nach dem Krieg gab es zwar immer wieder Vereinigungen, das Erbe der Bewegung fand in der internationalen Friedensbewegung jedoch mehr Beachtung, als in den eigenständigen Arbeitsgruppen.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. CHRISTENSEN T., *Origin and History of Christian Socialism 1848-54*, Univesitetsforlaget, Aarhus 1962, S. 151-161.

<sup>13</sup> Vgl. RUDDIES H., *Art. Religiöse Sozialisten. I. Europa*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 409f.

<sup>14</sup> Vgl. STROHM T., *Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation*, Kaiser Verlag, München 1968, S. 52-60.

<sup>15</sup> Vgl. RUDDIES H., *Art. Religiöse Sozialisten. I. Europa*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 411f.

### 1.3 Zur Personenwahl

Schließlich muss die Auswahl der Theologen in dieser Arbeit begründet werden. Tatsächlich wären noch viele andere in Frage gekommen, um das Thema zu behandeln. Etwa Hermann Kutter, der für die Religiösen Sozialisten eine Zentralfigur neben Ragaz war – die beiden gelten als die Begründer der Bewegung. Wer an Theologie und Sozialismus denkt, kommt weiters an Paul Tillich nur schwer vorbei. Auch die *Neue Politische Theologie* nach Johan Baptist Metz hätte Personen wie Jürgen Moltmann oder Dorothee Sölle zu möglichen KandidatInnen für diese Arbeit gemacht. Allerdings handelt es sich dabei um einen ganz eigenen Strang, eine neue Tradition gesellschaftspolitischer Kirche, die weit über den ursprünglichen Religiösen Sozialismus hinaus geht.

Die Tatsache, dass sich damit leider keine Frau in der Auswahl dieser Arbeit befindet, lässt sich mehrfach begründen. Die Frauenordination fällt mit der Frühzeit des Religiösen Sozialismus zusammen, sodass mir zur Zeit der Ausarbeitung keine theologischen Werke von Pfarrerinnen oder Theologinnen zu Religion und Politik um die Jahrhundertwende bekannt sind. Sehr wohl waren Frauen Mitglieder im späteren *Bund der Religiösen Sozialisten*. Auf dem letzten Kongress 1930, vor der Auflösung durch die Nationalsozialisten, zählte der Bund 215 Delegierte. Darunter waren 58 Frauen und 52 Pfarrer. Zwischen diesen beiden Gruppen gab es leider keine Überschneidungen.<sup>16</sup> Das führt zu der Conclusio, dass zwar viele Frauen in religiös-sozialistischen Bewegungen aktiv waren, Paradebeispiel wäre Clara Ragaz-Nadig, dass über sie aber bisher sehr wenig geforscht wurde und kaum bis keine Texte verfügbar sind, die auch die theologischen Hintergründe ihrer Arbeit beleuchten würden. Überhaupt übten die Ehefrauen und Partnerinnen der hier vorgestellten Theologen einen großen Einfluss auf deren Werk aus. Auch hier mangelt es jedoch leider an exakter Forschung. Zur Zeit Gollwitzers, der allerdings das Ende des gewählten Zeitrahmens und der kohärenten Linie der Blumhardts darstellt, gab es bereits eine weitaus größere Zahl an Theologiestudentinnen – im Kontext dieser Arbeit etwa Gretchen Dutschke-Klotz. Die Frauen im Religiösen Sozialismus zu behandeln wäre also nochmals eine große Forschungsaufgabe für sich allein.

Die Blumhardts, Ragaz, Barth und Gollwitzer bilden eine direkte historische Linie. Sie alle standen entweder in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis oder waren durch persönliche Gespräche,

---

<sup>16</sup> Vgl. PETER U., *Der Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands (BRSD). Versuch einer Geschichte im Überblick zum 75. Geburtstag des Bundes*, trend onlinezeitung 12/02, Berlin 2002, nachzulesen unter: <http://www.trend.infopartisan.net/trd1202/t101202.html#5> [letzter Abruf 26.4.19].

Briefe oder aufmerksame Lektüre der Werke der Anderen verbunden. Damit ergibt sich in vielerlei Hinsicht ein Rahmen für diese Ausarbeitung. Wie bereits angeklungen, folgt die Auswahl einer Paralleltradition der Bewegung der Religiösen Sozialisten, da Barth mit ihr gebrochen hatte. Es zieht sich aber ein einheitlicher *roter* Faden durch. Darüber hinaus eint alle fünf der positive Bezug zur gesellschaftspolitischen Praxis des Christentums.

Die Blumhardts legten den Grundstein. Aus einem praxisorientierten Pietismus heraus entwickelten sie eine Theologie der Hoffnung auf das Reich Gottes. Sie stellen als Wegbereiter eine Vorbereitung bzw. verlängerte Einleitung innerhalb der Ausarbeitung dar.

Ragaz erklärte, Gottes Reich *ist* die Erfüllung des Sozialismus und formte die erste religiös-sozialistische Organisation. Dazu formulierte er eine radikale Geschichtstheologie.

Barth korrigierte diesen Zugang, da er an der Problematik der Interpretation beider Weltkriege zu scheitern drohte, und trennte Sozialismus und Theologie wieder, beides jedoch weiterhin betreibend. Er ist, ohne es vorher geplant zu haben, zum größten Part dieser Arbeit avanciert, denn seine Bezüge zum Sozialismus waren derartig vielseitig, anfangs enthusiastisch, dann kritisch, schließlich pragmatisch, dass ein genauerer Blick notwendig wurde.

Gollwitzer, seines Zeichens Schüler Barths, führte schließlich als Vermittler in einer vom Kalten Krieg und globalem Kapitalismus gebeutelten Welt die Ideen des Marxismus und der christlichen Theologie theoretisch zusammen. Gleichzeitig lebte er sie praktisch auf der Universität gleichermaßen wie bei Demonstrationen auf der Straße aus – jedoch nie den Sozialismus mit dem Reich Gottes verwechselnd.

## 2. Johann Christoph und Christoph Friedrich Blumhardt

Johann Christoph Blumhardt (1805 Stuttgart – 1880 Bad Böll bei Göppingen) und sein Sohn Christoph Friedrich (1842 Möttlingen – 1919 Jebenhausen) bilden aus guten Gründen den Eingang in diese Arbeit. Vor allem der Sohn gilt als einer der Begründer des Religiösen Sozialismus – selbst, wenn er diesem nicht immer zugerechnet wird. Sein Einfluss wird durch diese Arbeit hindurch spürbar bleiben.

### 2.1 Historischer Überblick

Die Leben beider Männer sind durch Kämpfe unterschiedlichster Natur geprägt. Gegner des Vaters waren, für ihn durchaus im wörtlichen Sinne, Dämonen. Zu – wohlgermerkt schon damals kritisch beäugter – Berühmtheit gelangte Johann Blumhardt durch die Heilung der Gottlieb Dittus.<sup>17</sup> Nach vielen Kämpfen mit den Dämonen dieser Frau aus der Gemeinde Möttlingen, soll aus ihrem Mund schließlich der Ruf *Jesus ist Sieger* ertönt sein, der den älteren Blumhardt Zeit seines Lebens begleitete.<sup>18</sup>

Seine Erfahrungen als Seelsorger ließen ihn eine Bußbewegung gründen, der er sich voll und ganz verschrieb. Dabei musste er sich immer wieder gegen den Vorwurf, er sei ein fahrlässiger Wunderheiler verteidigen.

»Ich aber nun frage allen Ernstes, welches ist bei Besessenen der ordentliche Weg der Heilung? Ist es durch den Arzt, oder der Weg, den ich eingeschlagen habe? Ich lege die Frage gleich dem rechten Arzte vor, dessen Antwort in der Heiligen Schrift zu finden ist. Gehen wir hauptsächlich von dem Worte Jesu aus, da er sagt: »Diese Art kann mitnichten ausfahren, denn durch Beten und Fasten.«<sup>19</sup>

Johann Blumhardt kann man nicht als politisch engagiert bezeichnen. Doch seine Theologie, welche er über die Jahre entwickelte, galt vor allem dem Streben nach dem Reich Gottes,

---

<sup>17</sup> Vgl. ISING D., *Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2002, S. 159-169.

<sup>18</sup> Vgl. RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!*, Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig <sup>2</sup>1925, S. 26-34.

<sup>19</sup> BLUMHARDT J.-C., *Dein Glaube hat dir geholfen! Heilung von Krankheit durch Gebet und Glauben*, hg. von PASSIAN R., Reichl Verlag, St. Goar 2004, S. 25.

welches die Finsternis überwinden wird. Dieser fortgeführte Kampf Blumhardts des Älteren (folgend: d. Ä.) war nicht nur als frommer Gebetsdienst zu verstehen, sondern auch als tatkräftiges Wirken von Mensch *und* Gott.<sup>20</sup> So definiert er es auch immer wieder in seinen Briefen:

»Gottes Name ist darum in unserer Welt entheiligt, weil man Ihn sich so ferne stellt, wie wenn Er nicht wäre. Man glaubt nicht, daß er höre: man traut Ihm keine unmittelbare Einwirkung und Hilfe zu, und selbst Gläubige machen oft den Namen Gottes vor der Welt spöttisch, weil sie im Grunde doch auch ihrem Gott nichts zutrauen, davon die Welt merken könnte, daß sie einem wirklichen Gott dienen.«<sup>21</sup>

Durch die Schrift, Buße, Bekehrung und Erweckung solle dem Reich Gottes gedient werden. Mit großem Eifer weitete Blumhardt d. Ä. seine Bewegung aus, stieß dabei jedoch auf Seiten der Kirche nicht nur auf Wohlwollen. Ihre Behörden griffen mehrfach hemmend in sein Wirken in Möttlingen ein.<sup>22</sup> Aus diesem Grund erwarb er 1852 die *Königliche Badeanstalt* in Bad Boll und begründete eine neue Hausgemeinde. Bei stetig wachsender Mitgliederzahl hatte er dort eine fast dreißigjährige Laufbahn als Seelsorger, populärer Redner, Missionar und Liederdichter (»Ja, Jesus siegt.« EG 375).<sup>23</sup> Dieses lange und eindrucksvolle Wirken war ausschlaggebend für das spätere Engagement seines Sohnes. Johann Blumhardts zentrale Hoffnung auf das Reich Gottes, an welchem die Menschen teilhaben und schon jetzt mitwirken können, prägte darüber hinaus gerade die verschiedenen Strömungen des Religiösen Sozialismus in späterer Zeit stark. So entspringt also das Leitmotiv der politischen Bewegung einer tiefen und geradezu kämpferischen Frömmigkeit. Blumhardts Einfluss reicht jedoch noch weiter, schließlich beeinflusste er als *Theologe der Hoffnung* Größen wie Karl Barth (der ihm diesen Titel verlieh) oder Jürgen Moltmann. Selbst sein seelsorgerlicher Zugang wird in der jüngeren Forschung als eine frühe Form der modernen Psychotherapie gesehen.<sup>24</sup>

Bis zuletzt blieb die Quelle der Hoffnung und der Schlachtruf Blumhardts d. Ä. *Jesus ist Sieger*.

Der Sohn, Christoph Blumhardt, hingegen sah Weltlicheres, namentlich die Lösung der *Sozialen Frage*, als sein Kampfgebiet an und erregte damit großes Aufsehen, erntete aber auch

---

<sup>20</sup> Vgl. RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!*, S. 33f.

<sup>21</sup> Zitiert nach BRUDER O., *Einleitung*, in: BLUMHARDT J. C., *Schriftenauslegung*, Gotthelf Verlag, Zürich 1947, S. 10.

<sup>22</sup> Vgl. RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 34.

<sup>23</sup> Vgl. RAUPP W., *Art. Blumhardt. 2. Johann Christoph*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 1, Sp. 1646f.

<sup>24</sup> Vgl. EBENDA, S. 1647.

massive Kritik. Fokussiert man sich auf den Sozialismus und die Religion, spielte Blumhardt d. J. eine tragende Rolle. Er hätte sich selbst wohl noch nicht als Religiösen Sozialisten bezeichnet. Doch er hatte nicht nur die Forderungen der Arbeiterschaft seiner Zeit verstanden, sondern sich in seinem Amt als Pfarrer (oder besser: *trotz seines Amtes*) gleichzeitig auch der politischen Ebene genähert.<sup>25</sup>

Zunächst hatte Christoph Blumhardt die Position seines Vaters in Bad Boll übernommen. Er öffnete die Gemeinde dabei Schritt für Schritt für die moderne Welt. Entgegen der eigentlich starken pietistischen Prägung bekämpfte er einen Heilsindividualismus, denn Christi Sieg befreie den Menschen zum *Weltchristen*.<sup>26</sup> Die Theologie des Reiches Gottes blieb bei ihm lebendig, wenn er ihr auch eine andere Ausrichtung gab. So betonte er stark den diesseitigen Aspekt, da die Liebe Gottes schon jetzt der ganzen Welt gelte. Er war geradezu enttäuscht, dass das Gros der Christenheit der Hoffnung im Diesseits eine Absage erteilte. Schon durch den Vater hatte er erfahren, dass durch die Auferstehung Christi, die Botschaft der Bibel und die persönlichen Glaubenserfahrungen in der Welt klar sei, dass auch im Hier und Jetzt, für das Diesseits, die Hoffnung Bestand haben müsse.<sup>27</sup> Die Arbeiter- und Friedensbewegung, die Emanzipation der Kolonialländer und das Aufkommen sozialistischer Ideale verband Blumhardt d. J. mit seiner eigenen Reich-Gottes-Hoffnung. Das Allumfassende des Sozialismus sah er in Christus.<sup>28</sup>

Nicht zuletzt wagte er 1899, mit über 50 Jahren, den Eintritt in die SPD – ironischerweise nachdem ihm dies zuvor fälschlicherweise vorgeworfen worden war. Darauf folgten eine Niederlegung seiner geistlichen Ämter sowie der Verlust eines Großteils seiner Freunde und Bekannten, da diese sich von ihm abwandten. Doch seine politische Laufbahn blieb nicht ohne Erfolg. Schon 1900 errang er für die SPD zum ersten Mal das Göppinger Mandat in der Landtagswahl und diente sechs Jahre als Abgeordneter. Im Sozialismus, selbst wenn er sich gottlos gebärde, sah Blumhardt ein Hinstreben zum Reich Gottes, welches im profitgierigen Kapitalismus niemals möglich sei. Gleichzeitig wandte er sich radikal gegen ein Christentum welches nur Veränderung im Inneren vorantrieb und nicht die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Das Ziel der Wege Gottes sei, *alles* neu zu machen.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Vgl. DERESCH W., *Kurzer geschichtlicher Abriss*, in: DERS. (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, S. 22f.

<sup>26</sup> Vgl. RAUPP W., *Art. Blumhardt. 3. Christoph Friedrich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 1, Sp. 1647f.

<sup>27</sup> Vgl. MÜNCH A., *Johann Christoph Blumhardt. Ein Zeuge der Wirklichkeit Gottes*, Brunnen Verlag, Gießen/Basel <sup>6</sup>1961, S. 75.

<sup>28</sup> Vgl. RAUPP W., *Art. Blumhardt. 3. Christoph Friedrich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 1, Sp. 1647f.

<sup>29</sup> Vgl. DERESCH W., *Kurzer geschichtlicher Abriss*, S. 22.

Die Blumhardts legten in vielerlei Weise den Grundstein für die Verbindung von Theologie mit den Ideen des Sozialismus. Während Vater Johann Christoph mit der Hoffnung auf das Reich Gottes sowohl in Theorie, als auch in frommer Praxis zum Eckpfeiler wurde, transferierte und transformierte sein Sohn Christoph Friedrich dessen Ideen für eine Realpolitik. Damit lebte er de facto als Erster vor, wie eine Verschmelzung der bisher als unvereinbar gegoltenen Sphären von Religion und Politik aussehen konnte – im festen Glauben und ohne Rücksicht auf persönliche Verluste.

## 2.2 Die Theologie

Wer sich auf die Theologie der Blumhardts einlassen möchte, findet sich schon in frühesten Rezensionen und Interpretationen krassen Widersprüchen ausgesetzt. So betont Karl Barth etwa, es sei zu loben, dass Blumhardt d. Ä. sich vom Pietismus seiner Zeit distanzierte. Friedhelm Groth wiederum sieht ihn voll und ganz als Kind der württembergischen Tradition. Und Gerhard Sauter schließlich geht eine Art Mittelweg, indem er postuliert, die Verortung Blumhardts d. Ä. sei vor allem davon abhängig, wie emotional positiv bzw. negativ man den Pietismus an sich sehe.<sup>30</sup>

Mir scheint, Martin Stober folgend, dass Barth mit seiner Einschätzung, die Blumhardts seien unpietistisch, nicht ganz richtig liegt. Die Aussage *Jesus ist Sieger* mag in diesem Falle zwar einem speziellen Umstand entsprungen sein, war jedoch keineswegs eine neue Erkenntnis. Diese Wendung war bereits bei Michael Hahn aufgetaucht, der die Brüdergemeinde Korntal leitete und mit Blumhardt d. Ä. in engem Kontakt stand. Ebenso muss eine Theologie der Hoffnung keineswegs vom Pietismus abweichen, schrieb doch bereits Spener über die *Hoffnung besserer Zeiten* in seiner »Pia desideria«. Auch die Mahnung in den Predigten Blumhardts d. J., sich in *kindlicher Einfalt* unter Gottes Wort zu stellen, deutet zunächst keinen Bruch mit dem Pietismus an.<sup>31</sup>

Den Zentralbegriffen dieser Arbeit folgend ergibt sich, dass die Theologie der Blumhardts in einem Dreischritt in ungewöhnlicher Reihung, anhand der Pneumatologie, Eschatologie und Rechtfertigungslehre stattfinden muss.

---

<sup>30</sup> Vgl. STOBER M., *Christoph Friedrich Blumhardt d. J. zwischen Pietismus und Sozialismus*, Brunnen Verlag, Giessen/Basel 1998, S. 233.

<sup>31</sup> Vgl. EBENDA, S. 233-236.

## 2.2.1 Pneumatologie – zum Vorverständnis

Es handelte sich bei den Blumhardts nicht um Systematiker, die ihre Theologie vor allem aus theoretischer Arbeit ableiteten. Sauter unterstellt Blumhardt d. J. sogar eine »Allergie gegen Theologie und Kirche«. <sup>32</sup> Vielmehr waren Praxis und Glaubenserfahrungen zentral. Ein reiner Biblizismus drohe, die Bibel selbst zum Götzen zu machen. Entstehung und rechte Auslegung der Heiligen Schrift obliegen der Wirkung des Heiligen Geistes – auch hier waren sich beide Blumhardts einig.

Ein absolutes Spezifikum ist allerdings ihre Pneumatologie, die darum vorneweg behandelt werden soll. Blumhardt d. Ä. formulierte eine Art *doppelten Geistbegriff*. Während er zunächst klassischer Theologie folgte und den Geist als jene Kraft definierte, die den Menschen befähigt, das Wort Gottes zu vernehmen und die christliche Existenz zu leben, so entwickelt er später, aufbauend auf Joel 3, Apg 2,16-46, Joh 7,39 und anderen Stellen, einen zweiten Geistbegriff. <sup>33</sup>

Blumhardt d. Ä. trennt den ursprünglichen *Pfingstgeist*, der uns heute nicht mehr zugänglich sei, vom *Geist der Taufe*. Während Letzterer genüge, unsere Seelen zu retten, liege die Hauptaufgabe des Pfingstgeistes darin zu wachsen, um das Reich Gottes zu vollenden. Gäbe es den Geist der Taufe nicht, so wäre die Arbeit aller Missionare und Gemeindebeauftragter nutzlos. Doch allein die Existenz von Uneinigkeit, mangelnder Liebe, der schwachen Hilfe des gespendeten Trostes sowie Zweifel und Ängste in seiner eigenen Gemeinde, ließen Blumhardt d. Ä. zu dem Schluss kommen, dass es an Geisteskraft in der Welt fehle. <sup>34</sup>

»Endlich fragst du: ›Was sollte von menschlicher Seite geschehen, daß es wieder besser werde?‹  
Hierauf kann ich nichts anderes antworten, als, es sollte mehr Seufzen und Sehnen nach dem Vermißten unter den Christen entstehen, überhaupt mehr Glauben an den heiligen Geist.« <sup>35</sup>

Diese Gedanken verknüpft er nun mit der Kirchengeschichte. Er befindet, dass die Zeit der Apostel die wirkmächtigste war, durch die Kraft des Pfingstgeistes. Von da an nahm diese Kraft ab. Zwar wirkte die Reformation in gewisser Weise belebend, trotzdem bestünde immer noch ein Schwund. Die individuell-soteriologische Komponente bleibe durch den Taufgeist

---

<sup>32</sup> SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962, S. 210.

<sup>33</sup> Vgl. BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, in: DERS., *Schriftauslegung*, S. 8-18.

<sup>34</sup> Vgl. EBENDA, S. 55.

<sup>35</sup> EBENDA, S. 23.

allerdings bestehen. Da auch im Reich Gottes alles erbeten sein müsse, bleibt der Gemeinde heute konsequenterweise nichts anderes übrig, als schon jetzt immer wieder aufs Neue um die Ausgießung des Pfingstgeistes zu bitten, über alles Fleisch, um das Reich Gottes zu fördern, welches alle Geschlechter der Erde umfassen soll.<sup>36</sup>

Sauter erkennt zwei Gefahren in dieser Auslegung Blumhardts d. Ä. Zum einen, ob es nicht problematisch sei, dessen Aufspaltung des Heiligen Geistes dogmatisch überhaupt auszuwerten. Zum anderen, ob die Konsequenz dieser Spaltung nicht ein Verlassen der Trinitätslehre darstelle. Vielleicht, so Sauter weiter, sei damit aber genau die Intention der Trinitätslehre getroffen. Denn bei Blumhardt d. Ä. ist der Geist mehr als nur ein Vermittlungsprinzip der Selbsterschließung Gottes in Christus. »Bei ihm erscheint die Pneumatologie nicht lediglich als Appendix der Christologie.«<sup>37</sup>

Die Trinitätslehre genau zu analysieren ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit (auch Sauter verfolgt das Thema nicht weiter). Vielmehr soll mit Johann Blumhardts Geistverständnis zweierlei gezeigt werden. Erstens hat dieser die systematischen Konsequenzen seiner Aussagen zum Heiligen Geist nicht genauer weitergedacht. Zweitens sah er die Aufrichtung des Reiches Gottes von Beginn an nicht allein in der kirchlichen Verkündigung, sofern diese nur von Menschen geleiteten Gottesdienst meint. Auch das Gebet, charismatische Heilungen, Gnadengaben, Sakramentsausteilung und Seelsorge sind allesamt Bausteine des Reiches Gottes.<sup>38</sup> Glaube bedeutet ein Offensein für den Geist Gottes, ergo für die Gottesherrschaft selbst. Blumhardts doppeltes Geistverständnis sowie sein daraus resultierender, universal-kosmischer Reich-Gottes-Begriff bilden einen Neuanatz im Vergleich zur Reformation. Gottes Handeln am Menschen ist für ihn in letzter Instanz nur die Zuspitzung seines Handelns an der Welt, am Kosmos selbst. Die Reformatoren gingen zuerst von Gottes Handeln am Menschen aus und weiteten dies erst im zweiten Schritt auf die Welt aus.<sup>39</sup>

Durch dieses Geschichtsverständnis wird zunächst also sogar eine größere Distanz zwischen Mensch und Gott aufgebaut. Dadurch weitet sich jedoch auch der Handlungsrahmen beider. Der Mensch wirkt durch sein Handeln in vielfältiger Weise am Reich Gottes mit. Gott wiederum wirkt in noch viel größeren Sphären, als in anderen theologischen Konzepten.

---

<sup>36</sup> Vgl. BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, S. 63.

<sup>37</sup> SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 52.

<sup>38</sup> Vgl. BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, S. 61.

<sup>39</sup> Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 53.

Die Pneumatologie Blumhardts d. J. folgt im Großen und Ganzen jener seines Vaters. Festzuhalten ist, dass beide den *Pfingstgeist* in der Zukunft erwarten, ihn aber bereits in der Gegenwart erbitten und als *Taufgeist* entdecken.<sup>40</sup> Überhaupt ist der Geistgedanke der Blumhardts im Kern die vielleicht größte Abweichung von klassischen Modellen. Zwar gehen die Ansichten von Vater und Sohn stellenweise auseinander, gesamttheologisch fällt dies aber nicht besonders ins Gewicht, da Anfangs- und Schlusspunkt aller ihrer Gedankengänge übereinstimmen. Das zeigt sich auch aus persönlichen Dokumenten:

»Wesentlich ist, dass Chr. Blumhardt hier [d.h. in diesen Dokumenten, Anm.] wiederholt und nachdrücklich die Einheit der Sache feststellt, die ihn mit seinem Vater verbindet. Das schliesst aber eine teilweise recht scharfe Kritik an bestimmten Auffassungen und Akzenten seines Vaters für ihn nicht aus, sondern gerade um dieser Sache willen ein.«<sup>41</sup>

Die Kritikpunkte beziehen sich primär auf zwei Faktoren: die Dämonologie des Vaters und die Abmilderung seiner Thesen aus Loyalität zur Kirche. Da beides nicht Kern dieser Ausarbeitung ist, wird im Folgenden auch häufiger die Rede von *den* Blumhardts sein.

### 2.2.2 Eschatologie – Heiliger Geist oder Jesus Christus?

Der Begriff der Hoffnung ist bei den Blumhardts klar in die Eschatologie eingebunden. Daraus lässt sich jedoch eine massive Umwälzung ableiten. Denn der theologische Schwerpunkt verschiebt sich, wie im Geistverständnis angedeutet, von der Christologie zur Pneumatologie. Wenn man so möchte, wird darüber hinaus durch den Pfingstgeist das Wohl des gesamten Kosmos gegenüber dem Heil des einzelnen Christenmenschen aufgewertet.<sup>42</sup>

»Wer daher nicht bloß an sich und seine Wiedergeburt, sondern auch an die so tief versunkene, unrettbar verloren scheinende Mitwelt denkt, sollte den Gedanken einer neuen Hoffnung des Pfingstgeistes mit freudigem Herzen begrüßen.«<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Vgl. MÜNCH A., *Johann Christoph Blumhardt*, S. 50.

<sup>41</sup> SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 83.

<sup>42</sup> Vgl. STÖBER M., *Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 241.

<sup>43</sup> BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, S. 41.

Nachdem die Blumhardts ihre theologischen Konzepte jedoch nicht bis ins letzte Detail systematisch reflektierten, muss viel direkter gefragt werden, was ihre Hoffnung war. Und es zeigt sich, dass sie selbst hier kein konkret durchdachtes Konzept hatten:

»[...] ich bin zufrieden, wenn man nur hofft, wenn nur die Augen wieder nach Gaben von oben gerichtet werden, und die Herzen sich nach einem sich öffnenden Himmel sehnen, damit von da herniederkomme, was die Christenheit und Menschheit aufrichten kann. Ich selbst will niemandem etwas Bestimmtes aufzwingen.«<sup>44</sup>

Eigentlich waren es nicht die letzten, sondern die vorletzten Dinge, welche die Blumhardts im Auge hatten, denn sie gingen zunächst von einer irdischen Heilszeit aus. Nur durch den Pfingstgeist könne dabei dieses Reich Gottes auf Erden errichtet werden.<sup>45</sup> Allerdings geben beide gleichzeitig die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zum selben Zweck nicht auf.<sup>46</sup> Ob der Heilige Geist den Anstoß zur Errichtung des Gottesreiches gibt oder Christus, wird daher sekundär.

»Somit sind das Kommen Christi zur endgültigen Aufrichtung seines Reiches und die Ausgießung des Heiligen Geistes vom Ergebnis her praktisch austauschbar. Auf beides gleichermaßen kann sich die Blumhardt'sche Naherwartung richten, beides gleichermaßen ermöglicht eine Heils- und Gnadenzeit auf der Erde.«<sup>47</sup>

Zum Teil sahen sie jedoch das bisherige Ausbleiben beider Erwartungen darin, dass nicht aktiv genug gewartet wurde (das *Warten* auf das Reich Gottes wird Barth prägen, vgl. 4.2.2). Die Menschen sollten in ihrer Hoffnung nicht erlahmen. So heißt es etwa bei Blumhardt d. J.: »Der Herr hat keine Lust gehabt, zu Leuten zu kommen, die gar nicht mehr auf sein Kommen warten.«<sup>48</sup>

Vater wie Sohn hofften also auf eine irdische Heilszeit, bei der nicht zentral war, ob Christi Wiederkehr oder der Heilige Geist sie einleitete. Damit wurde die Zeit bis zu den tatsächlich letzten Dingen massiv ausgedehnt, die eschatologische Spannung reduziert. Daraus folgt logischerweise die Annahme des Chiliasmus. Sauter hat versucht dies zu entkräften, denn

---

<sup>44</sup> BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, S. 52.

<sup>45</sup> Vgl. EBENDA, S. 41.

<sup>46</sup> Vgl. STÖBER M., *Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 242.

<sup>47</sup> EBENDA, S. 242.

<sup>48</sup> Zitiert nach JÄCKH E., *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, Furche Verlag, Berlin 1925, S. 253.

Chiliasmus-Motive wie eine Teilung der Menschheit in zwei Gruppen sowie ein Ausrechnen der Ankunft Christi, lehnten die Blumhardts ab.<sup>49</sup> Barth und Groth wiederum bestätigten den Verdacht. Da sich bei den Blumhardts zwar nicht alle, wohl aber einige der wichtigsten Charakteristika wiederfinden, ist es durchaus legitim, sie als Chiliasten zu bezeichnen.<sup>50</sup> Relevant war für die Blumhardts selbst vor allem die persönliche Lebensgestaltung, die sich aus ihrer Hoffnung heraus speiste.

### 2.2.3 Rechtfertigung

Die Zukunft des Reiches Gottes ist stets der Fokus innerhalb der Blumhardt'schen Theologie. Eines gilt sowohl für Eschatologie, als auch Rechtfertigung: »Es darf in Theologie und Kirche nicht primär um das fromme Ich gehen.«<sup>51</sup>

Damit ist klar, warum die Rechtfertigungslehre zu einer Art Stiefkind wurde, dreht sie sich doch vor allem um die Seligkeit des Individuums. Nicht die Frage nach einem gnädigen Gott, sondern nach dem Tag der Erlösung der seufzenden Kreaturen (des Kosmos) war den Blumhardts besonders wichtig. Weil der Geist des Schöpfers in der gesamten Schöpfung vorhanden ist, muss diese auch zur Gänze erlöst werden. Daraus folgt, vor allem für Blumhardt d. J., ein Fokus auf das Handeln der Menschheit. Ihr Ja zu Gott stellt in der Praxis das Ja Gottes zu den Menschen in den Schatten. Das bedeutet in seinem Kern, dass Gottes Ja nicht als Bestätigung bestehender Verhältnisse gedeutet werden darf.<sup>52</sup>

Billige Gnade wird von Blumhardt d. J. abgelehnt, es genügt nicht, die Gerechtigkeit Christi angerechnet zu bekommen. Der Mensch muss durch entsprechende Werke antworten. Dass es hier zu Reibungen mit der reformatorischen Lehre kommen kann, ist schnell erkannt. Nicht zuletzt liefert Blumhardt d. J. damit aber Impulse, denen sich die Theologie damals wie heute stellen muss. Die Orientierung am Ganzen scheint wiederentdeckt, die egoistische Beschränkung auf das selige Individuum wird aufgebrochen. Die Blumhardts dachten weder zeitlich, noch räumlich, noch personell begrenzt und profilierten sich damit als eigenständige und weltoffene Denker – wenn auch nicht bis ins letzte systematische Detail.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 57.

<sup>50</sup> Vgl. STÖBER M., *Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 243.

<sup>51</sup> EBENDA, S. 243.

<sup>52</sup> Vgl. EBENDA, S. 244f.

<sup>53</sup> Vgl. EBENDA, S. 246.

## 2.2.4 Das Reich Gottes

Nun können die verschiedenen Ansätze der Blumhardts, die oftmals situationsbezogen und systematisch nicht zusammenhängend sind, durchaus Verwirrung stiften. Zunächst ist das Reich Gottes in ihrem Verständnis jedoch nichts anderes als die Kernbitte des Vaterunsers: »Dein Reich komme. (Mt 6,10)« Dieser glühende Wunsch kühlte durch einen Schwund an Geisteskraft in der Welt immer weiter ab. Die Blumhardts wollten wohl nichts anderes, als diesen Wunsch wieder zu entfachen, wie Ragaz schildert:

»Das ist das Überraschende, für die sich selbst fremd gewordene Christenheit fast Unverständliche, ja Anstößige, was hier wieder erscheint, und zwar nicht bloß als theologische Spekulation, wie auch sonst etwa, sondern mit aller Wucht und Glut und allem massiven Realismus der Bibel. Für die Erde!«<sup>54</sup>

Leonhard Ragaz, dem sich das Folgekapitel widmen wird, war wohl einer der enthusiastischsten Rezipienten der Blumhardts. Ihm ist es auch zu verdanken, eine gewisse Ordnung in die Wirren der Aussagen veröffentlichter Traktate, Predigten oder auch Lieder gebracht zu haben. Anhand von Zitaten, vor allem Blumhardts d. J., hat Ragaz skizziert, was das Reich Gottes ist.<sup>55</sup>

- 1) *Eine neue Wirklichkeit.* Nicht neue Gesetze oder Lehren, sondern die Wahrheit, dass Gott im Menschensohn eine neue Wirklichkeit schafft auf Erden, ist der Kern. Nicht nur die Menschen sind betroffen, sondern die ganze Schöpfung, der Kosmos. Wenn Blumhardt d. J. folgert, dass eine neue Geschichte beginnt, so ist dies hier durchaus im Sinne einer neuen Historie, eines Zeitalters zu verstehen. Dieses hat auch bereits begonnen, es ist immer zugleich zukünftig und gegenwärtig.<sup>56</sup> Bei einer doppelten Zeitebene sind sich die Gläubigen meist einig, so Blumhardt. Doch die Christen erliegen dem Fehler zu meinen, das Reich Gottes existiere auch auf zwei Ortsebenen, denn es wird im Diesseits errichtet.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 46.

<sup>55</sup> Vgl. BLUMHARDT C. F., *Erbauliche Blicke in die ersten Blätter der Heiligen Schrift*, Selbstverlag, Bad Boll 1885; aber auch DERS.: *Erbauliche Blicke in die ersten Kapitel der Offenbarung Johannis*, Selbstverlag, Bad Boll 1886; Die Ausarbeitung folgt hier RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 54-60.

<sup>56</sup> Blumhardt bezieht sich auf Lukas 17,21. Dabei stützt er sich vor allem auf die Übersetzung »das Reich Gottes ist inwendig in euch«, statt »mitten unter euch« und meint, beide Varianten entsprechen dem Geiste Jesu.

<sup>57</sup> Vgl. JÄCKH E., *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, S. 208.

- 2) *Auf Erden!* Es sei ein Missverständnis, dass das Ziel der Gläubigen etwas Transzendentes ist, wie viele Christen glauben würden. Vielmehr handelt es sich um ein himmlisches Reich auf Erden. Denn hier soll Gottes Name geheiligt werden, auf Erden soll sein Reich kommen, auf Erden soll sein Wille geschehen. Sie soll so glänzen, dass der Himmel sie beneidet. Und darum kann Blumhardt d. J. auch sagen: »Ich habe keinen Gott im Himmel, den haben die Engel; ich will da unten beten, ich muss Gott da haben.«<sup>58</sup>
- 3) *Trost der Menschen.* Wenn die Engel im Himmel Gott loben, so sollen es die Menschen auf Erden tun (vgl. Ps 148). Denn wo in der Schrift vertröstet Gott mit dem Jenseits? Der Sinn des Menschensohns ist doch gerade, die Ehre des Vaters durchzusetzen, die Entwicklung der Erde und des Menschengeschlechts aus dem Fluch von Sünde und Tod heraus. Die Hungernden und Kranken macht er nicht satt und gesund, um sie darauf hinzuweisen, dass sie nach dem Tode selig werden, sondern weil das Reich Gottes auf Erden nah ist. Die Tröstung der Sterbenden allein kann nicht Ziel des Evangeliums sein.
- 4) *Lebensmotivation.* Die menschliche Existenz hat einen Zweck, doch viele haben ihren Sinn verloren. Sie sitzen in der Kirche, mit Gedanken an sich selbst. Der Mensch verkommt also, wenn er nicht tätig wird, als Glied eines größeren Ganzen. Damit wendet Blumhardt d. J. sich auch massiv gegen einen *Gnadenprofit* und meint damit nichts anderes als weltlichen Reichtum, der nur dem Individuum dient. Dieser sei schnell verbraucht.
- 5) *Zion.*<sup>59</sup> Wenn die Christen nicht das Reich Gottes suchen, sondern lediglich ihre eigene Seligkeit, so verödet Zion und die Engel haben viel zu weinen. Denn mit den Seligen lässt sich nichts anfangen, da sie in der Ewigkeit nur ihre eigene Ruhe suchen. Doch nach dem Reich Gottes zu trachten (vgl. Mt 6,33), ist Arbeit, nicht Ruhe. Und da sich diese Arbeit lohnt, kann der Mensch alles andere ganz sorglos beiseitelassen.
- 6) *Objektiv.* Dies bedeutet schlicht eine erneute Kritik an der frommen, subjektiven Seligkeit des Einzelnen. Denn Blumhardt d. J. meinte, gerade in jenen christlichen Haushalten, in denen vor allem von Sünde, Buße, Bekehrung (Man bemerke die Ironie dem Vater gegenüber!) und Seligmachung geredet werde, herrsche die stickigste Luft.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Zitiert nach RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 54. Hierbei sei auf die Tradition dieses Zitats hingewiesen, an dem sich sowohl Bonhoeffer, als auch Moltmann orientierten. Etwa bei FUB H., *Jürgen Moltmann hat keinen Gott im Himmel*, Chrismon online 1.4.09, nachzulesen unter: <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2010/979/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf-erden> [letzter Abruf: 30.3.19].

<sup>59</sup> Vgl. BLUMHARDT J. C., *Über den heiligen Geist*, S. 16.

<sup>60</sup> Vgl. JÄCKH E., *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, S. 203.

So kann und muss Blumhardt d. J. also immer wieder betonen: Wider die Seligkeit, für das Reich Gottes! Denn die Seligen...

»[...] haben sich lieb und wenn sie sich nur in Sicherheit wissen, so kümmern sie sich um die übrige Welt nicht viel, höchstens, daß sie jedermann sagen: ›Mach, daß du dich auch in Sicherheit bringst, denn ich bin selig!«<sup>61</sup>

Zusammenfassend besteht der Glaube der Blumhardts aus drei zentralen Elementen, die allesamt in der Vollendung des Reiches Gottes münden, dabei jedoch ihre jeweils ganz eigenen Impulse liefern:

- 1) Die Hoffnung und das Warten auf die Wiederkunft Christi zur Einleitung *oder* Vollendung des Reiches.
- 2) Die Hoffnung und das Warten auf die Ausschüttung des originalen Pfingstgeistes zur Einleitung *oder* Vollendung des Reiches – jedenfalls aber zur Ausweitung auf den Kosmos.
- 3) Die hoffnungsvolle Mitarbeit der Menschen auf das Reich hinblickend, d.h. ein aktiver Dienst in und an der Welt, statt einer Konzentration auf das fromme Individuum.

Durch die Austauschbarkeit der ersten beiden Punkte, lässt sich nicht einmal die Form des postulierten Chiliasmus genau bestimmen. Ob Jesus das tausendjährige Friedensreich selbst auf Erden einläutet (Prämillenarismus) oder beendet (Postmillenarismus) ist nicht klar.<sup>62</sup> Dies erschwert nicht zuletzt aber ebenso, einen Blumhardt'schen Chiliasmus in seiner Gänze zu bestätigen, denn es zeigt sich deren Mangel an systematischer Konsequenz. Getrieben von einem religiös durchdrungenen Geschichtsbild, schlugen ihre Herzen jedoch ohnehin für die Praxis. Während Vater Johann seine Erfüllung vor allem in der Seelsorge fand, schlug der Sohn schließlich, als Konsequenz des Arbeitsauftrages am Reiche Gottes, einen politischen Weg ein.

---

<sup>61</sup> Zitiert nach RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 60.

<sup>62</sup> Vgl. KÖRTNER U. H. J., *Art. Chiliasmus. V. Systematisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 141-143.

## 2.3 Der Sozialismus

»Der ganze Geschichtsprozess, wie er im Kommunistischen Manifest dargestellt wird, spiegelt das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin. Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie. Was eine wissenschaftliche Entdeckung zu sein scheint [...], ist vom ersten bis zum letzten Satz von einem eschatologischen Glauben erfüllt.«<sup>63</sup>

Löwiths Zitat eignet sich ideal, um nun auf den Sozialismus Blumhardts d. J. eingehen zu können. Denn auch seine Theologie war vom ersten bis zum letzten Satz von einem eschatologischen Glauben erfüllt. Damit waren die inneren Voraussetzungen gegeben. Wie er seine Überzeugungen politisch nach außen trug, muss nun erörtert werden.

### 2.3.1 Politischer Anstoß – die Soziale Frage

Die Soziale Frage ist untrennbar mit der Geschichte des 19. Jahrhunderts verknüpft. Sie beschreibt nicht nur die Krisensituationen eines Großteils der Bevölkerung Europas, sondern auch deren Lösungsansätze. Verschiedenste technische und industrielle Revolutionen haben das Gesellschaftsbild von Grund auf verändert. Urbanisierung, neue Arbeitsfelder, Bevölkerungswachstum, Massenarmut, Anstieg der Kinderarbeit und vor allem die Herausbildung und letztlich Politisierung einer neuen Arbeiterklasse durch die Auflösung der Stände- und Zunftordnung sollten die Welt für immer transformieren. Während *das Soziale* meist nur die Allgemeinheit meinte, wollte die Sozialistische Bewegung genau dieses Allgemeine revolutionär verändern und für neue, verbesserte Verhältnisse der Arbeiterklasse sorgen.<sup>64</sup> Auch Blumhardt wurde dies mehr und mehr zum Anliegen und er begann sich mit einem Einstieg in die Politik anzufreunden.

Selbstverständlich erarbeiteten nicht nur politische Parteien Konzepte zur Linderung der Not in der unteren Klasse, auch die Kirchen befassten sich mit dem Thema. Auf katholischer Seite kam 1891 die neue Soziallehre zu ihrem Durchbruch. Damit war die Hilfe für die Armen institutionalisiert. Die Evangelische Kirche, welche die längste Zeit als monarchistisch und

---

<sup>63</sup> LÖWITZ K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953, S. 48.

<sup>64</sup> Vgl. JÄHNICHEN T., *Art. Soziale Frage*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 1473f.

wenig aufwieglerisch galt, war zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht einheitlich organisiert, wenn es um die Soziale Frage ging. Vielmehr war die Lage gekennzeichnet durch die Initiativen einzelner Personen und Theologen.<sup>65</sup> Diese Bestrebungen führten jedoch bald zu einer Revitalisierung der Diakoniarbeit. Vor allem J. H. Wichern ist hier zu nennen, der im Zuge der *Inneren Mission* mehrere Hilfsvereine für die evangelische Liebestätigkeit zusammenschließen konnte. Schon 1839 hatte Wichern, als Leiter des *Rauhen Hauses* in Hamburg, die männliche Diakonie begründet. Theodor Fliedner hatte 1836 die weibliche Diakonie in Kaiserswerth aufgebaut. Wichern erhielt 1949 in Wittenberg Zustimmung für sein Projekt eines *Central-Ausschusses für Innere Mission*. Diesem schlossen sich nach und nach immer mehr diakonische Einrichtungen an. Die evangelische Kirche hatte damit eine zunächst unpolitische, unsozialistische Antwort auf die Soziale Frage gefunden, die vor allem von der bürgerlichen Gesellschaft mitgetragen wurde. Die Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit staatlichen Einrichtungen folgten schließlich vor allem in der Zeit der Weltkriege – die politische Unabhängigkeit blieb dabei aber zentral für die Diakonie.<sup>66</sup>

Blumhardt wiederum war einer der ersten Theologen, die sich explizit aus religiösen Gründen in die Politik wagten. Er wurde Grundsteinleger des Religiösen Sozialismus in Deutschland. Je weniger er sich von seinen pietistischen Kollegen verstanden empfand, desto stärker fühlte er sich politisch auf die Soziale Frage hingewiesen, bis er schließlich handeln musste.<sup>67</sup>

### 2.3.2 Politik als Nachfolge

Wenn das gegenwärtige und kommende Reich Gottes alle Dimensionen der Wirklichkeit umspannt, einerseits weil Christi Herrschaft überall gelten will, andererseits weil der Heilige Geist es auf den Kosmos ausweitet, dann ist auch das Politische nicht ausgenommen. Demnach muss christliche Existenz sich auch dort bewähren. Darüber hinaus ist diese Bewährung nicht nur notwendig, ihre Orientierung muss auch an Christus, dem Verwirklicher des Reiches, festgemacht sein: »So fängt Jesus ein neues Reich an, nicht religiös, sondern politisch.«<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 133.

<sup>66</sup> Vgl. KAISER J. C., *Art. Diakonie. I. Kirchengeschichtlich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 792.

<sup>67</sup> Vgl. JÄCKH E., *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, S. 125.

<sup>68</sup> BLUMHARDT C. F., *Predigt zu Mt 10,24-33, Der Jünger ist nicht über seinem Meister*, in: DERS., *Ansprachen, Reden, Briefe 1865-1917, Band 2*, hg. von HARDER J., Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 231.

Es gibt keinen Raum für ein Denken in zwei Reichen mit zwei Gerechtigkeiten bei Blumhardt.<sup>69</sup> Was dieses Reich nun sozialetisch beinhaltet, hat er nie schriftlich konkretisiert. Solch Bestimmungen waren für ihn eher a posteriori auszumachen. Die Entwicklung des Reiches Gottes könne man nur nachfühlen und dabei immer offenere Augen bekommen, nie jedoch voraussagen.

»So stehe ich nun frei und wünsche, dass ich noch, solange ich lebe, in etwas mithelfen darf, den Blick auf das Reich Gottes zu schärfen. [...] Wir können nur ›wachen und beten‹, dass wir die Zeit und den Weg erkennen.«<sup>70</sup>

Zentrale Erkenntnis ist also, dass der Christenmensch nicht nur nebenbei an der Politik partizipieren kann, sondern vielmehr aktiv eingreifen muss. Der Eintritt in die Sozialdemokratische Partei Deutschlands 1899 sollte Blumhardt sowohl seinen Pfarrerstitel, als auch den Großteil seiner persönlichen Freunde kosten.<sup>71</sup> Obwohl theologisch auf demselben Fundament wie sein Vater, war die praktische Ummünzung des Glaubens vielen nun doch zu radikal. Nicht zuletzt sah man in der SPD auch Widergöttliches, damit galt Blumhardt als vom Glauben abgefallen.<sup>72</sup> Er wiederum sah darin einen Beweis, dass die Sozialdemokratie, selbst mit ihrem negativen Zugang zur Religion, durchaus tolerant sein konnte, und berief sich dabei auf eine Forderung des Erfurter Programms der SPD von 1891:

»Religion ist Privatsache. Es wird nicht gekämpft gegen ein gottesfürchtiges Herz oder gegen eine religiöse Überzeugung. [...] So bleibt jeder Sozialdemokrat frei, Gott zu dienen im Geist und in der Wahrheit.«<sup>73</sup>

Seine Ächtung bildete für Blumhardt jedoch einen Aspekt der Nachfolge ab. Denn diese meine, dass sich die Ganzheit des eigenen Lebens auf Christus einstellen muss und ihm allein die Ehre gibt. So verwundert es nicht, dass Briefe Blumhardts immer wieder in seiner Selbstbezeichnung als *doulos Christou* mündeten.<sup>74</sup> Tatsächlich scheint es, dass sein politisches Handeln wieder

---

<sup>69</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, in: SPECKER L., *Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886-1919*, Gotthelf Verlag, Zürich 1984, S. 25.

<sup>70</sup> BLUMHARDT C. F., *Brief an Eugster-Züst H., Bad Boll 15.1.1900*, in: SPECKER L., *Politik aus der Nachfolge*, S. 86.

<sup>71</sup> Vgl. FISCHER H., *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2002, S. 39.

<sup>72</sup> Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 138.

<sup>73</sup> BLUMHARDT C. F., *Antwortschreiben an seine Freunde, Bad Boll, November 1899*, in: PFEIFFER A. (Hg.), *Religiöse Sozialisten*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1976, S. 98f.

<sup>74</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 27.

stärkere christologische Einschübe erfuhr und die genannte Austauschbarkeit zwischen dem Wirken Christi und des Heiligen Geistes teilweise aufhob.

»Heute hat mich Gott aus dem ›vertraulichen‹ Kreise herausgeführt und ohne mein Suchen in die Öffentlichkeit gebracht. Ich mußte der arbeitenden, heute nach Millionen zählenden Klasse die Hand reichen, und unter diesen Millionen der Partei, welche diese Massen heben, bilden und zur Geltung bringen will. Ich reichte die Hand als der, der ich bin, als Nachfolger Christi, und bin als solcher mit so ganzer Liebe aufgenommen worden, daß ich sofort erkennen mußte: hier wird Gott nicht gelehnet, jedenfalls nicht mehr als in allen anderen Ständen und Klassen, welche sich in der heutigen Gesellschaft finden.«<sup>75</sup>

Es kann nicht daran gezweifelt werden, dass sich Blumhardts Reich-Gottes-Erwartung, im Sinnen auf eine neue Welt, mit der sozialistischen Vision einer klassenlosen Gesellschaft verbunden hatte. Dies brachte ihn dazu, seinen Fokus vom Elend des Einzelnen (welches er als Seelsorger in Bad Boll gut kannte) auf das Elend der Massen zu verlagern.<sup>76</sup> Das sozialistische Ethos konvergiere mit dem Liebeswillen Jesu. Sozialismus als Inbegriff der zu verwirklichenden Gemeinschaftsmoral kann bei Blumhardt daher letztlich auch *Kommunismus* heißen – in Anlehnung an das »Manifest der Kommunistischen Partei« von 1848, aber noch in vorleninistischer Zeit.<sup>77</sup> Er sah in der Arbeiterbewegung ganz klar Gottes Wirken, selbst wenn diese sich dessen nicht bewusst war:

»Es ist nicht zweifelhaft, dass in der Aufnahme des geistigen Kampfes des Proletariates gegen den Kapitalismus ein hervorragendes Symptom der Zeit liegt, und dass in dieser sozialen Bewegung, hervorgerufen durch das Selbstbewusstsein des Proletariates in der Sozialdemokratie, die zukünftige heilvolle Gestaltung der menschlichen Gesellschaft liegt.«<sup>78</sup>

Die sozialistische Gesellschaft, geschwisterlich die Klassentrennung überwindend und alle Herrschaft von Menschen über Menschen hinter sich lassend, ließ Blumhardt und seine Gefährten an das Ziel der eschatologischen Gottesherrschaft denken. Selbst als er sich von den Sozialdemokraten, ab 1907, wieder ein wenig entfernt hatte, blieb diese Hoffnung bei Blumhardt intakt. Gottesreich und sozialistischen Zukunftsstaat dachte er im Sinne einer Utopie

---

<sup>75</sup> BLUMHARDT C. F., *Antwortschreiben an seine Freunde*, S. 97f.

<sup>76</sup> Vgl. JÄCKH E., *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, S. 123.

<sup>77</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 28f.

<sup>78</sup> BLUMHARDT C. F., *Brief an Eugster-Züst H., Jebenhausen 27.2.1913*, in: SPECKER L., *Politik aus der Nachfolge*, S. 323.

immer öfter parallel, jedoch ohne sie zu vermengen. So verstand er sich auch als verwandt und verbündet mit anderen Menschen, denen man das Jagen nach Utopien vorwarf.<sup>79</sup>

### 2.3.3 Zwischen Reform und Ernüchterung

Der späte Christoph Blumhardt änderte seinen Ton insofern, als eine gewisse Resignation erkennbar wurde. So ist seine politische Enttäuschung über den ausbleibenden gesamtgesellschaftlichen Erfolg des Sozialismus klar erkennbar:

»Wir müssen auch in Zeiten eines scheinbaren Niedergangs sehen und doch am Werk bleiben voll Zuversicht – am Werk, das schließlich nicht Menschen fertigbringen können, sondern nur eine hohe Hand des höchsten Geistes. Es wird schließlich Gottes Reich heißen, nicht sozialdemokratisches Reich.«<sup>80</sup>

Dieses Zitat markiert nicht nur die Ernüchterung Blumhardts, sondern schließt auch den Kreis zu seinen Anfängen und zur Pneumatologie. Warten, Zusehen, Gott handeln Lassen und Stillsein prägen Blumhardts politische Karriere nun immer stärker. Dies alles zeugt von einer inneren Gelassenheit, einer Gelassenheit aus Hoffnung heraus. Die Stille ist der Ort, wo der hoffende Glaube zu seinem Eigensten findet.<sup>81</sup>

Während der späte Blumhardt also fast schon im Wortsinn zur Ruhe findet, darf das Stillsein als Gestalt der Hoffnung auf gar keinen Fall als Einladung zum Passivsein und letzter Ausdruck der Resignation im Kampf um soziale Gerechtigkeit gedeutet werden. Vielmehr – und auch hier schließt sich wieder ein Kreis – begründet die stille Hoffnung gerade das Aktivwerden. Weil Gott das Entscheidende schafft, weil die *letzten Dinge* bei ihm liegen, darf menschliches Unvermögen kein Rechtfertigungsgrund für Inaktivität in den *vorletzten Dingen* sein. Dazu gehören politisches und soziales Engagement. Mit dieser Position hatte Blumhardt schon als Erster seiner Bewegung einen Vorwurf, der historisch noch häufig aufkommen sollte, entkräftet: Dass die Religiösen Sozialisten das Reich Gottes durch menschliches Tun verwirklichen wollten (Ragaz, wie sich zeigen wird, bildet hier die Ausnahme). Die schwelende

---

<sup>79</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 21.

<sup>80</sup> BLUMHARDT C. F., *Brief an Eugster-Züst H., Bad Boll 18.2.1908*, in: SPECKER L., *Politik aus der Nachfolge*, S. 263f.

<sup>81</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 22.

Gefahr, Transzendenz und Immanenz des Reiches Gottes in zeitlich getrennte Perioden aufzusplittern, müsse aber weiterhin stets bedacht werden.<sup>82</sup>

Ein Dreifaches ist Blumhardts Politik zu entnehmen:<sup>83</sup>

- 1) Christliche Existenz meint das Warten auf das Reich Gottes als das Letzte und Endgültige.
- 2) Solches Warten bewegt sich im Horizont des Vorläufig-Provisorischen.
- 3) In diesem Vorläufig-Provisorischen, wozu das Politische zählt, hat man mit aller Kraft und nach bestem Wissen und Gewissen zu wirken.

Zwar sah Blumhardt sich mit Utopisten stets verbunden und hatte Lohn- und Klassenkampf im Blick, seine Politik blieb aber weitestgehend sachlich und pragmatisch. Wer dem Wirken des Reiches Gottes auf Erden folgen will, darf nicht über den Wolken schweben, sondern muss politisch ganz unten beginnen, bei den harten Tatsachen des materiellen Daseins. Nur wer reale Umstände der Menschen kennt, kann reale Politik für sie machen. Sachlich-positive, praktische Aufbauarbeit ist die Bewährung im Warten auf das kommende Reich. Damit unterscheidet sich Blumhardts späteres Politikverständnis, so radikal er auf seine Glaubensgeschwister immer noch gewirkt haben muss, fundamental vom revolutionären Klassenkampf seiner früheren Phasen. Es war nicht mehr die absolute Notwendigkeit des Umsturzes der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als Wille Jesu zentral.<sup>84</sup> Vielmehr handelte er als Reformier im Kleinen und war überzeugt, je mehr der Klassenkampf in ein gewalttätiges Hin und Her der politischen Kräfte verkomme, desto mehr seien sozialistische Errungenschaften in Gefahr. Wirkliches Leben bedeute fortschreitende Veränderung der Welt, sodass sie auf Gottes Reich hin in Gang gebracht werde.<sup>85</sup>

Ein großer Kritikpunkt bzw. eine Lücke bleibt letztendlich jedoch im politischen Werk Blumhardts und auch in seinen Traktaten, Briefen und Schriften. So sehr er sich auch auf seinen Glauben und die Hoffnung auf das Reich Gottes stützte, so wenig gab er praktische Anleitung oder definierte, wo Gottes jetziges Wirken erkennbar wäre. Konkrete politische Entscheidungen sind bei ihm lediglich in der Befürwortung genossenschaftlicher Betriebe als

---

<sup>82</sup> Vgl. KÖRTNER U. H. J., *Art. Chiliasmus. V. Systematisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 142.

<sup>83</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 23.

<sup>84</sup> Vgl. RUDDIES H., *Art. Religiöse Sozialisten. I. Europa*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 410.

<sup>85</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, S. 25.

Modell der Zukunft, und in Lohnverhandlungen zur Besserstellung des Proletariats festzustellen. Damit machte er sich jedoch auch politische Feinde innerhalb der Partei, da sein reformistischer Zugang auch ein freundschaftliches Verhandeln mit der Gegenseite beinhaltete.<sup>86</sup>

Was der einzelne Christenmensch konkret tun soll, ist seinem eigenen Gewissen überlassen. Welche politischen Erfolge geistgewirkt und damit gottgewollt sind, wird nicht klar. Kurz: Blumhardt hat keinerlei Kriterien für christliche Politik geliefert. Auch diese Tatsache macht ihn zum Prototypen vieler Religiöser Sozialisten. Große Glaubenstheorien ohne tatsächliche praktische Anleitung tauchen immer wieder auf.

## 2.4 Das religiös-politische Erbe der Blumhardts

Blumhardt Vater und Sohn in Kategorien zu ordnen war vor über 100 Jahren schwer und ist es heute immer noch. Sie haben sowohl die Sphäre des Religiösen als auch des Politischen nachhaltig geprägt.

Der Vater, einem strengen und frommen Pietismus entspringend, formulierte in Ansätzen seine eigene Theologie. In ihr sticht zum einen sein intensiver Fokus auf die Praxis und Seelsorge heraus, zum anderen seine spezielle Pneumatologie, welche de facto zwei Formen des Heiligen Geistes annimmt. All sein Handeln war geprägt von der Hoffnung auf das Reich Gottes. Durch sein Werk erhielt Bad Boll den Ruf eines kleinen Zions auf Erden, welcher in der Literatur und Frömmigkeitskultur bis heute nachhallt.<sup>87</sup>

Der Sohn war voll und ganz in der Theologie des Vaters verwurzelt. Er war überzeugt, dass gläubige Christen sich in ihrem Handeln nicht nur auf das fromme Selbst, sondern auf die gesamte Welt beziehen und daher politisch werden müssen. Kennzeichnend bis heute ist seine fundamentale Kritik am Heilsindividualismus. Mit aller Vehemenz hat er egoistische Glaubenskonzepte, die sich nur auf die eigene Seligkeit ausrichteten, verworfen. Damit hat er einen nicht zu unterschätzenden Impuls geliefert.

---

<sup>86</sup> Vgl. RICH A., *Theologische Einführung in den Briefwechsel*. 36f.

<sup>87</sup> Vgl. RAGAZ L., *Der Kampf um das Reich Gottes*, S. 268-276.

Der Eintritt in die SPD beendete sein Pfarrerdasein. Die sechs Jahre als Landtagsabgeordneter führten allerdings schnell zu einer Ernüchterung. Anfangs noch vom Gros der marxistischen Ideen begeistert und dem revolutionären Klassenkampf anhängend, wurde er schnell zum pragmatisch-reformerischen Realpolitiker. Dies ist als Lernprozess zu verstehen, dessen Fundament sich stets in der Hoffnung auf das Reich Gottes spiegelt.

Geprägt durch viele Extreme, fanden die Blumhardts ihre Mitte durch diese Hoffnung. Trotz seiner speziellen Theologie bot Blumhardt d. J. kaum Anleitung, wie die christliche Praxis politisch aussehen müsse. Ebenso hielt er Abstand zu definieren, was schon jetzt Anteil am Reich Gottes habe und nicht erst durch den Pfingstgeist.

Gott wird die letzten Dinge erfüllen, der Mensch muss daher im Vorletzten agieren. Dies ist seine Pflicht zur Ehre Christi. Das Leben der Blumhardts steht zwischen der Warnung davor, alles machen zu wollen, und der Warnung nichts zu machen. Für Blumhardt d. J. bedeutete dies, christliches Ethos mit Politischem zu verbinden, was ihn zu einem der Ersten seiner Art, einem Religiösen Sozialisten, machte. So hallt letztlich vor allem seine religiöse Begründung zum Schritt in die Sozialdemokratie nach, wie er sie in einem Brief an seine Freunde kundtat:

»Wahre Hilfe bringt nur das von Christus angekündigte Ende. Tritt nun eine Gesellschaft auf, aus bitterster Not geboren, und ringt um dieses Ende, um Erlösung von dieser Geldwelt und Geldzeit – wer will mir wehren, dieser Gesellschaft die Hand zu reichen im Namen Christi? Wer will mir's verargen, ihr recht zu geben in ihrem lauten Zeugnis, daß wir uns auf abschüssiger Bahn befinden und in ihrer Hoffnung, daß wir trotz alles heutigen Verderbens einer neuen Zeit entgegengehen, einer Zeit in welcher es in Wahrheit heißen wird: Friede auf Erden!, in welcher Menschen geboren werden, die verstehen, was Leben und Seligkeit heißt? – Solches Endziel ist das Reich Gottes auf Erden, des Gottes, der ein Heiland ist, aller Menschen.«<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> BLUMHARDT C. F., *Antwortschreiben an seine Freunde*, S. 105.

## 3. Leonhard Ragaz

Den Blumhardts folgend, sollen im dritten Kapitel dieser Arbeit Leben, Theologie und Zugang zum Sozialismus von Leonhard Ragaz (1868 Tamins – 1945 Zürich) beleuchtet werden. Vorneweg sei gesagt, dass an dieser Stelle auch andere hätten stehen können. Vor allem Hermann Kutter, der sich bereits vor Ragaz dem Sozialismus zuwandte, muss hier erwähnt werden.<sup>89</sup> Beide waren Rezipienten Blumhardts d. J. und doch sticht Ragaz, vor allem im Blick auf die Kernbegriffe dieser Arbeit, stärker hervor. Sein Idealismus war stark ausgeprägt und führte zu praktischem politischem Engagement. Nicht nur orientierte Ragaz sich am Begriff des Reiches Gottes, er folgte darüber hinaus auch dem Beispiel Blumhardts und schloss sich der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz (SPS) an. Diesen Schritt lehnte Kutter zu allen Zeiten ab.<sup>90</sup> Die Differenz zwischen dem Theoretiker Kutter und dem Praktiker Ragaz, brachte Letzterem auch den Ruf ein, der Aktivist unter den Religiösen Sozialisten zu sein.<sup>91</sup>

Zuletzt spielt auch seine Gründung der Zeitschrift »Neue Wege«, die bis heute existiert, eine Rolle, dass die Wahl auf Ragaz fiel. Diese Zeitschrift war es auch, die aus ihm einen unermüdlichen Schreiber und Publizisten machte. Denn neben seinen 62 verfassten Büchern finden sich hunderte Aufsätze aus seiner Feder, die zum Großteil in die »Neuen Wege« Einzug fanden. Der späte Ragaz war nicht als Prediger auf der Kanzel, sondern stets an seinem überladenen Schreibtisch anzutreffen.<sup>92</sup>

### 3.1 Historischer Überblick

Leonhard Ragaz stammte aus kleinbäuerlichen Verhältnissen im Graubündner Bergdorf Tamins. Der dort herrschende *Dorfkommunismus*, wie er die Struktur bezeichnete, sollte die erste sozialpolitische Prägung werden. Genossenschaftliche Organisation und Kollektiveigentum waren von Beginn an Teil von Ragaz' Biographie. Während seines Studiums und seines frühen Pfarrerdaseins in Chur kam er, mittlerweile stärker bürgerlich geprägt, in den

---

<sup>89</sup> Vgl. KUTTER H., *Die soziale Frage*, sowie DERS., *Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft*, beide in: DERESCH W. (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, S. 44-55, 56-64.

<sup>90</sup> Vgl. FISCHER H., *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, S. 39.

<sup>91</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, Theologischer Verlag Zürich, Unveränderte Neuauflage, Zürich 2005, S. 106.

<sup>92</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Vorwort*, in: RAGAZ L., *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL R./SPIELER W., Edition Exodus, Luzern 1995, S. 13.

Kontakt mit dem *Grütliverein*. Dieser war die größte Arbeiterorganisation der damaligen Schweiz. Als er nach Basel zog, bekam er als Dank für seine Dienste Marx' »Das Kapital« überreicht. Am Basler Münster schließlich näherte er sich der Arbeiterbewegung stärker an und erlangte 1903 Berühmtheit mit seiner »Maurerstreikpredigt«, die er zur Unterstützung der Bauarbeiter, die aus Protest gegen schlechte Anstellungsbedingungen ihre Arbeit niedergelegt hatten, hielt. Zusammen mit Kutters »Sie müssen« kann diese Predigt als Durchbruch des Religiösen Sozialismus in der Schweiz gesehen werden.<sup>93</sup>

1906 gründete Ragaz schließlich die Zeitschrift »Neue Wege«, die sich bis heute mit den Themen Christentum und Sozialismus befasst. 1908 wurde er als Professor an die Universität Zürich berufen. Er trat 1921 von seinem Lehrstuhl zurück, mit der Begründung, er könne für die bourgeoise Landeskirche keine Pfarrer mehr ausbilden. Bereits 1913 war er mit seiner Frau Clara der SPS beigetreten. Beide verstanden diesen Schritt als Solidaritätsbekundung mit dem Proletariat und als Beschreiten des Weges Christi. In seinem Werk »Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus« präzierte er seinen christlichen, antibolschewistischen Sozialismus.<sup>94</sup> Der Austritt aus der SPS folgte 1935, als das Ehepaar Ragaz den, ihrer Meinung nach opportunistischen, Schwenk der Partei auf die bürgerlich-militaristische Linie nicht mittragen konnte.<sup>95</sup>

Ab 1933 betrieb Ragaz in den »Neuen Wegen« die Rubrik »Zur schweizerischen Lage«, in der er über die *Fronten* berichtete, damals der Begriff für die faschistischen Bewegungen. 1941 wurde die Zeitschrift zensiert, wenig später aber wieder freigegeben. In der Zwischenzeit hatte Ragaz seine Abonnenten illegal beliefert. Er wollte damit bewusst in den *politischen Tageskampf* einwirken und Stellung beziehen, selbst auf die Gefahr hin, sich zu täuschen und revidieren zu müssen.<sup>96</sup> Eines hatten alle Ausgaben gemein: In ihnen war vom Reich Gottes die Rede. Eine Zusammenschau von Bibelauslegungen und Zeitkommentaren wurde zu Ragaz' hauptsächlicher Arbeit. Dabei fordert er die LeserInnen immer wieder auf, für das Reich Gottes zu kämpfen, denn dieser Kampf sei Gottes Auftrag und sein Geschenk an die Menschen. So waren seine Texte auch stets von Passagen der Bibel begleitet und strahlten selbst während des Zweiten Weltkrieges eine Hoffnung aus, welche die Leserschaft durch die Schrecken mittrug.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einleitung der Herausgeber*, in: RAGAZ L., *Eingriffe ins Zeitgeschehen*, S. 16f.

<sup>94</sup> Vgl. RUDDIES H., *Art. Ragaz Leonhard*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Sp. 22.

<sup>95</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einleitung der Herausgeber*, S. 17f.

<sup>96</sup> Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 207.

<sup>97</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Vorwort*, S. 13f.

Schon früh sagte Ragaz ein Ende des real existierenden Sozialismus voraus. Eine neue Form, zwischen lascher Sozialdemokratie und militaristischem Kommunismus, die nur eine ethische sein könne, müsse gefunden werden. Und so schrieb er auch in der Zeit des Nationalsozialismus über den Sozialismus auf dem Fundament der Ethik des aufrechten Ganges, der Menschwerdung des Menschen. Dabei sei die aktuelle Stunde stets ausnahmslos vom Reich Gottes her zu deuten.<sup>98</sup>

## 3.2 Die Theologie

Ob Ragaz die Aussage, er hätte eine eigene Theologie geschaffen, unterschreiben würde, ist fraglich. Vielmehr wandte er sich, je älter er wurde, immer mehr von kirchlichen Begriffen und Strukturen ab. Gegen Ende seines Lebens besuchte er aus Protest selbst Gottesdienste nicht mehr.<sup>99</sup> Nur ein unkirchliches, weltliches Christentum könne der rechte Weg sein. Die einzige Ausrichtung, die er für die Gemeinde gelten ließ, war jene auf das Reich Gottes. Dabei handelt es sich vor allem um ein ethisches, innerweltliches, kein klassisch theologisches Unterfangen.

Ragaz ist als theologischer Denker nahezu unbeachtet geblieben und wird vor allem als Sozialist wahrgenommen. Daran ist er literarisch mitschuldig. Aus seiner kirchenkritischen Einstellung heraus hatte er erst sehr spät in seinem Leben begonnen, theologische Werke zu veröffentlichen. Fast alle sind zur Zeit des Zweiten Weltkrieges oder noch später erschienen, einige sogar erst posthum.<sup>100</sup>

### 3.2.1 Wider Kirche und Religion – Theologie als Gefahr

Wie schon bei den Blumhardts, war Ragaz' Leben und Arbeiten von vielen Spannungen begleitet. Als junger Pfarrer in Graubünden sah Leonhard Ragaz sein Wirken im kirchlichen Umfeld sehr positiv. Sein Fokus lag vor allem auf der ethischen Erziehung der Bevölkerung und er schien stolz darauf zu sein, dass die Kirche wuchs und er die Gemeinde beleben konnte. Doch im Laufe der Zeit sah Ragaz sich immer häufiger mit Enttäuschungen und Ernüchterungen konfrontiert. Während er verstärkt für sozialistische Anliegen brannte, schien

---

<sup>98</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einleitung der Herausgeber*, S. 18f.

<sup>99</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1957, S. 196f

<sup>100</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Buchdruckerei Karl Werner, Basel 1957, S. 193f.

dem Rest der Bündner Pfarrerschaft und auch dem Kirchenvolk sein Enthusiasmus gleichgültig zu sein. Groß angelegte Initiativen, wie seine Abstinenzbewegung, fanden vornehmlich außerhalb kirchlicher Kreise Zuspruch.<sup>101</sup> So kam es dazu, dass Ragaz sich immer weiter von seiner ursprünglichen Kerngruppe abwandte.<sup>102</sup>

Bereits in frühen Schriften merkt Ragaz immer wieder an, dass die engen Strukturen der Kirche die Religion einschränken würden. Alles, was das Reich Gottes in irgendeiner Form begrenzen könne, sei aber abzulehnen. In seinen Predigten kam es daher zu häufiger Kirchenkritik. Das Gericht Gottes werde über das *sogenannte* Christentum einbrechen, war er überzeugt. Dahinter stand aber nicht der Gedanke die Kirche umzuformen. Dies würde dem Willen Jesu widersprechen, der doch nichts anderes getan hat, als das Reich Gottes zu verkünden. Dem stünde heute ausgerechnet die Kirche selbst immer wieder im Weg. Ragaz beschreibt, wo Christus neues Leben ist, da sei die Kirche alte Erstarrung. Doch auch sie werde noch von ihm gewandelt werden.<sup>103</sup> Noch hatte er Hoffnung auf eine Reform.

In seinen späteren Jahren hingegen münzt Ragaz sogar den Begriff der Religion ins Negative. Sie sei der deutlichste Gegensatz zum Reich Gottes, wenn sie zum Selbstzweck wird, der nur auf Verherrlichung und Seligmachung ausgerichtet ist. Niemals hätte Jesus eine Religion gestiftet, denn: »Was Jesus will, ist ein aus Gott geborener Weltzustand, keine Religion.«<sup>104</sup> Nicht fromm, sondern menschlich soll der Mensch sein. Die Theologie trägt in Folge auch die Gefahr in sich, an die Stelle Gottes zu treten. Wo sich Kirche und Gläubige also inwendig geben und sich von der Welt absondern, da beschreiten sie Irrwege. An dieser Stelle wird das geistige Erbe Blumhardts d. J. mehr als deutlich.<sup>105</sup>

Wer nun glaubt, Ragaz wäre nicht so weit gegangen, die Kirche aufzugeben, der irrt:

»Auf keinen Fall sollen diese Kirchen das Reich Gottes irgendwie verkörpern. Sie sind weit davon entfernt, den Geist des Protestantismus auszudrücken. Das wissen die Reformatoren gut genug, besonders Luther. Jedenfalls muß es uns ganz klar sein: Der Protestantismus ist im großartigsten Sinn des Wortes die Säkularisation des Christentums.«<sup>106</sup>

---

<sup>101</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 187f.

<sup>102</sup> Auch hier passt der Begriff der *Allergie gegen die Kirche*, den Sauter schon bei Blumhardt d. J. attestierte. Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 210.

<sup>103</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 188f.

<sup>104</sup> RAGAZ L., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Erster Band*, Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922, S. 145.

<sup>105</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 191.

<sup>106</sup> RAGAZ L., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Erster Band*, S. 343.

Damit habe der Protestantismus, der in seinem Kern antikirchlich ist, die einmalige Chance, weg von Kirche und Religion endlich zum Gottesreich zurückzukehren. Die Verweigerung dieses Schrittes mündete schließlich zunehmend in Ragaz' Verbitterung und stetig schärferen Angriffen gegen die Geistlichkeit. Dass die Kirche durch das Aufkommen der Dialektischen Theologie eine neue Blüte theologischen Denkens erfuhr und die Systematik sich wieder stärker mit der *Lehre von der Kirche* beschäftigte, war für ihn der Gipfel der Enttäuschung.<sup>107</sup>

»Das Böse gewinnt seine ganze Macht erst, wenn es die Sanktion der Religion erhält [...]. Sie wird in diesem Sinne zum Opium der Welt. Damit hat Karl Marx recht.«<sup>108</sup> Ragaz hat im Laufe seines Lebens eine Art *weltliche Geschichtstheologie* gebildet. Folglich müssen die eigenständigen theologischen Konzepte beleuchtet werden, bevor sein Sozialismus behandelt wird, in welchem er jene Freiheit sah, die ihm die Kirche nie bieten konnte.

### 3.2.2 Das Reich Gottes

Um Ragaz' Zielpunkt in der Geschichte zu markieren, muss sein Konzept des Reiches Gottes erläutert werden. In theologischer Radikalität verwirft Ragaz letzten Endes sogar den Begriff der Religion und setzt an seine Stelle das Reich Gottes. Damit vermeidet er jegliche Verkrustung und Verstockung des Christentums. »Das Reich Gottes ist keine Religion; es bedeutet eher die Aufhebung aller Religion. Das ist ein Satz, der vielen das Anstößigste sein muß, was gesagt werden kann.«<sup>109</sup>

Die Frühschriften, vor Ragaz' Basler Zeit, enthalten noch wenig Revolutionäres des Reiches Gottes. Wenn Ragaz damals davon schrieb, dann im konventionellen Sinne der Zeit. Vor allem die christliche Gesinnung war zentral: sittliches Streben auf das Gut, das jene ererben, die Gottes Willen folgen. Damit wird eine Form moralischer Erlösung fokussiert. Ragaz selbst hat jedoch nicht genau bestimmen können, wie diese letztlich aussehen wird und stützt sich vor allem darauf, dass die Menschen in ihrer momentanen Sittlichkeit diese Erlösung dringend bräuchten.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 196f.

<sup>108</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene*, Herbert Lang & Cie Verlag, Bern 1942, S. 15.

<sup>109</sup> RAGAZ L., *Nicht Religion, sondern Reich Gottes*, in: DERS., *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, S. 59.

<sup>110</sup> Vgl. RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 132.

Große Einflüsse auf die Weise, in der Ragaz das Reich Gottes verstand, waren Immanuel Kants moralisches Reich der Sittlichkeit, Albrecht Ritschels innerweltliche Interpretation, Johannes Weiß' erneutes Herausarbeiten des transzendenten und zukünftigen Charakters (eschatologische Schule) sowie in herausragendem Maße die Verkündigung des Reiches bei Christoph Blumhardt. Letzterem war klar, dass das Gottesreich nicht einfach Mittelpunkt einer Lehre, eines komplizierten systematischen Systems oder flacher ethischer Behauptungen und Postulate sein könne. Vielmehr ist es eine Hoffnung und ein Kampf in der lebendigen Geschichte Gottes.<sup>111</sup> Wichtig ist zu erwähnen, dass Ragaz bereits seine eigenen Definitionen und Konzepte des Reiches Gottes entwickelt hatte, als er auf Blumhardt d. J. stieß. Dessen Einfluss ist demnach vor allem als maßgebliche Bekräftigung zu werten, nicht als Abhängigkeitsverhältnis:

»Ich habe diesen Glauben an das Reich nicht von Anderen übernommen, weder aus Büchern noch von Personen, nicht einmal unmittelbar aus der Bibel, er hat mir vielmehr erst die Bibel erschlossen. Er ist mir, als ureigenstes Erleben, unmittelbar von Gott gekommen. Ich habe ihn auch nicht, wie die Meinung ist, von Blumhardt übernommen, von ihm wusste ich damals so gut wie nichts.«<sup>112</sup>

Ragaz schließt sich Blumhardts Struktur-Kritik an, wenn dieser eine Frömmigkeitsreligion mit Ausrichtung auf das Seelenheil Einzelner geißelt. Christus hat bereits Gottes Reich auf Erden gebracht und Gott wirkt darin durch neue Entwicklungen immer weiter. Es ist die Aufgabe der Gemeinde, in ihrem Glauben, ihrer Hoffnung und dem Einsatz aller Kräfte, an diesem bereits existierenden, sich fortentwickelnden und gleichzeitig zukünftigen Reich mitzuwirken. Damit kann es auch zur politischen Aufgabe werden, sich an die Seite derer zu stellen, die diese lebendige Zukunftshoffnung weitertragen möchten.<sup>113</sup>

Für Ragaz wurde ein *Gesinnungsreich* auf Dauer also zu wenig – sein Reich Gottes ist schließlich von einem ganz speziellen Bekehrungserlebnis (vgl. 3.3) geprägt worden. Als er 1903, bereits ernüchtert von der Kirche und einem sittlichen, in sich gewandten Christentum, auf die Arbeiterbewegung traf, änderte sich alles. Hier fand er Lebendigkeit, Zielstrebigkeit und Energie. Hier fand er das Reich Gottes. Ragaz wurde von einer unendlichen Freude erfasst. Das

---

<sup>111</sup> Vgl. BLUMHARDT C. F., *Gedanken aus dem Reich Gottes, im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll, und unserer heutigen Stellung. Ein vertrauliches Wort an Freunde von Chr. Blumhardt*, Selbstverlag, Bad Boll 1895, S. 19.

<sup>112</sup> RAGAZ L., *Mein Weg, Band 1*, Diana Verlag, Zürich 1952, S. 231.

<sup>113</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 141.

habe Jesus gemeint, als er vom Reich Gottes redete: eine neue Welt, ein neues Leben, Liebe, eine alles umfassende Zukunftshoffnung.<sup>114</sup>

Das Reich Gottes wird zur perfekten Zusammenschau aller Einflüsse Ragaz'. Hegel hatte Recht, wenn die Selbsterfahrung des absoluten Geistes in der Geschichte mit dem christlichen Reich Gottes gleichgesetzt werde. Kant, Ritschl und Wilhelm Herrmann hatten Recht, dass das Reich Gottes vor allem ethisches Ideal sei. Richard Rothe hatte Recht, weil das Reich eben nicht kirchlich, sondern in weltlichen Formen neu erlebt werde. Für Ragaz ergab nun alles Sinn.<sup>115</sup>

Das Reich Gottes ist Zentrum jeglichen Denkens bei Ragaz geworden. Und obwohl der Terminus bereits so oft gefallen ist, fragt man sich, was er nun *konkret* beschreiben soll. Tatsächlich bleibt die Definition bei Ragaz beweglich, schlicht weil seine Theologie die sich immer verändernde Geschichte einbezieht. Grob folgt Ragaz Blumhardts Beschreibungen des Reiches Gottes (vgl. 2.2.4). Am klarsten wird seine eigne Definition fast immer durch einen Negativvergleich. Das Reich ist:<sup>116</sup>

- 1) *Für diese Welt*: Es ist kein himmlisches Jenseits. Dabei handelt es sich um eine Verfälschung der Botschaft Jesu, der uns lehrte: »Dein Reich komme zu uns!«, und nicht: »Nimm uns in dein Reich!«<sup>117</sup>
- 2) *Formen sprengend*: Das Reich ist nicht die Kirche, keine kirchliche Tätigkeit, keine Mission, keine Verbreitung spezieller Gedanken über Gott oder Christus.
- 3) *Fortschritt*: Es ist *kein* starres, stilles Verharren. Überhaupt wird der Begriff des Reichs bei Ragaz bald synonym mit *Fortschritt* und *Leben* verwendet. Alle lebendigen Kräfte, alle rechte Arbeit und jeglicher Fortschritt dienen dem Reich.
- 4) *Gegenwärtig*: Reich Gottes meint nicht eine vergangene Überlieferung und kein rein zukünftiges, eschatologisches Ereignis. Die Gegenwart ist voller Zeichen. Es ist am Wachsen. Ständig erfüllen sich biblische Verheißungen.
- 5) *Hoffnung*: Es ist keine persönliche Frömmigkeit. »So ist das Reich Gottes die größte Hoffnung der Menschheit.«<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 143f.

<sup>115</sup> Vgl. EBENDA, S. 144.

<sup>116</sup> Vgl. EBENDA, S. 144-152.

<sup>117</sup> RAGAZ L., *Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904-1908 am Münster Basel*, Helbing Verlag, Basel 1909, S. 51.

<sup>118</sup> EBENDA, S. 186.

Dass der Mensch am Reich mitarbeiten darf, ist der Sinn seines Lebens. Tatsächlich ist *jeder* Dienst an irgendeiner Sache, die größer ist als persönliche Wünsche, ein Dienst an Gottes Reich. Glaube ist optimistisches Hoffen auf eine neue Zeit, in der sittliche Ideale verwirklicht werden, in Gerechtigkeit und Freiheit. Er ist ein ethischer Apell.

In Bezugnahme auf Ragaz' Geschichtstheologie lassen sich noch einmal vier Grundzüge des Reiches Gottes zusammenfassen:<sup>119</sup>

- 1) Das Reich Gottes erlebt immer wieder neue Auferstehungen. Mit Christus beginnt Ostern in der Welt, doch dieses wiederholt sich beständig. So wird das Reich geschichtlich und persönlich erfahrbar, da auch Niederlagen immer zu neuem Leben führen.
- 2) Wo Demokratie, Sozialismus und Völkergemeinschaft sich durchsetzen, geschieht ein Durchbruch in Richtung Reich Gottes. Sozialismus und Pazifismus sind Boten Gottes, hier kann er sprechen und sein Reich wird erfahrbare Wirklichkeit. Glaube an das Osterwunder heißt, dass Friede, Freiheit und Sozialismus neu entstehen und siegen werden.<sup>120</sup>
- 3) Nicht Betrachtung, sondern der Apell zum Mitwirken ist ausschlaggebend. Nicht zu sinnentleertem Aktivismus, sondern zur Mitarbeit am Reich Gottes ist der Mensch berufen. Es kann nur so weit von den Gläubigen verstanden werden, wie sie es in ihrem Leben verwirklichen. Der Mensch hat so große Verantwortung, weil Gott ihn mitwirken lässt. »Freilich können wir etwas beitragen, sogar nicht nur etwas, sondern sehr viel, fast möchte ich sagen: alles.«<sup>121</sup>
- 4) Das Reich Gottes ist also eine Dynamik, die in der Geschichte erkennbar wird. Es ist nicht abgeschlossen, es ist keine starre Organisation. Ob man sich zu Mose oder Christus bekenne, ist letztlich sekundär, solange man an das Reich Gottes glaubt.

---

<sup>119</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 150-152.

<sup>120</sup> Vgl. RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 70-72.

<sup>121</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 223.

### 3.2.3 Jesus Christus

Es mag ironisch anmuten, ein Unterkapitel über Jesus Christus zu verfassen, wenn der letzte Abschnitt damit endete, dass es scheinbar gleichgültig sei, zu wem man sich bekenne. Doch auch wenn Ragaz die Gefahren einer starren Theologie benannt hat, war er doch selbst Theologe und Pfarrer, der damit nicht umhinkonnte, sich mit Jesus Christus zu befassen. Erst recht nicht, wenn er die Bibel als lebendige Offenbarung mit dem Höhepunkt des Christusgeschehens definierte.<sup>122</sup>

Die Stellung zu Christus, das geht schon aus seinen frühen Texten hervor, war ihm eine zentrale Glaubensfrage. Wie auch in anderen Bereichen, war Ragaz von vielen Theologen geprägt. Erneut muss Blumhardt d. J. hier genannt werden, vor allem aufgrund seines Lebendig-Machens des Glaubens in der Praxis. Denn wie bereits beschrieben, war er kein exakter Systematiker und bediente sich aus vielen Strömungen und Ideen. Auf der Theorieebene handelte sich Ragaz von Biedermann zu Lipsius und dann zu Ritschl und schließlich Herrmann. Die Betonung eines historischen Jesus und seiner Bedeutung für die Sittlichkeit, leuchtete ihm schlussendlich weitaus eher ein, als spekulative Christologie.<sup>123</sup>

Ragaz will in seinen Schriften zeigen, dass Jesu ethisches Handeln, in seiner Macht als religiöse Person, die Erfüllung des sittlichen Strebens der Welt ist. Die historische Wirklichkeit Jesu ist der springende Punkt, welcher das Christentum über theoretisch-philosophische Systeme stellt. »In Jesus ist das Ideal des Menschentums Person geworden und gegenüber der Realität dieses Lebens sind alle Konstruktionen der Moralphilosophie nur Träume.«<sup>124</sup>

Ragaz versteht manches an Jesu Reden an dessen Lebenszeit gebunden, etwa den nahen Einbruch des Reiches Gottes. Es wird nicht ganz ersichtlich, ob er dies einzig an dem bisherigen Ausbleiben festmacht und darum, zugunsten seiner eigenen Interpretation, abtun kann. Ragaz folgt schließlich klassischen Ansichten seiner Zeit und macht die Gesinnungslehre zum Zentrum Jesu Wirkens. Weil diese eben nicht zeitgebunden sei, gelte Jesu Ethik ewiglich. Durch ihn wird darüber hinaus der unbekannte Gott zum bekannten. Ragaz stellt klar, die menschliche Person Jesus sei das *eigentliche Wort Gottes* (dies wird u.a. Barth und Gollwitzer sehr stark prägen, vgl. 5.2.2), durch das alle Menschen zu Gotteskindern werden. »Jesus hat das

---

<sup>122</sup> Vgl. RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 223.

<sup>123</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 161.

<sup>124</sup> RAGAZ L., *Evangelium und moderne Moral. Vortrag bei der schweizerisch reformierten Prediger-Gesellschaft in Chur 1897*, C. A. Schwetschke und Sohn Verlag, Berlin 1898, S. 61.

Reich Gottes nicht bloß gelehrt, sondern auch verkörpert.«<sup>125</sup> Denn schließlich heißt es auch: »Und das Wort ward Fleisch (Joh 1,14)«. Damit komme kein einzelnes Ereignis zum Ausdruck, sondern eine allgemeine Wahrheit.

Die Geschichte als Heilsgeschichte zu deuten, ist also auch für Ragaz' Christusverständnis notwendig. Das Geschehen rund um Jesus Christus, wie es in der Bibel beschrieben wird, ist das wichtigste und symbolstärkste, aber nicht das einzige, in dem Gottes Heilsplan offenbart wird. Jesus liegt damit nicht allein hinter uns, sondern wartet auch in der Zukunft – das ermöglicht Hoffnung. An die Stelle eines statischen Jesus der Vergangenheit tritt ein dynamischer Christus, für den man empfänglich bleiben muss, denn er ist heute in neuen Formen lebendig, nicht nur in der Bibel.<sup>126</sup> Beweis hierfür ist wiederum die beständige Wiederholung des Osterereignisses in der Geschichte.<sup>127</sup>

In genannter Dynamik hat Ragaz nun begonnen, Jesus geradezu als »den größten Arbeiterfreund aller Zeiten«<sup>128</sup> darzustellen. Dies basiert aber nicht etwa auf dessen Polemik gegen Reiche, sondern vor allem auf Jesu Kampf gegen alles Bestehende. Von Jesus gehe eine revolutionäre Kraft aus, welche Verbesserungen für die Armen und die untere Klasse bringe. »Die Menschenfrage wird immer zur Gottesfrage, das Soziale endigt im Religiösen. Sollte nicht das auch für uns das Größte sein, daß Jesus uns diese Frage löst?«<sup>129</sup> Für die neue Welt stritt Jesus sich mit den Oberen, den Sadduzäern, jenen, die Macht und Wohlstand hatten.<sup>130</sup> Aber auch der Typus des Pharisäers stünde dem Reich Gottes im Wege und klammere sich an die jetzige Welt.

»Aber nicht etwa, wie man so meint, weil er das Gesetz leicht nähme, sondern weil er es damit schwer nimmt. Die Pharisäer sind gerade die Frommen, die ernstesten, geachteten und sich selbst achtenden Träger von Kirche, Religion und Sittlichkeit.«<sup>131</sup>

---

<sup>125</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 177.

<sup>126</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 163.

<sup>127</sup> Vgl. RAGAZ L., *Dein Reich komme!*, S.78.

<sup>128</sup> LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 163.

<sup>129</sup> RAGAZ L., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Erster Band*, S. 99.

<sup>130</sup> Vgl. EBENDA, S. 164.

<sup>131</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 135f.

Weil er für das Reich Gottes spricht, ist Jesu zentrale Botschaft die *Verheißung* (vgl. auch Gollwitzer 5.2.1) und Anweisung zur Umgestaltung der Welt. Darum will Ragaz, dem Vorbild Jesu folgend, den ArbeiterInnen die Hand ausstrecken und sie zur Sittlichkeit anleiten.<sup>132</sup>

Nach Ragaz vertrat Jesus eine laienhafte, d.h. eine weltliche Religion, in der Solidarität zur Pflicht wurde, ohne eine eigene Klasse der Kleriker. Wenn er neben dieser Botschaft schon in der Naherwartung des Reiches Gottes lebte, so zeigt dies sein Bewusstsein, dass durch ihn eine neue Welt zum Durchbruch gekommen sei. Und so darf die moderne Arbeiterschaft auch auf das Reich hinarbeiten. Glaube muss zu Nachfolge führen.<sup>133</sup>

Dort, wo sich Menschen für ein besseres Zusammenleben, Gerechtigkeit, Fortschritt etc. einsetzen, ist Christus lebendig. Und weil wir diesen gegenwärtigen Christus brauchen, wenden wir uns jenem der Geschichte zu. Denn im biblischen Christus wird uns Gottes fortlaufender Plan für die Geschichte seines Reiches deutlich und verstehbar. Darum aber glauben Christen nach Ragaz nicht zuerst an Christus, sondern an das Reich Gottes selbst. Christus ist nicht vergangenes Symbol, sondern fortlaufende Tat Gottes, deshalb ist die Geschichte voller Auferstehungen. Person, Weg und Werk Christi bedeuten nichts anderes, als dass gottmenschliches Leben sich auswirken soll auf eine gottmenschliche Welt. Er ist der Inbegriff des Vorwärtsdrängens.<sup>134</sup>

In seinen Spätschriften ist Ragaz nochmals stark auf Jesus eingegangen. Erneut werden das Kämpferische und Revolutionäre an ihm betont. Jesus ist politisch, da er die alten Forderungen der Propheten erfüllt. In der durch Gott gewirkten Geschichte ist Jesus die Form, in der die Wahrheit des Reiches Gottes ganz hervortritt.<sup>135</sup>

Aufgrund der absoluten Zuversicht auf den Sieg Gottes habe Jesus in Naherwartung gelebt. So konnte er konsequent prophetisch von der Zukunft reden. Ragaz streicht hervor, dass das Evangelium nicht Zeugnis der Naherwartung ist, sondern die Naherwartung aus der Wirkung des Evangeliums entspringt. Wohl aber erfolgte durch Christus der Gesamtdurchbruch zum Reich Gottes hin. Darum war Jesu Naherwartung auch keine Täuschung. Erst am Kreuz siegt Gott also als Gott. Es geht nicht um einen Opfertod, sondern um den Kampf zwischen Gott und

---

<sup>132</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 79.

<sup>133</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 164.

<sup>134</sup> Vgl. EBENDA, S. 166.

<sup>135</sup> Vgl. RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 177.

einer ihm feindlich gesinnten Welt. Das Kreuz wird zum Sieg. Weil in Christi Ohnmacht der Verzicht auf Gewalt so radikal anders ist als die Maßstäbe der Welt, wird diese damit überwunden. Die Auferstehung ist Beweis dieses Durchbruchs und sie ereignet sich immer wieder.<sup>136</sup>

Ragaz' Christologie ist Part seiner Geschichtstheologie. Nicht die Einmaligkeit, sondern die Dynamik der Wiederholung macht die Einzigartigkeit dieser Theologie aus und setzt Ragaz radikal von anderen Theologen ab. Christi Erdenleben war der Höhepunkt des Geschehens, aber neue Kämpfe, Fortschritte und Durchbrüche führten und führen zu ständig neuen Geburten und Auferstehungen Jesu. Damit verkörpert Jesus selbst schon das Reich Gottes:

»Denn was am Ende der Entwicklung hervortritt, das war wohl auch am Anfang, es war der Sinn, das Ziel der ganzen Entwicklung. In diesem Sinne heisst ja Christus am Ende der Bibel das A und O; in diesem Sinne darf man sagen, er sei das Reich Gottes.«<sup>137</sup>

### 3.2.4 Gott in der Geschichte – Ragaz' Weltbild und Glaube

Mit dem Hintergrund des deutschen Idealismus, eines Lessings, Herders und Hegels, wird auch das Bemühen der Theologie erkennbar, die Geschichte zu deuten und zu verstehen. Diese findet ihr weltliches Gegenstück bald im dialektischen Materialismus von Marx und Engels, der an anti-idealistische und anti-religiöse Tendenzen anknüpfte.<sup>138</sup> Letzteres sollte für Ragaz kein Problem darstellen. In einem Zeitalter der Geschichtsforschung und des Realismus traten um 1900 Theologen in die Fußstapfen eines Ritschl oder von Harnack, die sich an der Religionsgeschichte bereits abgearbeitet hatten. Etwas abseits dieser Strömung findet sich eine Gruppe, die ihr Denken nicht am Zeitgeist, sondern vielmehr an der Bibel orientieren wollte. Heils- und Offenbarungsgeschichte, nicht allgemeine Geschichte, waren zentral. In einer Flut weiterer Namen wie Bengel, Oetinger, Menken u.a. war es von Hofmann, der die Heilsgeschichte zum Zentrum seiner Theologie machte. Der Tatbestand des Heilshandelns Gottes sei an persönlichen Heilserfahrungen und einem Lebenswandel festzumachen. In dieser theologischen Strömung finden sich letztlich die Blumhardts und in Folge auch die Religiösen

---

<sup>136</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 169f.

<sup>137</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 177.

<sup>138</sup> Vgl. HÜTTEMANN A., *Art. Materialismus. II. Philosophisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Sp. 905.

Sozialisten in gewisser Weise wieder.<sup>139</sup> Darum kann auch Ragaz bereits 1897 in einem Vortrag sagen:

»Der Mensch wird Mensch nur in der Geschichte. [...] Aber was ist Geschichte anderes als Gottes Offenbarung? Geschichte ist die geistige Schöpfung oder, um Lessings Wort zu brauchen, die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts aus Wildheit und Stumpfheit zur Gotteskindschaft.«<sup>140</sup>

Damit soll die These widerlegt werden, dass die Ethik Jesu zeitliche Begrenzungen hätte. Seine Worte sind aussagekräftig und müssen heute immer wieder neu nach dem Geist beurteilt werden. Die moderne Ethik ist eine legitime Weiterentwicklung. Christliche Geschichte, voll von Gottes Offenbarungen, entfaltet erst die eigentliche Wahrheit, die Jesus in die Welt brachte. Die *soziale Bewegung* sollte für Ragaz schließlich eine dieser Offenbarungen werden. Es sei nicht so, dass es einst einen vollkommenen Urzustand gab, dem ein Abfall folgte, so wie dies etwa die Blumhardts durch Sünde und Schwund des Geistes formulierten. Vielmehr liegt im Keim schon jene Sittlichkeit in der Menschheit, die sie in Zukunft zur Vollendung bringen wird.<sup>141</sup>

»Weil es seit Jahrtausenden eine Fülle von Menschen gibt, in denen die Raubtierinstinkte erloschen und an ihre Stelle Güte, Reinheit, Edelsinn, Heiligkeit getreten sind, weil es einen Buddha gegeben hat, einen Plato, einen Kant, einen Pestalozzi (um die Herrlichsten nicht einmal zu nennen), weil die Geschichte also eine deutliche Tendenz zeigt, diesen höheren Menschen, den Gottesmenschen herauszuarbeiten, so ist offenbar dieser höhere Mensch der wahre Mensch, die letzte Absicht der Schöpfung [...].«<sup>142</sup>

In diesem Zitat verortet Andreas Lindt einen evolutionären Prozess. »Gerade die Entwicklungslehre des Darwinismus bietet, recht verstanden, einen besonders deutlichen Erweis des Aufwärtsschreitens der Menschheit und der ganzen Natur.«<sup>143</sup> Tatsächlich ist die Evolutionstheorie damit aber falsch verstanden, sofern sie mit Ragaz' religiösem Sittenbild kombiniert wird. Darwin sprach der Vielfalt und Fortentwicklung der Lebewesen jegliche

---

<sup>139</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 103-136.

<sup>140</sup> RAGAZ L., *Evangelium und moderne Moral*, S. 29.

<sup>141</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 121f.

<sup>142</sup> RAGAZ L., *Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung*, Waetzel Verlag, Freiburg/Leipzig <sup>2</sup>1911, S. 73f.

<sup>143</sup> LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 121f.

Einwirkung Gottes ab. Damit kann es auch kein letztes Ziel der Schöpfung geben.<sup>144</sup> Darwins und Ragaz' Konzepte zur Fortentwicklung der Menschheit sind nicht kompatibel.

Im Plan der Geschichte verkörpern für Ragaz sowohl Individuen als auch Massenbewegungen die Wahrheit auf unterschiedliche Weise. Jesus, der eine Ethik des *Du sollst* verkündigte, war eine menschliche Seele auf dem Gipfel der Suche nach sittlicher Wahrheit.<sup>145</sup>

So wie der Mensch Keime für seine Vollendung in sich trägt, gilt dies für auch den Gehalt der Worte Christi. Daher hat das Evangelium erst im Laufe der Geschichte sein Wesen entfaltet und tut dies immer noch. Es ist nur *ein* Beitrag zur Weltgeschichte, wenn auch der wichtigste. Das Christentum ist nicht *die* Offenbarung, sondern eine ihrer Stufen, nämlich die letzte. Die Sehnsucht der Menschen nach Vollendung findet in den einfachen und ewig gültigen Sittenidealen Jesu immer wieder zur Erfüllung.<sup>146</sup>

Ragaz kombiniert in seinen theologischen Konzepten die Geschichtsauslegung Harnacks mit der Ethik Kants. Die Krone der Schöpfung ist demnach der menschliche Geist und die Geschichte ist seine Aufwärtsentwicklung. Das Ziel des Geistigen ist schließlich das Reich Gottes, in welchem alles zu seiner Erfüllung kommt. Bis dahin liegt die Schöpfung immer neu im Werden und darin kommt Christus wieder und wieder zur Welt um aufzuerstehen – in den großen Aufbrüchen der Kirchen- und Geistesgeschichte. Ragaz nennt dies den »Zug Jesu durch die Jahrtausende«.<sup>147</sup> Bei den Griechen, Römern, Germanen und auch bei Einzelpersonen wie Luther, Kant u.a. sei Christus in neuen Gestalten geistig zu den Menschen gekommen.<sup>148</sup>

Ragaz blickt optimistisch in die Zukunft, denn »Christus siegt, weil es einen Fortschritt der Menschheit gibt.«<sup>149</sup> Er sieht vor allem in der Technik der Zeit sein Denksystem bestätigt:

»Wer sähe es der Dampfmaschine an, daß sie ein Apostel des Gottesreiches ist? Und doch ist sie's und die Kohle, ihre Dienerin, mit ihr. Denn sie hat den Weltverkehr geschaffen. Sie wird die Welt erlösen helfen. Wer wird – um nur eines zu nennen – Afrika retten vor der Qual, die jetzt noch auf ihm lastet? Die Lokomotive.«<sup>150</sup>

---

<sup>144</sup> Vgl. LIVINGSTONE D. N., *Art. Darwinismus. I. Naturwissenschaftlich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 584.

<sup>145</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 119.

<sup>146</sup> Vgl. RAGAZ L., *Du sollst!*, S. 168f.

<sup>147</sup> RAGAZ L., *Dein Reich komme!*, S.87f.

<sup>148</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 124f.

<sup>149</sup> RAGAZ, *Dein Reich komme!*, S. 401.

<sup>150</sup> EBENDA, S. 399.

## Exkurs – Technik und Fortschritt

Heute sind Zitate wie dieses aus zwei Gründen problematisch und meines Erachtens kritisch zu reflektieren, was in aller Kürze hier auch geschehen soll.

Erstens lebte Ragaz eine Technikbegeisterung, die damals wie heute nicht geteilt werden sollte. Sah manch einer auch zu seiner Zeit Erfindungen wie besagte Dampfmaschine skeptisch, gerade weil sie auch zur Industrialisierung und der Not der Arbeiter beitrug, so ist die Technisierung der Gesellschaft heute dermaßen weit fortgeschritten, dass ein reiner Positivismus gefährlich wird. Nichtsdestotrotz erleben wir einen *Technik-Hype*. Gleichzeitig hat die Techno-Dystopie in Kunst, Kultur und zum Teil auch in der Politik die Utopie aus Ragaz' Zeit verdrängt. Nicht zuletzt wandern wir durch die Erschaffung von Robotern heute immer mehr im sog. »Uncanny Valley«,<sup>151</sup> dem unheimlichen Tal, welches u.a. ein Unbehagen vor der Technik beschreibt, die menschliche Leistungen immer mehr zu überholen scheint. Ein blinder Technikglaube ist ethisch schlicht nicht mehr vertretbar, wie auch Scholz gut zusammengefasst hat:

»Die Herausforderung besteht darin, eine theologische Position zu entwerfen, die weder eine modernitätsfeindliche Verweigerung noch eine kritiklose Zustimmung darstellt und die sich auch nicht dazu verführen lässt, Technik als vollständig wertneutral zu beschreiben. Auf der einen Seite besteht die Gefahr, in Fundamentalopposition zu gehen und damit sowohl Anschlussfähigkeit der Theologie zu gefährden, als sich auch mit dem Auftrag, Gesellschaft (theologisch) zu gestalten und 'God's created co-creators' zu sein, zu entziehen. Auf der anderen Seite ist theologisch eine kritische Distanz zu den zahlreichen Heilsversprechen, die sich mit den neuen technischen Optionen verbinden, zu halten.«<sup>152</sup>

Inwieweit Ragaz selbst heute diese Technikbegeisterung entfalten würde, kann nur Spekulation sein. Der Erste Weltkrieg und die damit verbundene Zerstörung durch neue Technik, ließen Ragaz den Fortschritt jedenfalls in einem anderen Lichte sehen. Die Atombomben des Zweiten Weltkrieges brachten ihn zum ersten Mal dazu, vom »Götzendienst der Technik«<sup>153</sup> zu sprechen. Doch sah er in ihnen auch die Mahnung vor weiteren Kriegen und damit *Friedensstifter*.<sup>154</sup> Das zweite Problem ergibt sich aus den Folgeforderungen von Ragaz' Zitat. Denn der postulierte Fortschritt in Afrika bezieht sich vor allem darauf, den Aberglauben, die Dämonen und den Fluch des Kontinents auszutreiben, damit das Gewissen des Abendlandes dort einziehen könne. Es sei an dieser Stelle, bewusst nebenbei, angemerkt, dass solch eine Weltsicht heute wohl große

---

<sup>151</sup> MORI M., *The Uncanny Valley*, IEEE Robotics & Automation Magazine online, Juni 2012. Original veröffentlicht 1972. Nachzulesen unter: <https://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/humanoids/the-uncanny-valley> [letzter Abruf: 2.4.19].

<sup>152</sup> SCHOLTZ C. P., *Alltag mit künstlichen Wesen, Theologische Implikationen eines Lebens mit subjektsimulierenden Maschinen am Beispiel des Unterhaltungsroboters Aibo*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2008, S. 39.

<sup>153</sup> RAGAZ L., *Die Atombombe*, in: DERS., *Eingriffe ins Zeitgeschehen*, S. 242-244.

<sup>154</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einführung (Kapitel 3)*, in: RAGAZ L., *Eingriffe ins Zeitgeschehen*, S. 174.

Debatten um Kolonialismus und Eurozentrismus (nicht zuletzt selbst ein heftig umstrittener Begriff) vom Zaun brechen würde. Gegen Ersteren hat Ragaz sich als Antimilitarist klar ausgesprochen. Was sich in seinen Ausführungen hingegen durchaus ablesen lässt, ist ein gewisser Schweiz-Zentrismus, der durch seine Basler Zeit nachvollziehbar wird (vgl. 3.3.3). Auch in alten Schulunterlagen des Gymnasiasten Ragaz lässt sich das besondere Interesse für die Volksgemeinschaft und den Schweizer Staat herauslesen.<sup>155</sup> Ragaz soll hier aber lediglich skeptisch beleuchtet, nicht beurteilt oder auf heute umgemünzt verstanden werden – so viel verlangt ein historisch kritischer Zugang.

Ragaz will es durch sein Geschichtsbild vermeiden, beim historischen Jesus zu verharren. Wir können Christus erst dann verstehen, wenn wir uns auf das Erleben Gottes im Hier und Jetzt einlassen. Kurz: »Wir müssen besser lernen, Gott in der Gegenwart zu verstehen.«<sup>156</sup>

Der fundamentale Kern des Ragaz'schen Glaubens ist die fortlaufende Gottesoffenbarung in der Geschichte. So fundamental, dass selbst Jesus hinter den Reich-Gottes-Gedanken fällt: »Wir glauben als Christen nicht in erster Linie an Jesus, sondern an Gott den Lebendigen und sein Reich.«<sup>157</sup>

Innerhalb dieses Glaubens musste der Ausbruch des Ersten Weltkrieges eine Zäsur darstellen. Hatte ein Blumhardt in seiner kontemplativen Stille und im »Sterben für Jesus«<sup>158</sup> sowie dem *Jesus ist Sieger* seines Vaters noch inneren Halt in der Katastrophe gefunden, so blieb Ragaz, aufgrund seiner weltlichen Geschichtstheologie, diese Option nicht. Um seinen Glauben bewahren zu können, erfährt er eine Veränderung und Vertiefung. Der Krieg wird von Ragaz als Gottes Gericht über die Welt gedeutet. Im Angesicht der Zerstörung und des Leids erschließt er die Botschaft der Propheten des Alten Testaments neu für sich. Nachdem die Menschen unfähig waren, den Frieden zu erhalten, schafft Gott diesen nun auf seine Weise, durch Tod und Gericht.<sup>159</sup> Ein dunkleres, aber auch dynamischeres Gottesbild kommt hier zum Vorschein. Ragaz paart dies mit Zweckoptimismus, denn vor allem aus Katastrophen seien stets die größten Fortschritte entsprungen. Zunächst jedoch sei die Welt an einem Tiefpunkt angelangt. Bei den

---

<sup>155</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 163-169.

<sup>156</sup> Zitiert nach LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 127.

<sup>157</sup> Zitiert nach EBENDA, S. 127.

<sup>158</sup> Blumhardt entwickelte ein meditatives Konzept dieses Namens. Darin deklariert er *das Fleisch* zum eigentlichen Feind Gottes. Der egoistischen Selbstverwirklichung des Menschen, Gott ignorierend, steht das *Sterben für Jesus* theologisch zugespitzt gegenüber. Vgl. SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 111-130.

<sup>159</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 127.

Schrecken der Zeit handle es sich um die *Geburtswehen Christi*, der eine Welt in Trümmer wirft, die Gottes Reich im Wege stand.<sup>160</sup>

Gegen alle Vorwürfe an seine fortlaufende Geschichtstheologie hat Ragaz auf den Sieg Gottes über das Böse beharrt. Dieses Böse ist jedoch nicht Weltchicksal, sondern ein menschliches Abfallen von Gott, eine Vergöttlichung dessen, was nicht Gott ist. Damit ist nicht bloß die Natur gemeint, sondern alles Gegebene, worunter auch das Geistige, die Kultur oder die Religion fallen. Auf diese Weise definiert Ragaz *Heidentum*.<sup>161</sup> Da Gott aber seine Schöpfung durch fortlaufende Offenbarung selbst durch den Krieg weiterführt, darf und muss christliche Hoffnung bestehen bleiben:

»Mein Glaube an den kommenden Sieg Gottes ist also nicht mit irgendeinem kulturellen oder evolutionistischen Optimismus zu verwechseln, sondern ist Glaube an die Siegesmacht Gottes auch gegenüber dem Bösen, Glaube an die Kraft des Reiches Gottes, auch die Pforten der Hölle zu zerbrechen.«<sup>162</sup>

Der Krieg veränderte Ragaz' Theologie. Er ließ die Welt zu einem Kampfplatz zwischen Gut und Böse werden. Sein Geschichtsbild war nun verstärkt dualistisch. Im realen wie metaphorischen Schlachtfeld der Geschichte hoffen die Menschen. Gottes Offenbarung schafft darin konstant neues Leben. Aller Fortschritt, alle wahre Revolution geht von ihm aus (vgl. Barth, 4.2.4). Starre Strukturen, heilige Ordnungen und Ähnliches sind nichts als heidnische Denkmuster, die sich Gottes Reich in den Weg stellen. Daher ist die größte Verfälschung der Botschaft vom Reich Gottes das Christentum selbst, sobald es zu einer konservativen, konservierenden Lebensordnung wird, zum starren Dogma (vgl. 3.2.1). Letztlich geht es um die Befreiung des Menschen, geistig in der christlichen Gemeinde (nicht der Kirche), politisch im Dreischritt Demokratie-Sozialismus-Kommunismus, und letztlich *kosmisch*, ganz im Sinne Blumhardts. Somit schuf Ragaz eine eigenständige, sich mit der Welt verändernde Geschichtstheologie, ohne die sein Wirken nicht verstanden werden kann.<sup>163</sup> Geschichte ist für Ragaz immer Heilsgeschichte. Und hierin liegt schlussendlich seine Hoffnung begründet.

---

<sup>160</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 128.

<sup>161</sup> Vgl. RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 213.

<sup>162</sup> RAGAZ L., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Zweiter Band*, Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922, S. 100.

<sup>163</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 133-136.

»Parusie bedeutet nicht ›Wiederkunft‹, sondern die Ankunft, das Kommen Christi. Dieses Kommen ist im Gang in der Menschheitsgeschichte, in Evolution und Revolution, bis zur Vollendung. Das ist unsere Hoffnung.«<sup>164</sup>

### Exkurs – das Problem mit den sog. Deutschen Christen

An dieser Stelle muss auf die Gefahren einer Geschichtstheologie, wie Ragaz sie entwickelte, hingewiesen werden, so wie es auch Karl Barth später tun wird.

Es stellt sich die Frage, welche Ereignisse der Geschichte als tatsächliche Gottesoffenbarung qualifiziert werden können. Weiters, wer die Befugnis und Autorität dazu hat. Es waren schließlich nicht nur die Religiösen Sozialisten, welche Geschichtstheologie betrieben haben. So wie Ragaz immer wieder bestimmte Stunden zum göttlichen Kairos erklärte, so hat auch der *nationale Aufbruch* in Deutschland dies in einer Flut an Proklamationen getan. Deutschtum und Nationalsozialismus wurden als Gottesoffenbarungen und Gotteswerkzeug gedeutet.<sup>165</sup>

Dass der Wechsel vom Religiösen Sozialismus zum Nationalsozialismus möglich war, zeigt sich am Beispiel von Georg Wünsch. Auch er hatte sich nicht mit der Vertröstung der Armen und ArbeiterInnen auf das Jenseits zufriedengeben wollen und sprach sich gegen gottlose Wirtschaftssysteme aus. Seine Geschichtstheologie ging so weit, dass er eine Form der Synthese zwischen biblischer Botschaft und moderner Welt anstrebte. Da die Geschichte des Reiches Gottes ident sei mit der Profangeschichte und diese sich konstant nach vorne bewege, müsse sich der Mensch darin immer neuen Gegebenheiten anpassen. Dies beinhaltete auch, sich von Altem zu trennen. Wünsch sah es als unmöglich an, den Großteil der biblischen Schriften in der Moderne noch für relevant zu halten. Ein theologischer Kernbegriff wurde ihm die *Autorität*. Das Wesen des Evangeliums sei durch Christi Autorität bestimmt, das Wesen der Welt durch die Autorität der größten Weltgegenwartsströmung.<sup>166</sup> In den 1920ern sah Wünsch noch Potenzial im Marxismus, doch in den 30ern wandte er sich dem Nationalsozialismus zu. Der weltliche Autoritätsanspruch Hitlers schien ihn überzeugt zu haben und die Einheit des Volkes ein hehres Ziel zu sein. Der Nationalsozialismus diene dem ganzen Volk, nicht nur einer Klasse.<sup>167</sup>

Wünsch hatte in seiner Geschichtstheologie das Schriftgemäße zugunsten des Zeitgemäßen aufgegeben. Für seine politischen Ansichten wurde er 1945 von seinen Professuren entlassen, 1950 schließlich wiedereingestellt.<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> RAGAZ L., *Die Bibel – eine Deutung, VII: Johannes*, Diana Verlag, Zürich 1950, S. 245.

<sup>165</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 253f.

<sup>166</sup> Vgl. HAB O., *Die Selbstbehauptung des christlichen Glaubens in Zeiten massiver Bestreitung*, LIT Verlag, Münster 2010, S. 199-209.

<sup>167</sup> Vgl. ROHLS J., *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1999, S. 636.

<sup>168</sup> Vgl. VOIGT F., *Art. Wünsch Georg*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 8, Sp. 1734.

Ragaz hatte sich stets, sowohl in Reden als auch schriftlich, gegen Hitler und seinen Aufschwung positioniert. Er war hierin deutlich kompromissloser als viele seiner Kollegen und verließ sich nicht auf abwartende Neutralität. Und doch, selbst mit diesem Hintergrund, konnte er nicht umhin, eine Verwandtschaft zwischen seiner und der Geschichtstheologie der *Deutschen Christen* zu erkennen. Zwar empfand er deren Deutung als eine klare Perversion, doch mit Unbehagen musste Ragaz sich die systematische Ähnlichkeit eingestehen. Und so vermerkt er in den »Neuen Wegen« 1934 und 1935, dass auch bei den Deutschen Christen etwas lebe »von der Erkenntnis des lebendigen Gottes« und dass dort eine Art »Bekenntnis zum religiösen Sozialismus«<sup>169</sup> laut werde. Seine Ablehnung des Nationalsozialismus und der Deutschen Christen behielt Ragaz immer bei, trotz – oder vermutlich gerade wegen – der Überschneidungen. Ihnen die Deutungshoheit in der Geschichtstheologie zu überlassen, wäre ein fataler Fehler gewesen.

Durch die Weltkriege wurde klar, dass das Reich Gottes keine geradlinige, automatische Entwicklung, sondern ein ständiger Kampf um das Gute ist. Ragaz befand, dass das Kommende, worauf die Menschen hoffen, tatsächlich Gottes Reich sein musste. Ebenso sah er, dass die weltlichen Mächte, die sich dem entgegenstellten, viel stärker waren, als zunächst angenommen. Doch hinter jeder Katastrophe erhebe sich das Reich erneut. Die Verwicklung so vieler Staaten in den Krieg hatte für Ragaz außerdem gezeigt, dass neben der Kirche auch diese Konstrukte aufgebrochen werden mussten. Alles müsse neu werden. Denn das Reich Gottes ist ein aus Gott entsprungener Weltzustand, der sich in keiner Weise der tatsächlichen Welt anpassen darf.<sup>170</sup>

Wenn nach dem Krieg neue Demokratien, Rechts- Kultur- und Sozialstaaten entstanden, so war das wiederum ein Zeichen des Fortschritts, der stets aus Katastrophen entspringt – Ragaz konnte dies als große Bewegung in Richtung Gottesreich werten. Vor dessen Erfüllung fehlten noch die Schritte zum Sozialismus und Kommunismus. Letztlich müssen Gewaltdenken und Staat überwunden werden, damit das Reich der Liebe auftreten kann. So hat er auf die Frage nach der Verbindung von Staat und Gottesreich auch direkt Antwort gegeben: »Sie ist revolutionär: Das Reich Gottes löst den Staat auf. Sein Ziel ist nicht der Staat, sondern die Familie, die Genossenschaft. Und zu oberst die Gemeinde.«<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Zitiert nach LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 252f.

<sup>170</sup> Vgl. RAGAZ L. *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Erster Band*, S. 163.

<sup>171</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 67.

### 3.3 Der Sozialismus

Ragaz hatte sich ab 1903 verstärkt mit der Politik auseinandergesetzt. Ausschlaggebend war ein Erlebnis, welches er auch in einem seiner Tagebücher dokumentierte. Während einer Zugfahrt nach Basel war er unfreiwillig Zeuge davon geworden, wie ein junger, wohlhabender Kaufmann zynisch berichtete, dass er in Zürich eine junge Bündnerin verführt habe.<sup>172</sup> Dieses Ereignis löste großen Zorn in Ragaz aus, sodass er schrieb:

»Ich habe erlebt, was meinem Leben eine Wendung geben kann. So ist mir die Bestialität noch nie entgegengetreten! Man hört und liest, und wenn man es hört, mit Ohren hört, kann man's nicht glauben. Nun ist's vorbei mit allen akademischen Idealen, nun hinein in den Kampf! Gott, ich gelob es dir! Tiefe Gedanken bewegten mich bis Basel und den ganzen Tag... Noch dazu die Beobachtung erneuert, wie das einfache Volk so viel besser ist als diese schmutzige Bourgeoisie. Zu diesen Leuten gehe ich. Nun ist mir ein neues soziales Christentum aufgegangen. Ich datiere vom 2. Februar 1903 (morgens zwischen sieben und acht Uhr) eine neue Periode meines Lebens. Es ist unter viel Erfahrungen und Stimmungen des letzten Jahres eine Frucht reif geworden. Unser Kaufmannsstand ist reif zum Untergang. Er ist der schmutzigste von allen, der Herd des praktischen Materialismus. Die soziale Entwicklung repräsentiert hier das Weltgericht.«<sup>173</sup>

Dieser Tagebucheintrag, notwendigerweise in seiner vollen Länge, zeigt den Umschwung Ragaz', von Zorn getrieben, vom politisch interessierten Pfarrer aus Chur, hin zum Kämpfer für die soziale Sache in der Basler Großstadt. Es scheint nicht zu weit hergeholt, dies auch als ein säkulares Bekehrungserlebnis zu bezeichnen. Ragaz begann von diesem Tag an Versammlungen der Arbeiter zu besuchen und schrieb selbst, dass sein Leben neuen Sinn bekommen habe. »Wie wenig bedeuten mir jetzt die theoretischen Probleme, die mich vorher über alles bewegten.«<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 82. Mattmüller zitiert Eintrag IX 2.2.1903 aus Ragaz' Tagebuch. Die Originaltagebücher liegen bei der Familie Ragaz in Zürich.

<sup>173</sup> EBENDA, S. 82.

<sup>174</sup> EBENDA, S. 85. Mattmüller zitiert Eintrag IX 21.2.1903 aus Ragaz' Tagebuch.

### 3.3.1 Politischer Anstoß – der Basler Maurerstreik

Seine neu gefundene Euphorie konnte Ragaz schon bald tatkräftig umsetzen. Am 5. April 1903 traten in Basel die Maurer und Bauhandlanger in einen Streik. Am Sonntag vor Ostern hatten sie zwar ihre Forderungen verlesen, waren jedoch erfolglos geblieben. Ihre Anliegen waren eine Herabsenkung von 10 auf 9,5 Arbeitsstunden täglich, sowie eine Lohnerhöhung auf 56 Rappen bzw. 40 Rappen für Handlanger. Die Baumeister kamen den Forderungen jedoch nicht nach. Als der Streik zu eskalieren drohte, wurden auch zwei Basler Militärbataillone einberufen. Die Streikenden wurden von der Bevölkerung durch Massenspeisungen versorgt. Zu einem Generalstreik, der zwischenzeitlich angekündigt worden war, kam es nicht. Eine Woche nach Ostern nahm man die Betriebe wieder auf – nur vier Baumeister waren den Forderungen nachgekommen. Der Streik war ein Misserfolg gewesen.<sup>175</sup>

Am Tag der Streikniederlegung hielt Ragaz eine Predigt, die sich vor allem an die Arbeiter richtete. Predigttext war Matthäus 22,24-40, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Bereits die erste Überschrift seiner Predigt lautete »Eine Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse, ebenso groß wie die Reformation«.<sup>176</sup>

Darin verkündete er, dass die Christen auf die Seite der Armen gehören. Daraus ergibt sich zwar nicht, dass jeder der sozialdemokratischen Partei beitreten müsse, doch eine Pflicht zum Sozialismus gebe es insofern, als dass man der sozialen Bewegung mit tiefstem Interesse und Liebe gegenüberstehe. Diese Bewegung geht nicht nur materiell vor, sondern will in ihrem Kern den Menschen zur Gotteskindschaft verhelfen. Ragaz schließt seine Predigt mit einem von Blumhardt bekannten Bild, indem er sagt, nur die Ausgießung eines neuen Geistes löse die Soziale Frage.<sup>177</sup> Allerdings meint er hier keinen originalen Pfingstgeist, der sich vom klassischen Heiligen Geist unterscheidet, sondern eine Form der Liebe und Geschwisterlichkeit unter den Menschen, von Gott ausgesandt.

Nachdem seine Predigt in verschiedenen Zeitungen abgedruckt worden war, gelangte Ragaz zu kleiner Berühmtheit. Sowohl absolute Zustimmung als auch Ablehnung prasselte von vielen Seiten auf ihn ein. Zum einen freute Ragaz sich über die Rückmeldungen, zum anderen versetzte ihn die schiere Menge der Antworten dann doch in Unbehagen, da ihn diese – so seine Befürchtung – in ein falsches Licht rücken könnten. Er sorgte sich vor allem, dass das große

---

<sup>175</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 84.

<sup>176</sup> RAGAZ L., *I. Ein Wort über Christentum und Soziale Bewegung (Maurerstreikpredigt)*, in: DERS, *Eingriffe ins Zeitgeschehen*, S. 29.

<sup>177</sup> Vgl. EBENDA, S.33f.

Ganze übersehen werde. Ihm war nicht nur an einer Predigt zum Streik gelegen, sondern an einem geistigen Gesamtumschwung der Arbeiterschaft. Diese Gedanken artikulierte er auch in Briefen an Freunde.<sup>178</sup>

Durch einen Besuch des *Evangelisch-Sozialen-Kongresses* in Deutschland gewann Ragaz die freudige Überzeugung, dass junge Leute und Theologen über alle Parteigrenzen hinweg zusammen etwas Großes erreichen könnten. Seine Eindrücke nahm er mit in die Schweiz, um sie dort im »Protestantenblatt« weiterzugeben. Sein Artikel wurde auch im »Kirchenblatt für die reformierte Schweiz« aufgenommen, man reichte sich schriftlich die Hand.<sup>179</sup> Durch diesen Erfolg war Ragaz auch einem Plan, den er seit den Streiktagen hatte, ein Stück nähergekommen – der Gründung einer eigenen Zeitschrift »[...] die mein Werkzeug werden soll für die Arbeit, die ich tun will.«<sup>180</sup> Die Entstehung der »Neuen Wege« war eingeläutet.

Das Jahr 1904 verbrachte Ragaz vor allem mit dem Studium der Schriften Kutters und Marx' »Das Kapital«, das ihm die Churer Gemeinde zum Abschied geschenkt hatte. Er war hellauf begeistert und gleichzeitig enttäuscht, es nicht zehn Jahre früher gelesen zu haben. Nebenbei schrieb er sein Werk »Du sollst!«. In der Praxis hatte Ragaz allerdings noch nicht viel mit sozialistischen Vereinen zu tun. Einzig dem *Sozialistischen Abstinentsbund* war er beigetreten. Weiters beteiligte er sich am Bau eines Arbeiterheims, in dem ein strenges Alkoholverbot herrschte.<sup>181</sup>

### 3.3.2 Kapitalismus, Sozialismus, Kommunismus

Der Durchbruch gelang Ragaz 1906, als er vor der *Schweizer Predigergesellschaft* über die Soziale Frage referierte. Lange hatte er sich durch die Lektüre internationaler Sozialisten darauf vorbereitet. Pfarrer aus der ganzen Schweiz erwarteten am 5. November 1906 in der Basler Martinskirche nicht nur Darlegungen, sondern praktische Anweisungen, wie man sich konkret zu sozialpolitischen Fragen zu verhalten habe. Manch einer hoffte vielleicht sogar auf ein politisches Programm für die soziale Kirchenarbeit.<sup>182</sup> Doch Ragaz blieb einer, schon bei

---

<sup>178</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 85.

<sup>179</sup> Vgl. EBENDA, S. 87.

<sup>180</sup> EBENDA, S. 87. Mattmüller zitiert Eintrag IX 4.7.1903 aus Ragaz' Tagebuch.

<sup>181</sup> Vgl. EBENDA, S. 108f.

<sup>182</sup> Vgl. EBENDA, S. 112.

Blumhardt angedeuteten, Tradition der Religiösen Sozialisten treu: Er gab keine Praxisbezüge, sondern versuchte vor allem eine Grundgesinnung zu vermitteln. Dazu schreibt er später:

»Was aber die einzelnen Formen betrifft, die Sozialismus und Arbeiterbewegung im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben annehmen sollen, so ist selbstverständlich, daß der religiöse Sozialismus dafür kein besonderes Programm hat. Er ist nicht an sozialetische Dogmatik gebunden, er will und darf niemand im Namen Gottes an eine solche binden.«<sup>183</sup>

Neu war, dass Ragaz mit einer sozioökonomischen Analyse der Schweiz begann, nicht einer Auseinandersetzung mit sozialistischen Programmen. Letzteres hielt er vermutlich gar nicht mehr für notwendig. Er versuchte klar darzulegen, warum der Kapitalismus eine junge und gefährliche Erscheinung sei und darum nicht gottgegeben sein könne. Das Telos des Kapitalismus ist Profit, so Ragaz.<sup>184</sup>

Für ihn galt es also im Vorfeld ein Wirtschaftssystem zu finden, welches die Gotteskindheit und Geschwisterlichkeit, als die zwei Hauptpole christlicher Ethik, zentral stellt. Diese Ethik müsse vom Dienst an der Sache zum Dienst am Menschen und an Gott – also ganzheitlicher Gottesdienst werden.

Ragaz hatte den Marxismus sehr ausführlich und begeistert studiert, jedoch ohne sich seinen Ideen voll zu verschreiben. Einer starren Doktrin wollte er sich auch politisch nie unterwerfen. Und so vertrat er stets einen idealistisch-ethischen Sozialismus, auch in der Konfrontation mit orthodoxen Marxisten.<sup>185</sup> Er prognostiziert in seinen Werken, der Religiöse Sozialismus werde einmal mit der einen Ausprägung des Marxismus, bald darauf mit einer anderen Richtung oder Organisation zusammenarbeiten. Selbstverständlich sei allerdings, dass er sich weder mit einem sozialdemokratischen, anarchistischen, bolschewistischen oder sonst einem Programm vollständig decke. Religiöser Sozialismus sei etwas viel Umfassenderes, zum dem alle Zugang haben müssen und alle kommen dürfen.<sup>186</sup>

In seinem Katechismus lässt Ragaz einen fiktiven Jünger die Frage stellen, ob der ebenso fiktive Meister (also Ragaz selbst) in seinem Politbestreben nun Sozialismus oder Kommunismus bevorzuge. Dieser antwortet:

---

<sup>183</sup> RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 76.

<sup>184</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 113f.

<sup>185</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 239.

<sup>186</sup> Vgl. RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 77.

»Selbstverständlich kann es sich nicht um Sozialismus oder Kommunismus als Partei und Parteiprogramm handeln, seien diese nun besser oder schlechter, sondern nur um grosse Prinzipien. Wenn man diese ins Auge fasst, so wird man nicht umhin können, in der Bibel alle Grundlagen des Sozialismus zu finden. [...] Ich nenne ihn den Sozialismus oder Kommunismus Gottes, den Sozialismus und Kommunismus Christi.«<sup>187</sup>

Als Begründungsbeispiele liefert der Meister die Ablehnung des absoluten Privateigentums, da die Welt dem Herrn gehöre, das soziale Gesetz Mose, den Kampf der Propheten gegen Unrecht, die Verdammung des Mammons in den Evangelien und das Gemeinschaftsideal der Apostelgeschichte. All dies gebe die Legitimation, vom Sozialismus und Kommunismus der Bibel zu sprechen.<sup>188</sup>

Auch Marx wurde von Ragaz konstant in einen biblischen Kontext gesetzt, wenn er auf ihn zu sprechen kam. So wies er sowohl auf dessen jüdische Abstammung, als auch auf jene seines Schülers Lassalle hin. Es sei kein Zufall, dass beide Israeliten waren, sei in ihnen doch die alte Hoffnung Israels auf ein Reich vollkommener Gerechtigkeit lebendig geblieben und die Leidenschaft der Propheten für die Unterdrückten klar zum Ausdruck gekommen. Nicht die wissenschaftliche Erkenntnis in Marx' Werken, sondern die religiöse Wucht der Verkündigung ist für Ragaz entscheidend.<sup>189</sup> »Er [der Marxismus, Anm.] ist Religion, und zwar eine bestimmte Religion: Messianismus.«<sup>190</sup>

Zwischen Marxismus und Christentum bestehe ein Missverständnis, so Ragaz. Dass sich nämlich in Ersterem die messianische Hoffnung mit einer materialistischen Weltanschauung verband, ist Folge eines Versäumnisses des Letzteren. Das Christentum hat die dynamische Hoffnung seiner Anfangszeit verleugnet und sich selbst vergessen. Der marxistische Materialismus war also die Antwort auf ein Christentum, welches nur an den Himmel gedacht hatte, an das innere Leben. Wenn nun der Marxismus die Arbeiterschaft neu hoffen lässt, ihr in gewisser Form ein Evangelium verkündet, so hat er Gigantisches geleistet und letzten Endes vielleicht sogar die Welt aufgerüttelt. Wenn er aber in der Geschichte in Gewalt ausschlug, machte Ragaz dies an dessen fehlendem sittlichen Kern fest. Zum Zeitpunkt seines Eintritts in die SPS sah er den Marxismus bereits kritischer, die Notwendigkeit eines Religiösen

---

<sup>187</sup> RAGAZ L., *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, S. 51.

<sup>188</sup> Vgl. EBENDA, S. 52.

<sup>189</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 225.

<sup>190</sup> RAGAZ L., *Christentum und soziale Frage*, Vorlesung, Zürich SoSe 1909, S. 99. Gefunden bei MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Buchdruckerei Karl Werner, Basel 1957. Die Originalmanuskripte befinden sich in Besitz der Familie Ragaz.

Sozialismus dafür umso mehr. Man kann sagen, er trat trotz des vorherrschenden Marxismus in die Partei ein, gerade um das historische Missverständnis zu korrigieren.<sup>191</sup>

Vor der Schweizer Predigergesellschaft gab Ragaz der gesuchten Alternative zum Kapitalismus den Namen *Sozialismus*. Er wählte diesen mit Bedenken, weil er fürchtete, dass nun dieses neue System wiederum mit der Sache Jesu synonym gesetzt werde. Zwar handle es sich um eine höhere Gesellschaftsstufe als es der Kapitalismus sei, sollte jedoch etwas noch Besseres auftauchen, so muss im Sinne des Fortschritts die nächste Stufe unbedingt genommen werden. Dies gilt nicht nur für einen rein politischen Sozialismus (der Ragaz ohnehin zu wenig gewesen wäre), sondern gerade für den Religiösen Sozialismus. Auch dieser ist nur der Hinweis auf etwas noch Größeres. Wenn die Menschheit erwacht ist, so wird der Sozialismus seine Erfüllung gefunden haben.<sup>192</sup> All diese Überlegungen Ragaz' führen zu einer mittlerweile wohlbekannten Größe, die den Sozialismus in sich aufnimmt, damit er in ihr aufgehe: das Reich Gottes.<sup>193</sup>

»Darin wird aber mit dem Sozialismus überhaupt auch der religiöse untergehen, weil beide erfüllt sind. [...] Damit blicken wir auf mehr als Reformation aus: wir blicken auf das Reich aus. Darauf deutet der religiöse Sozialismus hin. Und so meint er auch seinen eigenen Untergang, wenn er um die Ausgießung des Heiligen Geistes bittet.«<sup>194</sup>

Wieder taucht die Bitte um den Heiligen Geist auf, wieder ist sie nicht wie bei Blumhardt zu deuten, sondern als Lernprozess. Bis der Geist kommt, lernen die Proletarier das göttliche Prinzip der Geschwisterlichkeit – in der Gemeinde, der Organisation der Arbeiter und in Genossenschaftsverbänden, deren Hierarchie von unten nach oben verläuft.<sup>195</sup>

In den allerhöchsten Ehren hielt Ragaz die Gewerkschaften, denn durch sie würden die Arbeiter aus Verlorenheit und Stumpfsinn herausgezogen und wieder Glied einer Gemeinschaft. Sie erhalten Rechte und Pflichten, während sie zuvor in ihrem Elend isoliert blieben und vielleicht sogar auf Kosten anderer auf ihre Einzelvorteile bedacht waren. Die Gewerkschaften haben die Arbeitermassen zu Organismen von Persönlichkeiten gestaltet.<sup>196</sup> Die Arbeiterbewegung, ruft Ragaz aus,

---

<sup>191</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 226-228.

<sup>192</sup> Vgl. RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 79.

<sup>193</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 115.

<sup>194</sup> RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 79.

<sup>195</sup> Vgl. BONUS H., *Art. Genossenschaften*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Sp. 677f.

<sup>196</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 215.

»[...] brachte Leben in diese Massen. Sie ballte sie zusammen zu organischen Gebilden. Sie schuf das Fundament für eine neue sittliche Grundexistenz des Volkes. Ich sage es offen: Sie hat mehr getan, als Kirche, Schule und Staat zusammen.«<sup>197</sup>

Ragaz hatte das Gottesreich lange vergeblich gesucht – in der Kirche, in der Churer Kantonsschule, in der Philosophie, in der Geschichtsforschung und der Theologie, doch er fand Gott und den Kairos für das Reich im Sturm der sozialen Bewegung.<sup>198</sup> Und so war für ihn gewiss, dass der Religiöse Sozialismus notwendig sei und bedingungslos zum Proletariat stehen müsse. Dies wäre das heilige Erbe Christi, welcher immer zu den Armen, den Zöllnern und Sündern gehörte. Der Religiöse Sozialismus streitet *mit* dem Proletariat und *für* es, im Kampf um seine Befreiung zu wahren Menschen und zur Geschwisterlichkeit.<sup>199</sup>

### 3.3.3 Wider den Krieg – Ragaz' Antimilitarismus

Wenn man beim großen Sozialisten Ragaz den Theologen dahinter vergisst, dann auch gerne den Antimilitaristen, zu dem er wurde. Dazu veröffentlichte er in den späteren Jahren seines Wirkens auch mehr und mehr. Nicht zuletzt prägte ihn seine Frau Clara hierbei massiv, die sehr aktiv in der *Schweizer Friedensbewegung* mitwirkte, sogar Präsidentin des Schweizer Zweiges der *Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit* war. Ihr wurde – und wird auch in dieser Arbeit – leider viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Mit ihr und dem Initiator des *Internationalen Zivildienstes*, Pierre Cérésole, gründete Ragaz 1924 die *Schweizerische Zentralstelle für Friedensarbeit*, deren Sitz auch das gemeinsame Haus des Ehepaars war. Bis zu seinem Tod blieb er ihr Vorsitzender. Auch in anderen Bewegungen wirkte er mit und war ihr Sprachrohr durch die »Neuen Wege«.<sup>200</sup> In diesen schrieb er im Mai 1939, am Vorabend des Zweiten Weltkrieges: »Ich habe in den furchtbaren Tagen des August 1914 ein Gelübde getan, diesem Kampf gegen den Krieg mein zukünftiges Leben zu widmen und gedenke es zu halten.«<sup>201</sup>

Diese Einstellung hatte Ragaz nicht immer. Noch in seiner Churer Zeit hatte er in Predigten über die früheren Bündner Militärerfolge davon gesprochen, dass Gott durch den Mund der Geschichte zum Bündner Volk rede. Rückblickend etikettierte sich Ragaz selbst als

---

<sup>197</sup> RAGAZ L., *Christentum und soziale Frage*, S. 99.

<sup>198</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 116.

<sup>199</sup> Vgl. RAGAZ L., *Was ist religiöser Sozialismus?*, S. 75.

<sup>200</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einführung (Kapitel 3)*, S. 171.

<sup>201</sup> Zitiert nach EBENDA, S. 171.

Militaristen.<sup>202</sup> Er entwarf 1924 eine Schrift, in der er die Abrüstung der Schweiz fordert. Eine grundsätzliche Absage an den Krieg und eine neue Friedenspolitik waren sein Ziel geworden. Innerhalb der Schweizer Sozialdemokraten fand er mit seinem Anliegen jedoch kein Gehör. Die 1930er Jahre machten sein Unterfangen keineswegs einfacher. Seine Ideen zu einer *geistigen Landesabwehr*, also dem Ausbilden eines Friedensverständnisses und der Verbesserung der Situation von Wehrdienstverweigerern, wurden innerparteilich als falsche Prophetie abgetan.<sup>203</sup>

Ragaz' Antimilitarismus darf nicht mit absoluter Gewaltfreiheit verwechselt werden. Er meinte, gerade Kleinstaaten wie die Schweiz seien nur in einem Völkerbündnis zu verteidigen. Das bedeutet, eine internationale Rechtsordnung ist von Nöten. Diese wiederum ist ohne entsprechende Sanktionsgewalt nicht umsetzbar. Ragaz' Antimilitarismus ist damit ein *relativer Pazifismus*. Er wusste um die Grenzen der Gewaltlosigkeit und scheint hier durchaus pragmatischer und weniger idealistisch, als in anderen politischen Fragen. Nicht zuletzt muss dies auf seine Erfahrungen zur Zeit des Ersten Weltkrieges zurückgeführt werden. Doch die politischen Erfolge blieben aus, die »Neuen Wege« wurden 1940 sogar unter Vorzensur gestellt. Die Position der Schweiz während des Zweiten Weltkrieges hat Ragaz schließlich als *Götzendienst an der Neutralität und Unabhängigkeitsdünkel* bezeichnet.<sup>204</sup>

So wie bereits den Ersten, baute Ragaz auch den Zweiten Weltkrieg in seine Geschichtstheologie ein. Wieder handle es sich um ein Gericht Gottes. Doch der Richtspruch durch die Atombombe war größer und erschütternder denn je:

»Sie kam mir vor – ich gestehe es offen – wie eine Stimme vom Himmel (nicht von der Hölle) her, wie ein ungeheuer gewaltiges Wort Gottes, eines jener Worte, von denen der Prophet sagt: ›Ist nicht mein Wort wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?‹ – und das ist noch ein zu schwacher Ausdruck.«<sup>205</sup>

Die Bombe wurde von Ragaz als womöglich letzte Warnung Gottes vor der absoluten Vernichtung interpretiert. Sein Geschichtsverständnis, auf das Reich Gottes zielend, seine Technik- und Fortschrittsaffinität sowie die realpolitischen Umstände (er blendete den *Abwurf*

---

<sup>202</sup> Vgl. RAGAZ L., *Mein Weg, Band 1*, S. 210.

<sup>203</sup> Vgl. BRASSEL R./SPIELER W., *Einführung (Kapitel 3)*, S. 173.

<sup>204</sup> Vgl. EBENDA, S. 174.

<sup>205</sup> RAGAZ L., *Die Atombombe*, S. 240.

der Bomben aus und fokussierte sich nur auf deren Existenz) sind hier in ein recht eigentümliches Konstrukt verworren. Dieses wird in der Vermittlung von Ragaz' Position zu seiner größten Schwäche, innerhalb seiner Theologie bleibt er allerdings konsequent.

### 3.4 Das religiös-politische Erbe Ragaz'

Leonhard Ragaz' theologisch-politische Konzepte sind eine logisch ableitbare Folge von Christoph Blumhardts Denken. Wo dieser noch zaghaft gewesen war, stürzte sich Ragaz in die Welt, in das Politische. Schon um die Aspekte des Reichs Gottes innerhalb der Theologie der Blumhardts in eine verständliche Ordnung zu bringen, bedurfte es seiner Person.

Ragaz rebellierte und polemisierte in schärfster Form gegen Kirche und Theologie und zog sich schlussendlich von alledem demonstrativ zurück. Die Zeit der Kirche war für ihn vorbei, die Säkularisierung und der Sozialismus entsprächen dem eigentlichen Sinn des Evangeliums Jesu. Oft nahm er in seinem Denken Bezug auf die Propheten des Alten Testaments. Es scheint, dass er sich selbst in einer ganz ähnlichen Rolle sah. So hat er Geschichte, Gegenwart und Zukunft gedeutet.<sup>206</sup>

Die wohl stärkste Prägung hinterließen Ragaz und die soziale Bewegung im Bewusstsein der Kirche mit der Forderung, politische und soziale Verantwortung zu übernehmen. Aktiver Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit waren ihm christliche Pflicht. Im Auflösen des Missverständnisses zwischen Marxismus und Christentum (vgl. später Gollwitzer 5.2.1) durch einen ethisch und religiös fundierten Sozialismus, sah Ragaz seinen Dienst an der Welt und vor allem für das Reich Gottes.

Ragaz' dynamische Geschichtstheologie ist ein konsequentes Programm, das völlig neue Deutungen der Welt ermöglicht und den biblischen Zugang massiv ausweitet. Gottes fortlaufende Offenbarung in der Geschichte ist Grundvoraussetzung für Ragaz' Denken. Die gesamte Geschichte *ist* Heilsgeschichte, in der Jesus immer wieder neu aufersteht. Wo er Fortschritt sah, erkannte Ragaz auch Gottes Reich.

Seine Theologie, die vor allem auf den Synoptikern statt auf Paulus aufbaut, fand historisch gesehen in den Ketzerbewegungen Anklang. Wycliff und Jan Hus verstand Ragaz daher auch

---

<sup>206</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 247-255.

als Durchbrüche im Zeitgeschehen. Sie alle teilten eine Theologie der Hoffnung. Ragaz konnte und wollte auf ihr keine klassische Soziallehre aufbauen, weil diese viel zu dynamisch sei, sich stets entwickle.<sup>207</sup>

Während er selbst diese Theologie konsequent durchgespielt hat, erntete Ragaz auch Kritik, damals wie heute. Natürlich wird man sich fragen müssen, ob Gottes Walten in der Geschichte tatsächlich so eindeutig zu lokalisieren ist, wie es bei Ragaz scheint. Sauter formuliert zugespitzt:

»Ragaz gehört zu jenen hochgradig sensiblen Naturen, die auf nur geringste biographische Erschütterungen wie ein Seismograph reagieren. Geringfügige und nicht einmal typische Erlebnisse werden auf die Messkarte der Weltgeschichte als unwälzende Bewegungen und epochale Störungen aufgezeichnet, und oft genug reicht dieser Messbereich gar nicht mehr aus, um die Ausschläge des Zeigers zu registrieren: der geschichtliche Boden scheint durch Eruptionen göttlicher Welt gesprengt.«<sup>208</sup>

Tatsächlich erscheinen viele Ereignisse, die Ragaz als Gottes Werk definierte, zunächst irritierend. Das beginnt im Kleinen, etwa mit der Geschichte eines Schmalspurcasanovas im Zug nach Basel. Diese reichte aus, um eine Bekehrung in Ragaz auszulösen. Es endet aber im Großen – an den letzten Satz des Zitates anknüpfend – bei der Atombombe als Gottes Warnung. In diesem breiten Spektrum sah Ragaz die Durchbrüche des Gottesreiches in die Welt passieren – durchaus auch mit Unbehagen, wie am Beispiel der Deutschen Christen angeschnitten wurde, die sich ebenfalls einer Geschichtstheologie bedienten.

Wie schon Blumhardt gab auch Ragaz keine Praxisanleitung für den Religiösen Sozialismus heraus. Die praktische Ausgestaltung der sozialistischen Gesellschaft zu beschreiben, war für ihn nie zentral. Er wollte maximal Prinzipien, die eine allgemeine ethische Anleitung geben. Deren Umsetzung überließ er in jeder Situation den jeweils Betroffenen.

»Das Christentum will große Grundprinzipien geben, aber nicht eine soziale Technik, sowenig als eine christliche Chemie oder Mathematik. Es ist kein Gesetzbuch oder Handbuch, sondern eine Quelle des Lebens.«<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Vgl. MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, S. 115.

<sup>208</sup> SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 207f.

<sup>209</sup> RAGAZ L., *Christentum und soziale Frage*, S. 217.

Meines Erachtens war Ragaz tatsächlich ein sensibler Idealist, sowohl im Politischen, als auch im Theologischen. Nur deswegen konnten beide Aspekte bei ihm derart verschmelzen. Seine Selbstwahrnehmung als Prophet wirkt im Kontext der biblischen Bedeutung dieses Amtes zunächst eher anmaßend. Seine Geschichtsdeutung sowie sein ausbleibender Erfolg in der Schweiz unterstreichen dieses Bild jedoch wiederum auf ironische Weise, denn: »Ein Prophet gilt nirgends weniger als in seinem Vaterland. (Mk 6,4)« Trotzdem stellt ein Prophet, der zwar das Reich Gottes verkündet, sich jedoch von der Kirche und vor allem von der Religion an sich lossagt, meines Erachtens ein Paradoxon dar.

Der Kritik Sauters ist durchaus etwas abzugewinnen. Ragaz reagiert derart sensibel auf minimalste Veränderungen und publiziert dazu in großem Tempo, dass er durchaus inflationär wirken kann. Gerade darin liegt aber auch ein großer Teil seiner Authentizität. Wenn Sauter Ragaz' Gesamtkonzept schließlich als »Opportunismus im Zeichen der Geschichtlichkeit«<sup>210</sup> verwirft, so tut er ihm damit Unrecht an. Wie schon Marx auf die große Revolution gewartet hatte, war dies auch bei Ragaz der Fall. Seine Sorge um die Arbeiterschaft und die untere Klasse war genuin. Dies zeigt sich auch an seiner Frustration an der Stagnation des Religiösen Sozialismus. Gegen Ende seines Wirkens hatte er zudem in seinem zeitweisen Wegbegleiter Karl Barth einen Widersacher gefunden. Dass ausgerechnet eine Rückkehr zu Kirche und Dogma wieder internationale Aufmerksamkeit erregte, war wohl nichts anderes als niederschmetternd für Ragaz.

Barths Theologie ab 1914 ist u.a. Antwort auf Ragaz' Geschichtsverständnis. Das Problem der Offenbarung Gottes in der Geschichte war offensichtlich geworden. Das Beispiel Georg Wünschs ist zudem der Beleg für das Risiko, das Schriftprinzip gar zu sehr aufzuweichen und damit Gott geradezu willkürlich in der Welt entdecken zu wollen. Schon 1915 hatte Barth ähnliche Kritik wie später Sauter geäußert:

»Ragaz mag sehr oft die religiöse Tiefe einbüßen, wenn er alle Augenblicke schreit: siehe hier oder da ist das Reich Gottes [Vgl. Lk 17,21]!, aber ebenso sehr scheint mir der prinzipielle und ausschließliche Quietismus Kutters eine Verarmung, die letztlich auch eine persönliche Schrulle und nichts Herrliches ist.«<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> SAUTER G., *Die Theologie des Reiches Gottes*, S. 212.

<sup>211</sup> BARTH K., *Brief an Eduard Thurneysen, 5. Februar 1915*, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1913-1921*, hg. von THURNEYSEN E. (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1973, S. 29.

Ich denke nicht, dass Ragaz zur Gänze gescheitert ist, sondern sein Praxiszugang neben Kutter durchaus bedeutsam und notwendig war. Bis heute sind ihm einige wichtige Aspekte abzugewinnen. Die Kirche ist sich auch jetzt ihrer Position in der Welt nicht immer sicher und muss den Spagat zwischen Zeitgemäßheit und authentischem Sendungsbewusstsein finden. Mir scheint dabei oftmals eine lähmende Angst vor der Bedeutungslosigkeit mitzuschwingen. Ragaz allerdings teilte diese Angst keineswegs. Er zeigte, wie das Christentum auch in Zeiten der wachsenden Säkularisierung voranschreiten kann. Nun muss man seine Position, die Kirche auflösen zu wollen und den Sozialismus als eigentliches Ziel Gottes zu sehen, nicht teilen – Politik und Glaube gleichzusetzen birgt immerhin die Gefahr, weder der einen, noch dem anderen gerecht zu werden – doch sein Aufruf zum mutigen Handeln der ChristInnen in der Welt gilt bis heute. Soziales Gewissen und öffentliche Verantwortung müssen Bestandteile des christlichen Glaubens sein – egal in welcher spezifischen Form sich die Kirche letztlich präsentieren möchte.

Gleichzeitig ergibt sich daraus eine Wirkmacht in der Gesellschaft und eine Ablehnung der stillen, persönlichen Frömmigkeit. Was aus heutiger Sicht nicht mehr spektakulär wirkt, da sich die Kirchen häufig gesamtgesellschaftlich einbringen, zeigt, dass Ragaz durchaus auch wegweisende Wirkung hatte. Bei ihm ging mit dem Engagement weiters eine Ablehnung des Kapitalismus einher, welche in Zeiten neuerlicher Finanzkrisen immer öfter zum Thema wird. Wie bereits Blumhardt d. J. zeigte auch er, dass evangelische Politik möglich ist. Man muss also immer neu darüber nachdenken, in welcher Form diese legitim sein kann und wo bzw. wofür sie sich einsetzen sollte.

Letztlich handelte es sich bei Ragaz um eine enthusiastische, idealistische aber durchaus auch tragische Persönlichkeit. Sein Kampf für soziale Gerechtigkeit, für den Frieden und das Reich Gottes wirkt in der Rückschau, trotz hehrer Anliegen, durch seine kompromisslose Kirchenkritik und Geschichtstheologie oftmals wie ein Kampf gegen Windmühlen. Aus seinen Erfahrungen und Enttäuschungen lässt sich jedoch lernen. Ragaz stellt der Kirche und dem Christentum mit seinem Wirken wohl letztlich mehr kritische Fragen, als er Antworten gibt.

## 4. Karl Barth

Vielfache Überlegungen gingen der Entscheidung voraus, Karl Barth (1886 Basel – 1968 ebenda) in diese Arbeit über den Religiösen Sozialismus zu integrieren. Sich mit einem solchen Titan der Theologie auseinander zu setzen birgt vielerlei Gefahren. Der Rahmen könnte gar zu leicht gesprengt, die bedeutende Theologie falsch verstanden, der Bezug zur Politik in schiefe Bahnen gelenkt werden.

Vier Gründe sind ausschlaggebend, ihn in diese Arbeit aufzunehmen: Zunächst ist Barth die logischste Wahl, wenn man von Blumhardt und Ragaz weiterführen will – die drei stehen in einer direkten Linie und zeichnen sich durch ihre Bezüge zur Praxis aus. Zum anderen wäre es fahrlässig, seinen theologischen Bruch nicht zu betrachten, wurde Barth schließlich auch durch seine Neudeutung der Beziehung von Religion und Politik bekannt. Weil Barth Gott zum *ganz Anderen* erhoben hat ist er der ganz andere Religiöse Sozialist. Drittens sei auf das »Karl Barth Jahr 2019« hingewiesen, welches der *Reformierte Bund* heuer begeht.<sup>212</sup> Ein Anlass mehr, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Zuletzt sei die persönliche Hoffnung genannt, Barth gerecht werden zu können und bei einem etwaigen Scheitern in bester Gesellschaft zu sein. Denn bis heute wird über Barth gestritten und schon er selbst sprach noch zu Lebzeiten Kollegen, die ihm politisch nicht folgen konnten, ein Verständnis seiner Theologie ab.<sup>213</sup>

Die Frage nach Karl Barths Verhältnis zum Sozialismus reißt bis heute nicht ab. Während die anderen Theologen dieser Arbeit sich vor allem in späteren Lebensphasen klar sozialistisch positioniert haben, wird beim Kirchenvater des 20. Jahrhunderts stets gestritten, in welchem Spektrum er sich einordnete. Klar ist, Barth kann nicht unpolitisch gedacht werden. Klar ist ebenso, dass er sich in vor allem in seiner Frühzeit am intensivsten mit dem Sozialismus auseinandergesetzt hat – damit bildet er hier also die Ausnahme. Er war sowohl bei den Religiösen Sozialisten aktiv, als auch in der SPS und später in der SPD. Doch finden sich auch Brüche in seiner Biographie, die einer genaueren Analyse bedürfen.

War es in vorherigen Kapiteln bereits schwer, Theologie und Sozialismus als eigene Abschnitte zu behandeln – schlicht, weil dies nicht in der Natur des Religiösen Sozialismus liegt – so

---

<sup>212</sup> Für weitere Informationen verweise ich auf die Website: <https://www.karl-barth-jahr.eu>

<sup>213</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019 (UTB 5093), S. 123.

steigert sich dies bei Barth noch einmal. Seine wechselnden Ansichten zu Religion und Politik heizen auch bis heute den Streit an, ob sein Werk überhaupt einheitlich verstanden werden kann.<sup>214</sup> Vor allem F.-W. Marquardts vorgelegte Habilitationsschrift »Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths« schlug massive Wellen. Nicht nur postuliert er darin, dass Barth Zeit seines Lebens Sozialist gewesen sei, er schreibt weiters, dass die politische Ausrichtung auch intensiven Einfluss auf Barths komplette Theologie gehabt habe. Damit verneint Marquardt auch die Existenz der bereits erwähnten Brüche in Barths Biographie.

»Dagegen [die Einheit der Barth'schen Theologie, Anm.] erhebt sich der Widerspruch derer, die grundsätzlich einen oder mehrere Brüche im Denken Barths annehmen und eine Vermittlung der verschiedenen Denkstadien untereinander für schwer oder gar nicht möglich halten. [...] Uns können diese Theorien nicht überzeugen.«<sup>215</sup>

Marquardts Werk wurde nicht als Habilitationsschrift angenommen. Sowohl Inhaltliches, als auch Formales war bemängelt worden, eine Überarbeitung lehnte er allerdings ab.<sup>216</sup> Gerade mit diesem Vorwissen eignet sich sein provokanter Zugang als Annäherung an das Thema. Auf die Kritik wird ebenso eingegangen werden, um zu einer ausbalancierten Einschätzung zu gelangen.

Ich werde an im Hauptteil dieses Kapitels nur Barths Frühphase, bis zur zweiten Auslegung des Römerbriefes, behandeln können. Denn um oben genannten Rahmen intakt zu halten, soll Barth in diesem Kapitel vor allem innerhalb seiner Bezüge zum Religiösen Sozialismus beleuchtet werden. Hierin wiederum muss, um die Kohärenz der Arbeit zu wahren, das Reich Gottes in einen speziellen Fokus gerückt werden. Daraus ergibt sich schier zwingend eine theologische Ausrichtung auf den jungen Barth. In der Zusammenfassung soll jedoch eine politische Einschätzung des späteren Barths gewagt werden, nachdem die Thematik bereits an dieser Stelle angeschnitten wurde und bis heute die Gemüter erhitzt.

---

<sup>214</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, Kaiser Verlag, München 1972.

<sup>215</sup> EBENDA, S. 334.

<sup>216</sup> Vgl. JACOBSEN I., *Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Barth*, Die Spur Verlag, Berlin/Schleswig Holstein 1975, S. 7.

## 4.1 Historischer Überblick

Karl Barth wurde als erstes von fünf Kindern in Basel geboren. Er wuchs in einem strengen und bürgerlichen Haushalt auf. Nicht nur sein Vater Fritz war Pfarrer und drei Jahre nach Karls Geburt auch Professor der Theologie, sondern der gesamte Stammbaum war von Geistlichen durchzogen. Man kann sagen, die Theologie floss von Beginn an durch seine Venen.<sup>217</sup> Er selbst erlangte schließlich auch Berühmtheit. Bis heute wird er gerne als *Kirchenvater des 20. Jahrhunderts* bezeichnet – auch wenn er selbst sich dagegen immer verwehrt.

»Meine Reaktion? Ich habe das gar nicht gern. Wer will da Richter sein? Ich weiß, mein Name ist jetzt ziemlich berühmt geworden, besonders, wie es scheint, in Amerika. Aber die Aufmerksamkeit wendet sich hier sehr schnell etwas Anderem zu. Wer wird noch im nächsten Monat von mir reden und in einem Jahr? Wer weiß das? Ich bin auch ein ›Riese‹ genannt worden. Schauen Sie mich an! Ich bin nur ein einfaches, gewöhnliches Menschenkind.«<sup>218</sup>

Mit der Berufung des Vaters zum Professor in Bern übersiedelte die Familie. Barth begann ab 1904 ebenfalls Theologie zu studieren. Prägend wurden seine Semester in Berlin und Marburg. Er setzte sich intensiv mit Adolf von Harnack auseinander, welcher biblische Texte geschichtlich zu untersuchen vermochte, ohne sie ihren Lebensgeist verlieren zu lassen. Ebenso prägend war Wilhelm Herrmann, der Barth den Glauben als inneren Eindruck des Christen von Jesu ethischer Persönlichkeit näherbringen konnte. Auch die Lektüre von Schleiermacher und Kant waren zentrale Einflüsse auf den Studenten Barth. Nach seinem Examen ging er noch einmal nach Marburg, da ihm eine Stelle in der Redaktion der »Christlichen Welt« angeboten worden war. Sie war zu dieser Zeit die wichtigste Zeitschrift des liberalen Protestantismus.<sup>219</sup>

Im Jahr 1909 begann Barth sein Vikariat in Genf, wo er geradezu wörtlich in den Fußstapfen Calvins, nämlich auf dessen alter Kanzel, stand. In Genf lernte er auch seine zukünftige Ehefrau Nelly Hoffmann kennen. Von zentraler Bedeutung, gerade im Lichte dieser Arbeit, waren Barths Jahre im Pfarramt von Safenwil. Seine politischen Predigten fanden dort allerdings nur ein kleines Publikum. Der beständig wachsende Ort zeichnete sich damals auch durch seine Unkirchlichkeit aus. Trotzdem bekam Barth schnell den Titel *der rote Pfarrer*, da er sich stark

---

<sup>217</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 13.

<sup>218</sup> So antwortete Barth am 1.5.1962 bei einer Pressekonferenz auf die Aussage, er sei der größte Theologe des 20. Jahrhunderts. Zitiert im *Karl Barth Magazin 2019. Gott trifft Mensch*, hg. vom Reformierten Bund in Deutschland, Hannover 2018, S. 3.

<sup>219</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, C. H. Beck Verlag, München <sup>2</sup>2019, S. 46-58.

für die Bauernschaft und ArbeiterInnen des Ortes einsetzte. Die menschenunwürdigen Zustände in den Textilfabriken hatten ihn schon kurz nach seiner Ankunft erschüttert. So hat er selbst berichtet:

»[Es] mußte mein Interesse an der Theologie als solches [...] in dem Industriedorf Safenwil merklich zurücktreten gegenüber meiner durch die in der Gemeinde vorgefundene Lage heftig angeregten Beschäftigung mit dem Sozialismus, speziell mit der Gewerkschaftsbewegung.«<sup>220</sup>

Barth heiratete 1913 seine Verlobte Nelly. Beruflich besonders prägend wurde ab diesem Jahr auch Barths innige Freundschaft mit Eduard Thurneysen, welcher in Leutwil, nahe Safenwil, seinen Pfarrberuf ausübte. Über ihn lernte Barth Stück für Stück Schlüsselfiguren des Religiösen Sozialismus kennen, darunter auch Hermann Kutter und Leonhard Ragaz. Im Bund mit diesen und anderen Mitstreitern sah er damals die soziale Bewegung als Umsetzung des Willens Jesu an. Das Reich Gottes hielt bereits regelmäßigen Einzug in seine Predigten, das Wort Sozialismus bekam erstmals positive, nicht nur exemplarische Konnotation.<sup>221</sup>

In der Blüte seines sozialen Engagements kam es zum Ersten Weltkrieg, der Barth zutiefst erschütterte und ein Umdenken in ihm auslöste. Er entfernte sich zusehends von der liberalen Theologie, da er mit Schrecken festgestellt hatte, dass manche seiner alten Lehrer in Deutschland die Kriegspolitik des Kaisers unterstützt hatten.<sup>222</sup>

So suchten Barth und Thurneysen nach einem theologischen Neuansatz. Daraus entsprangen Nachträge zu seinem ersten »Römerbriefkommentar« (folgend: Römerbrief I; vgl. **4.2.3**), den er 1919 veröffentlichte. Der wirkliche theologische Durchbruch kam schließlich aber mit einer komplett neugeschriebenen Fassung dieses Kommentars von 1922 (folgend: Römerbrief II; vgl. **4.2.4**). Seine Auslegungen machten Barth mit einem Schlag berühmt – seine Dialektische Theologie war geboren und mit ihr kam auch der Bruch mit dem Religiösen Sozialismus, wie ihn seine Vorgänger vertreten hatten.<sup>223</sup>

Der Römerbrief II öffnete Barth den Weg an die Universität Göttingen, obwohl er weder promoviert, noch habilitiert war. 1925 wechselte er nach Münster, 1930 schließlich nach Bonn. In der Zwischenzeit hatte er sich während eines Urlaubs in Charlotte von Kirschbaum verliebt,

---

<sup>220</sup> Zitiert nach BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 81.

<sup>221</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 80.

<sup>222</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 55.

<sup>223</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 103-109.

die ihn von da an bei seinen Arbeiten unterstützte und schließlich 1929, als seine Sekretärin, in das Haus des Ehepaars Barth einzog. Die Dreiecksbeziehung sollte immer wieder zur Zerreißprobe werden,<sup>224</sup> spielte aber für das Politikverständnis des frühen Barths und damit für diese Arbeit keine Rolle. Mit von Kirschbaums wissenschaftlicher Unterstützung konnte allerdings der erste Band von Barths »Kirchlicher Dogmatik« 1932 erscheinen. Darin hat er die Selbstoffenbarung des ganz anderen Gottes in Jesus Christus entfaltet. Der Mensch lebe, so Barth, vor allem vom *Ja* Gottes.<sup>225</sup>

Kirchlich wie politisch wurden die Jahre in Bonn dramatisch. Während Barth sich mit aller Macht gegen Hitler und den Nationalsozialismus stemmte, um für eine freie Kirche einzutreten, wurde die Kritik an ihm immer größer. Ironischerweise kreidete man ihm sowohl unerlaubte Vermischung von Theologie und Politik, aber auch deren Trennung an – je nach Lager, welches die Kritik äußerte. Nachdem Barth sich vehement weigerte der Beamten-Anordnung, Vorlesungen mit dem Hitlergruß zu beginnen, Folge zu leisten, kam man zum Urteil, er sei gegen den deutschen Staat eingestellt.<sup>226</sup> Bald darauf erteilte Barth auch dem Führereid eine Absage, da er mit seinen Ansichten in keiner Weise vereinbar war. Die Formel lautete:

»Ich schwöre: Ich werde dem Führer des deutschen Volkes Reichs und Volkes, Adolf Hitler, treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflicht gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe.«<sup>227</sup>

Aufgrund seiner Verweigerung wurde Barth 1935 in Deutschland in den Zwangsruhestand versetzt. Bereits drei Tage darauf folgte er einer Berufung nach Basel. Ein Jahr zuvor, 1934, war er über seine universitären Tätigkeiten hinaus als Hauptautor der »Barmer Theologischen Erklärung« in Erscheinung getreten und damit zur Galionsfigur der *Bekennenden Kirche* geworden.<sup>228</sup>

Auch in der Schweiz blieb Barth kritisch und prangerte die Kompromissbereitschaft der Eidgenossen gegenüber Deutschland an. Aus Angst, er könne die Schweizer Neutralität mit solchen Aussagen gefährden, wurde er selbst in seiner Heimat Opfer der Zensur. Nach

---

<sup>224</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 187-200, 227-239, 400-405.

<sup>225</sup> Vgl. EBENDA, S. 369.

<sup>226</sup> Vgl. EBENDA, S. 242.

<sup>227</sup> *Deutsches Beamtengesetz*, § 4, Abs. I, in: *Reichsgesetzblatt I (1937)*, Nr. 9, S. 42. Zitiert nach EBENDA, S. 488.

<sup>228</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 72.

Kriegsende setzte er sich für den *geistigen Wiederaufbau* Deutschlands ein. Gleichzeitig kritisierte er den Antikommunismus des Westens, dessen atheistische Gefahren für die Kirchen im Osten wohl unterschätzend. Barth lehrte in Bonn und später Basel noch bis zu seinem 76. Lebensjahr. Seine Dogmatik konnte er bis zu seinem Tod 1968 nicht mehr vollenden.<sup>229</sup>

## 4.2 Die Theologie

In Barths Theologie steht der Zusammenhang ihrer selbst mit der Politik immer wieder im Mittelpunkt. Eine Beleuchtung seines Gesamtwerks ist an dieser Stelle unmöglich. So weitgehend sind seine Konzepte, dass zweierlei Filter für die vorliegende Arbeit notwendig wurden.

Zum einen müssen klare Bezüge zum Sozialismus herzustellen sein. Während dies nach Gollwitzer und Marquardt gerade *kein* Filter wäre, sei doch das Werk Barths bis zuletzt nur durch den Sozialismus zu verstehen,<sup>230</sup> sehen andere, wie etwa Renate Breipohl, vor allem in Barths kritischer Auseinandersetzung mit dem Sozialismus den Beleg, dass er selbst *nie* Religiöser Sozialist war.<sup>231</sup> Zum anderen muss der Fokus natürlich wieder auf dem Reich-Gottes-Begriff liegen. Dies scheint nur anfänglich keine große Einschränkung zu sein. Barths Deutung der *Revolution Gottes* in seinem Römerbrief I wurde nämlich zur Zäsur, auf die jedenfalls der offensichtliche Bruch mit den Religiösen Sozialisten folgte. Er hätte sich spätestens ab diesem Zeitpunkt nicht mehr als solcher verstehen können. Da der Römerbrief II Barth zu großer Berühmtheit und einer Berufung an die Universität verhalf, macht ein Schnitt an dieser Stelle nicht nur literarisch, sondern auch biographisch Sinn.

### 4.2.1 Religiöser Sozialismus und Bekehrung zur Bibel

Vor allem die Zeit in Safenwil hat Barths Theologie stark ins Politische gelenkt. Das Elend der FabrikarbeiterInnen zeigte ihm reale Probleme des Proletariats auf. Da er die Menschen hier mit wenigen Ausnahmen als eine geschlossene soziale Gruppe wahrnehmen konnte, kam er zur Einsicht, dass das Heil nicht nur auf die einzelne Person vor Gott, sondern auf eine Weltumwälzung, eine Weltrevolution hin ausgerichtet ist.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 412-414.

<sup>230</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, Kaiser Verlag, München 1972.

<sup>231</sup> Vgl. BREIPOHL R., *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Theologischer Verlag, Zürich 1971, S. 239.

<sup>232</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 7.

Barth kann nur bis 1919 als Religiöser Sozialist bezeichnet werden, in dem Maße, wie Blumhardt d. J., Ragaz und Kutter es waren. Letzteren und die beiden Blumhardts nennt er sogar in der Liste seiner theologischen Väter. Obwohl er Ragaz mehrfach getroffen hatte, fand dieser keine Erwähnung in diesem Kontext. Dies lag unter anderem darin begründet, dass Ragaz nie eine konkrete Richtung seiner Theologie vorgab, also immer die Frage offenblieb, wie die Geschichte als *sozialistische Heilsgeschichte* exakt zu deuten sei.<sup>233</sup> Sehr viel später hat Barth in seine Dogmatik geschrieben:

»Von Ragaz darf man, ohne ihm zu nahe zu treten, sagen, daß er sich mit dem Versuch, die Begegnung der Kirche mit dem Sozialismus in dieser Richtung ernst zu nehmen, doch nie aufmerksam und eingehend auseinandergesetzt hat, und daß er vielleicht überhaupt nicht in der Lage ist, ihn richtig zu verstehen.«<sup>234</sup>

Das Zitat mag harscher wirken, als es gemeint war. An anderen Stellen schreibt Barth, dass er in allen Betonungen der Theologie auf die Seite Kutters gedrängt worden war, jedoch keinen der Ragaz'schen Hauptpunkte auszuschließen vermochte. Barth vermisste schlicht eine klare Ausformulierung des Glaubens. Es schien ihm, dass für Ragaz der Glaube eine automatisch angenommene Voraussetzung war, um sich direkt in den Sozialismus und das Reich Gottes zu stürzen. Dass dem zunächst eine Erkenntnis Gottes vorausgehen müsse, war für Barth allerdings eine Notwendigkeit.<sup>235</sup> Aber: Das Streben nach der Praxis, trotz der Gefahr einer zu geringen theoretischen Fundierung, sei trotzdem unentbehrliches, wenn auch sekundäres Element der religiösen und sozialistischen Sache. Dieser Praxisbezug einte Ragaz und Barth wiederum gegen Kutter, der konsequent auf der Theorieebene verharrt hatte. Auch das sog. *Quäntchen Chiliasmus*, welches Barth in jeglicher Ethik verortete, verband ihn mit Ragaz.<sup>236</sup> Theologisch-theoretisch stand Barth also näher bei Kutter, in der praktischen Umsetzung wiederum bei Ragaz. Im Briefwechsel mit Thurneysen hatte Barth dies mehrfach betont:

»Kutter und Ragaz; ich bin gerne bereit, von Kutter noch viel mehr zu lernen, weil er in der Tat radikaler ist als Ragaz. Aber sowie Kutter mich in eigentliche Opposition gegen Ragazens Standpunkt [...] bringen möchte, kann ich nicht mehr mit. Ich schätze an Ragaz den ernsten Willen, die religiöse Orientierung in Zusammenhang mit den praktischen ethischen Zielen zu

---

<sup>233</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 81.

<sup>234</sup> BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik, Band I:1, Die Lehre vom Wort Gottes, Studienausgabe*, Theologischer Verlag, Zürich 1986, S. 76.

<sup>235</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 54.

<sup>236</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 83.

bringen, während Kutter mit seiner abgrundtiefen radikalen Orientierung gleichsam nackt dasteht und dastehen will [...].«<sup>237</sup>

Als Parteigänger darf Barth nie gesehen werden.<sup>238</sup> Immer war sein Engagement von kritischem Fragen und theologischem Nachdenken geprägt. Und so markierten der Erste Weltkrieg und dessen theologische Bewertung auch einen Bruch, der Schritt für Schritt dazu führte, dass Barth und auch sein Freund Thurneysen ihre eigenen Wege, abseits der Religiösen Sozialisten gingen.

Die Frage nach dem politischen Praxisbezug von Kirche und Theologie stellte Barth von Beginn an. Sowohl die liberale Strömung, als auch der Religiöse Sozialismus seien mit ihrer Geschichtstheologie in Folge des Ersten Weltkriegs gescheitert und hatten in ihrer bisherigen Form für Barth keine Zukunft mehr. Er begann schon 1914 alternative und relevante Beziehungen zwischen Theologie und Politik zu suchen.<sup>239</sup> Angeregt wurde dies zunächst durch eine *neue Entdeckung*, die den theologischen Umdenkprozess Barths und Thurneysens ermöglichte: *die Bibel*. Darum hat Letzterer festgehalten:

»Wir lasen sie (das wage ich zu sagen) bussfertiger, viel mehr als früher als ein an uns und unsere Zeit gerichtetes ewiges Wort. Wir krittelten weniger daran herum. Wir wollten nicht mehr einfach nur unsere schon vorhandenen bürgerlichen oder religiös-sozialen, kritischen oder konservativen Meinungen darin finden. Wir lasen sie mit den Augen von Schiffbrüchigen, denen alles über Bord gegangen ist. Und das geschah, wie sich gezeigt hat, nicht ganz umsonst. Die Bibel ging uns neu auf. Jenseits aller Deutungen fing ihr eigentliches Wort wieder an zu reden.«<sup>240</sup>

Eine geradezu wissenschaftliche Neuentdeckung der Bibel fand bei Barth statt, mitten in der Not der Zeit. In dieser Phase ist das Politische nicht verloren gegangen, ganz im Gegenteil. Barth suchte in der Bibel politische Handlungsorientierungen, die zur aktuellen Zeit passten. Er nannte dies die Fähigkeit, *Neues Testament und Zeitung zusammen zu lesen*. Dies entpuppte sich als hermeneutisch überaus bedeutend. Die Zeitung hält auf dem Laufenden, doch die Haltung in der Welt wird an Gott orientiert. Barth formuliert einige Jahre später selbst im

---

<sup>237</sup> BARTH K., *Brief an Eduard Thurneysen*, 5. Februar 1915, S. 29.

<sup>238</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 83.

<sup>239</sup> Vgl. CHUNG S. H., *Karl Barth und die Hegelsche Linke. Die Revolution Gottes bei Karl Barth in Auseinandersetzung mit der polit-ökonomischen Anthropologie bei Karl Marx*, Peter Lang Verlag, Bern 1994. S. 27.

<sup>240</sup> THURNEYSEN E., *Zum religiös-sozialen Problem. Aussprache zwischen Eduard Thurneysen und Leonhard Ragaz. Votum von Eduard Thurneysen*, in: *Neue Wege*, Heft 9, Jg. 21, Zürich 1927, S. 403.

Römerbrief II: »Lektüre von allerhand ausgesprochen weltlicher Literatur, die Zeitung vor allem, ist zum Verständnis des Römerbriefs dringend zu empfehlen.«<sup>241</sup> Umgekehrt gilt »angesichts der Tageszeitung – der Römerbrief, der ›Paulinismus‹«.<sup>242</sup>

Die Neuentdeckung der Bibel führte bereits während des Kriegs zur *Bekehrung zur Bibel*. Hierin liegt der Klagemoment Barth'scher Erkenntnis und Enttäuschung. Denn diese Bekehrung, so meinte er, war viel zu lang verabsäumt worden. Der Sozialismus war nicht in der Lage gewesen, die Bibel wahrlich zu erfassen und einzuordnen. Die Resignation ist allerdings rückwärtsgewandt auf den Ausbruch des Weltkriegs zu beziehen. Der Rückzug des politischen Interesses könne gerade nicht der Weg in die Zukunft sein. Erst recht müsse nun auf die Bekehrung hingearbeitet werden, wenigstens zur Bibel, damit offener auf Gott zugegangen werden könne. Barths neue Bibelbindung und Bibeltheologie hat sich ihr gesellschaftlich-politisches Interesse behalten. Auf seine ganz eigene Weise radikalisierten sich Theologie- und Politikverständnis. Wenn auch nicht im Ragaz'schen Sinne, so kann man doch sagen Barth ist (vorerst) Religiöser Sozialist geblieben.<sup>243</sup>

In den folgenden Kriegsjahren entwickelte Barth eine neue Theologie mit wechselnden Grundzügen. Er hatte erkannt, dass sowohl die Theologie, als auch die Politik Gott gern dort verortete, wo es für sie praktisch schien. Anders hätte eine Kriegsbejahung nicht stattfinden können. Die Menschen hatten Gott instrumentalisiert und sich damit selbst betrogen. Nirgends zeige sich dies so stark wie in der Religion selbst.

»Tun wir nicht auch mit unserer religiösen Gerechtigkeit ›als ob‹ – um das Reale nicht tun zu müssen? Ist nicht auch unsere religiöse Gerechtigkeit ein Produkt unseres Hochmuts und unserer Verzagtheit, ein Turm von Babel, über den der Teufel lauter lacht als über alles Andere?! Wir stecken tief, sehr tief in den Menschengerechtigkeiten drin.«<sup>244</sup>

Mit voller Präzision arbeitete er die Differenz von Gott und der Welt heraus und verortete Ersteren abseits von menschlichen Kulturleistungen oder natürlicher Erkenntnis. Zunächst ist

---

<sup>241</sup> BARTH K., *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hg. von VAN DER KOOI C./TOLSTAJA K. (Gesamtausgabe, Abt. II), Theologischer Verlag, Zürich 1985, S. 572.

<sup>242</sup> EBENDA, S. 591.

<sup>243</sup> Vgl. THURNEYSSEN E., *Karl Barth. Theologie und Sozialismus in den Briefen seiner Frühzeit*, Theologischer Verlag, Zürich 1973, S. 9.

<sup>244</sup> BARTH K., *Die Gerechtigkeit Gottes (1916)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES H.-A. (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 239.

*Gottes Revolution* zentral (Römerbrief I), sie unterscheidet sich bereits von jener Vorstellung des Reiches Gottes der Religiösen Sozialisten. Danach wird Gott selbst vielmehr das Absolute, das *ganz Andere*, das Wahre, das Neue (Römerbrief II). Menschlicher Relativismus wird hier außer Kraft gesetzt. Gott ist allgegenwärtig in seiner Andersartigkeit dem Bestehenden gegenüber. Barth hat den Weg zu einer wahren Unterscheidung von Gott und Mensch neu geöffnet.<sup>245</sup>

#### 4.2.2 Vom Reich zur Revolution Gottes – Christoph Blumhardts Einfluss

Der Krieg hatte die alte Theologie in Verlegenheit gebracht und Barth wurde klar, dass etwas fehlte. Dieses etwas müsse jedoch jenseits sein...

»von aller Moral und Politik und Ethik, die beständig zu Kompromissen mit der ›Wirklichkeit‹ gezwungen sind und darum keine Erlösungskraft in sich haben, auch die sog. christliche Moral und die sog. sozialistische Politik.«<sup>246</sup>

An anderer Stelle hat er in einem Brief geschrieben: »In dieser heillosen Verlegenheit ist mir die prinzipiell an der christlichen Hoffnung orientierte Hoffnung der beiden Blumhardt einleuchtend geworden.«<sup>247</sup> Auf der Suche nach dieser neuen Klarheit verstrickte sich Barth aber immer mehr in Schwierigkeiten. Seine Predigten fielen ihm schwer, die Gemeinde konnte nicht immer folgen. Seelsorge und Unterricht litten gleichsam. Barths Fragen wurde immer dringender, die Antworten immer ungreifbarer.<sup>248</sup>

Im April 1915, während der Kriegswirren, reiste Thurneysen mit Barth nach Bad Boll. Zwar war er in seinen Studentenjahren schon einige Male dort gewesen, doch hatte er nie direkten Kontakt zu Blumhardt d. J. gehabt. Nach dem fünftägigen Besuch attestierte Barth Christoph Blumhardt etwas Prophetisches, da dieser eine Balance fände, das Eilen und das Warten, das Weltliche und Göttliche sowie das Gegenwärtige und das Kommende darzustellen. Die Menschheit hetze Richtung Zeichen und Durchbrüche des Reiches Gottes, aber sie müsse auch das Warten auf Gottes Tun lernen, still und geduldig. Blumhardt hatte die Erkenntnis Gottes mit christlicher Zukunftshoffnung verbunden und so lernte Barth Gott als den radikalen

---

<sup>245</sup> Vgl. CHUNG S. H., *Karl Barth und die Hegelsche Linke*, S. 28.

<sup>246</sup> Zitiert nach BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 96.

<sup>247</sup> Zitiert nach EBENDA, S. 96.

<sup>248</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 56.

Erneuerer der Welt und zugleich *das schlechthin Neue* kennen.<sup>249</sup> Zurück von seiner Reise beschäftigte Barth sich viel mit der Lektüre der Blumhardts und fasste ihre Theologie schließlich in einem Wort zusammen: *Hoffnung*.<sup>250</sup> Durch Blumhardt d. J., als Mittelweg, fühlte sich Barth auch motiviert, ein Konzept zwischen Kutters prophetischer Erkenntnis und Ragaz' aktiver Nachfolge zu finden.

Auf der Basler Synode im November 1915 postulierte Barth bereits, von der Welt – zu der er auch die Kirche zählte – sei nichts Neues zu erwarten. Aber Gott ist das Neue. Die Frage, die sich nun stellte, war, wie man aufgrund der Voraussetzung, *dass Gott ist*, weiterdenken könne. Eine Antwort spricht er einige Jahre später in Tambach aus: »So wendet sich das Reich Gottes zum Angriff auf die Gesellschaft.«<sup>251</sup>

Damit sind die Christen selbst in der Gesellschaft zunächst *Verheißung* (vgl. auch Gollwitzer 5.2.1) einer qualitativ neuen Gesellschaft, Verheißung des Reiches Gottes. Zum Gegenbild, zum falschen Propheten, ist für Barth »Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht« geworden.<sup>252</sup>

### 4.2.3 Revolution Gottes und Beginn des Umdenkens – »Römerbrief I«

Im Sommer 1916 begann Barth die Lektüre eines Textes, der schon für den Beginn der Reformation ausschlaggebend gewesen war: der Römerbrief des Paulus. Nach seiner Bekehrung zur Bibel versuchte Barth, den Text zu lesen, als wäre es das erste Mal. Wort für Wort, Satz für Satz ließ er sich soweit es ging neu auf den Inhalt ein. Was er meinte verstehen zu sollen, schrieb er auf.<sup>253</sup> Er tat dies mit ganz neuer Energie, hat er doch selbst im Vorwort über sein Werk vermerkt: »Man wird es ihm anmerken, daß es mit Entdeckerfreude geschrieben ist.«<sup>254</sup>

Göttliches und Weltliches sind im Römerbrief I bereits voneinander unterschieden, nicht aber getrennt. Hinzu kommt, dass die Transzendenz Gottes dem Sozialismus im Sinne Barths *nicht*

---

<sup>249</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 97.

<sup>250</sup> Vgl. RAUPP W., *Art. Blumhardt. 3. Christoph Friedrich*, RGG<sup>4</sup>, Band 1, Sp. 1647f.

<sup>251</sup> BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 586.

<sup>252</sup> Vgl. BARTH K., *Der Pfarrer der es den Leuten recht macht*, in: *Predigten 1916*, hg. von SCHMIDT H. (Gesamtausgabe, Abt. I), Theologischer Verlag, Zürich 1998, S. 44-62.

<sup>253</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 58.

<sup>254</sup> BARTH K., *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. von SCHMIDT H. (Gesamtausgabe, Abt. II), Theologischer Verlag, Zürich 1985, S. 4.

entgegensteht. So spielt im Römerbrief I auch die sozialistische Liberalismus- und Imperialismuskritik eine große Rolle. Mit Röm 8,35-37 kritisiert Barth zunächst klar die bestehende Weltordnung:

»Nun ist's wohl wahr, daß hart im Raume sich die Sachen stoßen: Da ist Gewaltstaat und da ist die Scheinkirche, da ist die vom Mammon beherrschte gute Gesellschaft und da ist das dumpfe Rätsel der Masse.«<sup>255</sup>

Einige Zeilen später betont er den Radikalismus des Reiches Gottes, welches ausgerufen wird, sowie das verzehrende Feuer des Geistes. Hier klingen gleich mehrere Motive und Überzeugungen an, die schon bei den Blumhardts und auch Ragaz vorgekommen sind. Nicht nur die Welt, auch die Kirche wird gegeißelt. Die Deutung liegt nicht fern, dass rückblickend der imperialistische Krieg verdammt, die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft kritisiert und mit der Masse auf das Proletariat verwiesen wird.<sup>256</sup>

Tatsächlich kommt der Begriff des Kapitalismus in Marx' »Das Kapital« nur ein einziges Mal vor – doch gerade die Marxisten nutzten ihn nach dem ersten Weltkrieg, einem Maschinen und Produktionskrieg, derart polemisch, dass heute im deutschen Raum eher von *Marktwirtschaft* gesprochen wird.<sup>257</sup> Zurückhaltung mit politischen Kampfbegriffen ist von Barth 1919 jedoch noch nicht zu erwarten. So führt er weiter zu Röm 8,35-37 aus:

»Nicht wegen unseres gar so großen und tiefen Glaubens, sondern weil die Liebe des Christus uns der Hoffnung, der Unruhe, der Sehnsucht, der radikalen und permanenten Revolution treu bleiben heißt! [...] Das ist die Kampfstellung gegenüber den Gewalten dieses Äons, in der wir uns immer befinden werden.«<sup>258</sup>

Barth verweist auf die beständige Situation der *permanenten Revolution*, ein Begriff, der direkt von Marx stammt.<sup>259</sup> Diesen Zustand zu mildern oder aufgrund seiner Unannehmlichkeiten aufzugeben, kommt für Barth nicht in Frage. Damit führt er seinen Gedanken aus »Der Pfarrer,

---

<sup>255</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 352f.

<sup>256</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann. Eine politisch-hermeneutische Untersuchung zum Zusammenhang vom Linksbarthianismus und der »neuen« politischen Theologie*, Dissertation 2015, Nachdruck im Springer Gabler Verlag, Köln 2019, S. 39.

<sup>257</sup> Vgl. ALTVATER E., *Art. Kapitalismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 4, Sp. 794f.

<sup>258</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 353.

<sup>259</sup> Vgl. MARX K., *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, in: DERS./ENGELS F., *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 7, Berlin 1960, S. 247f.

der es den Leuten recht macht«<sup>260</sup> konsequent weiter. Trotz offensichtlicher Parallelen zu marxistischem Gedankengut sei allerdings erwähnt, dass der Begriff *Marxismus* wiederum nur einmal im Römerbrief I auftaucht. Dies geschieht in der Auslegung von Röm 11,12-15. Barth beschreibt hier, wie Denksysteme und Zeitalter untergehen, damit neue Freiheiten für das Göttliche entstehen. So sei auch die Zeit des alten Sozialismus abgelaufen und dieser müsse sich auflösen. Danach setzt Barth fort:

»Aber wichtiger als diese Auflösung wird die andere, erfüllende geschichtliche Stunde sein, wo die jetzt erlöschende Glut des marxistischen Dogmas als Weltwahrheit neu aufleuchten, wo die sozialistische Kirche in einer sozialistisch gewordenen Welt auferstehen wird.«<sup>261</sup>

Auch wenn er nur einmal direkt erwähnt wird, finden sich immer wieder Begriffe in Anlehnung an den Marxismus im Römerbrief I. Spätestens an dieser Stelle muss also die Frage stehen, inwieweit Barth marxistisch geprägt war. Während seine Theologie sich 1919 in einem Umbruch befand, welcher mit intensiver Theoriearbeit und der Bekehrung zur Bibel einherging, war sein Zugang zum Sozialismus vor allem ein praktischer (vgl. 4.3). Die Erwähnung eines marxistischen Dogmas und einiger davon geprägter Begrifflichkeiten macht ihn zu diesem Zeitpunkt nicht automatisch zum Marxisten. Einige Forscher gehen sogar davon aus, dass Barth die marxistischen Klassiker selbst nie gelesen hat.<sup>262</sup> Dies wiederum würde ich anzweifeln. Dass sein sozialistisches Denken – um nicht zu sagen *jegliches* sozialistische Denken seit dem »Kommunistischen Manifest« 1848 – zumindest in Ansätzen Marx' Einflüssen unterlag, ist wohl anzunehmen. Man kam als Sozialist nicht umher, ihn zu streifen. Auch in Barths politischen Vorträgen seit 1911 findet sich immer wieder diesbezügliches Vokabular und Gedankengut (vgl. 4.3.1/2/3). Für seine Lesekreise in Safenwil ist zudem die Lektüre linkspolitischer Gesellschaftstheorien belegt, u.a. Werner Sombarts »Sozialismus und Soziale Bewegung«.<sup>263</sup>

Vor der Krise des Ersten Weltkrieges lässt sich also ein gewisser Bezug zu Marx festmachen. Eine vollständige Hinwendung zum orthodoxen Marxismus wäre jedoch nicht mit Barths theologischen Erkenntnissen seit 1914/15 in Einklang zu bringen. Wenn Gott das ganz Neue

---

<sup>260</sup> Vgl. BARTH K., *Der Pfarrer der es den Leuten recht macht*, S. 44-62.

<sup>261</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 444.

<sup>262</sup> Vgl. FREY C., *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Athenaeum Verlag, Bodenheim 1992, S. 87.

<sup>263</sup> Vgl. Vorwort der Hg. zu BARTH K., *Jesus Christus und die Soziale Bewegung (1911)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hg. von DREWES H.-A./STOEVE SANDT H. (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 1993, S. 381.

ist, wenn er von Geschichte und Kultur unterschieden werden muss, dann führt ein Anknüpfen an Marx' Geschichtsverständnis sowie dessen Materialismus-Konzepte Barths Theologie ad absurdum. Unter diesen Gesichtspunkten hat auch Heinrich Vogel die Ausarbeitungen Marquardts zum Römerbrief I scharf kritisiert:

»Auch wenn man den Streit [...] innerhalb des Marxismus im Blickfeld hat, wird es doch nicht angehen, die im dialektischen Materialismus gegebene Voraussetzung des historischen Materialismus zu ignorieren oder doch zu verharmlosen, und dann wird man es wohl doch unterlassen, den lebendigen Gott von einer ›historisch-dialektisch-materialistischen Basis‹ auffahren zu lassen.«<sup>264</sup>

Während diese Kritik zutreffend ist, irritiert es umso mehr, dass Marquardt, der durch sein gesamtes Werk hindurch das marxistische Element in Barths Theologie betont, plötzlich im vorletzten Unterkapitel behauptet: »Der Typus des Barthschen Sozialismus dürfte mit alledem bestimmt sein. Es ist nicht-marxistischer Sozialismus.«<sup>265</sup> Marquardt teilt schließlich die hier vertretene Einschätzung, dass Barths Sozialismus sich mehr durch die Praxis als durch die Theorie definiert. Woher aber dieser abrupte Umschwung kommt, lässt sich nicht nachvollziehen.

Barths Geist war wohl ohnehin zu kritisch, um sich tatsächlich einer einzelnen politischen Schule zurechnen zu können. Die *erlöschende marxistische Glut* bedeutet meines Erachtens letztlich zweierlei. Sie spiegelt zum einen die große Ernüchterung Barths über die sozialistischen Parteien, welche durch den Krieg ihr Versagen zur Schau gestellt hatten. Dazu gesellte sich die bereits genannte Enttäuschung ob der notwendigen, aber zu spät geschehenen Bekehrung zur Bibel. Gleichsam scheint mir jedoch die Hoffnung Barths in diesem Zitat lebendig zu sein. Kurz danach beruft er sich auf die göttlichen Kräfte und Möglichkeiten im Kosmos (vgl. Blumhardt **2.2.2**). Denn wenn sogar die verlorene Kirche (als eine sozialistische) wieder auferstehen kann,<sup>266</sup> wieder zur Erkenntnis Gottes gelange, dann wäre der Weg frei für die Durchbrüche (vgl. Ragaz **3.2.3**) im Leben der Menschen, die zum Ende aller Dinge, zum Letzten führen.<sup>267</sup> Barths Einflüsse sind hier alles andere als subtil, er schließt an seine

---

<sup>264</sup> VOGEL H., *Gutachten*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist?*, S. 55.

<sup>265</sup> MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 305.

<sup>266</sup> Vgl. HENTSCHEKE R., *Stellungnahme*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist?*, S. 74.

<sup>267</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 445.

Vorgänger an. Auch aus diesem Grund lässt sich behaupten, dass Barth beim Verfassen dieser Passagen vor allem religiös-sozialistisch geprägt war – weniger klassisch marxistisch.

So verwundert es auch nicht, wenn in der Auslegung von Röm 12,14-16b das politische Engagement seitens der Christenheit weiter betont wird und wiederum Blumhardt und Ragaz auszumachen sind:

»Stoizismus ist nicht Christentum und ›persönliches Leben‹ ist keine Antwort mehr auf Weltkrieg und Revolution. In aller Freude dieser Welt will ein Göttliches zum Ausbruch kommen, und in all ihrem Leid droht ein Göttliches erstickt zu werden. [...] Da würden wir der Sache Gottes schlecht dienen, wenn wir uns in uns selbst verschließen, wenn wir nicht mitjubeln wollten mit denen, die im Grunde mit uns jubeln, und mitseufzen mit denen, die im Grunde mit uns seufzen.«<sup>268</sup>

Nichts anderes als eine Solidaritätsbekundung, ein Aufruf zum Gemeinsamen, ist hier vorzufinden. Denn für Barth gehören Solidarität und Christentum klar zusammen. Es wäre unhaltbar, würden Christen gesellschaftlichen und politischen Ungerechtigkeiten nur zusehen.<sup>269</sup> Die Gesellschaften bestimmen das Weltgeschehen. In ihnen wird gejubelt und geseufzt. Die Politik muss daher die jeweilige Lage erkennen und dementsprechend handeln. Noch gebe es Hohe und Niedrige, die Überwindung dieser Weltmaßstäbe wird aber »nur durch einseitige und entschiedene Parteinahme gefördert werden können.«<sup>270</sup>

»Ihr könnt auch nicht neutral sein und es allen Leuten recht machen. Ihr gehört unter allen Umständen zum gemeinen Volk. ›Sinnet nicht nach den Höhen des Lebens, sondern stellt euch selbst in die Niederungen.‹ Denn Gott ist wohl ein Gott der Juden und Heiden, aber nicht ein Gott der Hohen und Niedrigen, sondern einseitig ein Gott der Niedrigen, nicht ein Gott der Großen und Kleinen, sondern rücksichtslos ein Gott der Kleinen.«<sup>271</sup>

In den bisherigen Zitaten wird allein durch die benutzten Begrifflichkeiten die Revolution Gottes in ihrer Radikalität beschrieben: *Kampfstellung, Ausbruch, Jubeln und Seufzen, rücksichtslos* usw. Ohne an dieser Stelle von Kapitalismus oder Klassen zu reden, wird doch Barths Weltbild ersichtlich, wenn nicht mehr zwischen Juden und Heiden unterschieden, dafür

---

<sup>268</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 489.

<sup>269</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 46.

<sup>270</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 489.

<sup>271</sup> EBENDA, S. 490.

aber klar die Solidarität mit den Kleinen heraufbeschworen wird. Wenn er darauffolgend »Denn was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greul vor Gott. (Lk 16,15)« und das »Magnificat« (hier: Lk 1,52f.) zitiert, so wird dieses Bild in seiner Schärfe nochmals verstärkt. Wenn Gott rücksichtslos für die Kleinen eintritt, wie könnten es die Christen nicht tun? Solidarität ist demnach keine Wahl, sondern ein Auftrag.

»Die Bewegung des Gottesreiches, innerhalb der sozialen und kulturellen Gegensätze ist durchaus keine allgemeine und gleichmäßig ansetzende, sondern grundsätzlich und einseitig eine Bewegung von unten her.«<sup>272</sup>

In der weiteren Deutung begegnet der Leserschaft ein Unikum, welches auch den politischen Kern im Römerbrief I bildet. Barth trennt im Kapitel »Überlegenheit« Röm 12,21-13,8a als eigenständige Perikope ab. Thematisch müsste die Aufteilung allerdings nach Röm 12,9-21 sowie 13,1-7 erfolgen. Bei Barth wird »Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem. (Röm 12,21)« gleichsam zur neuen Überschrift für den restlichen Perikopenabschnitt. So kann er den Text ganz neu interpretieren. Nichtmehr Paulus' Obrigkeitsdefinition per se ist zentral, sondern der Staat an sich bekommt von Barth eine neue Deutung. Er ist von Beginn an Gewaltstaat und steht dem Reich Gottes diametral gegenüber.<sup>273</sup>

»So der jetzige Staat, wie er an die Stelle des ursprünglichen und im Christus zu erneuernden Gottesstaates getreten ist. Sein Name heißt ›Gewalt‹, denn ausgesprochen und anerkannt ist sein reiner Macht- und Zwangscharakter im Gegensatz zu der Gerechtigkeit und Freiheit des Gottesstaates. [...] Der Machtstaat der Gegenwart ist den Absichten Gottes diametral entgegengesetzt; er ist an sich böse.«<sup>274</sup>

*Böse* meint in diesem Kontext nicht schlecht, sondern beschreibt den gottentfremdeten Willen des Menschen. Hier kommt bereits Barths neue Theologie zur Sprache. Wo der Mensch ohne Gott handelt, kann nur Böses sein. So kommt es zum Aufruf:

»Wahrt eure Überlegenheit! Unterzieht euch!, d. h. laßt den Staat seinen Gang gehen und geht ihr als Christen den eurigen! [...] Es [das Christentum, Anm.] konkurriert nicht mit dem Staat, es negiert ihn: seine Voraussetzung und sein Wesen. Es ist mehr als Leninismus!«<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 490.

<sup>273</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 128.

<sup>274</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 501.

<sup>275</sup> EBENDA, S. 506.

## Exkurs – War Barth abhängig von Lenin?

Barth setzte sich kritisch mit der Bolschewistischen Revolution in Russland auseinander. Marquardt meinte in seinen Ausführungen zu Barths Sozialismus, dass der Römerbrief I, gerade Kapitel 13 und seine Revolutionsbezüge, starke Parallelen zu Lenins »Staat und Revolution« aufwies. Bereits in frühen Rezensionen zu Marquardts Werk wird seine Lenin-These als eine der abenteuerlichsten kritisiert. »Diese Ausziehung der Linien aber verbindet sich jeweils mit einer imaginierenden Fantasie, die etwa in der Gegenüberstellung von Barth und Lenin [...] am Werk ist.«<sup>276</sup> Aus zweierlei Gründen lohnt sich ein kurzer Blick dennoch. Zum einen, weil Barth sich an anderer Stelle sehr wohl zu Lenin geäußert hat (vgl. 4.3.3), zum anderen, weil durch Marquardt immerhin Barths Bild vom Staat als Institution besser verständlich wird. Darüber hinaus wird in der Herleitung Marquardts das Zeitgeschehen nach der Russischen Revolution genauer beleuchtet.

Lenins Denkschrift ist ungefähr zu jener Zeit erschienen, in der Barth sich mit dem 13. Kapitel des Römerbriefes beschäftigt haben muss. Dies ist Briefen an Thurneysen zu entnehmen, in denen Barth schreibt, dass er im März 1918 gerade an Röm 9,13 saß. Die Russische Revolution hatte 1917 stattgefunden, Lenins Werk erschien in der Erstauflage im August desselben Jahres. Barth könnte also eine der drei deutschen Übersetzungen von »Staat und Revolution« gekannt haben, als er schließlich mit Röm 13 begann.<sup>277</sup> Marquardt postuliert, wenn Barth den Staat als *böse* und als *zu überwinden* beschreibt, dann meine dies mehr als die Revolution in der Gesellschaft, nämlich den Staat der Herrschaft des Proletariats zu unterwerfen, so wie Marx und Lenin es beschrieben hatten. Barth benutzt die Metapher der »Paragrafen und Maschinengewehre«<sup>278</sup> für die Staatsgewalt. Dies entspreche exakt der Beschreibung Lenins, wenn dieser gegen das Beamtentum und das stehende Heer polemisierte. Die absolute Ablehnung des Gewaltstaats sei Lenins und Barths Texten immanent. Trotzdem gibt Marquardt zu, dass beide zu unterschiedlichen Lösungen kommen. Wenn der eine von der Herrschaft des Proletariats spricht und der andere vom Gottesstaat, dann kann zwar der Weg dorthin ähnlich sein – weshalb Barths Schrift sich auch an jener Lenins orientieren könnte – aber das Endziel ist ein jeweils anderes.<sup>279</sup>

Barth und Lenin teilten sicherlich die Ablehnung des imperialistischen Gewaltstaats, vor allem nach den Schrecken des Weltkriegs. Doch musste Barth sich die Notwendigkeit der Politik in gewisser Weise eingestehen, selbst wenn er den Staat, so wie Lenin, überwinden wollte.

---

<sup>276</sup> VOGEL H., *Gutachten*, S. 51.

<sup>277</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 127.

<sup>278</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 502.

<sup>279</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 127.

»Die ›Gewalt‹ an sich und die ›Gewalten‹, die nun einmal tatsächlich da sind, sind eben als ›Gewalten‹, als innerlich von den Gedanken Gottes gelöste, von der Kraft des Ursprungs abgesplitterte, eigenherrlich gewordene, nur-weltliche Kräfte, gottlos, frevelhaft und bleiben doch, eben als Absplittierungen von der Kraft Gottes, nach Stellung, Dauer, Schauplatz und Grenzen, nach ihrer ganzen Wirksamkeit zur göttlichen Disposition gestellt – der göttlichen Leitung, der auch sie sich nicht entziehen können, untertan. Sie müssen, selber böse, das Böse rächen. Das ist das göttliche Daseinsrecht und Amt des Staates, jedes Staates, der nicht der Gottesstaat selber ist. Das ist die göttliche Notwendigkeit der Politik.«<sup>280</sup>

Das Christentum verliert seine Dynamik, wenn es sich einem ideologischen System unterwirft. Es soll nicht mit dem Staat konkurrieren, sondern diesen bis hin zu seiner Voraussetzung und seinem Wesen negieren.<sup>281</sup> Wenn Barth also die Politik, wohl zähneknirschend, legitimiert, dabei aber letztlich den Gottesstaat im Sinn hat, die Revolution die alle anderen Revolutionen auflöst, kann er genau aus diesem Grund – und aus Eigenständigkeit heraus – sagen: Christentum »ist mehr als Leninismus«.<sup>282</sup>

Eine literarische Abhängigkeit von Lenin ist demnach nicht anzunehmen. Barth mag »Staat und Revolution« tatsächlich gekannt haben, war er doch ein Beobachter der Russischen Revolution, aber dann müsste er einer der frühesten Rezipienten des Werkes gewesen sein. Zumal er sich aufgrund der Wirren des russischen Bürgerkrieges bereits vom russischen Sozialismus zu distanzieren begann. Antiimperialismus und Bezüge auf Beamte und Militär reichen meines Erachtens nicht als literarische Belege. Hier ist auch Parks Argumentation zu folgen, in der festgehalten wird, dass es bereits von Max Weber eine vergleichbare Kritik gab.<sup>283</sup> So würde ich die Gemeinsamkeiten der Autoren nicht als Abhängigkeiten, sondern vielmehr als verwandte Gedanken in Zeiten sehr unterschiedlicher Umbrüche deuten.

Der Staat ist für Barth also ein Übel, jedoch ein notwendiges, weil er für den Erhalt der Ordnung sorgt. Aus diesem Paradoxon lässt sich zunächst kein befriedigender Ausweg finden. Darum sei nochmals auf zwei seiner längeren Erläuterungen zu Röm 13 hingewiesen, welche schließlich zur Darlegung von Barths Sozialismusverständnis beitragen.

»Aber gerade weil wir zum Staat kein positives Verhältnis einnehmen, gerade weil er uns, mit Allem, was drum und dran ist, das problematische Gebilde einer vergehenden Welt ist, gerade darum können wir all das Merkwürdige, das er auch von uns verlangt, nicht so ernst nehmen,

---

<sup>280</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 503.

<sup>281</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 44.

<sup>282</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 506.

<sup>283</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 40.

um uns in einen Streit darüber mit ihm verwickeln. Wir bekämpfen ihn grundsätzlich, radikal und – bezahlen die Steuern, geben dem Kaiser, was des Kaisers ist, gehen in die Partei, erfüllen die Funktionen, die uns innerhalb des noch nicht gesprengten Rahmens des politischen – und leider auch etwa des kirchenpolitischen – Wesens pflichtgemäß zufallen.«<sup>284</sup>

Dahinter steckt nichts anderes, als das Hoffen auf das Reich Gottes, auf die Revolution, die endlich die Liebe triumphieren lässt. Doch es wird darauffolgend klar, dass dieses Hoffen ein anderes ist, als bei den bisherigen Religiösen Sozialisten. Wenig später findet sich im Römerbrief I nämlich eine eigentümliche Passage. Barth fordert darin nun die Trennung der beiden Aspekte Religion und Politik, weiter noch, er schmettert jegliche Vermengung als Verrat am Evangelium ab.<sup>285</sup>

Diese Ausführungen fehlen in den handgeschriebenen Originalmanuskripten zum Römerbrief I. Höchstwahrscheinlich handelt es sich um einen Nachtrag, den Barth im Zuge eines Generalstreiks in der Schweiz, nach einem Streit in Safenwil im November 1918 angefertigt hatte. Nachdem er von Gemeindegliedern bereits darauf hingewiesen worden war, die Politik als Pfarrer nicht auf die Kanzel zu tragen, wollte man seine angebliche *Verherrlichung* des Streiks schließlich auch in Privatgesprächen an öffentlichen Orten nicht mehr dulden.<sup>286</sup> Barth ließ sich seine Redefreiheit nicht nehmen, sah sich aber mit einer Ablehnung durch sein Gemeindeumfeld konfrontiert. Dies war obendrein nicht der erste größere Streit gewesen (vgl. 4.3.3). So heftig schien das Zerwürfnis mit einigen einflussreichen Kirchgängern und Fabriksbesitzern im Ort mittlerweile, dass Barth sich – meines Erachtens – genötigt sah, einen Schnitt durchzuführen. Die bisherige Differenz von Göttlichem und Weltlichem schien nicht mehr ausreichend. Die wiederentdeckte Bibel und seine neue Theologie mussten vom Bösen (also dem gottentfremdeten, menschlichen Willen) in der Gesellschaft krass unterschieden, also absolut getrennt werden. Nach der allgemeinen Erschütterung des Ersten Weltkrieges, die ihn überhaupt erst zur Neusortierung seiner Theologie gezwungen hatte, erlebte er nun in der Ablehnung *seines* Religiösen Sozialismus in Safenwil (wenn auch nur durch einige Gemeindeglieder) einen ganz persönlichen Rückschlag.<sup>287</sup> Daraufhin schrieb er wohl folgende Ergänzung zum Römerbrief I, die zur Zäsur wurde und wohl bereits 1918 den geistigen Denkanstoß für den Römerbrief II geliefert hat:

---

<sup>284</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 519.

<sup>285</sup> Vgl. EBENDA, S. 520f.

<sup>286</sup> Vgl. EBENDA, Fußnote 66a, S. 520f.

<sup>287</sup> Vgl. EBENDA, Fußnote 66a, S. 520f.

»Geben wir ihnen alles, was sie auf Grund der allgemeinen Lage zwischen Gott, Mensch und Welt jetzt noch von uns verlangen können: ›Steuer, dem Steuer, Zoll, dem Zoll, Respekt, dem Respekt, Ehre, dem Ehre gebührt‹ – aber keinen Schritt weiter! Sang- und klang- und illusionslose Pflichterfüllung, aber keine Kompromittierungen Gottes! Zahlung des Obolus, aber keinen Weihrauch den Cäsaren! Staatsbürgerliche Initiative und staatsbürgerlicher Gehorsam, aber keine Kombinationen von Thron und Altar, kein christlicher Patriotismus, keine demokratische Kreuzzugsstimmung. Streik und Generalstreik und Straßenkampf, wenn's sein muß, aber keine religiöse Rechtfertigung und Verherrlichung dazu! Militärdienst als Soldat oder Offizier, wenn's sein muß, aber unter keinen Umständen als Feldprediger! Sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial! Der Verrat am Evangelium gehört nicht zu den politischen Pflichten. Als letztes grundsätzliches Wort von Gott aus immer: ›Es vergehe diese Welt, und es komme dein Reich!«<sup>288</sup>

Hier vollzieht Barth jenen Bruch, der später sein Programm wird. Er trennt Gott absolut von der Welt. Er trennt das Christentum absolut von der Politik. Er trennt sich damit selbst absolut vom Religiösen Sozialismus: kein politischer Chiliasmus, wie bei den Blumhardts, und auch kein Reich Gottes in dieser Welt – die bei Ragaz keineswegs vergeht. Die *Revolution Gottes* ist keine Entsprechung einer sozialistischen Revolution mehr, sondern ihre unendliche Erweiterung.<sup>289</sup> Mit seinem Nachtrag (und unserem Wissen um den Römerbrief II) erscheinen auch frühere Passagen im Römerbrief I in einem neuen Licht.

Alle Lagen, in denen sich die Christen befinden und befinden werden, sind etwas Vorletztes. Erst Gottes Reich ist das Letzte, der Kampf darum wird aber nie in der politischen Arena gefochten werden. Die Menschheit müsste sich mit Politik also ebenso wenig befassen, wie »mit dem Sturz der Verdammten überhaupt«.<sup>290</sup> Gottes Reich kommt ohnehin.

Doch trotz der Trennung von der Religion sollen die Christen der Politik keinesfalls komplett den Rücken kehren. Barth gibt die Richtung im Römerbrief I immer noch vor, interessanterweise wiederum in einer Passage, welche im Originalmanuskript noch nicht zu finden war:<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 520f.

<sup>289</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 45.

<sup>290</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 506.

<sup>291</sup> EBENDA, S. 635.

»Das Maß und die Art eurer Anteilnahme an der Gestaltung des politischen Lebens soll durch diesen Wink nicht präjudiziert sein. Sie kann nach Maßgabe der Umstände sehr weitgehend sein, und ihr werdet euch schwerlich anderswohin stellen können als auf die äußerste Linke.«<sup>292</sup>

#### 4.2.4 Der unendliche qualitative Unterschied - »Römerbrief II«

Der Römerbrief I hat den Beginn des Bruchs mit dem Religiösen Sozialismus dargestellt. Nachdem Barth dieses Werk 1920/21 komplett überarbeitete und 1922 in einer Form veröffentlichte, die mit der Erstfassung nicht mehr viel gemein hat,<sup>293</sup> wurde seine neue Ausrichtung offensichtlich. Der Römerbrief II ist schließlich zu Barths Sprungbrett an die Fakultäten geworden.

In der Gesamtausgabe zu Barth wird man anhand der Fußnoten und der zusätzlichen Anmerkungen schnell darauf aufmerksam, dass zur Zeit des Römerbriefes II bereits Streit mit den alten religiösen Genossen und auch anderen Kritikern ausgebrochen war. Ragaz etwa schrieb in den »Neuen Wegen« immer wieder, dass Barths Auslegungen einer Paralyse des Religiösen Sozialismus gleichkämen. Er kritisiere vor allem die Abwertung des menschlichen Handelns, denn es sei nicht der Mensch, der auf Gott warte, sondern umgekehrt.<sup>294</sup> Auch der praktische Theologe Alfred Dedo Müller kritisierte Barth ausführlich. Er mokierte sich vor allem über den hochintellektuellen Denk- und Schreibstil Barths, der mehr verschleierte und kompliziert mache, als verständlich.<sup>295</sup> Auch Marquardt liest das Werk kritisch. Seiner Meinung nach vollzieht Barth im Römerbrief II...

»[...] eine sensationelle antirevolutionäre Wendung. Dieses selbst als so revolutionär empfundene Buch – inzwischen zum theologiegeschichtlichen Dokument eines Umbruchs geworden – ist in seinem politischen und gesellschaftlichen Gehalt längst nicht mehr so revolutionär wie die erste Auflage. Man kann sogar den Verdacht hegen, daß es speziell in Deutschland der große Erfolg Barths auch wegen seines antirevolutionären Gehalts werden konnte, als Dokument einer Revolution, die sich aufs Geistige beschränke (und darin dem modischen Revolutionstrend der Zeit entsprach), ohne politische Konsequenzen zu fordern, wie das in der ersten Auflage ohne Scheu geschah.«<sup>296</sup>

---

<sup>292</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 508.

<sup>293</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 5.

<sup>294</sup> Vgl. RAGAZ L., *Warum ich meine Professur aufgegeben habe?*, *Neue Wege*, Band 15, Zürich 1921, S. 290.

<sup>295</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief II*, Fußnoten 2, 3, S. 573

<sup>296</sup> MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 142.

Der *unendliche qualitative Unterschied*, ein Begriff Søren Kierkegaards,<sup>297</sup> wird im Römerbrief II zum theologischen Prinzip Barths. Nicht mehr nur Revolution und Staat, sondern alle gesellschaftlichen Formationen wie Familie, Recht, Kirche, Wissenschaft etc. finden Eingang in das Werk. Bestehende Ordnungen sollen nun nicht mehr politisch-revolutionär aufgebrochen werden, sondern bilden eine Form der eschatologischen *Demonstration* der Ordnung für die neue Welt. Denn die jetzigen Ordnungen dürfen keineswegs schöpfungstheologisch oder metaphysisch geheiligt werden – sie sind immer noch das Vorletzte.<sup>298</sup> Hier wird nun in aller Breite ausgelegt, was bereits immer wieder angeschnitten wurde: *Gott ist der ganz Andere!*

Durch das Anderssein Gottes hat der Mensch nicht die Möglichkeit, direkt auf ihn zuzugreifen. Barth entwickelt im Römerbrief II daher seine *Dialektische Theologie*, die im Römerbrief I bereits angedeutet war. Die Dialektik selbst formte sich bereits seit der Antike und war durch Hegel erneut geprägt worden. Es handelt es sich um ein System von Thesen und deren Antithesen (Widersprüche), durch die sie relativiert werden. Daraus ergibt sich eine Mitte, die Synthese, der als neuer These jedoch wiederum eine Antithese entgegengestellt werden kann. Dadurch gelangt man auf immer höhere Ebenen der Wahrheitsfindung oder der Auflösung von Widersprüchen, wohl wissend, dass jedes Ergebnis aufs Neue relativiert werden wird.<sup>299</sup>

Barths These (A) für die Theologie lautet nun: »Wir sollen von Gott reden.«<sup>300</sup> Die Antithese (B) heißt: »Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«<sup>301</sup>

Mit Hilfe der Dialektik gilt es nun, einen Mittelweg aus diesem Dilemma zu finden. Dafür setzt Barth die Wahrheiten und Unzulänglichkeiten eines *dogmatischen* Weges, der konkrete Aussagen über Gott und Mensch zu äußern versucht, und eines *kritischen* Weges, der Gott nicht als Gegenüber sieht, voraus. Beide allein kämen zu keinem Ergebnis, doch durch die Dialektik, in der Mitte zwischen dogmatischen Aussagen und kritischer Selbsthinterfragung des Menschen, kommt man zur Erkenntnis, dass »Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird«<sup>302</sup> – was ein Mensch wiederum nicht aussprechen kann, weil es Wort Gottes ist.<sup>303</sup>

---

<sup>297</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 16f.

<sup>298</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 143.

<sup>299</sup> Vgl. WIELAND W., *Art. Dialektik. I. Philosophisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 806f.

<sup>300</sup> BARTH K., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922)*, in: *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. von FINZE H./STOEVESANDT H./DREWES H.-A. (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 1990, S. 151.

<sup>301</sup> EBENDA, S. 158.

<sup>302</sup> EBENDA, S. 167.

<sup>303</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 151.

»Der echte Dialektiker weiß, daß diese Mitte unfasslich und unanschaulich ist [...]. Auf diesem schmalen Felsengrad kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter. So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, Beides, Position und Negation gegenseitig aufeinander zu beziehen, Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren.«<sup>304</sup>

Im Gegensatz zur klassischen Dialektik und auch zum Römerbrief I, sieht Barth die Synthese als Auflösung von Widersprüchen nicht mehr als Option an. Die Trennung der Ebenen ist vollzogen. Das bleibende Dilemma führt Barth in einem Satz (C) aus: »Wir sollen Beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und damit Gott die Ehre geben.«<sup>305</sup>

Tatsächlich war B bereits keine klassische Antithese zu A, sonst hätte sie lauten müssen: Wir *sollen* nicht von Gott reden. Satz B hat also den Charakter einer negativen Heterothese. Hier zeigt sich Barths ganz eigener Zugang zur Dialektik. Letztlich stehen sich die Thesen gegenüber, ohne dass es die Position oder die Negation gäbe. So umkreist man eine Mitte, die niemals zur Gänze erreichbar wird. Der Barth'sche Dialektiker findet Position (Dogma) und Gegenposition (Kritik) bereits vor und bringt sie in ein fruchtbares Verhältnis – Gott die Ehre gebend.<sup>306</sup>

Barth verfällt in keine Gnosis, wenn er Gott und Welt voneinander trennt. Der *unendliche qualitative Unterschied* meint keine Beziehungslosigkeit. Doch eine direkte Vermischung von Gott und Gesellschaft sowie von Theologie und Politik, hätte nach Barth nun negative Auswirkungen auf die weltlichen Sphären.<sup>307</sup> »Säkularisation verschleiert das Problem der totalen Gesellschaft und des totalen Gottes genauso wie Klerikalismus. Nur Theologie kann vermitteln.«<sup>308</sup>

Nur mehr selten findet sich im Römerbrief II die Kritik an der Klassengesellschaft oder eine direkte Forderung nach Sozialismus wie im Römerbrief I. Deswegen fällt die *Revolution Gottes* allerdings nicht unter den Tisch, sie wird vielmehr zu einer ethischen Frage. Mit Röm 12-15

---

<sup>304</sup> BARTH K., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), S. 167.

<sup>305</sup> EBENDA, S. 172.

<sup>306</sup> Vgl. BEINTKER M., *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths*, Kaiser Verlag, München 1987, S. 27-30.

<sup>307</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 62.

<sup>308</sup> MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 206.

behandelt Barth dies genauer und zeigt auch, wie sein neues System funktioniert. Ethik ist nichts anderes als »die große Störung«.<sup>309</sup>

Grundsätzlich liegt das Problem darin, dass keine Objektivität und keine Metaphysik bestünden, wenn die Menschen von Gott sprechen. Sie können nur das beschreiben, was ihnen selbst bekannt ist: Natur und Kultur. Barths Formel *Gott selbst, Gott allein!* meint nun aber kein göttliches Ding, sondern eine unerforschliche *Relation*. Das Begreifen der Existenz dieser Relation verhindert, dass Gott *verdinglicht* wird, stellt aber trotzdem Bezüge zu unserem Alltag her (hier erinnert Barth selbst nochmals an das Lesen der Zeitung).<sup>310</sup>

»Denn Denken ist, wenn es echt ist, Denken des Lebens und darum und darin Denken Gottes.«<sup>311</sup> Das ursprüngliche Ziel der Ethik ist es, Gottes Willen zu erkennen und seinem Wort zu folgen. Um dies zu erfüllen, ist ein neuer Erkenntnishorizont notwendig, damit der *Krisis* entronnen werden kann, in der sich alles befindet. Diese Krisis besteht darin, dass das Leben nur an der Oberfläche einzelner Erscheinungen leicht zu verstehen sei. Die Tiefe, die Zusammenhänge des Lebens, die Realität, von der die Alltagserscheinungen nur Zeugnisse geben, seien aber nie einfach, direkt oder leicht zu verstehen, sondern verborgen. Auch in diesem Horizont braucht es nach Barth dialektisches Denken, als ein Fragen nach genannter Tiefe, Zusammenhängen und Realitäten des Lebens, kurz: nach Sinn und Zweck.<sup>312</sup> So bleibt in der Spannung von Gott und Welt, als These und Antithese, und der Unmöglichkeit der Menschen, die ganze Wahrheit zu erkennen, letztlich nur die *Offenbarung Gottes* als fundamentale Neubestimmung. Allein in der Person Jesu Christi verbinden sich geschichtliche Erscheinung, Reden aus der Verborgenheit und menschliche Zugänglichkeit des Verborgenen.<sup>313</sup>

Die *große Störung* ist die Unterbrechung all dieser (notwendigen) Denkprozesse durch Gott selbst. Dialektik muss unterbrochen werden, damit sie dialektisch bleiben kann,

»[...] damit sie sei, was sie bedeutet: selber die große, die heilsame Störung und Unterbrechung, die Gott dem Menschen in Christus bereitet, um ihn heimzurufen in den Frieden seines Reiches!«<sup>314</sup>

---

<sup>309</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 572.

<sup>310</sup> Vgl. EBENDA, S. 572.

<sup>311</sup> EBENDA, S. 572.

<sup>312</sup> Vgl. EBENDA, S. 573.

<sup>313</sup> Vgl. KORSCH D., *Art. Dialektische Theologie. III. Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Sp. 810f.

<sup>314</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 575.

An dieser Stelle setzt nun erneut die Tradition unter den Theologen dieser Arbeit ein, wenn Barth schreibt: »Keine ›Praxis‹ neben der Theorie soll hier empfohlen, sondern festgestellt soll hier werden, dass eben die ›Theorie‹, von der wir herkommen, die Theorie der Praxis ist.«<sup>315</sup> Für die Leserschaft ist die Antwort auf die Fragen *Wie können wir leben? Was sollen wir tun?* zunächst nichts anderes als: *sich unterbrechen lassen*.

Wenn der Horizont des Reiches Gottes ein ethisches Unterbrechen ist, bleibt die Frage nach der *Revolution* trotzdem noch ungeklärt. Wenn Wahrheit nur durch Gottes Offenbarungen erkannt werden kann, muss sich jede Theorie und Praxis, die nicht auf wahrer Erkenntnis Gottes beruht, in Widersprüche verwickeln. So definiert sich für Barth die *menschliche Revolution*.<sup>316</sup> Doch auch in ihrem weltlichen Gegenstück, der *menschlichen Ordnung*, meint er besagte Widersprüche vorzufinden. Was bleibt, ist ein Mittelweg: die *Demonstration*. Barths Ausführungen dazu finden sich, wenig überraschend, wieder zu Röm 12,21-13,7.

»Die große negative Möglichkeit! Groß darum, weil die Demonstration sich hier nicht nur in einzelnen Einstellungen und Akten dem Nächsten gegenüber, sondern in einer Gesamthaltung gegen der an Totalität grenzenden Vielheit des Nächsten vollziehen muss. [...] Nicht an den Ordnungen der Menschen sind wir interessiert und nicht an einem diesen Ordnungen gegenüber zu betätigendem Handeln des Menschen, sondern daran, dass der Mensch diese Ordnungen nicht zerbreche, also an seinem Nicht-Handeln ihnen gegenüber. Der revolutionäre Mensch ist's, der hier aufs Korn genommen, dem hier das Prinzip der Revolution aus den Händen gewunden werden soll [...].«<sup>317</sup>

Der menschliche Revolutionär wird im Römerbrief II kritisiert. Diese Kritik soll jedoch kein Nicht-Handeln gegen das Böse zur Folge haben. Sie zielt vielmehr auf den Widerspruch von Anspruch und Wirklichkeit einer menschlichen Revolution. Diese will erreichen, was sie nicht erreichen kann: Vergebung der Sünden und Auferstehung der Toten. Was sie erreicht, ist Tod, Zerstörung und Fortführung des Hasses. Ein Blick nach Russland zur Zeit der Abfassung des Römerbrief II genügt. Die bolschewistische Revolution war zum Horror der Bourgeoise und zur großen Enttäuschung vieler europäischer intellektueller Linken geworden, die mit geradezu

---

<sup>315</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 575.

<sup>316</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 63.

<sup>317</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 640f.

heilsgeschichtlichen Erwartungen auf die Sowjetunion geblickt hatten. Die anhaltende Gewalt und Prinzipienlosigkeit brachten eine große Ernüchterung mit sich.<sup>318</sup>

Doch nicht die umwälzende Revolution der Menschen ist das Problem im Römerbrief II, sondern deren Idealisierung, obwohl sie unvollkommen bleibt. Die Revolution Gottes darf nicht mit einer real-politischen, etwa einer sozialistischen, identifiziert werden. Menschlicher Umschwung muss aber, sich an der Revolution Gottes orientierend, weitergehen.<sup>319</sup> Auch die bestehende Ordnung wird von Barth verworfen:

»Ordnung! Was heißt bestehende Ordnung? Dass der Mensch heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist. Dass er, der Feigling, sich vor dem Geheimnis seines Daseins wieder einmal in Sicherheit gebracht hat. [...] Nicht die schlechte Qualität, nicht die mehr oder weniger große Verdorbenheit der Ordnung steht in Frage bei all den Anklagen [...], sondern ihr Bestehen.«<sup>320</sup>

Auch hier wird Gottes Ordnung entgegengestellt. Revolution und Ordnung kommen nur wahrlich zusammen, wenn sie nicht aus dem Bestehenden stammen. Sie müssen das Werk Gottes sein, denn *Gott ist das Neue*. Während im Römerbrief I noch so etwas wie ein Same des Reiches Gottes in der Welt liegen konnte, betont Barth nun das alleinige Wirken Gottes. Sein Reich ist kein wachsender Prozess innerhalb der Geschichte mehr.<sup>321</sup> Der Mensch ist nicht das Subjekt, welches die Krisis der Gesellschaft aufheben kann. Barth ruft den Revolutionär zur Selbstkritik und Besinnung auf, kann und will aber gleichsam die bestehende Ordnung nicht auf sich beruhen lassen. Gott muss als das Andere, das Neue erkannt werden.<sup>322</sup> Barth wirkt in seinen Ausführungen zum Römerbrief II, in seiner Kritik an allem Bestehenden, geradezu anarchistisch. Und vielleicht hat er auch seine ganz eigene, dialektische Form des Anarchismus entwickelt – zumindest ist dies eine weitere These Marquardts. In dieser Dialektik sei Barth als ein Mann zu verstehen, der so viel gegen das Bestehende einzuwenden hätte, dass er nichts mehr dagegen einwendet.<sup>323</sup> Das anarchistische Element wirkt stimmig, doch Marquardts Begründung birgt eine inhaltliche Gefahr. Er macht zunächst deutlich, dass Barth keine politisch-anarchistische Position vertrete. Danach führt er die theologisch-anarchistischen

---

<sup>318</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 160.

<sup>319</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 64.

<sup>320</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 641.

<sup>321</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 143.

<sup>322</sup> Vgl. CHUNG S. H., *Karl Barth und die Hegelsche Linke*, S. 46f.

<sup>323</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 165.

Anklänge im Römerbrief II allerdings auf Barths angebliche Loslösung von seinen leninistischen Ansichten, die er noch im Römerbrief I vertreten habe, zurück.<sup>324</sup> Nachdem eine Abhängigkeit Barths von Lenin an dieser Stelle aber bereits zurückgewiesen wurde, kann einer solchen Argumentation nicht zugestimmt werden. Vielmehr scheinen sich Barths Gedanken und seine Dialektische Theologie so beständig weiterentwickelt zu haben, dass er von sich aus die zitierten Schlüsse ziehen kann.

Barth stellt also letztgültig – und de facto mit Christoph Blumhardt – klar:

»Jesus ist Sieger! Er hat aber die andere Revolution gemacht, die mögliche Möglichkeit der Unzufriedenheit, des Hasses, der Insubordination, des Aufruhrs und der Zerstörung. Sie ist nicht besser, sondern schlimmer als die gegenüberstehende Zufriedenheit, Satttheit, Sicherheit und Anmassung, weil Gott dabei noch besser verstanden, noch schlimmer missbraucht ist. Er meinte, die Revolution, die die Aufrichtung der wahren Ordnung bedeutet, und macht die andere Revolution, die wahre Reaktion ist.«<sup>325</sup>

Der Mensch muss seinen Alltag von Gott stören lassen. Er soll handeln, dies aber nicht vergöttlichen. Er darf auch Gott nicht verdinglichen. Das Bewusstsein darum, was göttlich und was menschlich ist, darf nicht verloren gehen. Was schließlich bleibt, ist die *Demonstration* für das Reich des ganz Anderen – die Revolution der göttlichen Ordnung. Politisch heißt das, die Barth'schen Christen können in einem weiten Spektrum agieren, von Sozialismus zur Sozialdemokratie, zwischen marxistischer Revolution und antiautoritärer-anarchistischer Kritik, hin zum Reich Gottes. Diese letzte Option begründet den Zusammenhang und die Differenz aller anderen. Christen können zwischen politischen Optionen wählen, doch ihr Kriterium bleibt die Revolution Gottes. Gott ist der Revolutionär.<sup>326</sup>

Die Erkenntnisse Barths im Römerbrief II sind nicht auf seine Safenwiler Jahre beschränkt geblieben. Er hat im Spannungsverhältnis von absoluter Revolution und Reform ein neues eschatologisch-ethisches Grundmodell geformt. Der Römerbrief II stellt damit den Anstoß der breitenwirksamen Barth'schen Theologie dar. Selbst an seinem Lebensabend, mit der Frage konfrontiert, ob er die »Kirchliche Dogmatik« noch beenden könne, dachte Barth an den

---

<sup>324</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 165f.

<sup>325</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 644.

<sup>326</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 168.

Römerbrief II zurück. Dessen Theologie hatte er dabei jedoch nicht im Sinn.<sup>327</sup> Vielmehr schrieb er mit ein wenig Sorge, aber auch mit Humor an Helmut Gollwitzer, dass er, sollte er nun an der Kirchlichen Dogmatik weiterarbeiten,

»zu dem schlechthin entrüsteten Stil des zweiten Römerbriefs zurückkehren könnte, wonach dann alle die schönen, über mich geschriebenen Bücher neu geschrieben werden oder ein tief befremdendes Schlußkapitel bekommen müßten.«<sup>328</sup>

Jedenfalls schien Barths Schreibstil ihm 1922 nicht geschadet zu haben, war der Römerbrief II doch, wie bereits erwähnt, sein Sprungbrett an die Fakultäten. Der damit beginnende neue Lebensabschnitt Barths führt auch zum Ende seiner theologischen Bearbeitung an dieser Stelle. Den Fragen, warum Barth nach seinem Abgang in Safenwil geradezu *unpolitisch* wirkte und inwieweit er sozialistisch geprägt geblieben ist, soll in der Zusammenfassung dieses Kapitels noch nachgegangen werden.

### 4.3 Der Sozialismus

Karl Barth war bis 1919 Religiöser Sozialist. Man kann darüber streiten, wie er den Sozialismus gedeutet hat und wie stark die Einflüsse verschiedener Strömungen waren – Marxismus und Leninismus wurden bereits angeschnitten. Bereits in den ersten Jahren als Pfarrer in Safenwil hatte Barth sich mit dem Proletariat solidarisiert und schon damals Kritik dafür geerntet. Weiters trat er 1915 in der Schweiz (1931 auch in Deutschland) in die Sozialdemokratische Partei ein. Innerhalb dieser gab und gibt es verschiedene Flügel unterschiedlicher Radikalität. Barth hat sowohl seinen Parteieintritt, als auch seine explizite Entscheidung für den Sozialismus in Safenwil mehrfach ausformuliert und betont. Besonders klar tut er dies im Vortrag »Religion und Sozialismus« von 1915, also bereits nach dem Beginn seines theologischen Umdenkens:

»Und weil ich mit Freuden Pfarrer bin u. nicht etwa mit offenem od. geheimen Überdruß, bin ich Sozialist u. Sozialdemokrat geworden. Ich bin Sozialist geworden aus der Notwendigkeit der grossen Sache heraus, für die ich leben möchte u. nicht etwa, weil ich innerlich irgendwie

---

<sup>327</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 412.

<sup>328</sup> BARTH K., *Brief an Helmut Gollwitzer vom 31. Juli 1962*, in: *Briefe 1961-1968*, hg. von FANGMEIER J./STOEVE SANDT H. (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1975, S. 82.

von dieser Sache, die mir Hauptsache ist u. bleibt, innerlich ab- u. auf ein Nebengleise gekommen wäre.«<sup>329</sup>

### 4.3.1 Der Anstoß – der *Rote Pfarrer* von Safenwil

Karl Barth hatte bereits mit seiner Antrittspredigt am 9. Juli 1911 eine inhaltliche Visitenkarte abgegeben und sich als Reich-Gottes-Theologe vorgestellt.<sup>330</sup> »Das Reich Gottes ist die Ernsthaftigkeit, die Wahrheit, die Liebe, die Gerechtigkeit in den Menschenherzen, in den Häusern und Familien, im öffentlichen Leben.«<sup>331</sup> Um diese soziale Komponente des Gottesreichs umzusetzen, hatte Barth einen Monat nach seiner Ankunft begonnen, vor dem Arbeiterverein Vorträge zu halten – insgesamt sollte er in seiner Safenwiler Zeit 43 sozialistische Aufsätze und Ansprachen veröffentlichen.<sup>332</sup>

»Er verwaltet sein Pfarramt so, wie es heute manche Kirchenleitungen von linken Theologiestudenten befürchten: in der Verbindung von sonntäglicher Predigt und werktäglicher politischer Agitation. Er fühlt sich durch sein Pfarrersein nicht zur politischen Zurückhaltung verpflichtet, im Gegenteil: weil er Pfarrer ist, darum muß er in die Front des Klassenkampfes.«<sup>333</sup>

Schnell wurde Barth allerdings klar, dass er mit einem akademischen Sozialismus bei den Menschen im Dorf auf Verständnislosigkeit stieß. Lokale Verhältnisse und konkrete Gegebenheiten müssten anvisiert werden, erst dann ginge dem Volk »mehr Licht auf als mit 100 sozialen Predigten. Nur nicht ins Blaue hineinpülvern, das habe ich hier einige Male getan«.<sup>334</sup>

Barth hielt seine Vorträge unter anderem über »Religion und Wissenschaft« oder »Verdienen, Arbeiten, Leben«<sup>335</sup>. »Jesus Christus und die soziale Bewegung« wurde sogar von der sozialistischen Zeitung »Freier Aargauer« publiziert.<sup>336</sup> In diesem Vortrag prangert Barth 1800 Jahre soziales Versagen der Kirche an, obwohl mit Jesus als Parteigänger der Armen doch klar

---

<sup>329</sup> BARTH K., *Religion und Sozialismus* (1915), in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 212.

<sup>330</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 412.

<sup>331</sup> BARTH K., *Antrittspredigt, Johannes 14,24 (1911)*, in: *Predigten 1911*, hg. von BUSCH E./BUSCH-BLUM B. (Gesamtausgabe, Abt. I), Theologischer Verlag, Zürich 2015, S. 198.

<sup>332</sup> Vgl. CHUNG S. H., *Karl Barth und die Hegelsche Linke*, S. 27

<sup>333</sup> GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 7f.

<sup>334</sup> Zitiert nach BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 81.

<sup>335</sup> Vgl. BARTH K., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, S. 418-438, 439-456.

<sup>336</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S.82.

sei, dass es nur einen *sozialen* Gott gebe. »Jesus ist die soziale Bewegung und die soziale Bewegung ist Jesus in der Gegenwart.«<sup>337</sup> Barth greift auch den Kapitalismus an, weil er das System eines schrankenlos wachsenden Privateigentums sei. Hinsichtlich der Eigentumsfrage sei Jesus sogar noch sozialistischer als die heutigen Sozialisten gewesen. Das Proletariat der Antike waren die Armen, weil es noch keine Fabriken gegeben habe. Das Reich Gottes komme zu ihnen nun aber nicht allein im geistigen, sondern im sozialistischen Sinn.<sup>338</sup>

»Jesus wollte, was ihr wollt: er wollte den Geringen helfen, er wollte das Reich Gottes auf dieser Erde aufrichten, er wollte das selbstsüchtige Eigentum aufheben, er wollte die Menschen zu Genossen machen. Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. Der rechte Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.«<sup>339</sup>

Unter örtlichen Industriellen schlug der Vortrag große Wogen. Mehrere briefliche Schlagabtausche mit dem Fabrikanten Walter Hüsey hatte Barth zum Teil an alte Wegbegleiter und neue Freunde weitergeleitet. Schließlich erhielt er vom Basler Professor Paul Wernle, den er über Thurneysen kennen gelernt hatte und sehr schätzte, Kritik. Er warf Barth einen falschen Umgang mit dem Neuen Testament vor, sowie nach dem Vergeltungsprinzip zu agieren und Grobheit mit Grobheit zu beantworten. Barth sah daraufhin ein, dass seine harsche Response unter dem Niveau der Bergpredigt geblieben war.<sup>340</sup> Zwar gelobte er Besserung, diese gelang ihm jedoch nicht immer – er blieb für seine Direktheit und als überaus streitbar bekannt.<sup>341</sup>

Barth ließ sich nicht davon abhalten, weiter für die Sache der ArbeiterInnen zu kämpfen. Er besaß ein scharfes Bewusstsein für die Klassengegensätze, vor allem auch in dem Industrieort Safenwil. Er sah sich als Pfarrer zum Einsatz im Sinne der sozialistischen Praxis genötigt. Sein Sozialismus war also eine bewusste Kampfansage an das unpolitische und bürgerliche Christentum seiner Zeit.<sup>342</sup> Ein zentrales Thema war ihm die Bildung, in mehrerer Hinsicht, geworden. Zunächst galt es, sich selbst fortzubilden. Die theologischen Themen mussten warten: Barth schilderte, dass er sich nun vor allem mit Fabrikgesetzgebungen, Versicherungswesen und Gewerkschaftskunde auseinanderzusetzen hatte. Er las Zeitschriften

---

<sup>337</sup> BARTH K., *Jesus Christus und die Soziale Bewegung (1911)*, S. 386f.

<sup>338</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 17f.

<sup>339</sup> BARTH K., *Jesus Christus und die Soziale Bewegung (1911)*, S. 408.

<sup>340</sup> Vgl. Vorwort der Hg. zu BARTH K., *Jesus Christus und die Soziale Bewegung (1911)*, S. 385.

<sup>341</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 84.

<sup>342</sup> Vgl. THURNEYSSEN E., *Karl Barth*, S. 43.

wie die »Gewerkschaftliche Rundschau« oder »Textilarbeiter«. <sup>343</sup> Dies machte sich in zahlreichen Konflikten, vor allem mit den Fabrikanten, durchaus bezahlt. Barth wusste, wovon er redete. <sup>344</sup>

Durch seine eigenen Erfolge in den Debatten wurde ihm schnell klar, dass er sein Wissen an das Proletariat weitergeben musste. Er sah es als seine Pflicht, dem Volk die Politik zu vermitteln und ans Herz zu legen. Weiters nahm er mit Sorge ein in der Arbeiterschaft weit verbreitetes Spielsucht- und Alkoholismus-Problem zur Kenntnis. Er trat daher sogar dem *Blauen Kreuz* (oder auch Blaukreuzler) bei, einer Hilfsorganisation für Suchtkranke, die keineswegs sozialistisch geprägt war. Dabei war es ihm ein wichtiges Anliegen, die Gesetzeslage zum Betrieb von Spielhäusern drastisch zu verschärfen. Er schreibt darum in einem Aufruf an die Ortsgruppen: »Mehr als bei manchen andern politischen Angelegenheiten handelt es sich hier um eine Reichsgottsache, für die wir einstehen müssen.« <sup>345</sup>

Auch den Militarismus der Zeit kritisierte er stark, tat dies jedoch nicht in einer pazifistischen Blauäugigkeit wie viele seiner Zeitgenossen. Pragmatisch bekannte er zum einen, man solle die Naivität beiseitelassen, denn Kriegsgerät, wie etwa Kampfflugzeuge, diene schlicht nicht nur der Aufklärung. Weiters aber auch, man könne nicht halb gegen den Krieg sein, wer A sage, müsse auch B sagen. <sup>346</sup> Dass Barths Einsatz Wirkung zeigte, lässt sich am Drängen der ArbeiterInnen festmachen, er möge doch für die anstehenden Wahlen 1913 in die SPS eintreten. Zu diesem Zeitpunkt lehnte Barth dies allerdings noch ab. <sup>347</sup>

Trotzdem setzte er sich immer weiter für die Fortbildung vieler GenossInnen ein, um deren politisches Profil zu schärfen. Barth stellte sich gegen einen simplen Beitrags- und Versammlungssozialismus, gegen Egoismus, der nur Einzelnen Verbesserungen bringe, gegen Disziplinlosigkeit und ewiges Schimpfen und plädierte für die Mitverantwortung, die das Proletariat auch für die Bourgeoise trage. Barth war ein Beispiel für eine mögliche radikalierende Funktion moralischer und ethischer Fortbildung. Marquardt sieht darin die heiß

---

<sup>343</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 85.

<sup>344</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 81.

<sup>345</sup> BARTH K., *Aufruf an die aargauischen Blaukreuzvereine (1914)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 28.

<sup>346</sup> Vgl. BARTH K., *Gegenrede betreffend Militär-Flugzeuge (1913)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, S. 490f.

<sup>347</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 83.

brennende Glut des marxistischen Dogmas<sup>348</sup> in Barth (die Relativierung dieser Position findet sich in 4.2.3). Doch vieles änderte sich mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges.

### 4.3.2 Die Ernüchterung

Der Krieg war für Barth in jeglicher Hinsicht eine Katastrophe, erschaffen durch falschen Enthusiasmus, Imperialismus, Narzissmus und blindem Fortschrittsglauben. Auf der persönlichen Ebene war er besonders niederschmetternd, da ein »Manifest an die Kulturschaffenden in Deutschland zur Unterstützung des Krieges« von nahezu allen seinen alten Lehrern und Professoren unterschrieben worden war, wie Barth meinte.<sup>349</sup> Tatsächlich hatte er dieses Manifest in seiner Erinnerung jedoch um einige Monate falsch datiert. Dadurch vermischte sich dessen Inhalt rückblickend mit einer Auseinandersetzung, die er mit Martin Rade geführt hatte – und selbst in dieser sollte sich zeigen, dass Barth Rade zu kriegsenthusiastisch einstufte. Konkret finden sich im Manifest nur drei der ehemaligen Lehrer Barths: Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Adolf Schlatter. Barth hatte die Situation entweder versehentlich falsch eingeschätzt, oder sich gedanklich anders zurechtgelegt.<sup>350</sup>

Auch von seinen religiös-sozialistischen Genossen Kutter und Ragaz war Barth enttäuscht. Es lassen sich zu Kriegsbeginn schon erste Bruchstellen festmachen, die er auch für seinen Freund Thurneysen ausformulierte:

»Ich habe beide besucht und war eigentlich von beiden etwas enttäuscht. Bei Ragaz störte mich eine gewisse unangenehme Sicherheit (>wir haben es immer gesagt<), und Kutter fand ich in einem bei ihm mir ganz unbegreiflichen Interesse für die Details der Zeitgeschichte und in einer noch unbegreiflicheren Parteinahme für Deutschland und dessen relativ gerechtere Sache.«<sup>351</sup>

Dass es überhaupt so weit kommen hatte können, machte Barth an einem Scheitern der geistigen Trias Christentum-Wissenschaft-Sozialismus fest.<sup>352</sup> In seiner Kriegskritik im Vortrag »Krieg, Sozialismus und Christentum II«, den er im Februar 1915 hielt, klingen

---

<sup>348</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Sozialismus bei Karl Barth*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist?*, S. 16.

<sup>349</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 55.

<sup>350</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 89.

<sup>351</sup> BARTH K., *Brief an Eduard Thurneysen*, 25. September 1914, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1913-1921*, S. 12.

<sup>352</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 106.

obendrein Töne an, die auch an Rosa Luxemburgs Antimilitarismus erinnern.<sup>353</sup> Barth hat in diesem Vortrag erneut klargemacht, dass sowohl das Christentum, als auch der Sozialismus einer Reform und damit einander bedürfen. Schon vor Kriegsausbruch beklagte Barth immer wieder, dass der Name Gottes auf das Schändlichste missbraucht werde, wenn man Gewalt oder Krieg mit seinem Willen begründen wolle. Durch diesen Missbrauch hätten sich nun vor allem der Kapitalismus und der Imperialismus durchgesetzt:

»Kapitalismus: Unser Wirtschaftssystem des ungeordneten (auf dem Privatbesitz der Produktionsmittel beruhenden) Gewinnstrebens. Zoll- u. Kolonialprobleme. Verhängnisvolle Gegensätze der nationalen Interessengruppen. An Stelle der alten Kabinettskriege trat der moderne Wirtschaftskrieg.«<sup>354</sup>

Zu den bereits bestehenden Ernüchterungen des Ersten Weltkrieges sollten bis 1919 noch weitere hinzukommen. Die Schwäche und Ratlosigkeit im sozialistischen Lager waren immer offensichtlicher geworden. In Folge führte das zum Ausbleiben der Revolution des westlichen Proletariats – ein Scheitern der Parteien. Dazu kam als weitere Enttäuschung der immer fragwürdiger werdende Verlauf der russischen Revolution.<sup>355</sup> Die zur selben Zeit von Barth beschriebene Verlegenheit und Predigtnot, die auch zu seiner theologischen Wende geführt hatte, war nicht primär eine exegetisch-homiletische. Vielmehr handelte es sich um ein kirchlich-gesellschaftlich-praktisches Problem. Für Barth war es unerträglich geworden, dass die revolutionäre Botschaft des Evangeliums – als Inhalt der sonntäglichen Verkündigung – in keiner Beziehung mit den realen menschlichen Verhältnissen mehr stand.<sup>356</sup> Und so sah er im Politischen, neben seinen Vorträgen, eine weitere Option, welche er bisher abgelehnt hatte.

### 4.3.3 Der Parteieintritt – *Genosse Pfarrer*

Ungefähr einen Monat vor »Krieg, Sozialismus und Christentum II« war Barth in die SPS eingetreten. Nach seinen zweimaligen Parteieintritten, 1915 in der Schweiz, 1931 in Deutschland, war er erstmals Genosse unter GenossInnen. Zunächst war eine Parteimitgliedschaft ein eher pragmatisch überlegtes Thema gewesen. Beide Eintritte erfolgten

---

<sup>353</sup> Vgl. LUXEMBURG R., *Der Militarismus als kapitalistische Krankheit*, in: DIES., *Mensch sein ist vor allem die Hauptsache*, hg. von KERN B., Marix Verlag, Wiesbaden 2018, 76-80.

<sup>354</sup> BARTH K., *Krieg, Sozialismus und Christentum II (1915)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 106.

<sup>355</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 11.

<sup>356</sup> Vgl. THURNEYSSEN E., *Karl Barth*, S. 43.

schließlich aber demonstrativ in Notzeiten und in Momenten, als die Mitgliedschaft beitragspflichtig war. Seine Entscheidungen hat Barth stets ganz bewusst getroffen und nicht etwa nebenbei.<sup>357</sup>

Während Thurneysen in den frühen Jahren überlegt hatte, ebenfalls der SPS beizutreten, hielt ihn der Besuch einer Parteiversammlung davon ab. Er schrieb an Barth, ihm sei alle Lust vergangen. Im selben Briefwechsel im Jahre 1915 mutet es umso erstaunlicher an, dass Barth von seinem Eintritt berichtet und schreibt:

»Ich bin nun in die sozialdemokratische Partei eingetreten. Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, ließ es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben, sondern es mußte gerade jetzt gezeigt werden, daß der Glaube an das Größte die Arbeit und das Leiden im Unvollkommenen nicht aus-, sondern einschließt.«<sup>358</sup>

Dieser Schritt ist also als logische Konsequenz Barths bisheriger Arbeit zu verstehen. Er sah ihn auch als Signal an seine Kritiker und jene, die in stets missverstehen wollten. Trotz seiner Kritik an der Schwäche des Sozialismus, vor und nach 1914, zeigte Barth sich solidarisch, was sich auch bald in seinem Titel *Genosse Pfarrer* niederschlug. Es änderte sich zunächst auch nicht viel. Barth blieb in der Erwachsenenbildung tätig und hielt wöchentlich Kurse an der Basis. »Ich mache es ohne Begeisterung, einfach weil es notwendig ist«<sup>359</sup> berichtet er Thurneysen. Damit war auch der Pragmatismus wieder zurückgekehrt.

Persönliches Hauptanliegen war es Barth, gegen die Auswirkungen des Mammons vorzugehen. Dies zeigt sich anhand mehrerer Beispiele in seinem Wirken – vor allem an seinem andauernden Konflikt mit den Fabrikanten in Safenwil. Dieser kochte bereits mit seinen ersten Vorträgen hoch und eskalierte erstmalig mit Walter Hüsey 1912. Damals hatte Barth allerdings die Gemeinde auf seiner Seite gehabt.<sup>360</sup> Ende 1915 sollte ein erneuter Streit vom Zaun brechen. Ein zweiter Industrieller aus dem Ort, der Fabrikant Hochuli, hatte die Konfirmanden Safenwils zu einem Trinkgelage verführt. Aufsehenerregend (für einen kleinen Ort) bezog Barth Stellung dazu. Zum einen erklärte er seinen SchülerInnen, dass sie nun ein Stück Hölle kennengelernt

---

<sup>357</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 39.

<sup>358</sup> BARTH K., *Brief an Eduard Thurneysen*, 5. Februar 1915, S. 30.

<sup>359</sup> Zitiert nach MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 42.

<sup>360</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 83.

hätten, um danach auch die gesamte Gemeinde zu kritisieren. Er setzte sie in einer Predigt mit dem Volk aus Psalm 14,7 gleich – gefangen unter der unmoralischen Mammonsmacht, die sich alles erlaube. Diese Kritik wurde eher missmutig aufgenommen.<sup>361</sup>

Ungefähr zur selben Zeit erhitzte Barth auch mit seinem Vortrag »Religion und Sozialismus« die Gemüter. Er hebt darin erneut die innere Verbindung vom Reich Gottes und dem Sozialismus hervor und betont, dass er seine Mitgliedschaft in der Partei sehr schätze – eine Meinung, die nicht alle im Ort teilten. Doch er hätte auch in anderen Parteien als der SPS landen können, so Barth:

»Aber das Reich Gottes kann ich da nicht finden, wo man doch immer wieder das Geld wichtiger nimmt als die Menschen, wo der Besitz doch immer wieder der Massstab aller Werte ist, wo man ängstlich u. kleinlich das Vaterland über die Menschen stellt, wo man immer wieder stärker an das Gegenwärtige glaubt, als an das Zukünftige.«<sup>362</sup>

Barths politisches Engagement hing auch vermehrt mit einer stillen Rückbesinnung auf Gott zusammen. Er *wartete* auf das Reich und versuchte Ruhe zu bewahren, wie er es von Blumhardt d. J. gelernt hatte. Die Religiösen Sozialisten waren jedoch während des Kriegs immer wieder in Streit geraten. Um eine Versöhnung zu erwirken, wurde daher zu einer gemeinsamen Konferenz geladen. Und so kam es, dass ausgerechnet Barth, vermutlich weil er weder dem Ragaz- noch dem Kutter-Lager wirklich zugerechnet werden konnte, zum Präsidenten der *Religiös-Sozialen-Konferenz* gewählt wurde. Er bekam den Auftrag, ein weiteres Treffen zu planen, ließ jedoch ausrichten, dass er gedenke, die Zusammenkünfte gänzlich einzustellen – es sei nämlich nicht die Zeit für Organisatorisches, sondern für ein sich in der Stille vollziehendes Wachsen-Lassen. Diese Entscheidung wurde schließlich zum Beginn des Zerwürfnisses mit Ragaz, der Barth schon bald als *quietistisch* ablehnte.<sup>363</sup>

Die soziale Lage in Safenwil spitzte sich im Spätsommer 1917 zu, als es zu gewerkschaftlichen Zusammenschlüssen kam, an denen auch Barth massiv beteiligt war. Er verhielt sich nicht unparteiisch, wie viele sich dies von ihrem Pfarrer gewünscht hätten, sondern stellte sich klar auf die Seite der GenossInnen. 55 Strickerinnen waren mit der Kündigung bedroht worden, weil sie eine Gewerkschaft gründen wollten. Barth wurde in gewisser Weise zu ihrem Fürsprecher.

---

<sup>361</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 101.

<sup>362</sup> BARTH K., *Religion und Sozialismus (1915)*, S. 219.

<sup>363</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 104.

Er traf sich mit dem zuständigen Fabrikbesitzer in dessen Villa. Das Gespräch scheiterte jedoch, der Besitzer des Gewerbes erklärte Barth sogar zum schlimmsten Feind seines Lebens. Die Organisation um die Strickerinnen verdoppelte sich daraufhin in den nächsten Tagen. Der Fabrikant reagierte mit Einzelkündigungen.<sup>364</sup>

Barth griff daraufhin zu drastischeren Methoden und zog die bisher unpolitische Diakonie in den Streit hinein. Für diakonische Arbeit konnte schon immer Kapital in Form von Spenden gewonnen werden, gerade von den Fabrikanten des Ortes. Mit einer gewissen Genugtuung nutzte Barth sein Amt als Präsident der Notstandskommission aus, um mit exakt jenen Spenden nun sowohl die Strickerinnen zu unterstützen, als auch Suppe im Pfarramt zu kochen, um an Grippe Erkrankte unter den Streikenden zu versorgen. Dabei stellte Barth sich die Frage, an die Geschehnisse in Russland denkend, ob mit ihm nun auch in Saferwil der Bolschewismus Einzug gehalten hätte.<sup>365</sup>

### Exkurs – Barth und Lenins Revolution

Es wurde bereits widersprochen, dass Barths Römerbrief I in literarischer Abhängigkeit zu Lenins »Staat und Revolution« stehe. Doch er hatte, wie viele andere, die Revolution in Russland beobachtet. Der Erste Weltkrieg hatte ein theologisches Umdenken bedeutet, Barth neigte aber immer noch zu einem revolutionären Sozialismus. Eine ambivalente Einstellung zur Oktoberrevolution und eine negative zum russischen Bürgerkrieg prägten seine Vorträge um 1919.<sup>366</sup>

Im Vortrag »Die russische Revolution 1917« versucht Barth deren Hergang zu erklären und teilt die beteiligten sozialistischen Kräfte in verschiedene Lager. Er sieht Lenin und Trotzki durchaus in einem positiven Licht: »Willens- u. Vernunftmenschen, ohne Ruhetrieb u. Aufregung. Unmittelbare Intellektualisten, moralisch kaum zu verdächtigen, nicht machtgierig [...]. Spartan. Einfachheit. Aufrichtigkeit.«<sup>367</sup> Er erweitert seine Erklärungen im Vortrag »Bolschewismus« 1919. Das innerstädtische Proletariat sei die Klasse, die den Druck der Gesellschaft am stärksten verspüre. Dadurch wären hier die radikalsten Reformgedanken entstanden. Deren Durchführung von Lenin und Trotzki wird erneut positiv bewertet – obwohl Barth Russland bereits an einem kritischen Punkt angelangt sieht.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Vgl. MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 43.

<sup>365</sup> Vgl. EBENDA, S. 43f.

<sup>366</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 31f.

<sup>367</sup> BARTH K., *Die Russische Revolution 1917 (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 488f.

<sup>368</sup> Vgl. BARTH K., *Bolschewismus (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 494-500.

»Am besten zu vergleichen mit den Persönlichkeiten der Religions-Geschichte, in denen der Gedanke des Reiches Gottes aus der Innerlichkeit u. Individualität zur gesellschaftl. Gestaltung drängte, also Mohammed, Innozenz III, Zwingli, Calvin, Cromwell.«<sup>369</sup>

Durch seine beiden Vorträge wird klar, dass Barth zunächst einen positiv-konstruktiven Zugang zum Bolschewismus hatte. Aber: Barth forderte in seiner gesamten Safenwiler Zeit dazu auf, die Vergeltung mit Gewalt und Kriegsführung im Sozialismus zu unterlassen. Er sprach sich immer gegen die Rechtfertigung von Gewalt aus, sah in Ausnahmesituationen aber auch deren Notwendigkeit. So sagte er etwa vor dem *Safenwiler Arbeiterverein* über die SPS:

»Auf der Gewalt beruht das bisherige gesellschaftliche System. Grundsätzlich kann der Sozialismus nicht daran denken, dieses alte Mittel zu verwenden. Freilich: es gibt keine reine Politik, auch die soz. kann es nicht sein. Es lassen sich Notlagen denken a) Fälle von Defensive gegen illegale Gegner b) Entscheidender Augenblick des Sieges c) Völlig verdorbene Situationen, wo's zur Eruption kommt. Aber das sind Notlagen. Wer sie rechtfertigt, ist nicht mehr Sozialist.«<sup>370</sup>

Darum musste er sich ab 1918, mit dem Ausbruch des Bürgerkrieges, auch immer weiter vom sowjetischen Sozialismus distanzieren, obwohl er mit dem ursprünglichen Ziel der russischen Revolution zunächst einverstanden gewesen war. In dieser Distanz wurden nun auch Annäherungen an die Positionen Rosa Luxemburgs wieder stärker wahrnehmbar.<sup>371</sup>

Die anfängliche Nähe zum Bolschewismus führte schließlich auch zu jenen Zerwürfnissen, die Barth dazu bewegten, das Originalmanuskript des Römerbrief I zu erweitern (vgl. 4.2.3). Letztlich war der politische Gegenwind in Safenwil damit auch für den Beginn der Trennung Barths vom Religiösen Sozialismus verantwortlich.

#### 4.3.4 Tambach – »Der Christ in der Gesellschaft«

Was die Auslegungen zum Römerbrief theologisch darstellten, war »Der Christ in der Gesellschaft« politisch. Er markiert das Umdenken Barths und ist weiteres Dokument des Bruchs mit seinen alten Ansichten. Für die Tagung in Tambach zeichnete sich die *Religiös-Soziale Vereinigung in Deutschland* verantwortlich, die damit gerechnet hatte, mit Barth einen

---

<sup>369</sup> BARTH K., *Bolschewismus* (1919), S. 494.

<sup>370</sup> BARTH K., *Schweizerischer Parteitag und Internationale Konferenz (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, S. 443.

<sup>371</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 31-35.

absolut Gleichgesinnten einzuladen. Sein Vortrag wurde schließlich zum Auslöser großer Debatten, machte ihn und auch seinen Römerbrief I damit aber nicht zuletzt einem deutschen Publikum bekannt.<sup>372</sup>

Nicht mehr *der Christ* in der Welt ist in diesem Vortrag, der im September 1919 vor ca. 100 Menschen gehalten wurde, zentral, sondern *Christus* in der Welt. »Der Christ ist der Christus. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns.«<sup>373</sup> Mit ihm sei zu lange und zu oft ein falsches Spiel getrieben worden:

»Ja, Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten.«<sup>374</sup>

In dieser Gestalt vollzog Barth in dem Vortrag die Abkehr von einem Politikverständnis, dem er selbst lange nahegestanden war – dem Religiösen Sozialismus.<sup>375</sup> Die Liberalen würden Gottes Wirken hinter allem Geschehenden sehen und diesem Sinn beimessen. Barth postuliert, dass der Mensch auf den letzten Sinn seines Seins aber gar nicht mehr zugreifen könne. Diese Fähigkeit habe er verloren. So kann die Sinnfrage nicht an die Welt gestellt werden, sondern nur an die Bibel. Nur im Blick auf Christus, nicht auf die Geschichte lassen sich die Fragen beantworten. Daraus speist sich letztlich auch sein Ethikverständnis, welches sich wiederum auf das Politikverständnis auswirkt. Denn wenn man Nichts mehr aus dem Zusammenspiel von Gott und Mensch in der Geschichte ableiten kann, so bleibt nurmehr der Weg durch die Dogmatik, Richtung Offenbarung Gottes.<sup>376</sup> Dieser führe zu einer unproblematischeren christlichen Ethik (vgl. 4.2.4). Durch die strikte Trennung der Parameter Reich Gottes und Geschichte blieb der Aspekt des Zukünftigen bei Barth stärker bewahrt.

Politisch-gesellschaftlich ging es um die Deutung des Reiches Gottes als »die Bewegung von Gott her, um unser Bewegtsein durch ihn, nicht um Religion.«<sup>377</sup> Schon zuvor hatte Barth geklärt, dass die Bewegung keine politische sei, auch nicht das Christentum, sondern

---

<sup>372</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 108-111.

<sup>373</sup> BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft (1919)*, S. 557.

<sup>374</sup> EBENDA, S. 560.

<sup>375</sup> Vgl. BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 123.

<sup>376</sup> Vgl. BREIPOHL R., *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein*, S. 244.

<sup>377</sup> BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft (1919)*, S. 566.

»senkrecht von oben her. [...] die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten.«<sup>378</sup>

Wenn die Gesellschaft damit nach dem Willen Gottes verändert werde, dann schaffe sie, was alle menschlichen Revolutionen eigentlich wollen: Überwindung der Mächte des Todes. Die Revolution des Lebens ist Negation der bestehenden Gesellschaft und fordert genau aus diesem Grund wiederum politisches Engagement der Christen: Sie sollen den guten Kampf des Glaubens gegen die böse Wirklichkeit führen.<sup>379</sup> Aber: »Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unseren Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist.«<sup>380</sup>

Barth denkt auch hier wieder dialektisch. Das Ursprüngliche (durch Gott) sei bereits die Synthesis, aus der Antithesis und Thesis entspringen. Nur aus einer Bejahung der gegebenen Welt könne eine radikale Verneinung entspringen, die der Kern menschlichen Protests sei.<sup>381</sup>

»Nur aus der Thesis kann die echte Antithesis entspringen, die echte, d.h. die ursprünglich der Synthesis entspringende Antithesis. Die Welt, wie sie ist, wie sie uns gegeben ist, und nicht, wie wir sie uns träumen, werden wir also zunächst ganz naiv hinzunehmen und auf ihre Beziehung zu Gott zu befragen haben.«<sup>382</sup>

Das vorwiegend deutsche Publikum, in der Zwischenkriegszeit nach neuer Orientierung suchend, bekam nicht, was es erwartet hatte. Barth lieferte kein klares religiös-politisches Bekenntnis. Weder das *Ja*, noch das *Nein* zur Welt sollte überwiegen und schon gar nicht wollte er sich politisch in irgendeine Richtung einspannen lassen.<sup>383</sup> Den Römerbrief II erneut vorwegnehmend, antwortete er schlussendlich auf die Frage *Was sollen wir tun?* mit einer rhetorischen Gegenfrage, die auch den Abschluss seines Vortrages bildet: »Was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?«<sup>384</sup>

---

<sup>378</sup> BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), S. 564.

<sup>379</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 53f.

<sup>380</sup> BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), S. 577.

<sup>381</sup> Vgl. BARTH K., *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), S. 577.

<sup>382</sup> EBENDA, S. 577.

<sup>383</sup> Vgl. EBENDA, S. 597.

<sup>384</sup> EBENDA, S. 598.

Manche BesucherInnen reisten nach dem Vortrag direkt verärgert ab, andere lobten Barths Mut. Das Publikum ging in den kommenden Jahren durchaus sehr verschiedene Wege, bis hin zu den *Deutschen Christen* (vgl. 3.2.4). Barth selbst war sich der Sprengkraft seines Vortrags zunächst nicht bewusst gewesen, erst im Nachhinein wurde sie ihm klar. Mit »Der Christ in der Gesellschaft« hatte er nun aber, noch vor dem Römerbrief II, einen Fuß in die Tür nach Deutschland gestellt und viele neue Kontakte geknüpft. Damit brach die Hochphase der Theologie für Barth an, aber auch ein Leiser-Treten auf dem politischen Parkett.<sup>385</sup>

Den Fragen, warum Barth nach seinem Abgang in Safenwil geradezu *unpolitisch* wirkte und inwieweit er sozialistisch geprägt geblieben ist, soll im folgenden Schlussteil dieses Kapitels noch nachgegangen werden.

#### 4.4 Das religiös-politische Erbe Barths

Nachdem Karl Barth nun ausführlich behandelt wurde, soll hier ein kurzes Fazit gezogen werden. Die Frage, ob Barth Religiöser Sozialist war, ist zu bejahen. Die hier gewählte Wirkungsgeschichte des sog. jungen Barth sollte zur Geltung gebracht haben, dass er bis zum Jahr 1919 dieser Gruppierung zuzuordnen war. Damit möchte ich auch Renate Breipohl widersprechen, die ausführt, Barth sei Zeit seines Lebens kein Religiöser Sozialist gewesen.<sup>386</sup> Nachträge zum Römerbrief I signalisierten bereits den theologischen, der Tambacher Vortrag den öffentlich-politischen Bruch. Beides war eng miteinander verwoben. Mit dem Römerbrief II hatte Barth sich schließlich neu positioniert. Dabei darf nicht der Fehlschluss aufkommen, er sei zuvor Konformist innerhalb der religiös-sozialen Bewegung gewesen. Barth war stets ein eigenständiger Denker, der schon früh – spätestens 1914 – valide Kritikpunkte aufgebracht hatte. Doch wenn der Religiöse Sozialismus die Spannungen zwischen Kutter und Ragaz in sich vereinen mochte, dann muss auch ein Barth innerhalb dieses Systems verstanden werden können. Deshalb konnte er auch zum Präsidenten der gemeinsamen Konferenz gewählt werden. Dass er diese wiederum abschaffte, zeugt nur von seinem kritischen Geist.

In Safenwil war Barth teils radikal. Er stand klar auf der Seite der ArbeiterInnen und beteiligte sich an der Gewerkschaftsarbeit, auch zu seinem persönlichen Nachteil. Diese Praxisarbeit ist

---

<sup>385</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 112.

<sup>386</sup> Vgl. BREIPOHL R., *Religiöser Sozialismus*, S. 239.

es u.a., die ihn in die Fußstapfen Blumhardts und Ragaz' stellt. Dass er auch theologisch immer wieder auf sie zurückgegriffen hat wurde mehrfach belegt.

Erst sein Bruch mit einigen der alten Weggefährten machte Barth zu der theologischen Größe, die er bis heute geblieben ist. Die *Dialektische Theologie*, eine Zusammenschau von Gott und Geschichte aufgebend, war eine konsequente Antwort auf die Schrecken des Ersten Weltkrieges. Gott war nun der *ganz Andere*. Barth umging damit die Erklärungsnot und Unsicherheit, die sowohl die liberale Theologie, als auch der Sozialismus aufwiesen.

Der inhaltliche und biographische Schnitt war auch mit Barths Wechsel an die Universität verbunden. Er stellte damit nahezu den exakten Gegenpol zu Ragaz dar, der seine Professur aufgab, um vor allem politisch für das Reich Gottes weiterzukämpfen. Die Religiösen Sozialisten kreideten es Barth geradezu als Verrat an, in den Lehrbetrieb eingestiegen zu sein, und warfen ihm vor, die Theologie zu entpolitisieren.<sup>387</sup> Er kommentierte: »Ragaz und ich brausten wie zwei Schnellzüge aneinander vorbei: er aus der Kirche heraus, ich in die Kirche hinein.«<sup>388</sup>

Barth missfiel auch der Moralismus der Religiösen Sozialisten, den er als deren Hauptwaffe wahrgenommen hatte.

»Alle Reformmenschen sind Pharisäer, leiden an Humorlosigkeit und können das Verurteilen nicht lassen. Nehmt einem Abstanten, einem richtigen Religiös-sozialen, einem Kirchenmann, einem Pazifisten das Pathos der moralischen Entrüstung, und ihr habt ihm das Rückgrat gebrochen.«<sup>389</sup>

Und doch, auch wenn Barth nie ein unpolitischer Mensch wurde, schien es, als hätte er seinen Aktivismus aufgegeben. Er widmete sich nun der Theologie und der Kirche. Solange keine Klarheit über das *entscheidende Wort* herrsche, welches die Christengemeinde in die Welt trage, sei jede sozialistische Betätigung unausgegoren. Die Kirche bliebe der Welt das Nötigste schuldig.<sup>390</sup> So ergeben sich drei Gründe, warum Barth nun stiller wirkte, als in Safenwil. Zunächst musste er sich, ganz pragmatisch, auf seine Professur und Lehrveranstaltungen

---

<sup>387</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 8f.

<sup>388</sup> Zitiert nach BUSCH E., *Karl Barths Lebenslauf*, S. 109.

<sup>389</sup> BARTH K., *Der Römerbrief II*, S. 679.

<sup>390</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 44.

vorbereiten – er hatte den Lehrstuhl erhalten, obwohl er weder promoviert, noch habilitiert war. Gerade darum nahm Barth ihn aber außerordentlich ernst. Weiters nannte er selbst die Ausarbeitung seiner Theologie als logischen Grund, der ihm weniger Zeit für das Politische übriggelassen habe. Zuletzt übte sich Barth als Schweizer in Deutschland in politischer Zurückhaltung, weil er eine Einmischung nicht für angebracht hielt.<sup>391</sup>

»Aber als dann die Hitlerei kam, habe ich wieder mit der Politik eingesetzt, und dann kam es zum ›Barmer Bekenntnis‹, in dem direkt kein politisches Wort steht, das aber doch ein politisches Faktum war dank meinem Einfluss, den ich auf die Entstehung dieses Dokuments gehabt hatte. Von Freund und Feind ist es so verstanden worden.«<sup>392</sup>

#### 4.4.1 Barth blieb Sozialist

Nachdem sich Barth u.a. mit dem Werk Marquardts genähert wurde, kommt man nicht umhin, sich abschließend auch in dieser Causa zu positionieren. Marquardts These lautet vereinfacht in drei Punkten: a) Es gibt keine Brüche in Karl Barths Biographie, b) er war daher Zeit seines Lebens Sozialist und c) seine Theologie ist vor allem durch seine politische Ausrichtung geprägt.

Der Punkt a) und zum Teil auch c) wurden meines Erachtens in diesem Kapitel bereits widerlegt. Der Erste Weltkrieg, die Auseinandersetzung mit Ragaz und die Ablehnung der liberalen Theologie sind als Bruch zu verstehen. Barth richtete sich danach völlig neu auf. Dies geschah aus theologischer Notwendigkeit heraus. Der Bruch mit dem Religiösen Sozialismus erfolgte nicht, weil Barth die Soziale Frage nicht mehr wichtig war, sondern weil eine Geschichtstheologie für ihn nicht mehr haltbar blieb. Politik und Theologie hatte er nun getrennt. Dass seine Werke auch nach 1919 vor allem seiner sozialistischen Prägung entsprängen, wird seiner theologischen Leistung nicht gerecht. Doch das bedeutet wiederum nicht automatisch, dass er auf der weltlichen Ebene die Ideen des Sozialismus verworfen hat. »Sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial«<sup>393</sup> wurde zum Motto Barths. Zwei Aspekte scheinen mir zentral, um Barths politisches Wirken verstehen zu können. Zum einen stand für ihn die Theologie nun klar an erster Stelle. Zum anderen war sein Zugang zur Politik ein

---

<sup>391</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 10.

<sup>392</sup> BARTH K., *Letzte Zeugnisse*, EVZ-Verlag, Zürich 1969, S. 22.

<sup>393</sup> Vgl. BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 520f.

praktisch-pragmatischer, was eine Interpretation oftmals erschwert. Barth ging häufig den umgangssprachlichen Mittelweg.

Zunächst seien seine Parteieintritte genannt. Beide Male betonte Barth, dass es sich um eine praktische und pragmatische Entscheidung gehandelt hätte, um direkt im Anschluss doch Gründe aufzuzählen, die ihm im Innersten wichtig zu sein schienen. So schreibt er, wie bereits in Ansätzen einmal zitiert, 1915 zur SPS:

»Glauben Sie nicht, dass ich mir dabei vom Sozialismus ein Idealbild zurecht gemacht habe. Ich meine die Fehler des Sozialismus und seiner Bekenner sehr deutlich zu sehen. [...] Wenn es mir nur um die Religion zu thun wäre, so würde ich wahrscheinlich bei den Parteilosen stehen od. vielleicht auch bei der liberal-konservativen Partei. Aber das Reich Gottes kann ich da nicht finden, wo man doch immer wieder das Geld wichtiger nimmt als die Menschen, wo der Besitz doch immer wieder der Massstab aller Werte ist, wo man ängstlich u. kleinlich das Vaterland über die Menschen stellt, wo man immer wieder stärker an das Gegenwärtige glaubt, als an das Zukünftige.«<sup>394</sup>

Ungefähr 18 Jahre später schrieb Barth in einem Briefwechsel mit Paul Tillich am 2. April 1933 zur SPD:

»Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich nicht das Bekenntnis zur Idee und Weltanschauung des Sozialismus. Ich kann mich nach meiner Auffassung von der Exklusivität des christlichen Glaubensbekenntnisses zu keiner Idee noch Weltanschauung in ernsthaftem Sinne ›bekennen‹. [...] Die Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich schlechterdings eine praktische politische Entscheidung. Vor die verschiedenen Möglichkeiten gestellt, die der Mensch in dieser Hinsicht hat, halte ich es rebus sic stantibus für richtig, die Partei 1. der Arbeiterklasse, 2. Der Demokratie, 3. des Nichtmilitarismus und 4. einer bewußten, aber verständigen Bejahung des deutschen Volkes zu ergreifen. Diese Erfordernisse einer gesunden Politik sah ich in der SPD und nur in ihr erfüllt. Darum wähle ich diese Partei. Und weil ich die Verantwortung für die Existenz dieser Partei nicht anderen überlassen, sondern selbst mit übernehmen will, darum bin ich ihr Mitglied.«<sup>395</sup>

---

<sup>394</sup> BARTH K., *Religion und Sozialismus (1915)*, S. 218f.

<sup>395</sup> BARTH K., *Karl Barth an Paul Tillich: Antwort, 2. April 1933*, in: TILICH P., *Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte, Band 5*, hg. von ALBRECHT R., De Gruyter Verlag, Berlin 1980, S. 193.

Beide Eintritte waren in Zeiten der Krise geschehen und fanden demonstrativ statt. Barth zeigte sich zunächst, trotz des Scheiterns des Sozialismus im Ersten Weltkrieg und ein zweites Mal im Bewusstsein der nationalsozialistischen Bedrohung, solidarisch mit den Genossen. Die Zitate belegen zugleich, was Barth als problematisch erachtete: ein *Bekenntnis* zum Sozialismus. Dieses galt exklusiv dem Christentum – es wäre nach dem Bruch mit dem Religiösen Sozialismus auch gar nicht anders möglich gewesen. Barths Prioritäten waren also klar sortiert. Nichtsdestotrotz hat Barth die Politik der Sozialdemokratie aktiv mitgetragen.

Kritisch könnte man nun einwenden, dass die Mitgliedschaft allein noch nicht zum Sozialisten macht. Dem sei erwidert, dass sich SPS und SPD zwar in verschiedenste Flügel unterteilten, jedoch aus sozialistischen Ideen entsprungen sind und darauf bis heute Bezüge in ihren Programmen haben. Beide Parteien bekennen sich auch heute zur *Sozialistischen Internationalen*, ihre Jugendorganisationen tragen den Titel *Junge SozialistInnen*,<sup>396</sup> und vor allem die SPS betont seit dem Zerfall des realen Sozialismus ihren demokratischen Sozialismus.<sup>397</sup> Es ist überdies anzunehmen, dass Barth seinen Anweisungen aus dem Römerbrief I treu blieb, und auch innerhalb der Parteien zur »äußersten Linken«<sup>398</sup> gerechnet werden konnte. Auch dafür gibt es mehrere Indizien.

Bereits genannt wurde Barths Bezug zur Bolschewistischen Revolution Lenins (vgl. 4.3.3). Er stand ihr durchaus positiv gegenüber, verurteilte allerdings die anhaltende Gewalt. In den Vorträgen »Die russische Revolution 1917«, »Bolschewismus« und »Demokratie oder Diktatur?« von 1919 hatte Barth sich nicht nur selbst immer wieder als Sozialisten bezeichnet, sondern sich inhaltlich auch links in der SPS positioniert, was ihm in Safenwil nicht immer zu Gute kam.<sup>399</sup>

Die nochmalige Erwähnung Lenins ist deshalb relevant, weil Barth auch nach dem Zweiten Weltkrieg der Vorwurf gemacht wurde, er distanzieren sich nicht genügend von der russischen Politik. Er hatte 1946 in seinem Werk »Christengemeinde und Bürgergemeinde« zur Rolle des Christentums nach dem Krieg geschrieben:

---

<sup>396</sup> Vgl. *SPD-Organisationsstatut*, hg. vom SPD-Parteivorstand, Berlin 19.11.2017, S. 8, 44. Sowie *SP-Parteiprogramm*, verabschiedet vom SP-Parteitag, Lausanne, 30./31.10.2010 und Lugano 8.9.2012, S. 62.

<sup>397</sup> Vgl. *SP-Parteiprogramm*, S. 15-22.

<sup>398</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 508.

<sup>399</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 31-35.

»Die Christengemeinde steht im politischen Raum als solche und also notwendig im Einsatz und Kampf für soziale Gerechtigkeit. Und sie wird in der Wahl zwischen den verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten (Sozial-Liberalismus? Genossenschaftswesen? Syndikalismus? Freigeldwirtschaft? Gemäßigter? – Radikaler Marxismus?) auf alle Fälle die Wahl treffen, von der sie jeweils (unter Zurückstellung aller anderen Gesichtspunkte) das Höchstmaß von sozialer Gerechtigkeit erwarten zu sollen glaubt.«<sup>400</sup>

Aussagen wie diese wurden in der Schweiz und Deutschland zum Teil empört aufgenommen. Barth weigerte sich nämlich überdies, dem Kommunismus eine ebenso kategorische Abweisung zu erteilen, wie zuvor dem Nationalsozialismus. Dies brachte ihm den Ruf als *Kommunistenfreund* ein. Barth hatte darauf verwiesen, dass der Kommunismus im Westen keine Versuchung darstelle, vergöttert zu werden, sich selbst zu einem umgedeuteten Christentum zu machen, wie es beim Nationalsozialismus der Fall gewesen war.<sup>401</sup> Aus der Schweiz war es vor allem Emil Brunner, der Barth nun ein Bekenntnis zum Antikommunismus abringen wollte.<sup>402</sup> Dass in Bekenntnisfragen das Christentum bei Barth jedoch ein Exklusivrecht hatte, wurde bereits ausformuliert. Dies führte schließlich dazu, dass Barth vom naiven Kommunistenfreund bis hin zum überzeugten Stalinisten nahezu alles genannt wurde. Er strich allerdings heraus, dass hinter der kommunistischen Ideologie, welche er nicht teile, immerhin der Versuch einer konstruktiven Lösung einer brennenden Frage stünde – der Sozialen Frage, deren Ungelöstheit im Westen auch mit gern übersehenen Unmenschlichkeiten einherginge.<sup>403</sup>

Barth war kein Kommunist, aber auch kein Antikommunist. Was er verfolgte war der »Dritte Weg«,<sup>404</sup> eine friedliche Lösung zwischen den Systemen, die massiv mit seinem Antimilitarismus einherging. Ein resolutes Eintreten für den Frieden und gegen den Kalten Krieg zwischen Ost und West war sein Ziel. Im Streit um die Remilitarisierung Deutschlands gegen den stalinistischen Osten bezog Barth in einem offenen Brief an den Theologen Wolf-Dieter Zimmermann im Jahr 1950 schließlich noch einmal Stellung:

---

<sup>400</sup> BARTH K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche und Staat)*, Vortrag, genehmigter Druck der Schriftenmission des Volksmissionarischen Amtes der Evang. Kirche von Westfalen, Linz 1946, S. 33.

<sup>401</sup> Vgl. BARTH K., *Die Kirche zwischen Ost und West*, Vortrag gehalten in der Stadtkirche von Thun und im Münster in Bern am 6. Februar 1949, Kaiser Verlag, München 1949, S. 15.

<sup>402</sup> Vgl. WEINRICH M., *Karl Barth*, S. 131.

<sup>403</sup> Vgl. BARTH K., *Die Kirche zwischen Ost und West*, S. 8-12.

<sup>404</sup> EBENDA, S. 8, 12.

»Das christliche Wort heute muss dahin lauten, daß wir uns nicht fürchten sollen. [...] Wer den Kommunismus nicht will – und wir wollen ihn alle nicht –, der trete gerade nicht gegen ihn in die Schranken, sondern für einen ernsthaften Sozialismus!«<sup>405</sup>

Barths Dritter Weg, zwischen den teils radikalen Ansichten des Ostens und des Westens, entsprach also einem ernsthaften – er würde vielleicht erneut sagen: *pragmatischen* – Sozialismus. Dieser brauchte kein Bekenntnis, keine Religion oder Theologie, sondern aktive Beteiligung für ein friedliches Zusammenleben und zur Lösung der Sozialen Frage in ihrer jeweiligen Zeit. Barth sah sozialistische Maßnahmen aus der Praxis heraus als notwendig an. Etwaige theoretische Prägungen, allgemeiner Natur durch Marx (vgl. 4.2.3) und im Bezug auf die Gewaltlosigkeit durch Luxemburg (vgl. 4.3.2/4.3.3), finden sich immer wieder angedeutet in seinen Schriften, jedoch nicht stark genug, um Barth eindeutig einer sozialistischen Schule zuzuordnen. Dass die Christenheit sich aus dem Politischen nicht heraushalten kann, ihren Glauben und ihre Theologie aber nicht mit der Politik, Gott nicht mit der Welt, verwechseln darf, das ist ein wichtiger Teil von Barths großem Erbe.

So möchte ich am Ende dieses langen Kapitels Marquardt dort widersprechen, wo er Barths Biographie ohne jegliche Brüche sieht und seine Theologie vom Sozialismus *abhängig* macht. Ein politisches Bewusstsein hat Barth jedoch stets besessen, allein, weil er die Zeitung und die Bibel zusammenlas. Zustimmung möchte ich dem ersten Satz aus Marquardts Werk: »Karl Barth war Sozialist.«<sup>406</sup>

Als letzter Beweis soll dafür auch das fünfte Kapitel dieser Arbeit dienen, welches sich einem Schüler Barths widmet, den er nicht nur durch seinen Einfluss für den Sozialismus interessieren konnte, sondern den er auch gerne als seinen Nachfolger an der Universität in Basel gesehen hätte<sup>407</sup> – Helmut Gollwitzer.

---

<sup>405</sup> BARTH K., *Brief an Wolf-Dieter Zimmermann*, 17. Oktober 1950, in: *Offene Briefe 1945-1968*, hg. von KOCH D. (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1984, S. 210.

<sup>406</sup> MARQUARDT F.-W., *Theologie und Sozialismus*, S. 39.

<sup>407</sup> Vgl. TIETZ C., *Karl Barth*, S. 367.

## 5. Helmut Gollwitzer

»Sozialisten können Christen sein; Christen müssen Sozialisten sein.«<sup>408</sup>

Mit diesem Zitat, ursprünglich von Adolf Grimme,<sup>409</sup> leitet Helmut Gollwitzer (1908 Pappenheim – 1993 Berlin) seine Streitschrift »Muß ein Christ Sozialist sein?« ein. Er wird den Reigen der Religiösen Sozialisten, die in dieser Arbeit beleuchtet werden, beschließen. Nachdem Karl Barth behandelt wurde, ist es der einzig logische Schritt, selbiges auch mit Gollwitzer zu tun, denn er war dessen Schüler in Bonn und auch sein dortiger Nachfolger gewesen. Sowohl theologisch als auch politisch hat ihn Barth als Doktorvater stark geprägt.

Historisch ist Gollwitzer bereits in Distanz zu den Blumhardts und Ragaz zu verstehen. Man wird prüfen müssen, ob er deren Einflüssen folgt, wie der junge Barth es tat, und ob er sich die Abgrenzung von Religion und Politik, wie der spätere Barth, zu eigen gemacht hat. Dahinter steht die Frage nach einer eigenständigen Theologie und eines eigenständigen Sozialismus.

Nicht nur seine Nähe zu Barth stellt Gollwitzer in die Reihe der Religiösen Sozialisten dieser Ausarbeitung, sondern auch sein Praxisbezug. Er war eng mit der Studentenbewegung<sup>410</sup> der 1960er verbunden und pflegte eine persönliche Freundschaft mit Rudi Dutschke, dessen Grabesrede er auch hielt. Gollwitzer wurde geradezu bekannt dafür, ein Praktiker zu sein. Bei ihm standen stets der handelnde Theologe und die theologische Ethik im Vordergrund.<sup>411</sup>

»Gollwitzer ist einer der ganz wenigen Theologen bisher, die ihre Theologie dem philosophischen Zwang zu logischen, begrifflichen, kategorialen Begründungen, Legitimationen oder Rechtfertigungen des Evangeliums konsequent entziehen und versuchen, Theologie zu treiben ohne den prometheischen Begründungszwang, der auf fast allem

---

<sup>408</sup> GOLLWITZER H., *Muß ein Christ Sozialist sein?*, in: DERS., *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Ausgewählte Werke, Band 7, hg. von KELLER C., Kaiser Verlag, München 1988, S. 10.

<sup>409</sup> Grimme machte unter anderem als letzter Kultusminister Preußens, Widerstandskämpfer in der Gruppierung *Rote Kapelle* im Zweiten Weltkrieg, danach als Politiker im SPD-Vorstand und schließlich als Generaldirektor der Nordwestdeutschen-Rundfunks Geschichte. Er hatte stets versucht, seine sozialistische Politik mit dem Evangelium in Einklang zu bringen. Vgl. weiterführend BURKHARDT K., *Adolf Grimme. Eine Biographie*, Böhlau Verlag, Köln 2007.

<sup>410</sup> Da es sich bei der Bezeichnung *Studentenbewegung* um einen historischen Eigennamen handelt, wird hier auf geschlechtergerechte Sprache verzichtet.

<sup>411</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1995, S. 9.

abendländischen Denken bisher ruht – nicht nur dem metaphysischen und dialektischen, auch dem historischen und positivistischen.«<sup>412</sup>

Gott begründet sich nicht allein im Denken, sondern auch in der Praxis der Christen. Die Kirche hat einen Auftrag, sie muss theologischen Aussagen zu gesellschaftlicher und politischer Konkretisierung verhelfen. Das ist die Blickrichtung, mit der man Gollwitzer nachvollziehen kann.<sup>413</sup> Auch bei ihm sind die Grenzen zwischen Theologie und Sozialismus, vor allem in der Praxis, also fließend.<sup>414</sup>

Es wird sich zeigen, dass Gollwitzer ein Brückenbauer war, zwischen Glauben und philosophischem Denken, Theologie und Politik, Christen und Juden, Christen und Marxisten – alles unter dem Begriff der *Freundschaft* zusammengefasst. Während bei Barth vor allem dessen junge Phase im Zentrum lag, ist bei Gollwitzer das spätere Wirken immer deutlicher vom Sozialismus geprägt. Vor allem zur Zeit der Studentenbewegung, als deren Mentor und Wegbegleiter er gilt, wurde er als streitbarer politischer Theologe bekannt.<sup>415</sup>

## 5.1 Historischer Überblick

Am 29. Dezember 1908 wurde Helmut Gollwitzer im fränkischen Pappenheim geboren. Er sollte das vierte von sechs Kindern in einem national-konservativen Haushalt sein. Während des Ersten Weltkrieges wuchs er in Bad Steben auf, welches er fortan immer als seine Heimat bezeichnete. 1919 siedelte sich die Familie in Lindau am Bodensee an.<sup>416</sup>

Schon früh geriet er unter den Einfluss deutsch-nationaler Jugendbewegungen der 20er. Mit 13 Jahren begann er dort tätig zu werden, während Hitlers *Münchener Putsch* 1923 war er Meldejunge in der *Sturmabteilung* (SA). An die Wanderungen und Liederabende der *Bündischen Jugend* erinnerte er sich gerne – doch politisch rückte er später weit von den genannten Organisationen ab. Er begann 1928 ein Philosophiestudium, wechselte aber bald zur Theologie. Althaus und Gogarten wurden, unter anderen, seine Lehrer in Erlangen und Jena. In Bonn lernte er 1930 schließlich Karl Barth kennen, der ihm zum Tutor und Freund wurde. Unter

---

<sup>412</sup> MARQUARD F.-W., *Helmut Gollwitzer als Theologe*, in: PANGRITZ A. (Hg.), »Ich werde nicht sterben, sondern leben.« *Über Helmut Gollwitzer*, Orient u. Okzident Verlag, Berlin 1998, S. 85.

<sup>413</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 122.

<sup>414</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 9.

<sup>415</sup> Vgl. PANGRITZ A., »Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft« *Das Lebenswerk Helmut Gollwitzers (1908-1993)*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2018, S. 8f.

<sup>416</sup> Vgl. EBENDA, S. 11.

seinem Einfluss driftete Gollwitzer politisch immer weiter nach links.<sup>417</sup> Im Mai 1931 sprach Barth Gollwitzer auf eine politische Veranstaltung an, welche dieser am Vortag besucht hatte: »Herr Gollwitzer, man hat mir erzählt, Sie hätten gestern Abend in einer Versammlung stehend die Internationale mitgesungen. Sie machen gewaltige Fortschritte!«<sup>418</sup>

Nach dem Studium wurde Gollwitzer im Münchner Predigerseminar nahegelegt, sich aus der Pfarrkandidatenliste streichen zu lassen – der Besuch einer Mitvikarin auf seinem Zimmer war aufgefliegen. Bis zuletzt hat er diesen Rausschmiss als den wunden Punkt seiner Biographie begriffen. Tatsächlich sollte dieser Vorfall aber den Weg zurück an die Universität ebnen, da Barth ihm eine Promotion in Bonn anbot. In diese Zeit fiel die Machtübernahme der Nationalsozialisten. Barth wurde nun zu einer Art Organisator der innerkirchlichen Opposition. Lehrer und Schüler wurden Teil der Bekennenden Kirche, Gollwitzer gehörte zum *Dahlemitischen Flügel*, der auf eine staatsfreie Kirche pochte.<sup>419</sup>

Im März 1937 promovierte Gollwitzer in Basel (denn Barth durfte nicht in Deutschland bleiben) mit dem Werk »Über die alt-lutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus«. Gollwitzer, der sich als Schüler Luthers und Barths sah, zeigte schon mit diesem Werk seine Gabe zur Vermittlung.<sup>420</sup> Zwischenzeitlich findet sich auch ein Intermezzo in Wien und Thüringen, wo Gollwitzer wenige Monate Schlossprediger und Prinzenzieher bei Heinrich XXXIX. Reuß zu Ernstbrunn bei Wien war.<sup>421</sup>

Seine Ordination hatte er 1936 in Milbitz nachgeholt. Von 1937 bis 1940 war Gollwitzer Stellvertreter des zu dieser Zeit inhaftierten Martin Niemöller in Berlin-Dahlem. Hier entfaltete er seine größte Wirkung im *Kirchenkampf*. Er hatte zwar nicht die Hauptgottesdienste inne, veranstaltete aber für die *Dahlemitische-Bekennende-Kirche* offene Abende, Bibelarbeiten, Morgenandachten und theologische Arbeitskreise, in denen auch Barths »Kirchliche Dogmatik« gelesen wurde. Hauptidentitätsmerkmal der Gemeinde wurden jedoch die Fürbittengottesdienste in der St. Annen-Kirche. Obwohl sie nur Gebete beinhalteten, war der tagesaktuelle Bezug immer spürbar und brachte die Gläubigen dazu, noch näher im Bekenntnis

---

<sup>417</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 13.

<sup>418</sup> GOLLWITZER H., *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, S. 58.

<sup>419</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 14.

<sup>420</sup> Vgl. EBENDA, S. 15.

<sup>421</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 20.

zusammenzurücken. Helmut Gollwitzer bescherten diese Gottesdienste aber auch eine siebenwöchige Haft, weil er Kollekten für die Bekennende Kirche gesammelt hatte.<sup>422</sup>

Die Gemeinde in Dahlem war nebenbei zu einem Anlaufpunkt für Juden und Judenchristen geworden. Nach dem Novemberpogrom 1938 führte dies zu völlig neuen Herausforderungen in der Seelsorge. Gollwitzer erlangte mit einer Bußtagspredigt zu jenem Pogrom kleinere Bekanntheit, da selbst die Bekennende Kirche sich dazu kaum geäußert hatte. Bald entstand die *Dahlemer Judenhilfe*, welche Besuchsdienste für sog. *Nichtarier* anbot und Auswanderungswillige bei der Flucht unterstützte. Nach seiner Ausweisung aus Berlin 1940 blieb Gollwitzer in verschlüsseltem Briefkontakt mit seiner Gemeinde.<sup>423</sup>

Privat hatte er sich 1941 mit der Schauspielerin Eva Bildt verlobt. Die Hochzeit wurde aufgrund ihrer jüdischen Mutter jedoch nicht gestattet. Während seiner Kriegseinsätze als Soldat, er war 1941 einberufen worden, blieb er auch mit ihr in regem Briefkontakt. Doch 1945, beim Einmarsch der Roten Armee, nahm sich Eva Bildt das Leben. Gollwitzer erfuhr davon erst in seiner Kriegsgefangenschaft. Sein Militärdienst hatte in Frankreich begonnen, 1945 wurde er in der Tschechoslowakei in sowjetischen Gewahrsam genommen und musste in Folge vier Jahre Lagerhaft erdulden. Als Gollwitzer mit der ersten Heimatpost im Mai 1946 gleichzeitig vom Suizid seiner Verlobten und der Ermordung Dietrich Bonhoeffers erfuhr, stürzte er in eine tiefe Krise. Vom Arbeitslager wurde er in ein, wie er es nannte, »Gentlemen-Lager«<sup>424</sup> überführt. Dort bewachten die Sowjets Diplomaten, Politiker, Gelehrte und eben auch Pfarrer. Politik war allgegenwärtig – in den Diskussionen der Insassen, aber auch in den Büchern der Propaganda-Bibliothek, die alle Klassiker des Marxismus beinhaltete. Wohlwissend um die Hintergründe begann Gollwitzer nichtsdestotrotz, sich diesen Werken zu widmen. Er erkannte den realen Kommunismus, eher Stalinismus, als eine herbe Enttäuschung, da er kaum etwas mit dem ursprünglichen Marxismus gemein hatte.<sup>425</sup> Da Gollwitzer sich nicht, wie von den Sowjets intendiert, zum Antifaschisten in ihrem Sinne umerziehen ließ, sondern eine Zusammenarbeit von Christen und Marxisten forcierte, wurde er 1949 wieder in ein Arbeitslager verfrachtet, kam zur Adventzeit jedoch frei. Im Nachhinein deutete er seine

---

<sup>422</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 19f.

<sup>423</sup> Vgl. EBENDA, S. 23-26.

<sup>424</sup> GOLLWITZER H., *...und führen, wohin du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft*, Kaiser Verlag, München 1951, S. 123.

<sup>425</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 124.

Gefangenschaft als »eschatologische Existenz«<sup>426</sup> und als Gleichnis für die christliche Hoffnung.<sup>427</sup>

In seinem Werk »...und führen, wohin du nicht willst« berichtet Gollwitzer von seinen Erlebnissen in der UdSSR Für die damalige Zeit durchaus provozierend, gibt er darin an, die vierjährige Gefangenschaft als gerechte Strafe Gottes empfunden zu haben, weil er sich am Krieg beteiligt habe.<sup>428</sup>

»Schon aber ist mir klar, daß alles, was nun kommt, Gefangenschaft oder Tod, dazu gehört, daß ich mir diese verhaßte Uniform aufdrängen ließ. Ich hatte es nicht mit schlechtem Gewissen, nicht nur aus Schwäche getan. Kein deutlicher Ruf hatte mich gestärkt, einen anderen Weg zu gehen. [...] Das mußte nun bezahlt werden; ich fand den Ausgleich in Ordnung [...] Das scheint eine primitive Theologie zu sein, aber oft kam ich auf sie zurück, wenn in den kommenden Jahren ein hadernder Gedanke sich regen wollte. Es waren kleine Zipfel von Sinn sichtbar in diesem nachrechnenden Ausgleich, - und wir haben doch so ein Verlangen, den Sinn unseres Schicksals nicht nur zu glauben, sondern auch zu sehen!«<sup>429</sup>

Mit 360.000 verkauften Exemplaren bis 1978 hatte Gollwitzer mehr Reichweite bekommen als Bonhoeffers Briefe, denn sein scharfer Angriff gegen den Sowjetkommunismus wurde vom *Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen* als Propagandamaterial im Kalten Krieg missbraucht. Die Selbstkritik Gollwitzers ging nach der Veröffentlichung seines Werkes völlig unter. Man las ihn als Erbauung gegen den Osten.<sup>430</sup>

1950 wurde Gollwitzer Barths Nachfolger als Systematiker in Bonn. Die 50er hindurch engagierte er sich gegen die Remilitarisierung und das atomare Aufrüsten. Sein Vortrag »Die Christen und die Atomwaffen« erregte 1957 Aufsehen. 1951 hatte er zudem Brigitte Freudenberg, die er in Dahlem noch als Konfirmandin Niemöllers kennen gelernt hatte, geheiratet. Auch sie war Theologin und Gemeindegeliebte. Hätte Gollwitzer zunächst eine Stelle an der Universität Basel bekommen können, so wurde ihm dies vom Stadtrat, aufgrund seines nicht geklärten Verhältnisses zum Kommunismus, verwehrt. Er wechselte also 1957 zur Freien Universität Berlin. Viele hatten ihm davon abgeraten, auch Karl Barth. Doch seine Frau

---

<sup>426</sup> GOLLWITZER H., ...und führen, wohin du nicht willst, S. 92.

<sup>427</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 33f.

<sup>428</sup> Vgl. EBENDA, S. 37f.

<sup>429</sup> GOLLWITZER H., ...und führen, wohin du nicht willst, S. 14f.

<sup>430</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 37.

Brigitte schien es in die alte Heimatstadt zurück zu ziehen, was ihn sicherlich bestärkte, dem Ruf der Berliner zu folgen.<sup>431</sup>

Gollwitzer blieb auch in Berlin theologisch und politisch höchst aktiv. 1968 sollte schließlich zu einem Höhepunkt werden. Als einer von wenigen Professoren hatte er sich mit der Studentenbewegung solidarisch gezeigt. Immer mehr fesselte den alten Gollwitzer auch der junge Barth. Er nahm an der Beerdigung von Martin Luther King teil und befasste sich immer stärker mit revolutionärem Gedankengut. Vor diesem Hintergrund ist auch sein Werk, »Krummes Holz, aufrechter Gang« entstanden, welches durchaus als Produkt der 68er verstanden werden kann.<sup>432</sup> Nachdem Friedrich-Wilhelm Marquardt mit seiner Schrift »Theologie und Sozialismus am Beispiel Karl Barths« von der Kirchlichen Hochschule nicht zur Habilitation zugelassen worden war, legte Gollwitzer aus Solidarität seinen Lehrauftrag dort nieder. In seinen späten Schriften folgte immer mehr Kapitalismuskritik und er löste eine Debatte aus, ob Christen eben auch Sozialisten sein müssten.<sup>433</sup> Er selbst konkretisierte seine Thesen immer weiter, bis er 1976 schließlich schreiben konnte:

»Ich bin Kommunist. [...] Ich bin Kommunist ökologischer Prägung«, »marxistischer Prägung«, »christlicher Prägung«, »lukanischer Prägung«, »lutherischer Prägung«, »barthscher Prägung«, »demokratisch sozialistischer Prägung.«<sup>434</sup>

## 5.2 Die Theologie

Helmut Gollwitzer war als Theologe seinerzeit hoch angesehen. Heute ist er jedoch weitgehend in Vergessenheit geraten<sup>435</sup> obwohl seine politische Theologie fruchtbare Impulse in einer Zeit der Wirtschaftskrisen und überbordenden Globalisierung liefern kann. Auch im interreligiösen Dialog hat sich Gollwitzer mehrfach hervorgetan, so dass man innerprotestantisch bereits an seine Dissertationsschrift, und über das Christentum hinaus an seine Gespräche mit dem Judentum anknüpfen könnte.

---

<sup>431</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 35-48.

<sup>432</sup> GOLLWITZER H., *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser Verlag, München 1970.

<sup>433</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 49-55.

<sup>434</sup> GOLLWITZER H., *Ich bin Kommunist (1976)*, in: DERS., *Umkehr und Revolution*, S. 30-38.

<sup>435</sup> Während den anderen Theologen dieser Arbeit auch in Standardwerken und Enzyklopädien viel Platz gewidmet wird, findet Gollwitzer nur selten Eingang oder breitere Behandlung. Die RGG, als gängiges Beispiel, behandelt ihn und sein Werk etwa nur in zwölf Zeilen einer Spalte. Vgl. MOHR J., *Art. Gollwitzer*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Sp. 1081.

Barth nannte Gollwitzer einen *irregulären Theologen*.<sup>436</sup> Unter irregulärer Dogmatik verstand Ersterer eine Besinnung auf das Wort Gottes, welche nicht der schulmäßigen Dogmatik, wie er sie betreiben wollte, folgte. Vielmehr werde das Irreguläre geradezu unmethodisch und chaotisch in vereinzelt angesetzten Vorstoßen ausgeübt.<sup>437</sup> Barth ergänzte, dass eine solche Gesinnung oft unendlich viel fruchtbarer sei, als die Arbeit dutzender exakte Methodiker. Der Praxisbezug sei der Schlüssel zum Erfolg jener »Freischärler«.<sup>438</sup> Gollwitzer war nach dieser Einschätzung in bester Gesellschaft, nannte Barth als Paradebeispiel des irregulären Theologen doch niemand anderen als *Martin Luther*. Dessen Rechtfertigung allein aus Glauben, ohne Werke des Gesetzes, sah Gollwitzer als ein praktisches Prinzip, das nicht zu einem dogmatischen System ausgebaut werden dürfe.<sup>439</sup> Doch wie auch schon bei Luther, liegt die Gefahr einer *Flugblatttheologie* darin, dass sie mit dem Anlass, aus dem heraus sie formuliert wird, veraltet. So muss man theologisch fragen: Was bleibt?<sup>440</sup>

Am besten orientiert man sich bei dieser Frage an Gollwitzers Werk »Befreiung zur Solidarität« in dem er selbst einen Einblick in seine Theologie gewährt. Ein Buch von der Wucht eines Römerbriefkommentars oder eine eigene Dogmatik, wie bei Barth, hat er nie verfasst. Und während vor allem der junge Barth dem Sozialismus besonders nahe stand, war dies bei Gollwitzer erst in seiner späteren Phase der Fall. Werke aus dieser Zeit werden also stärkeren Eingang finden.

### 5.2.1 Abendmahl und Bibel – Schüler Barths, Lehrling Luthers

»Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft« - schon im Titel des aktuellsten Werkes über Gollwitzer, wird die Theologie seines Lehrers sichtbar.

Gollwitzer ging 1930, als fränkisch-bayrischer Lutheraner, nach Bonn, zum schweizerisch-reformierten Barth. Früh wurde sein Talent zur Vermittlung sichtbar. Jenes nutzte er für seine Dissertation »Coena Domini«. Das Thema der Abendmahlslehre war damals aktuell, weil noch keine Mahlgemeinschaft der unterschiedlichen protestantischen Denominationen herrschte. Dies stellte eine empfindliche Schwächung der überkonfessionellen *Bekennende Kirche* dar.<sup>441</sup>

---

<sup>436</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 7.

<sup>437</sup> Vgl. BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik, Band I:1*, S. 293-296.

<sup>438</sup> EBENDA, S. 295.

<sup>439</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 7.

<sup>440</sup> Vgl. EBENDA, S. 8.

<sup>441</sup> Vgl. EBENDA, S. 15.

Gollwitzer betont in seiner Arbeit darum, dass die Theologie nur der Kirche an sich verpflichtet ist, nicht einem Luther- oder Reformiertentum. Es sei daher von Nöten, die eigenen Positionen kritisch zu prüfen und gleichzeitig offen zu sein für den Erkenntnisbeitrag der Anderen. Wie bedeutsam und theologisch vorausschauend seine Dissertation war, zeigt sich daran, dass sie wegbereitend für die *Arnoldshainer Thesen* wurde, die 20 Jahre später, auch mit Beteiligung Gollwitzers, entstanden. Es wurde versucht, eine lutherisch-reformierte Übereinkunft in der Abendmahlsfrage zu finden, die aufgrund des Widerspruchs lutherischer Landeskirchen zunächst jedoch ohne praktischen Erfolg blieb.<sup>442</sup> Erst 1973, auf die Arnoldshainer Thesen zurückgreifend, verpflichteten sich nahezu alle reformatorischen Kirchen Europas durch die *Leuenberger Konkordie* zur gegenseitigen Abendmahlsgemeinschaft. Gollwitzer hatte auch hier diplomatisch vermittelt. Damit legte er einen entscheidenden Grundstein für die *Leuenberger Kirchengemeinschaft*, die sich 2003 in *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) umbenannte.<sup>443</sup>

Gollwitzer vertrat also schon zu Beginn seiner Karriere eine ökumenische Position, deren Leitfaden die Bibel war. Zu ihr pflegte er sowohl einen traditionell exegetischen, aber auch einen historisch-kritischen Zugang.<sup>444</sup>

»Die letzte Autorität für den christlichen Glauben und also auch für die christliche Theologie ist die Bibel, das Alte und das Neue Testament. Sie ist eine Sammlung menschlicher Schriften. Also wird hier Menschen eine letzte Autorität über Menschen zugeschrieben. [...] Zunächst sei daran zu erinnern: Jenes sola scriptura war gerade eine Absage an alle letzte, absolute Autorität von Menschen über Menschen, also ein Akt der Befreiung.«<sup>445</sup>

In »Befreiung zur Solidarität« zeigt Gollwitzer auf, dass der Umgang mit der Bibel kein einfacher sei. Ein Festkleben am *papierenen Papst* kritisiert er ebenso wie die Verbalinspiration. Er sieht die Bibel in einer Zwickmühle. Man könne heute nicht mehr von *der* Heiligen Schrift sprechen, ohne rückständig zu wirken. Gleichzeitig lasse sich aber auch scheinbar alles mit einer offenen Bibelauslegung begründen. Wie und wo kann man also die Angst vor der historischen Forschung verlieren und kann die Bibel obendrein ihre Autorität

---

<sup>442</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 22.

<sup>443</sup> Vgl. WEINRICH M., *Die Leuenberger Konkordie heute. Eine Zwischenbilanz nach 40 Jahren*, in: *Evangelische Theologie*, Band 73, Heft 6, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, S. 468.

<sup>444</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 179.

<sup>445</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, Kaiser Verlag, München 1978, S. 50f.

behalten?<sup>446</sup> Faktisch, so Gollwitzer, geschieht dies öffentlich im Gottesdienst: in der Argumentation bei den Fragen christlicher Existenz; als Buch der gemeinschaftlichen Erbauung; als Grundtext jeder Theologie, vor allem aber in der *Verkündigung*. Diese ist »menschliche Rede von Gott, in der und durch die Gott selber von sich selber redet.«<sup>447</sup>

Nirgends hat die Bibel ausgespielt, immer neu zeigt sich ihre Bedeutung. Aufgrund ihres besonderen Inhalts, zusammengefasst in Jesus Christus, habe die Bibel sich der Kirche imponiert. Gollwitzer folgt hier bis ins Detail seinem Lehrer Barth, der das *Sich-Imponieren* der Bibel in seiner »Kirchlichen Dogmatik« beschrieben hat.<sup>448</sup> Die Kirche hat den Kanon (nicht die Bibel) festgestellt (nicht hergestellt). Die Bibel beglaubigt daher immer noch die Kirche, und nicht umgekehrt! Die Autorität der Kirche ist Autorität *unter* dem Wort.<sup>449</sup>

Gollwitzer schlussfolgert mit Barth, dass niemand je behauptet hätte, die Bibel sei ein vom Himmel gefallenes Buch, dem sich alle unterwerfen müssten. Sie hat sich durch ihr eigenes Gewicht durchgesetzt und fordert die Kirche zur Handlung auf.

»Durch die Heilige Schrift ist die Kirche zu ihrer Verkündigung aufgerufen, ermächtigt und angeleitet – so ist eben damit gesagt: auch die Heilige Schrift ist Wort Gottes. Genau in demselben Sinn, in dem wir dies von dem Ereignis wirklicher Verkündigung gesagt haben. Auch die Erinnerung an Gottes geschehene Offenbarung, auch die Entdeckung des Kanons, auch der Glaube an die Verheißung des Propheten- und Apostelwortes oder besser gesagt: auch jenes Sich-Imponieren der Bibel in der Kraft ihres besonderen Inhalts und also das Stattfinden wirklicher apostolischer Sukzession ist ja ein Ereignis und nur als Ereignis zu verstehen. In diesem Ereignis ist die Bibel Gottes Wort, d.h. in diesem Ereignis ist das prophetisch-apostolische Menschenwort in eben der Weise Repräsentant des Wortes Gottes selber, wie dies im Ereignis wirklicher Verkündigung das Menschenwort auch des heutigen Predigers werden soll.«<sup>450</sup>

Für wen die Bibel also nicht die erste und letzte Stimme vor allen anderen ist, der wird »untauglich zum Dienst an der christlichen Verkündigung.«<sup>451</sup> Zusammengeschlossen sind die

---

<sup>446</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 54f.

<sup>447</sup> BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik, Band I:1*, S. 97.

<sup>448</sup> Vgl. EBENDA, S. 110.

<sup>449</sup> Vgl. KÖRTNER U. H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2001, S. 333f.

<sup>450</sup> BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik, Band I:1*, S. 111f.

<sup>451</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 57.

biblischen Texte dadurch, dass sie aus derselben Glaubensgemeinschaft kommen: Israel und der Kirche. Dass die Bibel heute erforscht werden kann, wie jedes andere Buch, macht sie frei. Wer sie als *einheitliche* Stimme versteht, der versteht auch die Kirche wie eine Partei und ihre Lehre wie ein fixes, mathematisches System. Kirche ist aber da, wo sich Menschen zusammengeführt befinden, sich über die Christus-Botschaft, die sie gehört haben, austauschend. So bleiben, außerhalb der Verkündigung, gerade in der *Nicht-Identität* von Bibel und Gottes Wort die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen gewahrt.<sup>452</sup>

Das aufmerksame Hören auf die Bibel und die Veränderungen des Lebens begründen die Theologie als eine darauffolgende Reflexion. Aus dieser darf sich durchaus aktives Handeln und Tun entwickeln. Theologie ist damit auch Überprüfung des Handelns und der Praxis der Christenheit. Gollwitzers Hören bezog sich von Beginn an auf die hebräische Bibel und das Neue Testament gleichermaßen. Leidenschaft für das Judentum, für Israel und die *ganze* Bibel sind Fundamente Gollwitzers Theologie – er hätte wohl gesagt, jeglicher Theologie.<sup>453</sup>

Kernbegriff für Gollwitzer, an Luther anknüpfend, ist die *Verheißung*. Sie ist das, was bekannt wird, wenn Christen und Christinnen sich zum Gott der Bibel bekennen. Das bedeutet ein *Ja* zu jenem Gott, der ist, *indem* er sich verheißt, und der ist, *was* er verheißt. Für Luther war die Promissio zum theologischen Kernbegriff geworden. Sie ist nicht nur Ansage des Heils, sondern bereits präsentische Zusage desselben. Sprache, in ihrem sakramentalen Gebrauch, ist kein abstraktes Zeichensystem, sondern bereits die Sache selbst. Das heißt die Sakramentsworte, im Namen Christi gesprochen, konstituieren bereits die Zusage Gottes.<sup>454</sup>

»Deine Sünden sind dir vergeben.« (Buße, Mk 2,5).

»Für euch gegeben.« (Abendmahl, Lk 22,19).

»Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden.« (Taufe, als Absolution, Mk 16,16).

Luther verstand die Promissio nicht als heilsgeschichtsphilosophische Offenbarungskategorie, sondern als den Inbegriff der Verkündigung. In diesem Sinne sind die Sakramentsworte rechtskräftige Zusagen mit sofortiger Wirkung – hier und jetzt! Dies war Kern seiner reformatorischen Theologie.<sup>455</sup>

---

<sup>452</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 57-63.

<sup>453</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 180.

<sup>454</sup> Vgl. BAYER O., *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 21989, S. 347.

<sup>455</sup> Vgl. EBENDA, S. 348.

Luther liefert die Selbstbestimmungen Gottes, die Gollwitzer nun mit Barth zu den entscheidenden praktischen Konsequenzen für Kirche und Gesellschaft bringen kann. Damit wird Gollwitzers Theologie zu einer klaren Theologie des Reiches Gottes! Gegen jegliche Schwärmerei ist für ihn festzuhalten, dass das Reich Gottes allein Gottes Tat ist. Gott führt es herauf – das ist die eschatologische Dimension der Geschichte.<sup>456</sup> Gegen jeden Quietismus hält Gollwitzer auch an den ethischen Folgen dieser Botschaft fest:

»Es handelt sich um eine Lebensänderung, vollzogen angesichts des heranrückenden Reiches Gottes, also, wie man auch sagen kann, von diesem Heranrücken selbst ermöglicht und bewirkt, eine vorgreifende Gegenwartswirkung des Reiches Gottes, seinem vollständigen, die gesamte Welt revolutionierenden Kommen voranlaufend, diese ankündigend als ›Angeld‹ (Röm 8,23).«<sup>457</sup>

Die Bergpredigt ermöglicht Gollwitzer eine Relativierung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Sie mache ein praktisches, konkretes, parteiliches und politisches Handeln für Gerechtigkeit und Frieden nötig. Wer durch die Bergpredigt auf die Seite der Armen gestellt werde, bekomme viel zu tun, denn man hätte sich zu informieren über die Situation der Welt und ihre Ursachen. Man müsse in Selbstkritik die eigenen Privilegien erkennen und aufhören, Illusionen nachzujagen. Die weltliche Gestalt der Christenheit hat um Alternativen zur Privilegien-Gesellschaft, der Obrigkeit, dem Staat und zum Kapitalismus zu kämpfen.<sup>458</sup>

### 5.2.2 Jesus Christus

Wenn sich Gollwitzers praktisches Theologieverständnis schon an dem *auferstandenen Bergprediger* orientiert, muss ein näherer Blick gewagt werden. Da die Bibel, wie gezeigt wurde, nicht automatisch ident mit Gottes Wort ist, sei zur weiteren Klärung auf die erste Barmer These hingewiesen: »Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.«<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 180.

<sup>457</sup> GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, Kaiser Verlag, München 1974, S. 104.

<sup>458</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 181f.

<sup>459</sup> Während Barth dies als Lehrer niederschreiben konnte, soll Barmen an dieser Stelle die starke Prägung des Schülers Gollwitzer verdeutlichen. Die Erklärung selbst ist online zugänglich, nachzulesen unter: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm> [letzter Abruf: 17.4.19].

Für die Parteilichkeit des christlichen Handelns stehen Name, Leben und Verkündigung Jesu Christi. In seinen Ausführungen zum Lukasevangelium stellt Gollwitzer das klar:

»Das ganze Lukasevangelium ist nichts anderes als eine Umschreibung dieses Namens. [...] In diesem Namen und in keinem anderen ist das Heil (Apg 4,12), in diesem Namen wird von den Aposteln geheilt, gebetet, Sünde vergeben, getauft. Dieser Name ist die Tatsache, von der das Evangelium erzählt.«<sup>460</sup>

Die historische Frage, ob Jesus gelebt hat, die bis ins 20. Jahrhundert diskutiert wurde, ist heute positiv beantwortet. Doch es bleibt bezeichnend, dass der Kern des Glaubens eine Person ist, deren historische Existenz angezweifelt werden kann. Dieser konstante Zweifel ist dem Christentum als Achillesferse mitgegeben. Es darf sie nicht verleugnen, muss das Leben Jesu aber stets bejahen. Christlicher Glaube steht und fällt mit der historischen Existenz eines Menschen, den die Glaubenden als reale, geschichtliche Tat Gottes rühmen.<sup>461</sup>

Für Gollwitzer ist Christus ein Glied der Menschheit, doch keine Möglichkeit der Menschheit. Er ist nur von Gott her möglich. Da Jesus Christus in der konkreten Geschichte des Römischen Reiches lebte, war er auch in konkreter politischer Gegnerschaft. Wenn Lukas Augustus und Cyrenius erwähnt, aber auch Jesus Christus, dann stehen römischer Imperialismus und das Reich Gottes, dessen König in Kapitel zwei geboren wurde, unvereinbar nebeneinander.<sup>462</sup> »Dem Augustus, der sich Kyrios nennt, tritt der wahre Kyrios gegenüber.«<sup>463</sup>

Christologie von oben konkretisiert sich unten. Jesus suchte die Verlorenen und Kranken, denn Gott will die Armen reich machen. Diese Tatsache bekommt bei Gollwitzer eine ethische wie antikapitalistische Färbung. Wer viel besitze, schließe andere aus. Doch durch Jesu Mahnung bleibt Besitz nicht Selbstzweck, sondern wird zur *Verheißung*: »Was bisher Werkzeug zum Zeichen unserer Selbstsucht war, kann unter der Gnade Jesu sich wandeln und zu einem Werkzeug Gottes werden.«<sup>464</sup> Besitz soll nicht mehr Isolation, sondern Gemeinschaft stiften. So kann aus dem Mammon, der bisher vom Unsegen behaftet war, doch noch Segen werden.

---

<sup>460</sup> GOLLWITZER H., *Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium*, Bruckhardthaus Verlag, Berlin-Dahlem und Gelnhausen <sup>2</sup>1952, S. 30f.

<sup>461</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S.66.

<sup>462</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 40.

<sup>463</sup> GOLLWITZER H., *Die Freude Gottes*, S. 25.

<sup>464</sup> EBENDA, S. 181.

Mit Mammon bezeichnete Jesus Christus all das, was die Menschheit heute *Kapital* nennt, so Gollwitzer.<sup>465</sup>

Nur als Jude gehöre Jesus in diese Kette der Verheißung. Er brachte kein zweites Wort Gottes, sondern bestätigte das erste, das Evangelium im Gesetz, die Gewissheit im Gebot, die Erbschaft in der Ehrung Gottes. Jesus kam dafür zuerst zu seinem Volk: »Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. (Mt 15,24)«. Jesu Zentralstellung in der Welt ist aus der Zentralstellung für Israel erwachsen. Darum ist das Neue Testament auch nicht zu lösen von der hebräischen Bibel. Es ist nach Gollwitzer falsch, Gottes Zuwendung zu den Völkern nur aus dem Osterereignis abzuleiten. Selbst wenn wenig über den historischen Juden Jesus von Nazareth bekannt ist, so hatte die nachösterliche Urgemeinde bereits viel von seinen Worten und Taten tradiert. Sie hat zum Ausdruck gebracht, dass sie ihre Bedeutung durch sein Leben erlangt hat.<sup>466</sup> Durch Ostern kann dieses Leben in einem neuen Licht gesehen werden. Indem der Bund Gottes sich durch das Christusgeschehen öffnet, die Erwählung sich ausweitet auf alle Völker, bekommt die Christusbotschaft ihre universelle Bedeutung.<sup>467</sup>

Gott setzt sich in Jesu Qual selbst den Zugriffen der Menschen aus. Er tut dies um ihrer Rettung willen. Ihm ist nichts Menschliches mehr fremd, außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15). Die Neugeburt der Welt vollzieht sich in der Auferstehung, sie ist Kundgebung des Geistes Gottes. Dies geschieht definitiv, d.h. nach Gollwitzer, dass die Menschheit nichts mehr hinzutun kann. Diese *Heilstatsache* wird bekannt gemacht, durch die christliche Verkündigung. Diese ist beständiges Tat-Wort, wirkt also fort. Ostern setzt die Gläubigen instand, den Tod Jesu zu erkennen:

»[...] sowohl als die endgültige Befestigung der Reichs-Verheißung wie auch als Belehrung, daß die Verwirklichung des Reiches nicht in plötzlicher Weltwende, die dem Leiden und der Schuld ein plötzliches Ende macht, hereinbrechen werde. Ostern lässt vielmehr erkennen, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes auf einem Weg geschieht.«<sup>468</sup>

Die prophetische Tradition im Alten Testament wie auch die Parusieerwartung des Urchristentums stützen sich auf das Reich Gottes als Erneuerung dieses irdischen Lebens. Das

---

<sup>465</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die Freude Gottes*, S. 180f.

<sup>466</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 66-69.

<sup>467</sup> Vgl. STIEBER-WESTERMANN R., *Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993, S. 136f.

<sup>468</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 79.

Reich ist nicht individuell zu verstehen und auch nicht jenseitig (vgl. Ragaz 3.2.2). Es bedeutet die Erfüllung der drei ersten Bitten des Vaterunsers: *Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden*. Die Verheißung des Reiches ist also eine neue Gesellschaft.<sup>469</sup> Gollwitzer hält an der leiblichen Auferstehung Jesu fest, um das Diesseits nicht zu verlieren (vgl. Blumhardt 2.1/2.2.4). Wenn alles Leibliche Gottes Schöpfung ist, dann ist es zum Leben bestimmt.<sup>470</sup>

### 5.2.3 Reich Gottes

»Das Kernstück des Evangeliums und damit des christlichen Glaubens ist die Botschaft vom Reiche Gottes. Der Ausdruck ›Reich Gottes‹ meint die Durchsetzung des gnädigen Willens Gottes gegen alle Widerstände. Gottes Wille geht auf das gute Leben der Menschen, und zwar jetzt schon in der Vorläufigkeit des gegenwärtigen Lebens, vorausblickend auf die künftige Vollendung.«<sup>471</sup>

Marquardt nannte Gollwitzer einen *ReichGottes-Theologen*, und tatsächlich klang das Reich bereits in den Ausführungen zur Bibel und zu Jesus Christus an. Das ist kein Zufall. Durch die Jahrtausende haben Christen den Kern der biblischen Botschaft unterschiedlich bewertet. Die Augustinische Tradition sah darin die *Gottesschau der Seligen*; die Confessio Augustana die *Vergebung der Sünden*; Theologen von Luther bis Käsemann die *Rechtfertigung*; der Pietismus die *Bekehrung*; Hegel die *Erkenntnis*; die Mystiker die *Überwindung des Dualismus Gott-Mensch*; wiederum andere die *Feindesliebe* etc. Alle diese Antworten sind für Gollwitzer wahr. Als Vermittler zwischen verschiedenen Traditionen, möchte er alle Aspekte zusammenführen und bestimmt das *Reich Gottes* als Kern der jesuanischen Predigt, damit als *Kern und Stern* des christlichen Glaubens.<sup>472</sup>

Die Seligpreisungen bei Lukas, sowie die entsprechenden Wehrufe, offenbaren das Reich im Widerspruch, den sie enthalten. Die Armen sind wirklich arm, nicht nur im Geiste, wie bei Matthäus. Wer arm ist, dem fehlt das Lebensnotwendige. Die Jünger ließen sich freiwillig darauf ein, um Jesus nachzufolgen. Dieser predigt jedoch nicht über das Zufriedensein mit Wenig. Jesus stachelt auch nicht die Armen gegen die Reichen auf. Er zeigt vielmehr, dass in

---

<sup>469</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 79f.

<sup>470</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 41f.

<sup>471</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 141.

<sup>472</sup> Vgl. EBENDA, S. 141f.

den Hütten oft mehr Glück ist, als in den Palästen. Die Jünger haben schon das Reich Gottes, ihnen gehört, dass er herrscht. Diese Wirklichkeit ermöglicht das Handeln der Jünger, sie sind in das Reich Gottes hineingenommen.<sup>473</sup>

Wenn man sich statt Lukas an Matthäus orientiert, welcher mit der Bezeichnung *Reich der Himmel* den jüdischen Anweisungen folgt und den Namen Gottes nicht nennt, so muss auf mehrere Aspekte hingewiesen werden. Zum einen gibt es dann Bereiche, in denen Gott unwidersprochen herrscht: die Himmel. Weiters existiert ein Bereich, in dem er nicht unwidersprochen herrscht, obwohl er ihn geschaffen hat – das ist die Erde, vor allem die Menschenwelt. Das bedeutet drittens, dass ein Herrschen Gottes sich erst dort zur Gänze entfalten kann, wo kein Widerspruch mehr stattfindet, wo auch der letzte Feind, der Tod, besiegt ist (vgl. 1. Kor 15,26) und wir Gott für sein Herrschen danken (vgl. 1. Kor 13,12).<sup>474</sup>

Die Geschichte der Schöpfung wird erst dann korrekt gedacht, wenn eben diese Schöpfung im Gegenüber mit dem Schöpfer verstanden wird. Die Überwindung allen Widerstandes ist die eschatologische Blickrichtung Jesu und der Propheten, vielleicht sogar schon Gottes Wille für Abraham (vgl. 1. Mose 12,1-3), mutmaßt Gollwitzer. Eschatologie geschieht als Transzendieren nach vorn, nicht nach oben, in andere Sphären fliegend. Das bedeutet aber auch, dass die Kritik am gegenwärtigen Zustand der Welt nicht deren Verneinung, sondern gerade die Bejahung der Schöpfung sein muss. Jetzt ist diese entfremdet, uneigentlich, doch sie wandert ihrer wahren Identität entgegen. Das ist die große Hoffnung der Zukunft. Und doch herrscht Gott schon jetzt, inmitten des Widerspruchs. Wer Gott in seinem Leben herrschen lässt, ist Zeuge und Mitarbeiter der Zukunft.<sup>475</sup>

Gollwitzer meint selbst, was in »Befreiung zur Solidarität« im Kapitel »Gott« angeklungen sei, könne erst im Kapitel »Reich Gottes« durch die Verheißung wirklich definiert werden. Denn diese ist...

»[...] eine aus der Ewigkeit kommende Bejahung, ein Strom von Hilfe, eine unerschöpfliche Solidarität, eine unendliche und unermüdliche Bemühung, uns zum Leben zu verhelfen.

---

<sup>473</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 42f.

<sup>474</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 143.

<sup>475</sup> Vgl. EBENDA, S. 144.

Durchsetzung des Herrschens Gottes ist identisch mit dem Zum-Siege-Kommen dieser Bewegung.«<sup>476</sup>

Die Durchsetzung des Gotteswillens geschieht zu Gunsten der Menschheit, sie bedeutet nicht, dass die Glaubenden verbraucht werden für die Zwecke einer höheren Macht. Sie ist identisch mit der Erfüllung unseres Lebens. Damit steht sie dem derzeitigen, kapitalistischen System direkt gegenüber. In diesem werden Menschen darauf gedrillt, die Lebensqualität im privaten Konsum zu suchen, auch wenn dies nur auf Kosten der Gesellschaft und der Lebensressourcen der Mitmenschen funktioniert. Es ist eine Illusion zu glauben, das gute Leben bestünde darin, Privilegien vor anderen zu ergattern.<sup>477</sup>

»So deformiert sind wir durch die kapitalistische Gesellschaft, durch ihre spezifische Form des Lebens auf Kosten anderer, daß wir unfähig werden, in einer echt sozialistischen Gesellschaft zu leben, ja, sie auch nur zu wünschen.«<sup>478</sup>

Gollwitzer drückt sich klar aus, wenn er betont, dass die Bibel bereits einen Namen für unsere jetzigen Vorstellungen vom guten Leben, im Gegensatz zum wahren guten Leben hat: *Sünde*.<sup>479</sup>

In zehn Punkten summiert Gollwitzer schließlich seine Darstellungen zum Reich Gottes.<sup>480</sup>

- 1) So sehr es auch zum Kontrast zwischen »Gottes Willen und unseren Wünschen«<sup>481</sup> kommt, grundsätzlich ist Gottes Wille für und nicht gegen den Menschen. Darum kann er Inhalt von Verheißung und Hoffnung sein.
- 2) Das Ziel dieses Willens, das gute Leben, ist eine Doppelbeziehung. Es ist Gemeinschaft, ein Aufheben der Einsamkeit und des Um-sich-selbst-Kreisens. Diese Gemeinschaft ist mit Gott, im Vertrauen auf sein Verheißungswort, und mit den Menschen, die von Angst und Selbstsorge befreit werden.
- 3) Nachdem durch die Angst und Selbstzentrierung der Menschen die Beziehung zur Natur zu einem ausbeuterischen Verhältnis wurde, deuten die biblischen Aussagen Heilung an. Sie haben darum kosmische Perspektive (vgl. die Blumhardts **2.2.1**).

---

<sup>476</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 145.

<sup>477</sup> Vgl. EBENDA, S. 148.

<sup>478</sup> EBENDA, S. 148.

<sup>479</sup> Vgl. EBENDA, S. 148.

<sup>480</sup> Vgl. EBENDA, S. 150-154.

<sup>481</sup> Vgl. BARTH K./THURNEISEN E. (Hg.), *Gottes Wille und unsere Wünsche, Theologische Existenz heute*, Nr. 7, Kaiser Verlag, München 1934, S. 16-30.

- 4) Der biblische Glaube ist eschatologisch, d.h. er sieht die Geschichte als Gottes Unterwegssein zur vollendeten Schöpfung. In seinem Reich finden die sich selbst zerstörenden Menschen ihr Heil.
- 5) Die Geschichte Jesu Christi, auf welche die Geschichte des *Bundes Israels* zielt, ist das Kommen Gottes in seine Welt. Noch verborgen, doch nicht mehr rückgängig zu machen, richtet er seine Herrschaft auf. Daher kommt das Bewusstsein, bereits daran teilzuhaben, welches die Urchristen gegenüber dem Judentum verspürten.
- 6) Durch Jesus Christus ist das Reich also schon da und doch auch zukünftig. Diejenigen, die durch Wort und Glaube hineingezogen werden, sind durch die *Vergebung* frei für die Zukunft, für den Dienst an der Menschheit.
- 7) Gottes Herrschaft zeigt in seinen Geboten, wie das gute Leben ist. Allen voran steht das Doppelgebot der Liebe, als Entsprechung zu Gottes Selbsthingabe. Denn das Reich ist nicht Gemeinschaft im Jenseits, sondern neues Sozialleben.
- 8) Die christliche Gemeinde führt dieses Sozialleben nicht als Insel, sondern als *Licht, Salz und Sauerteig* (Mt 5,13-16; 13,33) der Welt, sowohl durch Verkündigung, wie durch tätigen Vollzug. Inhalt der Verkündigung ist bereits der Angriff des Reiches Gottes auf das schlechte Leben.
- 9) Die Gläubigen wirken einzeln und als Gemeinde auch in politischer Verantwortung. Sie nehmen Einfluss auf die sozialen und politischen Ordnungen, nicht als Partei, sondern ihrer christlichen Sendung entsprechend. Die Zusammenarbeit mit anderen beruht nicht auf deren Christsein, sondern auf einem besseren Zusammenleben in Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit.
- 10) Die Chance auf ein besseres Zusammenleben beruht auf der Tatsache, dass die Menschen immer noch unter den Bedingungen des alten Äons leben. Tod und Sünde wirken noch auf sie ein. Deren Aufhebung ist Sache der großen *Revolution*, der großen Befreiung durch das Reich Gottes, die Gott allein vollziehen kann. Politisch bedeutet dies, dass die Menschen nicht die absolute Utopie zu ihrem Ziel machen können, wohl aber die konkrete Utopie einer gerechteren, klassenlosen Gesellschaft.

Schon die irdischen Ziele haben also Revolutionscharakter. Doch unabhängig davon, ob die Schritte wirklich revolutionär, reformistisch oder in kleinen Schritten evolutionär geschehen, die Gesellschaft muss sich ändern. Weil das alte Äon noch wirkt, handelt es sich um den Status *permanenter Revolution*:

»D.h. um eine Bewegung auf die konkrete Utopie hin, um immer neuen Abbau immer neu ermöglichter Privilegierung und Privilegienherrschaft: nicht um Erreichung eines Zustandes, der dem Reich Gottes irdisch entspricht, sondern um die Bewegung einer unendlichen Annäherung, schon was die konkrete Utopie betrifft, immer als tätiger Vollzug der zweiten Bitte des Vaterunsers: »Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden!«<sup>482</sup>

#### 5.2.4 Politische Konsequenzen des Evangeliums

Von Luther und Barth geprägt, hat Gollwitzer mehrfach versucht, Standortbestimmungen der christlichen Gemeinde in der Welt zu vollziehen. Zwei klare Punkte, die Barth von Luther trennen, benennt er in seinen Werken. Zunächst fragt Barth nicht nach dem Verhältnis von Christen und der Welt, sondern nach der christlichen Gemeinde in der bürgerlichen Gesellschaft. Das heißt es geht nicht um Pflichten und Verantwortung der einzelnen Christen, sondern um jene der Gemeinde in ihrer Gesamtheit. Sie muss darauf abzielen, mehr zu sein, als bloß ein religiöser Verband Einzelner. Weiters sieht Barth die Erhaltung der Welt als Werk der gnädigen Zuwendung Gottes in Jesus Christus. Luther hatte den Erhaltungsbereich noch von Erlösungsbereich getrennt. Erst durch Jesus Christus wird den Menschen die Erhaltung der Schöpfung als sinnvoll und Werk göttlicher Liebe bewusst.<sup>483</sup> Damit ergibt sich eine große Verantwortung der Christen für die Welt.

Nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 sah sich Gollwitzer zu einer politischen Lagebestimmung gezwungen, deren Urteil nicht milde ausfiel. Auf die Frage *Wer sind wir?* blieb ihm nur die Antwort, wir seien der *reiche Mann*, das sei die genaueste und unbestreitbare Ortsbestimmung.<sup>484</sup>

»Wir gehören zu dem einen Drittel der Menschheit, das mit Entfettungskuren beschäftigt ist, während die anderen zwei Drittel mit Hunger und Verhungern beschäftigt sind (Peter Schilinski). Und dieses eine Drittel besteht zum größten Teil aus getauften Christen, die anderen zwei Drittel aus ungetauften.«<sup>485</sup>

Die Fortsetzung der Geschichte findet sich bei Lukas (Lk 16,19-31). Gollwitzer erläutert, die getauften Reichen verstoße der Herr und die Ausgeplünderten nehme er bei sich auf. Denn die

---

<sup>482</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 154.

<sup>483</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1954, S. 32f.

<sup>484</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, Kaiser Verlag, München 1968, S. 14.

<sup>485</sup> EBENDA, S. 14f.

realen Reichen bekennen den Auferstandenen und trotzdem verhungern die Armen vor ihren Türen. Gollwitzer analysiert weiters, dass die heutige pluralistische Gesellschaft jedem ein wenig Trost, selbst den Osterglauben, gönne. Doch tatsächlich ernten die Christen Feindschaft und Mord, wenn sie aus ihrem Glauben Konsequenzen für das Diesseits ziehen.<sup>486</sup> Man kann durchaus Verbitterung zwischen Gollwitzers Zeilen herauslesen, denn kurz vor der Abfassung hatte er der Beerdigung Martin Luther Kings beigewohnt.

Für Gollwitzer ist eindeutig, dass Christen politisch werden müssen. Er bekräftigt dies darum noch einmal mit einem Barth-Zitat:

»Es ist kein gutes Zeichen, wenn die Gemeinde scheut und erschrickt, wenn die Predigt politisch wird, als ob sie auch apolitisch sein könnte, als ob sie als apolitische Predigt nicht beweise, daß sie weder Salz noch Licht der Erde ist! Die ihrer politischen Verantwortlichkeit bewußte Gemeinde wird es wollen und verlangen, daß die Predigt politisch werde; sie wird sie politisch verstehen, auch wenn sie mit keinem Wort ›politisch‹ wird.«<sup>487</sup>

Damit schildert Barth indirekt die Situation, in der sich Gollwitzer in Berlin-Dahlem befunden hatte. Dieser führt aus, nur durch ein verändertes Verhalten im Diesseits, nicht durch Behauptungen über göttliche Wahrheiten, die angeblich *an sich* gelten, können Christen die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses bezeugen. Jeder Satz des Glaubensbekenntnisses hat explosive und offensive Bedeutung für den Status Quo der alten Welt.<sup>488</sup> Die Solidarität wird auf die ganze Welt ausgeweitet, gleichzeitig werden aber auch der politische *kleine Mann* und die *kleine Frau* in der Gemeinde nicht vergessen. Gollwitzer ist der einzige der hier behandelten Theologen, der die Wucht der Globalisierung bereits zur Gänze verspüren konnte.

### 5.3. Der Sozialismus

Die Frage, ob Gollwitzer Sozialist war, stellt sich an dieser Stelle nicht. Weniger die Tatsache, dass, sondern *wann* er sich zum Sozialismus bekannte, machen ihn besonders interessant: im Laufe der späten 1950er. Der Begriff Sozialismus war zu dieser Zeit des Wirkens Gollwitzers bereits zum Unwort geworden. Der Verlauf des *realen* Sozialismus sowie die staatliche

---

<sup>486</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, S. 16.

<sup>487</sup> BARTH K., *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 47.

<sup>488</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, S. 17.

Unterdrückung der Kirche in der DDR, hatten das Bild im Westen gewandelt. Dazu kommt, dass die Religiösen Sozialisten nie zu einer großen Bewegung geworden waren. Auch Gollwitzer selbst musste darüber nachdenken, ob der Begriff nicht bereits verschlissen und unbrauchbar geworden war. Doch er entschied sich, am Sozialismus für die Gesellschaft festzuhalten. Der Begriff habe bei aller Weite auch Bestimmtheit und bei aller Bestimmtheit auch Weite genug, um die kritische und utopische Orientierung des Evangeliums unter den kapitalistischen Bedingungen des Westens zum Ausdruck zu bringen.<sup>489</sup>

Helmut Gollwitzer engagierte sich für viele Projekte. Da seine Theologie immer politisch gewesen ist sollen hier mehrere Schlaglichter auftauchen. Anders, als seine Vielfalt darzustellen, kann man Gollwitzer wohl auch nicht gerecht werden.

### 5.3.1 Der Anstoß – Ausloten von Marxismus und Christentum

Die Weisung Karl Barths, dass Christen auf die »äußerste Linke«<sup>490</sup> gehören, wurde für Helmut Gollwitzer wegweisend. Sein Umdenken, weg von der völkischen Prägung der Jugendjahre, geschah in der Studienzeit. Seine politische Theologie, formte sich vor allem auch durch den Umgang mit der sog. *Judenfrage* in der Dahlemer Zeit. Dabei handelte es sich jedoch noch nicht um den Religiösen Sozialismus oder eine sozialistische Theologie. Die erste wirkliche Auseinandersetzung mit marxistischem Gedankengut hatte Gollwitzer in der Sowjetischen Gefangenschaft. Bis zu seinem Lebensende sollte er dem Stalinismus und dem, was aus der russischen Revolution geworden war, kritisch gegenüberstehen. Doch auch das westlich-europäische System überzeugt ihn nicht.<sup>491</sup>

»Vielleicht ist der Unterschied der: der Westen verführt zur Unmenschlichkeit, das System des Ostens zwingt zur Unmenschlichkeit. Die Verführung kann die größere Gefahr sein. Unter dem Zwang kann sich mehr Menschlichkeit halten als unter der Verführung; sie kann mehr korrumpieren als der Zwang.«<sup>492</sup>

---

<sup>489</sup> Vgl. KAHL B./REHMANN J., *Vorwort*, in: DIES. (Hg.), *Muß ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer*, Argument Verlag, Hamburg 1994, S. 9f.

<sup>490</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 508.

<sup>491</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 126.

<sup>492</sup> GOLLWITZER H., *...und führen, wohin du nicht willst*, S. 195.

Zunächst ist Gollwitzers Politik eine konservativ-zurückhaltende. »Was geht den Christen die Politik an?«<sup>493</sup> war eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Thema. Gleichzeitig setzte er sich intensiv mit dem Verhältnis von Christentum und Marxismus auseinander. Was das Evangelium zu diesem Thema sage und wie ihm die Gemeinde Christi gegenüberzutreten solle, galt es zu eruieren. Er folgerte, dass der Marxismus das Christentum als seinen schärfsten Gegensatz sehe, von dem, wie auch von allen anderen Religionen, es sich zu befreien gelte. Dies sei nicht durch historische Erfahrungen bedingt, sondern schon in den marxistischen Grundschriften festgelegt – es wäre gleichsam Voraussetzung, sich von der Religion loszusagen, um auf eine höhere Bewusstseinsstufe zu gelangen.<sup>494</sup>

Gollwitzer forderte die Kirche zu einer offenen Einstellung dem Marxismus gegenüber auf. Denn diese sei selbst schuld an dessen kritischer Position ihr gegenüber. Sie war nicht auf der Seite der Proletarier gestanden, als diese unter dem kapitalistischen Gesellschaftssystem und dessen katastrophalen Umständen litten (vgl. Ragaz 3.3.2). Der Marxismus, als dialektischer Materialismus, sei ein bürgerliches, westliches Erbe. Dabei ist er nichts anderes, als die mutig und rücksichtslos gezogene Konsequenz aus dem modernen Denken, aus dem Totalitätsanspruch der naturwissenschaftlichen Erkenntnishaltung.<sup>495</sup>

Marxismus spreche gesellschaftliche und ökonomische Wahrheiten aus, so Gollwitzer. Der Klassenkampf sei eine davon. Kritisch sah er allerdings, dass es nicht nur um eine Besserung der Verhältnisse gehe, sondern um eine komplette *Selbsterlösung* der Menschheit. Für Sowjetrußland bedeutete dies eine reine Instrumentalisierung des Proletariats, eine Heiligung des Mittels durch den Zweck. Das konnte Gollwitzer nicht tolerieren. Doch er nutzte erneut sein Geschick als Vermittler und versuchte, zumindest die Spannungen zwischen West- und Ostdeutschland zu minimieren, wo er nur konnte. Er wollte die Hoffnung auf die Koexistenz beider Systeme verbreiten.<sup>496</sup>

Gollwitzer entwickelte neben seiner Vermittlerfunktion seinen eigenen, fruchtbaren Zugang zum Marxismus, den er in Vorträgen von 1950-57 immer wieder thematisierte. Zentral dafür war die soziale Verantwortung der Kirche im Blick auf das Reich Gottes. Marxismus bedeutete

---

<sup>493</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Was geht die Christen Politik an? (1952)*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Vorträge zur politischen Ethik*, Kaiser Verlag, München 1962, S. 60-69.

<sup>494</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München/Hamburg 1965, S. 19f.

<sup>495</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 127f.

<sup>496</sup> Vgl. EBENDA, S. 128.

für Gollwitzer eine Theorie, welche die Menschen ihr Schicksal in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft verstehen lasse und in Anweisung für die Praxis überwinden lehre. Freiheit und Würde der Einzelnen betonte er immer wieder im Dialog mit Marxisten. Doch ihm war auch deutlich geworden, dass die theologische Anthropologie in der Gefahr stand, den Menschen zu abstrakt, entfernt von seinen Sozial- und Lebensbeziehungen zu betrachten. Die marxistische Anthropologie wiederum konnte mit ihrer Betonung von leiblich-materiellen Grundlagen des Lebens und sozialgesellschaftlicher Verflechtung des Individuums, wesentliche Elemente eines ganzheitlichen Menschenverständnisses der Bibel mit einfangen.<sup>497</sup>

Der historische Materialismus Marx' trage zur richtigen Erkenntnis komplexer Ursachen bei – sofern man ihn zuvor von seiner metaphysischen Einseitigkeit befreit.<sup>498</sup> Damit war der Marxismus für Gollwitzer eindeutig positiv besetzt. Dies muss auch für die kommenden Ausführungen bedacht werden. In seiner Funktion und Stärke als Vermittler, hat Gollwitzer im höheren Alter die Kirche und den Marxismus gemeinsam gedacht, selbst wenn dies thematisch nicht sofort auffallen mag. Letztlich ging es ihm um die befreiende Wirkung beider Systeme, sei es in der Alltagspolitik, der Frage nach Ost und West, der Israelpolitik oder der Wiederbewaffnung Deutschlands.

Problematisch musste der Marxismus also dort werden, wo er nicht mehr befreien konnte. Dies begann vor allem erst durch die *leninistische Modifikation*. Wenn der Umbruch der Massen sich in eine kleine Partei wandelt, eine Minderheit von Berufsrevolutionären, schließlich zu einem absolutistischen System, dann ist er abzulehnen. Gollwitzer definierte für sich nun den ursprünglichen Marxismus neu, nach der frühen Vorstellung Marx'. Dazu betonte er, dass Christus der Herr der Geschichte und Herr der Grenze jeglichen totalitären Apparates sei.<sup>499</sup>

»Die christliche Gemeinde, in der Christus geglaubt und bekannt wird, ist die Grenze des totalen Staates im Osten, und Schutz des Menschen vor der Vermassung der technischen Produktion im Westen.«<sup>500</sup>

Der Mensch und das menschliche Miteinander müssen im Fokus der Kirche liegen. Sie muss sich dafür einsetzen, dass ihr – und jeder andere – Kampf einer des Friedens, der Versöhnung

---

<sup>497</sup> Vgl. STIEBER-WESTERMANN R., *Die Provokation zum Leben*, S. 223f.

<sup>498</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Kirche und Marxismus in der Krise Europas (1951)*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit*, S. 140-144.

<sup>499</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 131f.

<sup>500</sup> GOLLWITZER H., *Kirche und Marxismus in der Krise Europas (1951)*, S. 153f.

und des besseren Miteinanders ist. Im Hass zwischen Ost und West widersteht die Kirche dem Drängen nach Gewalt und Krieg. Christen tragen die Verantwortung dafür, dass der Staat seine Grenzen anerkennt und stehen ein für die Verteidigung des Rechtsstaates.<sup>501</sup> Dabei folgt Gollwitzer Luthers Kriegsethik – die Verteidigung darf im äußersten Notfall also auch mit der Waffe geschehen. Diese Position Gollwitzers vertrat auch Barth. Die Frage nach der Wiederbewaffnung Deutschlands führte 1950 aber auch zu Auseinandersetzungen mit seinem Lehrer, da Gollwitzer sich für ein Aufrüsten des Westens aussprach.<sup>502</sup> Im Laufe der nächsten Jahre sollte sich diese Position ändern.

### 5.3.2 Die Friedens- und Antiatombewegung

Vier Jahre sollte es dauern, bis Gollwitzer 1954 die Aufrüstung und den Militarismus komplett ablehnte. Zuvor hatte er sich auch in der Bewaffnungsfrage als Vermittler angeboten gehabt, denn sie hatte die Evangelische Kirche in unterschiedliche Lager geteilt. Gerade diese Vermittlungsarbeit hat bei Gollwitzer nie zur Positionslosigkeit, sondern zu immer neuen Einschätzungen geführt. 1952 führte er aus:

»Zielt man aber im Westen auf einen modus vivendi mit den Sowjets, dann wird sich für diese Verhandlungen die Existenz westdeutscher Divisionen als ein schwerwiegendes Hindernis und ihre Aufstellung als verhängnisvolle Übereilung darstellen. Und besteht einmal eine westdeutsche Armee, so wird für die Sowjets die Freigabe Ostdeutschlands indiskutabel und damit eine stabile Konstruktion des europäischen Friedens unmöglich. Die Aufrüstung Westdeutschlands ist der entscheidende Schritt zur Renazifizierung, der schwerste Schlag gegen die Demokratisierung Deutschlands. [...] Wer auf das Evangelium hört, der wird nicht ein schwärmerischer Phantast, der wird auch auf dem politischen Feld nüchtern und sachlich sein.«<sup>503</sup>

In der Frankfurter Paulskirche sprach sich Gollwitzer 1955 schließlich zum ersten Mal öffentlich klar gegen die Wiederbewaffnung Deutschlands aus. Damit verstieß er bewusst gegen die sog. *gute Regel*, dass Menschen im kirchlichen Dienst nicht mit persönlichen und politischen Ansichten hervortreten sollten. Sein Hauptargument war die Sorge um die

---

<sup>501</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 132-134.

<sup>502</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 72.

<sup>503</sup> Zitiert nach MÜLLER-KENT J., *Vermächtnis für die Zukunft. Gespräche mit Helmut Gollwitzer und Kurt Scharf*, Kaiser Verlag, München 1989, S. 124.

BürgerInnen der DDR. Eine westdeutsche Aufrüstung hätte die unaufhaltsame Sowjetisierung von 18 Millionen Deutschen zur Folge.<sup>504</sup> Erstmals erwähnte er auch die Gefahr der atomaren Aufrüstung. Er ließ dabei eine theologische Ethik anklingen, die einer ungewohnten Symbiose aus Luther und Barth entspricht. An seine früheren Auslegungen des Lukasevangeliums anknüpfend, bildete er so seine eigene Friedensethik, die er bis in die 70er immer weiter ausformulierte.<sup>505</sup>

In verschiedenen Schriften äußert sich Gollwitzer negativ über Atomwaffen. Er definiert Gewaltverweigerer in verschiedenen Stufen, von absoluten Pazifisten, über Polizei- danach Militärbefürworter und schließlich jene, die den Besitz von Massenvernichtungswaffen (ABC-Waffen) zur Pflicht eines Staates rechnen.<sup>506</sup>

Gollwitzer konnte eine ethische Argumentationskette einführen, erneut an Luthers Kriegsethik anknüpfend: Bei der Auseinandersetzung eines Verbrechers mit der Polizei sind sich im Normalfall beide Parteien einig, wer gut und wer böse ist. Diese Gegebenheit schwimmt bereits im Krieg. Hier sehen sich a) beide Parteien im Recht b) beide Parteien die jeweils andere nicht als Verbrecher im klassischen Sinne. Ist Punkt *b* doch der Fall, wird Krieg zum reinen Bestrafungsmechanismus, der nicht zu Frieden, sondern zu verlängerter Feindschaft führt. Ein mit unrechten Mitteln geführter Krieg, kann nicht gerecht sein. Diese Mittel sind die Massenvernichtungswaffen, da sie die Unterscheidung zwischen Kämpfern und Nichtkämpfern nicht mehr zulassen. Darüber hinaus erfordere ihre Produktion die Kraft des gesamten Staates. Nachdem so *alle* Menschen involviert sind, führen ABC-Waffen zum *totalen Krieg*, mit dem Ziel der absoluten Vernichtung des Gegners. Herkömmliche Kriegsethik ist schließlich unwirksam. Christliche Kriegsethik, deren Anwendung gerade in der gerechten Beschränkung der Kriegsmittel gesehen wurde, wird ignoriert. Totaler Krieg ist nicht zu rechtfertigen.<sup>507</sup>

Die Christen, als Leib Christi selbst, können weder an der atomaren Kriegsführung, noch an der Herstellung von Atomwaffen teilnehmen. Man übersehe die Gefahr eines realen Kriegsausbruchs, wenn man Westdeutschland allein aus Angst vor dem System des sowjetischen Kommunismus aufrüstete. Gollwitzer betrachtete es als eine scheinheilige Ausrede,

---

<sup>504</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 40.

<sup>505</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 75.

<sup>506</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Gewissen und Staat in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (1955)*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit*, S. 280.

<sup>507</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 139-141.

die Stationierung von Atomwaffen in Deutschland mit dem Bau von Atomwaffen in Russland zu begründen. Er sah im Westen nicht nur in der Politik die Angst vor dem Kommunismus, sondern auch in der Kirche, obwohl deren einzige Furcht jene vor Gott hätte sein sollen. In Russland, und folgend in der DDR, nahm Gollwitzer ebenfalls vor allem Angst wahr, nachdem die befreiende Wirkung des Marxismus sich dort nie durchgesetzt hatte.<sup>508</sup> Die Politik, wie auch die Kirchen beider Seiten müssten nun erkennen, dass...

»[...] der kurzfristige Nachteil einer Erschwerung der politischen Problematik in Kauf genommen werden muß, wenn es um die Treue der Kirche gegenüber ihrem Auftrag und ihrem Herrn geht, an der auch für die Völkergeschichte mehr liegt als an den ephemeren wechselnden Vorsprüngen im west-östlichen Wetttrüsten.«<sup>509</sup>

Für Gollwitzer ist stets klar gewesen: Wo es um die Opfer politischer Entschlüsse, um das Überleben der Menschheit geht, gerade nach Katastrophen wie Auschwitz oder Hiroshima, da ist politische Neutralität ausgeschlossen. Hier fordere das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders die Konsequenz eindeutiger Parteilichkeit für die Menschen, für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden.<sup>510</sup>

### 5.3.3 Judentum und Israel

Nachdem Auschwitz angesprochen wurde, muss auch auf Gollwitzers Wirken im Bereich des Dialoges mit dem Judentum eingegangen werden, ebenso auf seinen Israelbezug. Beides hatte sowohl gravierende theologische, als auch politische Auswirkungen auf Gollwitzers Positionen. In seiner Schrift »Israel – und wir« wird klar, dass er das Gespräch mit dem Judentum als genau das sieht: Theologie und Politik.<sup>511</sup>

Zunächst begann im Jahr 1957 ein neuer Lebensabschnitt Gollwitzers, mit dem Wechsel zur Freien Universität Berlin. Schon zuvor hatte er viel über das Judentum und die deutsche Schuldfrage reflektiert, doch in Berlin trat der christlich-jüdische Dialog stärker ins Zentrum

---

<sup>508</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 142.

<sup>509</sup> GOLLWITZER H. (Hg.), *Die Christen und die Atomwaffen, Theologische Existenz heute, Nr. 61 Ed. 4*, Kaiser Verlag, München 1958, S. 43f.

<sup>510</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 42

<sup>511</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Israel – und wir (1958)*, in: DERS., *Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte, Ausgewählte Werke, Band 9*, hg. von MARQUARDT F.-W., Kaiser Verlag, München 1988, S. 82-102.

seiner Arbeit. Gollwitzer engagierte sich aktiv in der Arbeitsgruppe *Juden und Christen*, die 1961 gegründet worden war. Eine lange Reihe an Israelreisen begann 1958. Im selben Jahr brachte er in einer mit viel Aufmerksamkeit bedachten Festrede zum zehnjährigen Jubiläum der Staatsgründung Israels, seine offene Begeisterung für die junge Nation zum Ausdruck: Israel sei das jüngste und jugendkräftigste Volk der heutigen Erde.<sup>512</sup>

Gollwitzer war aus zwei Gründen ganz persönlich von den Geschehnissen in Israel berührt. Zum einen durch den dort betriebenen Sozialismus, etwa in den Kibbuzim, welche den *Kampf gegen die Wüste* für ihn eindrucksvoll voranbrachten.<sup>513</sup> Zum anderen gefiel ihm die Kultur der israelischen Jugendbewegungen, die er in Tanz und Liedern zum Ausdruck gebracht sah. Beides waren wichtige Aspekte seiner eigenen Biographie.

»Der Sozialist wird mit Neid feststellen, daß in diesem zwar von einer sozialistischen Partei regierten, aber doch keineswegs in einem konsequenten Sinne sozialistischen Land ein Bewußtsein erreicht ist, das man in den kommunistischen Staaten vergeblich durch Druck und Erziehung zu erzwingen sucht. [...] Der ehemalige Jugendbewegte aber, für den aus seinen Wandervogelträumen von einer neuen Gesellschaft nichts mehr geworden ist als ein weit zurückliegendes, oft belächeltes, höchstens individuell wertvolles Jugenderlebnis, kommt in ein Land, in dem die Vorstellungen der deutschen Jugendbewegung gesellschaftliche Wirkung bekommen haben.«<sup>514</sup>

Das moralische Moment Israels bestehe in der Lebensfreude, dem Aufbauwillen (nicht *Wieder-*Aufbau) eines Volkes von Überlebenden. All diese Menschen hätten nach dem erklärten Willen der deutschen Nazi-Führung nicht leben sollen.<sup>515</sup> Das theologische Moment bestehe, weil Israel eben Israel sei. Wer sich mit diesem Land beschäftige, müsse geradezu automatisch zum Theologen, zur Theologin werden. Anders könne man die Bedeutung dessen gar nicht erfassen, dass das auserwählte Volk und das *verheißene* Land sich wiedergefunden haben.<sup>516</sup>

Es war der politischen Linken in den 1960ern ein Anliegen, diplomatische Beziehungen zu Israel herzustellen. Gollwitzer kritisierte in seinem Vortrag »Der Staat Israel und die Araber«, dass ausgerechnet die Überlebenden des Volkes der Mörder sich mehr scheuten, Beziehungen aufzubauen, als jene des Volkes der Ermordeten. Von der deutschen Bundesregierung forderte

---

<sup>512</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Israel – und wir (1958)*, S. 86.

<sup>513</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 144.

<sup>514</sup> GOLLWITZER H., *Israel – und wir (1958)*, S. 89f.

<sup>515</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 144.

<sup>516</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Israel – und wir (1958)*, S. 96f.

er ein Bekenntnis zu der Verantwortung für den Staat Israel – eben nicht in Abgrenzung zu den arabischen Bewohnern, sondern für den Frieden im Mittleren Osten.<sup>517</sup>

### Exkurs – Theologische Zerwürfnisse und ihre Folgen

Auch innerhalb der Arbeitsgemeinschaft *Juden und Christen* kam es zu theologischen Auseinandersetzungen. Ausgerechnet ein Vermittlungsversuch Gollwitzers sollte eine große Debatte auslösen. Beim Versuch, die Mitarbeiter der Arbeitsgruppe mit Vertretern der Judenmission ins Gespräch zu bringen, hatte er sich zur bleibenden Verpflichtung der Christen zum Evangeliumszeugnis, auch vor dem Judentum, bekannt. Rabbiner Geis, der wichtigste Mitarbeiter auf jüdischer Seite, sah darin einen Affront und eine Relativierung von Gollwitzers bisheriger Ablehnung der Judenmission. Es kam zu mehreren verbalen Schlagabtauschen und Briefkorrespondenzen zwischen den beiden. Schließlich wurde durch die Vermittlung Marquardts, der sich mit Geis solidarisiert hatte, der Frieden wiederhergestellt. Zwanzig Jahre später räumte Gollwitzer ein, seine Argumentation sei von Blindheit geprägt gewesen und er habe sich damals schuldig gemacht.<sup>518</sup>

Diese Erfahrungen führten auch dazu, dass er sein Bild von Christen und Juden erneut überdenken musste. Schließlich hat er in seine Einführung in die Evangelische Theologie geschrieben:

»Judentum und Christentum scheinen zwei verschiedene Religionen zu sein. Nimmt man aber das Neue Testament ernst, so gehören Kirche und Israel zusammen als zwei verschiedenartige Gottesgemeinden, zusammengeschlossen durch den Juden Jesus von Nazareth. Entgegen der antijüdischen Tradition in den christlichen Kirchen ist heute die Erkenntnis dieser Zusammengehörigkeit und ihrer Bedeutung eine zentrale theologische Aufgabe.«<sup>519</sup>

Tatsächlich scheint es verwunderlich, dass Gollwitzer – gerade mit seinem biographischen Hintergrund in Dahlem, einer jüdischen Schwiegermutter etc. – zunächst an der Judenmission festhielt. Er selbst hatte es damit begründet, dass seine Hoffnung auf Christus eben für *alle Welt* gedacht war. Die Tatsache, dass er innerhalb des Arbeits- als auch seines Freundeskreises relativ allein mit dieser Meinung stand, ließ ihn aber umso kritischer darüber nachdenken.

War der Konflikt innerhalb der Arbeitsgruppe ausgestanden, so weitete er sich tragischerweise auf die Bekennende Kirche aus. Dort konnte man mittlerweile eine *Barmer-Orthodoxie* von einer Gruppe der *Barmen-Weiterdenker* unterscheiden. Für Ernst Käsemann, ersterer Gruppe zuzuordnen, stellte es eine Ungeheuerlichkeit dar, zu behaupten, die Juden bedürften des

---

<sup>517</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 61.

<sup>518</sup> Vgl. EBENDA, S. 62f.

<sup>519</sup> GOLLWITZER H., *Befreiung zur Solidarität*, S. 121.

Mittlers Christus nicht. In Briefwechseln hielt Gollwitzer nun dagegen, dass die christliche Selbstprüfung so *total* sein müsse, wie es die Negierung des Judentums in Deutschland gewesen sei. Gerade weil die Christen selbst, aus ihrer Schuld heraus, Christus so nötig hätten, dürften sie die Juden nicht über eben jenen belehren.<sup>520</sup>

Auch politisch kam es immer wieder zu Spannungen, die Gollwitzer zu beseitigen versuchte, wenn auch nicht immer erfolgreich. Der *Sechstagekrieg* Israels hatte zu einer antizionistischen Wende innerhalb der westdeutschen Linken geführt. Gollwitzer wollte eine Gesprächsbasis zwischen Sozialisten und Zionisten herzustellen, doch sein vorbehaltloses *Ja* zum Staat Israel war zunächst eine zu große Differenz für seine linken Kollegen. Gollwitzer hielt sich allerdings auch bei seinen jüdischen Freunden nicht mit Kritik am politischen Handeln Israels zurück. Dies führte 1978 auf dem *Martin-Buber-Kongress* in Beer-Sheva zu einem Eklat, als er meinte, die Israelis vor einem *Herrenvolk-Gedanken* warnen zu müssen. Im Nachwort seines damaligen Vortrags entschuldigte sich Gollwitzer für seine Wortwahl, blieb in der Sache selbst aber vehement. Schlussendlich bleibt auch hier das Bild des marxistisch-christlichen Vermittlers, für den Frieden und Befreiung die oberste Priorität hatten.<sup>521</sup>

### 5.3.4 Die Studentenbewegung

Dieses Unterkapitel hängt stark mit dem folgenden (vgl. 5.3.5) zusammen. Seit der Bonner Zeit beschäftigte Gollwitzer sich intensiv mit dem Marxismus. Auch in der Berliner Frühzeit 1957-1968 setzte er sich noch kritisch mit dem marxistischen Atheismus auseinander. Das Jahr 1968, mit der wachsenden Studentenbewegung, brachte für Gollwitzer eine abermalige politische Intensivierung. Es bekräftigte in gewisser Weise den marxistischen Weg, den er ohnehin schon immer deutlicher beschritt. 1968 läutete seine Spätzeit ein.<sup>522</sup>

Zu dieser Lebensphase gehörte Gollwitzers Erkenntnis, dass er den Marxismus nicht mehr als widergöttlichen Messianismus kritisieren konnte. Gerade die vielen politischen Streitigkeiten und interreligiösen Dialoge der vergangenen Jahre hatten dazu geführt, dass er die materialistischen Aspekte der messianischen Idee als Produkte der jüdisch-christlichen Weltanschauung begriff. Nicht mehr die Warnung vor deren Pervertierung im Marxismus,

---

<sup>520</sup> Einige Zitate aus dem Briefwechsel zwischen Käsemann und Gollwitzer finden sich bei PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 71-73.

<sup>521</sup> Vgl. EBENDA, S. 71f.

<sup>522</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 151.

sondern eine gemeinsame Suche nach der richtigen Aktualisierung – für all jene, welche die Hoffnung aufgegriffen hatten – rückte nun ins Zentrum seines Wirkens.<sup>523</sup>

Schon früh hatte er sich an den Tagungen des Forums *Dialog zwischen Christen und Marxisten* beteiligt, welches auch die *Christliche Friedenskonferenz* entwickelt hatte. Die dort geführten Gespräche sollten den Versuch eines *Sozialismus mit menschlichem Antlitz* in der Tschechoslowakei fördern. Nachdem dieser 1968 in Prag gewaltsam niedergeschlagen worden war, sah sich Gollwitzer mit dem Auseinanderbrechen der Konferenz vor einer großen Ernüchterung. Umso mehr konnte er der *Außerparlamentarischen Opposition* der Studierenden abgewinnen. Die Protestbewegung hat Gollwitzers eigene Hoffnung, nach den Enttäuschungen des realen Sozialismus und der erfolglosen Arbeit in den Dialoggruppen, wieder lebendiger werden lassen.<sup>524</sup>

Während sich der Großteil seines Kollegiums in die »feste Burg der Tradition«<sup>525</sup> zurückgezogen hatte, begegnete Gollwitzer der rebellischen Jugend im offenen Gespräch und mit kritischer Solidarität. Letztlich überzeugte ihn der Internationalismus, dem sich die Studierenden in ihrer Forderung nach mehr Demokratie an Hochschulen und in der Gesellschaft verschrieben hatten. Er sah darin das säkulare Pendant der ökumenischen Bewegung. Dieser Faktor bewegte Gollwitzer unter anderem dazu, sich öffentlich und klar zum Sozialismus zu bekennen.<sup>526</sup>

Gollwitzers praktische Ausübung seines Religiösen Sozialismus wurde viel diskutiert. Die Breitenwirksamkeit zeigt sich heute vor allem darin, dass die Fachliteratur zwar seine Theologie ab 1968 abdeckt, sein Protest auf der Straße aber primär in Tageszeitungen oder Radioprogrammen behandelt wurde.

Gollwitzer diskutierte öffentlich mit Verantwortlichen in der Politik und nahm nahezu jede Woche an den Demonstrationen der Studierenden teil. Er hielt dort Reden, griff die Regierung aber auch die Kirche, scharf an, etwa als es um den Vietnamkrieg ging: »Darum fragen wir die

---

<sup>523</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 77.

<sup>524</sup> Vgl. EBENDA, S. 77f.

<sup>525</sup> EBENDA, S. 78.

<sup>526</sup> Vgl. EBENDA, S. 78.

Kirchen und Christen in Deutschland, wie lange sie noch, zum großen Teil wenigstens, meinen, christliche Kirche und zugleich stumme Hunde sein zu können?«<sup>527</sup>

Selbst Wohnraum teilte der Professor mit der rebellischen Jugend. *Golli*, wie er freundschaftlich genannt wurde,<sup>528</sup> trug Matratzen in besetzte Häuser und übernachtete dort. Er hielt Debattierunden in seinem eigenen Haus ab, und schließlich lebte sogar Rudi Dutschke, Wortführer der Studierenden, einige Zeit mit seiner Familie bei den Gollwitzers. Rudi und Helmut waren in guter Freundschaft verbunden, die aber auch von hitzigen Diskussionen begleitet wurde.<sup>529</sup> In einem gemeinsamen Radiointerview fragte Gollwitzer einmal: »Habt ihr eigentlich gemerkt, dass ich mich unter eurem Einfluss auch wieder verändert habe?« Dutschke antwortete: »Ich glaube, wer das nicht gesehen hat, hat nichts gesehen.«<sup>530</sup>

*Golli* hielt letztlich auch Dutschkes Grabrede, nachdem dieser an den Spätfolgen eines 1968 auf ihn verübten Attentats am Weihnachtstag 1979 verstorben war. Martin Niemöller, selbst in hohem Alter, überließ seine eigene Grabstelle für Dutschkes Beerdigung.<sup>531</sup>

Nahezu berüchtigt wurde Gollwitzer einige Jahre später als Gefängnisseelsorger von Gudrun Ensslin und Ulrike Meinhof. Beide waren aufgrund ihrer Aktivitäten in der linksterroristischen *Roten Armee Fraktion* (RAF) inhaftiert worden. Gollwitzer erntete Kritik und verbale Attacken von allen Seiten, obwohl er sich stets von der Gewalt der RAF distanzierte, sie sogar scharf verurteilte. Ensslin selbst beschimpfte ihn daher als Staatspaffen, während eben jenes Staatssystem und konservative wie rechte Medien ihn als Terror-Sympathisanten bezichtigten. Doch er sah es als seine Pflicht und seelsorgerliche Aufgabe, für *alle* da zu sein. Ulrike Meinhof, die *Terroristin*, beerdigte er nach ihrem Selbstmord, ebenso wie zwei Monate zuvor seinen Freund Gustav Heinemann, den ehemaligen *Bundespräsidenten*. Krasser hätten die Gegensätze nicht sein können – Gollwitzer war stets ein Vermittler geblieben.<sup>532</sup>

---

<sup>527</sup> FLEISCHMANN C., *Verbündeter der unruhigen Studenten. Helmut Gollwitzer*, WDR 5 online 12.8.2018, nachzuhören und zu lesen unter: <https://www1.wdr.de/mediathek/audio/wdr5/wdr5-diesseits-von-eden/audio-verbuedeter-der-unruhigen-studenten---helmut-gollwitzer-100.html> [letzter Abruf: 20.4.19].

<sup>528</sup> Vgl. DUTSCHKE-KLOTZ G., *Helmut Gollwitzer und Rudi Dutschke*, in: KAHL B./REHMANN J. (Hg.), *Muß ein Christ Sozialist sein?*, S. 34-39.

<sup>529</sup> Vgl. EBENDA, S. 34-39.

<sup>530</sup> RÖTHER C., *Jeder Obrigkeit misstrauen*, Deutschlandfunk online 17.10.2018, Nachzuhören und zu lesen unter: [https://www.deutschlandfunk.de/25-todestag-des-theologen-helmut-gollwitzer-jeder-obrigkeit.886.de.html?dram:article\\_id=423846](https://www.deutschlandfunk.de/25-todestag-des-theologen-helmut-gollwitzer-jeder-obrigkeit.886.de.html?dram:article_id=423846) [letzter Abruf: 20.4.19].

<sup>531</sup> Vgl. SCHREIBER M., *Helmut Gollwitzer. Prediger zwischen den Gräbern*, Tagesspiegel online, 6.7.2001, nachzulesen unter: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/helmut-gollwitzer-prediger-zwischen-den-graebnern/239432.html> [letzter Abruf: 20.4.19].

<sup>532</sup> Vgl. EBENDA.

### 5.3.5 Kapitalismus und Klassenkampf

Die fruchtbare Beziehung zu den Studierenden hatte dazu geführt, dass Gollwitzer sich das marxistische Instrumentarium völlig neu aneignete. Resultat waren vor allem zwei Werke: »Die reichen Christen und der arme Lazarus«, welches er »Den Berliner Studenten, dankbar für ihr Aufbegehren und Vorwärtsdrängen«<sup>533</sup> gewidmet hat, und »Die kapitalistische Revolution«, in dem er zwar die beständige Revolution des Kapitalismus anerkennt, diese jedoch nicht, wie sogar Marx es tat, mit Fortschritt verknüpft, sondern in Ermangelung an Weltressourcen eher an ihr Ende schreiten sieht.<sup>534</sup>

Internationalität und Welthunger waren Gollwitzer zu wichtigen Anliegen geworden. Nicht mehr das Ost-West-Problem sah er als das gravierendste, sondern das Nord-Süd-Problem, nicht Kalten Krieg, sondern realen Hunger. Die kapitalistischen Metropolen müssten Verantwortung übernehmen für Not und Elend der an die Peripherie des Weltwirtschaftssystems gedrängten Regionen.<sup>535</sup>

»Sind wir aber durch das Abendmahl eine Gemeinde, dann ist das Elend verhungender Christen in anderen Weltteilen ein Elend mitten unter uns, da ja geographische Entfernungen für die Gemeinschaft des Glaubens keine Rolle spielen können.«<sup>536</sup>

Der Situation dieser Welt, dem ausufernden Kapitalismus, könne nur eine Theologie gegenüberstehen, die *Theologie der Revolution* ist. Sie werde den revolutionären Charakter der biblischen Botschaft herausarbeiten, denn sie denke eschatologisch und auf das Reich Gottes hin.<sup>537</sup> Sie ist:

»[...] eine politische Ethik, die die Christen freimachen will zur aktiven Teilnahme an notwendig werdender radikaler Veränderung bisheriger Gesellschaftsordnungen, auch wenn diese gewaltsam von sich gehen.«<sup>538</sup>

---

<sup>533</sup> GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, S. 5.

<sup>534</sup> Vgl. ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 34-37.

<sup>535</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 79.

<sup>536</sup> GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, S. 19.

<sup>537</sup> Vgl. EBENDA, S. 72-76.

<sup>538</sup> GOLLWITZER H., *Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter (1968)*, in: DERS. ...*daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen I. Aufsätze zur politischen Ethik*, Ausgewählte Werke, Band 4, hg. von PANGRITZ A., Kaiser Verlag, München 1988, S. 74.

Da Gollwitzer in der Debatte um Waffengewalt nie zum absoluten Pazifisten geworden war, konnte er solche Schlüsse ziehen. Natürlich war er kein Befürworter von Gewalt, doch wenn überhaupt so etwas existieren könne, wie ein *gerechter Krieg*, dann existieren auch *gerechte Revolutionen*. Wenn es, durch große Überwindung, zu Gewalt kommen sollte, dann müsse die gerechte Revolution den Christen näher liegen, als der gerechte Krieg.<sup>539</sup>

»Die kapitalistische Revolution« kann fast schon als eine Art Rechenschaftsbericht gewertet werden, in dem Gollwitzer sein neues Verständnis des Marxismus beschreibt. Es ist keine ideologische Auseinandersetzung mit dem Atheismus mehr. Der Marxismus wurde Gollwitzer zum unverzichtbaren Instrument der kritischen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse unter den Bedingungen eines absolut entfesselten Kapitalismus im Zeitalter der Globalisierung.<sup>540</sup>

Beispiel des Klassenkampfes wurde 1973 der Putsch des chilenischen Militärs unter Augusto Pinochet, mit Hilfeleistungen der CIA, gegen die gewählte marxistische Regierung Salvador Allendes. Nach Gollwitzer war dies der Kampf der Privilegierten, von oben, brutal und zum Rechtsbruch bereit, selbst zur Abschaffung der Demokratie, wenn diese ihre Herrschaft nicht mehr stütze.<sup>541</sup>

Gollwitzer meinte, der Kapitalismus sei die bisher größte Revolution, welche die Menschheit hervorgebracht habe. Dessen umwälzende Kraft wird auch im »Kommunistischen Manifest« bestätigt:

»Die Bourgeoise, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bare Zahlung«.<sup>542</sup>

Gollwitzer kritisiert das momentane Wirtschaftssystem aufs Schärfste. Man dürfe nicht vergessen, dass jede große Errungenschaft der kapitalistischen Revolution als Kehrseite ebenso fatale Vernichtungskräfte mit sich gebracht hätte: angefangen mit der Zerstörung von

---

<sup>539</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, S. 77.

<sup>540</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, S. 9-16.

<sup>541</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 82.

<sup>542</sup> MARX K./ENGELS F., *Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*, Reclam Verlag, Ditzingen 2018, S. 39f.

Lebensgrundlagen bis hin zur Vertreibung und Vernichtung ganzer Bevölkerungen im militärischen und industriellen Massenmord des 20. Jahrhunderts.<sup>543</sup>

Kapitalismus unterliege dem Diktum des Wachstums, welches sich in drei Schritten vollzieht. Erstens dem Zwang zum Wachstum, welches in der ständigen Konkurrenz innerhalb des Systems immer fortschreiten muss. Zweitens fallen für das uneingeschränkte Wachstum alle Schranken: Gesetze, Sitten, Grenzen, Kulturen, Religionen – all dies soll gesprengt werden, die Menschen müssen bereit sein, sich der Produktion uneingeschränkt zur Verfügung zu stellen. Drittens wird durch den Zwang zum Wachstum eben jenes zum Selbstzweck. Darum kann der Kapitalismus sich nicht auf die Bedürfnisse der Menschen hin orientieren. Sein Subjekt ist das Kapital und nicht der Mensch. Dieser muss sich samt seinen Bedürfnissen der Kapitalexpansion unterwerfen.<sup>544</sup>

»Das Problem der sozialistischen Revolution ist deshalb kein anderes als die Aufgabe, die aus ihrer immanenten Gesetzlichkeit ziellos weiterrasende kapitalistische Revolution unter Kontrolle zu bringen, unter eine Kontrolle, die die hier entfesselten Möglichkeiten dem menschlichen Leben – und das heißt: sowohl dem Leben aller Menschen wie auch der Menschlichkeit des menschlichen Lebens – dienstbar macht.«<sup>545</sup>

Noch viel länger könne sich die Menschheit laut Gollwitzer den Kapitalismus einfach nicht leisten. Er erinnert selbst an die von Rosa Luxemburg (auf ein Zitat von Engels Bezug nehmende) formulierte Alternative: »Sozialismus oder Barbarei«.<sup>546</sup>

Gleichzeitig warnt er auch vor zu großem Reformismus, denn Reformen könnten schnell zum Selbstzweck werden und daher aufhören, immer eine Stufe weiter nach oben, in Richtung klassenloser Gesellschaft, zu gehen. Er zitiert hier Günther Nenning:

»Reformen oder Revolution – das ist keine Alternative für Sozialisten. Reformen statt Revolution – das ist eine Freude für Kapitalisten. Reformen und Revolution – das ist eine sozialistische Lösung.«<sup>547</sup>

---

<sup>543</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, S. 44.

<sup>544</sup> Vgl. EBENDA, S. 39-42.

<sup>545</sup> EBENDA, S. 50.

<sup>546</sup> LUXEMBURG R., *Die Krise der Sozialdemokratie*, Junius Verlagsdruckerei, Bern 1916, S. 11.

<sup>547</sup> Zitiert nach GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, S. 69.

Gollwitzer fasst seine politischen Standpunkte zum Klassenkampf schließlich noch einmal zusammen:<sup>548</sup>

- 1) Wo *Klassengesellschaft*, da ist *Klassenherrschaft*. Klassen teilen sich auf durch Arbeitsverteilung und Besitz der Produktionsmittel. Da sich niemand freiwillig selbst zum Produktionsmittel anderer macht, müssen Verhältnisse durch Herrschaft gewahrt werden.
- 2) Wo *Klassenherrschaft*, da ist *Klassenkampf*. Freiwilligkeit wird durch Zwang ersetzt, doch Druck erzeugt Gegendruck und damit eine permanente Kampfsituation. Diese kann eskalieren oder gedämpft werden, sie ist aber immer im Gange, ob sich die Beteiligten dessen bewusst sind, oder nicht.
- 3) Klassenkampf ist immer zuerst Klassenkampf *von oben*. Kampf von unten ist Reaktion, Antwort, Gegengewalt. Er ergibt sich aus dem unbestreitbaren Satz: Niemand wird gerne Sklave. Herrschaft muss konstant gegen die Beherrschten durchgesetzt werden. Die Zustimmung zum Beherrscht-Werden braucht Ideologie und diese gehört wiederum zur Strategie der Herrschaftssicherung, also zum Kampf von oben. Dieser wird konstant betrieben, denn so lange die Beherrschten am Leben sind (was sie aufgrund ihrer Nützlichkeit sein müssen), ist ihnen ein latenter Freiheitswunsch immanent. Dagegen ist der Klassenkampf von unten nicht permanent, denn er bedarf zunächst a) der Bewusstwerdung der eigenen Lage und b) ihrer Veränderbarkeit sowie c) den Entschluss zu Handeln. Der Kampf von unten löst Entrüstung von oben und damit weitere Repression aus. Eine unorganisierte, damit chaotische und unberechenbare, Arbeiterbewegung wird daher, durch ihr weltweites Wachstum, immer mehr zur Gefahr für die gesamte Menschheit. Sie muss sich international solidarisieren.<sup>549</sup>

Die Entlarvung des Klassenkampf-Systems ist für Gollwitzer sowohl Erkenntnis der momentanen Wirklichkeit als auch ein erster Schritt zur Befreiung daraus. Für die biblische Botschaft des befreienden Gottes wäre es also fatal, geradezu ein Substanzverlust, wenn dieser als Garant von Herrschaftsprivilegien herangezogen würde.<sup>550</sup> Doch die Kirche ist nach Gollwitzer seit der Konstantinischen Wende Teil dieses Systems. Die Probleme der Macht, des Staates, des Militärs, der Polizei etc. wurden im Moment eines christlichen Kaisers auch

---

<sup>548</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, S. 71-73.

<sup>549</sup> Vgl. PARK S., *Politische Theologie*, S. 167.

<sup>550</sup> Vgl. STIEBER-WESTERMANN R., *Die Provokation zum Leben*, S. 333f.

Probleme der Kirche. Sie habe in dem Augenblick, als sie gesellschaftlichen Einfluss gewann, ihr revolutionäres Potenzial vergessen. Gollwitzer bezeichnet dies theologisch-kritisch als die Siegesgeschichte des Heidentums über das Christentum, die man historisch meist umgekehrt die Siegesgeschichte des Christentums nennt.<sup>551</sup>

Die Versuche, innerhalb der Kirche und des Christentums etwas zu verändern, fallen in die Kategorie des Reformismus, das Christentum ist Reformismus. Das positive Spezifikum ist, dass der einzelne Mensch darin ernst genommen wird, in seiner Bedeutung für Gott, der das Individuum liebt und zur Rechenschaft zieht.<sup>552</sup>

Aber: Die System-Situation muss nicht erhalten bleiben. Bereits von den Propheten, aber auch von Jesu Konfrontation mit dem Elend der Welt, gehen revolutionäre Impulse aus. Veranschaulicht wird dies an der Botschaft des hereinbrechenden *Reiches Gottes*. Es ist das Zentrum der Verkündigung Jesu, die den Hörenden die Freiheit zur Umkehr und zu einem neuen Leben ermöglicht. Das Neue Testament lässt »keine Unklarheit über den nicht-reformistischen, sondern revolutionären Charakter dieser Botschaft.«<sup>553</sup> Damit hat die Kirche mit dem Evangelium bereits den Sprengstoff für die Klassengesellschaft in sich. Für das neue Leben, das auch *Nachfolge* heißen kann, gilt: Es umfasst alles. Die Einladung ist universal. Die Lebensweise ist gemeinschaftlich – umkehren heißt schrankenlos und solidarisch werden. Das neue Leben wirkt hinein in die Gesellschaft und in die Welt als *Salz, Licht und Sauerteig*.<sup>554</sup> Aus Gollwitzers Sicht ist damit letztlich sogar der junge Marx dem Evangelium getreu, wenn er als Ziel definiert »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«<sup>555</sup>

Es geht um mehr als die Umkehr Einzelner oder kleiner Gruppen. Das Reich Gottes ist das Rettungsunternehmen des Schöpfers angesichts des Elends seiner Schöpfung. Nur eine bis auf den Grund gehende christliche Selbstkritik, die nicht im Reformismus stecken bleibt und sich darum nicht beruhigt, kann zum Lebenswandel Richtung Reich Gottes führen, den das Evangelium meint. Diese Umkehr der Christen muss radikal sein, das heißt im Politisch-Sozialen: revolutionär!<sup>556</sup>

---

<sup>551</sup> Vgl. GOLLWITZER H., *Die kapitalistische Revolution*, S. 114.

<sup>552</sup> Vgl. EBENDA, S. 74-95.

<sup>553</sup> EBENDA, S. 101.

<sup>554</sup> Vgl. EBENDA, S. 102-104.

<sup>555</sup> Zitiert nach EBENDA, S. 119.

<sup>556</sup> Vgl. EBENDA, S. 121.

## 5.4 Das religiös-politische Erbe Gollwitzers

In diesem Kapitel wurde kaum die Frage danach gestellt, ob Helmut Gollwitzer nun ein Religiöser Sozialist war. Tatsächlich lassen sich zusammenfassend zwei Antworten darauf geben.

Zunächst eine relative Verneinung: Gollwitzer passt nicht in das Schema der bisher behandelten Religiösen Sozialisten. Zwar hatte er seine Anknüpfungspunkte bei den Blumhardts, auch bei Ragaz und selbstverständlich bei Barth, doch ist er in einer eigenen Kategorie zu sehen. Barths Prägung war eindeutig auch eine politisch-sozialistische, doch er hatte noch vor dem Erstkontakt zu Gollwitzer mit dem Religiösen Sozialismus gebrochen und diesen auch nicht mehr vermittelt. So stand der Schüler zwar in der Tradition des Lehrers, nicht jedoch in dessen Frühphase (die ihn sehr viel später stärker interessierte). Gollwitzer war lange Zeit nicht offiziell Sozialist. Vielleicht wusste er nicht einmal selbst genau, ab wann er von marxistischen Ideen überzeugt war. Seit seiner Gefangenschaft in Russland hatte er sich mit dem Marxismus in großer Bandbreite stets konstruktiv auseinandergesetzt. Nur so konnte er zum Ost-West-Vermittler werden.

So lässt sich sagen, Gollwitzer war kein klassischer Religiöser Sozialist, weil er nie direkt von der Original-Bewegung geprägt wurde. Er stand nicht mehr in der Tradition eines durch Religion begründeten Sozialismus und war auch als einziger Theologe dieser Arbeit kein Parteimitglied.

Dies führt zur zweiten Antwort: Anders als Barth, doch ähnlich wie Ragaz, hat Gollwitzer sich sein Wissen über den Sozialismus anhand der marxistischen Literatur in ausführlichstem Maß selbst angeeignet. Betrachtet man mit diesem Wissen sein Werk, all seine Lebensstationen, seinen Theoriekampf zwischen Marxismus und der Kirche; seine Theologie, die nicht in die Falle falscher Geschichtsdeutung tappte; seinen Israel-Bezug und die Hochschätzung der Kibbuzim und der Jugendbewegung; sein Talent als Vermittler zwischen Politik und Theologie, zwischen Christen und Juden; sein Mitwirken in der Studentenbewegung und darüber hinaus auch seine Haltung in der Krise des Linksterrors; sein Eintreten für Gerechtigkeit und Befreiung, sei es durch Christus oder mit Marx, nie aber die beiden vereinheitlichend, so lässt sich zusammenfassend sagen: Helmut Gollwitzer war in seiner Eigenständigkeit und Unabhängigkeit eindeutig Religiöser Sozialist.

Gollwitzer vertrat ab 1968 sowohl seine Theologie, als auch seinen Sozialismus öffentlich. Das Reich Gottes verwechselte er nie mit dem Marxismus, dafür hatte er sich mit beidem zu lange in der Theorie auseinandergesetzt. Wie Barth sah er in Religion und Politik zwei verschiedene Dinge – doch er hat diese verwoben so dass man ihn vielleicht einen *neuen Religiös-Sozialen* nennen müsste, da die Grenzen langsam immer fließender wurden.

In dieser Entwicklung, bei diesem Werdegang, hat Gollwitzer mehrfach seine Positionen und Haltungen geändert, sei es bezüglich seiner früheren Einstellung zum Krieg oder etwa zur Judenmission. Überhaupt ging er selten mit der Kirchenmehrheit konform. Durch Barmen wurde dies eindrucksvoll bestätigt, erneut unterstrichen durch seine Solidarität mit Israel – auch gegen die Mehrheit der Linken – und später mit den Studierenden. Dabei war sein Handeln nicht zwingend von Erfolg geprägt, sein Leben und seine Karriere von Rückschlägen und Ernüchterungen begleitet, ebenso wie von politischen Anfeindungen.

Gollwitzer sah sich von Gott geführt. Dies wurde bereits durch sein Gefangenschafts-Buch ersichtlich. Er wagte es, auch schwere Schicksalsschläge unter dieser Führung zu deuten. Die eschatologische Spannung seines Denkens führte ihn nicht aus der Gesellschaft heraus, sondern mitten in deren Konflikte hinein.<sup>557</sup> Ihm ging es um die gesamte Gesellschaft, um etwas Globales. Damit blieb er zwar hinter Blumhardts theoretischer Kosmos-Idee zurück, stellte aber in der Praxis eine breite öffentliche Wirksamkeit zur Schau.

Gollwitzer interpretierte Luther, bemüht, dessen Aktualität zu betonen und herauszuarbeiten. Er fokussierte die Eschatologie und Sinnfrage aber kritisierte die Judenfeindlichkeit scharf. Seinen Lehrer Karl Barth las er von links, indem er dessen Reich-Gottes-Begriff und Sozialismus ausarbeitete und in der politischen Praxis zur Geltung bringen wollte. Dies geschah nicht durch eine Dogmatik, sondern vor allem durch politisch-ethische Stellungnahmen zu den brennenden Fragen der Zeit. Überhaupt scheint in der Beschäftigung mit Gollwitzer oftmals unterzugehen, dass dieser, gerade auch als Schüler Barths, eine im Grunde konservative Theologie betrieben hat. Seine progressive politische Ethik bildete ein – viel stärker wahrgenommenes – Gegengewicht.

Gollwitzer war seit den 1950ern ein Vorkämpfer für Frieden und eine friedensethische Umorientierung. Seinen Zugang fand er dabei, Luther modifizierend, über den *gerechten Krieg*.

---

<sup>557</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 94.

Er ordnete diesen in einen Kontext, in dem nach der Möglichkeit der Existenz gerechter und legitimer Gewalt gefragt wurde, um daraus wiederum Kriterien für eine *gerechte Revolution* zu schaffen. Damit verhinderte er, auch aus heutiger Sicht, eine vorschnelle Naivität, die dem Konzept des *gerechten Friedens* der 1990er manchmal beiwohnt.<sup>558</sup>

Ein weiterer Stützfeiler seines Denkens wird immer aktuell sein – die Frage nach dem christlich-jüdischen Dialog. Auch hier gab es Reibungsflächen bei Gollwitzer, doch er war stets um seine Vermittlerrolle bemüht. Seine Solidarität mit Israel beeinflusste nicht zuletzt auch seinen Sozialismus.

Nach seiner Emeritierung hielt Gollwitzer noch vereinzelt Vorlesungen und war ein gefragter Redner. Auch an Demonstrationen nahm er noch häufig teil. Er wurde sogar zu Geldstrafen verurteilt, u.a. wegen einer Sitzblockade vor einem Raketendepot.

1986 starb seine geliebte Frau Brigitte. Von da an sehnte auch er sich nach dem Tod, da ihm sein Wichtigstes genommen worden war. Einzig der Fall der Berliner Mauer schien ihm noch ein letztes großes Zeichen unverdienter Gnade und eine Einlösung politischer Ziele der 1950er, die er nicht mehr erwartet hatte. Er feierte dies mit einem Spaziergang durch das wieder geöffnete Brandenburger Tor.<sup>559</sup>

»Ich halte Gollwitzers theologisches Denken und seine marxistische Analyse heute wie vor zwanzig Jahren für überzeugend. Aber kaum jemand will sie noch hören.«<sup>560</sup> Nach seinem Tod 1993 wurde Gollwitzer nur mehr selten publiziert. Mit dem realen Sozialismus verschwanden auch seine Werke. Vielleicht zu Unrecht, sind sein Solidaritätsdenken, seine Ideen zur Befreiung durch den Marxismus und letztlich durch das Reich Gottes sowie seine politischen Aufrufe an die Christen, sich einzumischen, in Zeiten von Weltwirtschaftskrisen, Globalisierung, ausuferndem Kapitalismus und nun auch der Klimakrise aktueller als je zuvor.<sup>561</sup>

---

<sup>558</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 95f.

<sup>559</sup> Vgl. EBENDA, S. 91-95.

<sup>560</sup> ORTH G., *Helmut Gollwitzer*, S. 186.

<sup>561</sup> Vgl. PANGRITZ A., *Der ganz andere Gott*, S. 96.

## 6. Conclusio – Eine Zusammenschau

Die vorliegende Arbeit ist, entgegen der ursprünglichen Planung, keine vergleichende. Vielmehr wurde ein Weg aufgezeichnet, auf dem Theologie und Sozialismus gemeinsam fortschreiten, verflochten durch das Wirken der vorgestellten Theologen. Der gemeinsame Kern ist das *Reich Gottes*.

Alle behandelten Personen eint ihr Bezug zur Praxis. Das Christentum kann keine egoistische Frömmigkeit, keine Weltverschlossenheit sein, sondern muss in Gottes guter Schöpfung aktiv handeln, der letzten Dinge harrend. Dabei wurden sehr unterschiedliche Umsetzungen dieses Diktums deutlich. Die Blumhardts, Ragaz, Barth und Gollwitzer setzten sich alle mit Gewerkschaften, Vereinen und Bewegungen des Proletariats wie auch mit Studierendenverbänden auseinander. Sie teilten ein Politikverständnis, das man heute unter dem Begriff *Grassroots-Movement* zusammenfassen könnte. Auch das Engagement in der Friedensbewegung einte sie.

Mit der Globalisierung, losgetreten im 19. Jahrhundert, schienen die Probleme der Welt im Laufe der Zeit immer größer und vielfältiger zu werden. Darum nahm jeder der Theologen das je eigene Kreuz auf sich und engagierte sich als Christ *und* Sozialist, um auf das Reich Gottes zuzugehen. Diese Wege sollen hier noch einmal kurz skizziert werden.

Christoph Friedrich Blumhardt, geprägt durch seinen Vater, war der *Grundsteinleger* für das, was später Religiöser Sozialismus genannt werden sollte. Er holte die Hoffnung auf das Reich Gottes aus den frommen Geistessphären Einzelner heraus und durch aktive Praxis in die Welt hinein. Diese Welt war bei den Blumhardts allerdings noch recht klein, blieb der Fokus von Vater und Sohn doch Bad Boll. Nicht sie gingen weit hinaus, sondern die Welt kam pilgernd zu ihnen.<sup>562</sup> Christoph Blumhardts Schritt in die Sozialdemokratie, mit Verlust seines Pfarramtes, steht als Beweis für die frühen religiös-sozialistischen Überzeugungen und dass sich selbst Pfarrer (erst später Pfarrerinnen) in die Politik trauen konnten.

Wenn Blumhardt d. J. den Grundstein legte, so war es Ragaz, der als *Aktivist* den kirchlichen Überbau radikal einreißen wollte. Die Zeit der stillen Frömmigkeit war für ihn vorbei,

---

<sup>562</sup> Vgl. STÖBER M., *Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 259f.

Säkularisierung und Sozialismus seien das eigentliche Heilsgeschehen. Christen müssten soziale und politische Verantwortung übernehmen. Die Geschichte liefere Beweis um Beweis für Gottes Handeln und der Mensch solle sich daran beteiligen. Ragaz' Wirkungsbereich war der gesamte deutschsprachige Raum, hier aber vor allem die Schweiz. Dass Ragaz unermüdlich Texte und Pamphlete verfasste und jeden historischen Fortschritt als Zeichen des Reichs Gottes wertete, ließ ihn allerdings manchmal über das Ziel hinausschießen. Es bleibt theologisch fragwürdig, das Gottesreich mit dem erfüllten Sozialismus gleichzusetzen. Vielleicht wollte Ragaz in seiner Radikalität jedoch auch gar kein Theologe, kein Kirchenmann mehr sein – er hatte Schritt für Schritt der Religion den Rücken gekehrt. Wenn er sich jedoch als *Prophet des Sozialismus* verstand, bleibt das Problem des geradezu beliebig deutbaren Geschichtsverständnisses, an dem er festhielt.<sup>563</sup>

Die Kriegsfreude vieler liberaler Theologen sowie das gefährliche Geschichtsbild, wie es auch Ragaz vertreten hatte, ließen Barth zum *Restaurator* der bereits teilweise eingerissenen Kirche werden. In jungen Jahren selbst Religiöser Sozialist, begegnete er der Ernüchterung durch den Krieg mit einem Bruch, der im Römerbrief I bemerkbar wurde. Die Dialektische Theologie macht Gott zum ganz Anderen – Religion und Politik sind nun wieder getrennt, verlaufen aber parallel. Die ChristInnen müssen immer noch politisch sein und Verantwortung in der Gesellschaft übernehmen, aber sie können und dürfen sich nicht anmaßen, das Reich Gottes selbst zur Verwirklichung zu führen. Alles kommt nun von oben – geschieht aber durchaus unten. Barth wurde zum Dogmatiker, zog sich mehr und mehr in die Theologie zurück, vom radikalen Sozialisten der jungen Jahre sah man nicht mehr viel. Mit der Barmer Erklärung jedoch schuf er ein kirchenpolitisches Dokument, das seinesgleichen sucht. Wie gezeigt werden konnte, war sein politisches Leiser-Treten auch keine Abkehr vom Sozialismus – Barth sah die Politik und seine Mitgliedschaft in der SPD nur sehr viel pragmatischer.

Gollwitzer schließlich wurde zum *Vermittler* vieler Welten und gewissermaßen zur Synthese seiner Vorgänger. Sich zunächst – überaus kritisch – politisches Wissen in Russland aneignend, konnte er im Laufe seines Lebens zu einer Versöhnung des Marxismus mit der Theologie kommen. Dies galt jedoch zu keiner Zeit für den Leninismus oder Stalinismus. Hatte Barth sich in seinen frühen Jahren mit GewerkschafterInnen und Streikenden solidarisiert, so ging Gollwitzer vor allem in seiner späteren Phase auf die Straße, mit den 68ern und darüber hinaus.

---

<sup>563</sup> Vgl. LINDT A., *Leonhard Ragaz*, S. 252f.

Mit seinem Einsatz für Israel, gegen Wiederbewaffnung und atomares Aufrüsten und letztlich gegen die Unmenschlichkeiten des Kapitalismus auf einer globalen Ebene, hatte Gollwitzer eine sehr internationale Ausrichtung. Barths Theologie trug er, teilweise nahezu unverändert, weiter – politisch stets in Nähe zu dessen Frühphase. Weil er keine eigene Dogmatik verfasste, sondern auf die Herausforderungen der Zeit reagierte, wurde er in seinen Ausführungen nicht starr. Damit hinterließ er aber auch keine langfristig prägenden Werke. Sein politisches und gesellschaftliches Anecken, aber auch sein Status als *irregulärer Theologe* führten überdies dazu, dass man Gollwitzer heute öfter in geschichtlichen Rückblicken von Radiomagazinen oder Zeitschriften, als in tatsächlicher Fachliteratur findet. Sein Vermitteln und seine Suche nach Befreiung und Sinn, durch Jesus und mit Marx, in der Hoffnung, dass Gott schließlich sein Reich aufrichtet, lassen Gollwitzer zum (vorläufigen) Endpunkt des beschrittenen Weges werden.

Es sollten keine absoluten Abhängigkeiten, sondern logische, stringente Verbindungen der behandelten Theologen aufgezeigt werden. Diese konnten kritischer Ablehnung ebenso wie enthusiastischer Bejahung – und allem dazwischen – entspringen. Dadurch entwickelte sich vielleicht nicht *der* Religiöse Sozialismus, sehr wohl aber die Verbindung der Systeme Theologie und Sozialismus fruchtbar weiter.

## 6.1 Persönliche Bilanz und Chancen-Ausblick

Der Religiöse Sozialismus als breite Bewegung ist aus heutiger Sicht gescheitert. Er konnte nie zu einer systemverändernden Größe werden. Doch obwohl die Religiösen Sozialisten sich im Protestantismus des späten 19. bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts kaum längerfristig etablierten, so blieben die Auswirkungen einzelner Denker trotzdem spürbar. Gingen die hier behandelten Theologen auch unterschiedliche Wege, ihr politischer Praxisbezug einte sie. Ich möchte daher in meiner persönlichen Bilanz ausloten, was die religiös-sozialen Ideen und Vermächtnisse der Kirche und Gesellschaft heute bieten können.

Zuallererst ist eine fundierte, systematisch durchdachte Theologie zu nennen, vor allem durch Barth und Gollwitzer. Eine linke, auch progressive politische Ausrichtung darf keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass beide fest in der Bibel – ja, vor allem anderen in der Bibel – verankert waren (vgl. 5.2.1). Ihr konservativer aber bestimmter theologischer Zugang ermöglichte es ihnen erst, in Verantwortung und streitbar auch ihre politische Position zu

beziehen. Dies konnte in pragmatischer Zustimmung, getrennt von der Theologie, oder auch in versuchter Synthese mit dem Sozialismus geschehen. Es gibt ein solides, schriftbezogenes Fundament, das in der gesellschaftlichen Praxis vielfältige Möglichkeiten bietet.

Durch das Bewusstsein um die Notwendigkeit der Bibel und die daraus resultierende Autorität *unter* dem Wort, kann einer Kirche mit religiös-sozialem Zugang nicht der Vorwurf gemacht werden, beliebig oder unüberlegt zu handeln. Die Schrift befähigt sie und zieht sie gleichzeitig zur Verantwortung.

Weiters bleibt ein politisches Bewusstsein, wie es vor der Entwicklung des Religiösen Sozialismus nicht bestanden hat (vgl. die Ablehnung in Blumhardts Umfeld 2.3.2). Dieses Bewusstsein hat sich heute etabliert. Die Kirche hat Mut, sich politisch zu Wort zu melden und als Sprachrohr für wichtige gesellschaftspolitische Themen zu dienen. Das Erbe des Religiösen Sozialismus sollte daher stets ein Stachel im Fleisch der Kirche bleiben, so klein dieser auch sein mag. Denn er erinnert sie beständig daran, dass auch sie einen Teil zur Lösung der Sozialen Frage beitragen muss.

Eine religiös-soziale Orientierung wird zum politischen Diskurs in mehrerlei Hinsicht beitragen. Durch die eigenständigen Herangehensweisen und das biblische Fundament können neue Blickwinkel geboten und neue Partnerschaften etabliert werden. Die Agierenden werden dabei, je nach Thematik, sowohl konservativen als auch progressiven Mächten unter die Arme greifen, denn es besteht kein Farbzwang – so zeigt sich etwa, dass die Kirchen immer öfter mit grünen Anliegen sympathisieren. Die Erhaltung der Schöpfung aufgrund des Klimawandels wird sich nun an die Fahnen geheftet: Der designierte Bischof der Evangelischen Kirche A.B. Österreichs, Michael Chalupka, nannte dies etwa sein wichtigstes Anliegen für die Kirche.<sup>564</sup> Religiös-Soziale werden, über den Schöpfungsauftrag hinaus, die Klimafrage als zentralen Part der Sozialen Frage von Produktion, Ausbeutung, Wetterkatastrophen, Dürre und nicht zuletzt Migration verstehen müssen. Wenn überdies das Reich Gottes schon jetzt auf Erden wirkt bzw. hier errichtet wird, so steht die Christenheit seit je her in der Verantwortung, die Welt zu erhalten. Dazu bräuchte es nicht einmal einen Schöpfungsauftrag, es reicht – um es mit Barth zu halten – vorausblickender Pragmatismus, jene Erde nicht zu zerstören, auf der Gott sein Reich errichten wird.

---

<sup>564</sup> Dies betonte er in mehreren Wortmeldungen, u.a. seiner Dankesrede nach der Bischofswahl am 4. Mai 2019.

Auch im innerchristlichen Dialog bietet der Religiöse Sozialismus notwendigen Ausgleich und wird für einen sozialen, biblischen Glauben stehen. Er bildet ein Gegenüber etwa zu einem konservativen Katholizismus oder gar einem nahezu reaktionären Evangelikalismus. Gerade Letzterer fällt international durch die Unterstützung von Politikern wie Donald Trump in den USA oder Jair Bolsonaro in Brasilien auf, die eine gesellschaftlich überaus rechts-konservative, dafür wirtschaftlich häufig sehr neoliberale Politik verfolgen. Millionengeschäfte durch Großevents, via Televangelisation oder Radioprogramme und der Bau sog. Megachurches gehören ebenso zum Programm. Mit seiner Ausbreitung über alle Kontinente stellt der Evangelikalismus, vor allem seit den 1970ern, daher eine religiöse wie politische Macht dar.<sup>565</sup> Während sich in den USA die *New Evangelicals*<sup>566</sup> mittlerweile gegen stark rechtsgerichtete Politik stemmen und wieder linkere Positionen einnehmen, kann in Europa das Erbe des Religiösen Sozialismus für einen Ausgleich der Ideen im Dialog sorgen.

Auch auf anderer Ebene bietet die religiös-soziale Gesinnung eine klare Position: Sie ist geradezu das Antidot zum Nationalismus. Die internationale Ausrichtung des Religiösen Sozialismus wurde vielfach ersichtlich (vgl. u.a. **1.2/3.3.2/3.3.3/4.3.2/5.3.4/5.3.5**).

Der Nationalismus birgt nicht nur politische Gefahr, sondern kann dazu tendieren, zur Ersatzreligion, zum neuen Gott, dem es zu dienen gilt, zur letzten absoluten Wirklichkeit zu werden. Alle Lebensgrundsätze werden dann der Nation unterworfen.<sup>567</sup> Hier nimmt die religiös-soziale Kirche eine politische wie theologische Sonderposition ein, indem sie sich an das Reich Gottes in dieser Welt und für diese Welt hält. Sie tut dies über alle Nationen – die weder Anspruch auf Ewigkeit noch metaphysischen Rang haben – hinweg. Aus diesem Blickwinkel kann sie Nationen und Staaten lediglich als geschichtliche Größen, ohne göttliche Legitimation wahrnehmen. Daher müssen der nationale Messianismus sowie die Idee einer Heilsnation aufs Schärfste verurteilt werden. Der Nationalismus bedient sich in seiner Umsetzung dennoch oft direkt an christlichen Glaubenssätzen und schürt so den Gedanken, eine Nation sei von Gott erwählt, sein Reich auf Erden zu verwirklichen.<sup>568</sup> Größte Zuspitzung war die Idee des Tausendjährigen Reichs Nazideutschlands. Ragaz, Barth und Gollwitzer wandten sich auf das Entschiedenste gegen dieses Gedankengut (vgl. hier auch Barths

---

<sup>565</sup> Vgl. VICTOR B., *Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik*, Pendo Verlag, München/Zürich 2005.

<sup>566</sup> Vgl. PALLY M., *Die Neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik*, Berlin University Press, Berlin 2010.

<sup>567</sup> Vgl. WENDLAND H.-D., *Nationalismus und Patriotismus in der Sicht der christlichen Ethik*, Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen 1965, S. 19.

<sup>568</sup> Vgl. EBENDA, 22f.

Einschätzung zum Nationalsozialismus im Gegensatz zum Kommunismus 4.4.1). Freilich grenzt sich das Christentum jedoch nicht immer komplett von solchen Ideen ab, wie die sog. *Deutschen Christen* zeigten, aber auch modern-nationalistische Strömungen veranschaulichen. Die Kritik einer internationalen, religiös-sozialen Kirche am Nationalismus ist daher notwendig. Solch eine Kirche kann sowohl auf theologischer, als auch politischer Ebene argumentieren. Selbstkritik muss ihr zudem ein persönliches Anliegen sein, um erneute Verfälschungen ihrer Botschaft zu vermeiden.

Zuletzt bleibt der kritische Blick des Religiösen Sozialismus auf die Kirche und die Gesellschaft im Allgemeinen. Folgt man Barth in »Jesus Christus und die soziale Bewegung« (vgl. 4.3.1) sowie Gollwitzer in »Die kapitalistische Revolution« (vgl. 5.3.5), dann ist die Kirche seit Konstantin, damit seit ca. 1700 Jahren, ein Teil des politischen Systems und der Privilegierten, zumindest in Europa. Auch wenn man diesem Postulat nur partiell zustimmen mag, muss diese Erkenntnis doch zur selbstkritischen Analyse führen – der religiös-soziale Stachel spürbar werden.

Wenn die Kirche mit dem Staat oder anderen machttragenden Institutionen arbeitet, dann ist sie auch in deren Systeme verflochten. Dabei kann es sich um gute Kooperationen handeln – beispielsweise im staatlich finanzierten Religionsunterricht oder bei der Subventionierung von Wohltätigkeitsarbeit. Innerhalb des Staatssystems kann es jedoch stets zu Formen von Gewalt, Ungerechtigkeit oder Privilegierung kommen. Deren Ausmaße gilt es zu analysieren und anschließend zu eruieren, ob diese tragbar sind.

Ragaz, Barth und Gollwitzer formulierten teils radikale Ansichten über den Staat und seine Ordnung. Sie standen ihm skeptisch bis ablehnend gegenüber. Dies begründet sich zum einen durch das sozialistische Streben auf das gute Leben hin – mit dem Traum einer Realutopie, die durch die momentanen Verhältnisse unmöglich scheint. Zum anderen steht die Theologie des Reiches Gottes dahinter. Daraus folgt radikale Kritik der Religiösen Sozialisten am Staat und der Gesellschaft sowie deren Ordnungen.

Ragaz sieht im Reich Gottes die Auflösung des Staates, damit Familien und Gemeinden in Liebe leben können (vgl. 3.2.4). Barth deklariert im Römerbrief I den Machtstaat als böse und setzt ihn Gott diametral gegenüber (vgl. 4.2.3). Im Römerbrief II beschreibt er, dass Ordnung nichts anderes bedeute, als dass der Mensch, der Feigling, heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist (vgl. 4.2.4). Gollwitzer schließlich fordert eine Bewegung auf

die konkrete Utopie hin, sowie immer neuen Abbau von Privilegierung und Privilegienherrschaft und sieht darin eine unendliche Annäherung an das Reich Gottes, welches letztlich doch nur durch Gott selbst verwirklicht wird (vgl. 5.2.3). Aus dieser harschen Kritik heraus, greifen sie alle den Begriff der *Revolution* für ihre je eigene Theologie auf.

Ist die Kirche – durch die biblische Botschaft – *revolutionär*, dann wird sie versuchen, das Privilegiensystem radikal zu verändern. Ist die Kirche *reformistisch*, was ihr in ihrer Breitenwirkung näher zu liegen scheint, dann wird sie – erneut durch die biblische Botschaft – nicht umhinkommen, sich in ihrem Reformhandeln stets auf die Seite der Ärmsten und der Unterdrückten zu stellen. Dabei ist die Christenheit im Zuge ihres Engagements auch mit den Ursachen der Unterdrückung konfrontiert, bzw. nach Gollwitzer: mit dem Klassenkampf von oben. Religiös-soziale ChristInnen werden dies nicht einfach ignorieren können, sondern versuchen den ArbeiterInnen und untersten Schichten der Gesellschaft zu helfen jene Ketten zu verlieren, die eine Verbesserung ihres Lebens verhindern. Wer dadurch neue Freiheit erlangt, kann auch neue Verantwortung für sich und andere übernehmen.

Es kann dabei nie das Ziel sein, Gewalt anzuwenden. Aus gutem Grund wurde das Fortschreiten der Russischen Revolution in einen Bürgerkrieg von den Religiösen Sozialisten abgelehnt. Darüber hinaus waren sie häufig in der Friedensbewegung aktiv. Für Ragaz, Barth und Gollwitzer war der Antimilitarismus ein großes Anliegen – und es ist auch heute von hoher Dringlichkeit. Sie hatten jedoch keine naive Herangehensweise an die Gewalt, sondern diese als etwas real Existierendes erkannt, egal in welcher Größenordnung. Mit Gollwitzers Umdeutung des gerechten Krieges, zur Möglichkeit einer gerechten Revolution, wurde hier ein Katalysator für Gewalt ins Spiel gebracht (vgl. 5.3.5). Gewalt meint aber de facto nicht nur einen körperlichen bzw. militaristischen Akt, sondern auch gesellschaftliche und politische Machtausübung oder Unterdrückung.

Es handelt sich bei der gerechten Revolution nicht um die Entscheidung zwischen Passivität oder des bewaffneten Kampfes, sondern vor allem um Momente, in denen ChristInnen vor Wendepunkten stehen, alltägliches Unrecht erleben und sich dazu verhalten können. Barth hat im Römerbrief II vor einem allzu menschlichen Revolutionsverständnis gewarnt, gleichzeitig die ChristInnen jedoch nicht dazu aufgerufen, unpolitisch zu werden. Auch die Weltordnung ist mangelhaft (vgl. 4.2.4). Er und Gollwitzer fordern also zum Handeln auf, gerade wenn Gewalt als systemimmanentes Unrecht erkennbar und von der Gesellschaft toleriert wird.

Hinter all dem stehen letztlich die Fragen, ob ungenügende weltliche Ordnungen verändert werden können und ob die Christenheit sich mit dem Status Quo arrangiert oder sich einmischt. Der Religiöse Sozialismus erinnert genau deswegen daran, dass solange das Reich Gottes noch nicht errichtet ist, es *immer* etwas Besseres geben kann.

Ob die Politik selbst letztlich nach religiöser Beteiligung rufen wird, ist fragwürdig. Doch die Kirche missversteht ihren Auftrag, wenn sie unpolitisch ist. In Österreich hat die aktuelle Karfreitagsdebatte immerhin dazu beigetragen, dass auch die müdesten Evangelischen aus ihrem politischen Winterschlaf erwacht sind und viele sich auf die Straße wagten, um für arbeitsfreie Tage zur Andacht und Erholung, die Bedeutung des Evangeliums und ein besseres Miteinander einzutreten. Hier wurde politische Macht- bzw. Gewaltausübung als Unrecht empfunden und entschieden gehandelt. Den Demonstrationen folgten religiös-politische Debatten, Solidaritätsbekundungen mit anderen Konfessionen, Schulterschlüsse mit nicht-kirchlichen Organisationen, Leserbriefe, Artikel und Beiträge in allen Medien und sogar juristische Schritte, um eine gute Lösung für alle zu erreichen. Vielleicht kann die Kirche sich dieses politische Feuer, das sie in sich entfacht hat, erhalten.

Es sollte an dieser Stelle gezeigt werden, dass das religiös-soziale Erbe weit mehr ist, als ein Aufruf zur Zivilcourage. Es fordert einen politischen Standpunkt und ein authentisches, nach außen gelebtes Christentum. Alle hier genannten Aspekte und Beiträge zur Gesellschaft werden darin konzentriert und häufig vorzufinden sein. Der Religiöse Sozialismus geht weiter, als die glaubende Gemeinde von sich aus gehen müsste. Er tut dies nicht zuletzt, um Gott die Ehre zu geben, im Warten auf sein Reich. Durch die sozialistischen Ideen sind damit die Kritik am globalen Kapitalismus, der Macht des Mammons und den weltweiten Produktionsverhältnissen ebenso verbunden, wie die beständige Solidarität mit dem Proletariat, in dem sich auch die Armen und Unterdrückten wiederfinden. Zum Erbe des Religiösen Sozialismus gehört Parteilichkeit – Parteilichkeit für die Menschen, Gerechtigkeit und Frieden.

»Ihr könnt auch nicht neutral sein und es allen Leuten recht machen. Ihr gehört unter allen Umständen zum gemeinen Volk. ›Sinnet nicht nach den Höhen des Lebens, sondern stellt euch selbst in die Niederungen.« Denn Gott ist wohl ein Gott der Juden und Heiden, aber nicht ein Gott der Hohen und Niedrigen, sondern einseitig ein Gott der Niedrigen, nicht ein Gott der Großen und Kleinen, sondern rücksichtslos ein Gott der Kleinen.«<sup>569</sup>

---

<sup>569</sup> BARTH K., *Der Römerbrief I*, S. 490.

## 7. Literatur

ALTVATER Elmar, *Art. Kapitalismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 4, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 794-798.

ALTVATER Elmar, *Art. Sozialismus. I. Zum Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1492-1493.

*Barmer Theologische Erklärung*, Evangelische Kirche in Deutschland, online nachzulesen unter: <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-Thesen-11296.htm>  
[letzter Abruf: 17.4.19].

BARTH Karl, *Antrittspredigt, Johannes 14,24 (1911)*, in: *Predigten 1911*, hg. von BUSCH Eberhard/BUSCH-BLUM Beate (Gesamtausgabe, Abt. I), Theologischer Verlag, Zürich 2015, S. 197-205.

BARTH Karl, *Aufruf an die aargauischen Blaukreuzvereine (1914)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 21-29.

BARTH Karl, *Brief an Eduard Thurneysen, 25. September 1914*, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1913-1921*, hg. von THURNEYSSEN Eduard (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1973, S. 11-14.

BARTH Karl, *Brief an Eduard Thurneysen, 5. Februar 1915*, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel 1913-1921*, hg. von THURNEYSSEN Eduard (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1973, S. 29-30.

BARTH Karl, *Brief an Helmut Gollwitzer vom 31. Juli 1962*, in: *Briefe 1961-1968*, hg. von FANGMEIER Jürgen/STOEVE SANDT Hinrich (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1975, S. 80-84.

BARTH Karl, *Karl Barth an Paul Tillich: Antwort, 2. April 1933*, in: TILlich Paul, *Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte, Band 5*, hg. von ALBRECHT Renate., De Gruyter Verlag, Berlin 1980, S. 192-194.

BARTH Karl, *Brief an Wolf-Dieter Zimmermann, 17. Oktober 1950*, in: *Offene Briefe 1945-1968, Karl Barth Gesamtausgabe*, hg. von KOCH Diether (Gesamtausgabe, Abt. V), Theologischer Verlag, Zürich 1984, S. 202-213.

BARTH Karl, *Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche und Staat), Vortrag*, genehmigter Druck der Schriftenmission des Volksmissionarischen Amtes der Evang. Kirche von Westfalen, Linz 1946.

BARTH Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922)*, in: *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925, Karl Barth Gesamtausgabe*, hg. von FINZE Holger/STOEVEsandt Hinrich/DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 1990, S. 144-175.

BARTH Karl, *Der Christ in der Gesellschaft (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 546-598.

BARTH Karl, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. von SCHMIDT Hermann (Gesamtausgabe, Abt. II), Theologischer Verlag, Zürich 1985.

BARTH Karl, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hg. von VAN DER KOOI Cornelis/TOLSTAJA Katja (Gesamtausgabe, Abt. II), Theologischer Verlag, Zürich 1985.

BARTH Karl, *Die Gerechtigkeit Gottes (1916)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 225-245.

BARTH Karl, *Die Kirche zwischen Ost und West, Vortrag gehalten in der Stadtkirche von Thun und im Münster in Bern am 6. Februar 1949*, Kaiser Verlag, München 1949.

BARTH Karl, *Die kirchliche Dogmatik, Band I:I, Die Lehre vom Wort Gottes, Studienausgabe*, Theologischer Verlag, Zürich 1986.

BARTH Karl, *Gegenrede betreffend Militär-Flugzeuge (1913)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hg. von DREWES Hans-Anton/STOEVEsandt Hinrich (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 1993, S. 485-493.

BARTH Karl/THURNEySEN Eduard (Hg.), *Gottes Wille und unsere Wünsche, Theologische Existenz heute*, Nr. 7, Kaiser Verlag, München 1934.

BARTH Karl, *Jesus Christus und die Soziale Bewegung (1911)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hg. von DREWES Hans-Anton/STOEVE SANDT Hinrich (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 1993, S. 380-408.

BARTH K., *Krieg, Sozialismus und Christentum II (1915)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 105-117.

BARTH Karl, *Letzte Zeugnisse*, EVZ-Verlag, Zürich 1969.

BARTH Karl, *Religion und Sozialismus (1915)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 211-223.

BARTH Karl, *Schweizerischer Parteitag und Internationale Konferenz (1919)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg. von DREWES Hans-Anton (Gesamtausgabe, Abt. III), Theologischer Verlag, Zürich 2012, S. 437-443.

BAYER Oswald, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt <sup>2</sup>1989.

BEINTKER Michael, *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths*, Kaiser Verlag, München 1987.

BEIBER Friedrich, *Art. Hoffnung. IV. Dogmatisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1826-1827.

BLUMHARDT Christoph Friedrich, *Ansprachen, Reden, Briefe 1865-1917, Band 2*, hg. von HARDER Johannes, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978.

BLUMHARDT Christoph Friedrich, *Antwortschreiben an seine Freunde, Bad Boll, November 1899*, in: PFEIFFER Arnold (Hg.), *Religiöse Sozialisten*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1976, S. 97-104.

BLUMHARDT Christoph Friedrich, *Briefwechsel mit Eugster-Züst Howard*, in: SPECKER Luis, *Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886-1919*, Gotthelf Verlag, Zürich 1984, S. 47-397.

BLUMHARDT Christoph Friedrich: *Erbauliche Blicke in die ersten Blätter der Heiligen Schrift*, Selbstverlag, Bad Boll 1885.

BLUMHARDT Christoph Friedrich: *Erbauliche Blicke in die ersten Kapitel der Offenbarung Johannis*, Selbstverlag, Bad Boll 1886.

BLUMHARDT Christoph Friedrich, *Gedanken aus dem Reich Gottes, im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll, und unserer heutigen Stellung. Ein vertrauliches Wort an Freunde von Chr. Blumhardt*, Selbstverlag, Bad Boll 1895.

BLUMHARDT Christoph Friedrich, *Predigt zu Mt 10,24-33, Der Jünger ist nicht über seinem Meister*, in: DERS., *Ansprachen, Reden, Briefe 1865-1917, Band 2*, hg. von HARDER Johannes, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 231-232.

BLUMHARDT Johann Christoph, *Dein Glaube hat dir geholfen! Heilung von Krankheit durch Gebet und Glauben*, hg. von PASSIAN Rudolf, Reichl Verlag, St. Goar 2004.

BLUMHARDT Johann Christoph, *Schriftauslegung*, Gotthelf Verlag, Zürich 1947.

BLUMHARDT Johann Christoph, *Über den heiligen Geist*, in: DERS., *Schriftauslegung*, Gotthelf Verlag, Zürich 1947, S. 1-66.

BONUS Holger, *Art. Genossenschaften*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 676-678.

BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, *Einleitung der Herausgeber*, in: RAGAZ Leonhard, *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 16-24.

BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, *Einführung (Kapitel 3)*, in: RAGAZ Leonhard, *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 171-174.

BREIPOHL Renate, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Theologischer Verlag, Zürich 1971.

BRUDER Otto, *Einleitung*, in: BLUMHARDT Johann Christoph, *Schriftauslegung*, Gotthelf Verlag, Zürich 1947, S. VII-XIX.

BURKHARDT Kai, *Adolf Grimme. Eine Biographie*, Böhlau Verlag, Köln 2007.

BUSCH Eberhard, *Karl Barths Lebenslauf*, Theologischer Verlag Zürich, Unveränderte Neuauflage, Zürich 2005.

CHRISTENSEN Torben, *Origin and History of Christian Socialism 1848-54*, Univesitetsforlaget, Aarhus 1962.

CHUNG Sueng Hoon, *Karl Barth und die Hegelsche Linke. Die Revolution Gottes bei Karl Barth in Auseinandersetzung mit der polit-ökonomischen Anthropologie bei Karl Marx*, Peter Lang Verlag, Bern 1994.

DERESCH Wolfgang (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972.

DERESCH Wolfgang, *Kurzer geschichtlicher Abriß*, in: DERS. (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972, S. 18-32.

*Die Bibel*, Übersetzung nach LUTHER Martin, revidierte Fassung 2017, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016.

DUTSCHKE-KLOTZ Grete, *Helmut Gollwitzer und Rudi Dutschke*, in: KAHL Brigitte/REHMANN Jan (Hg.), *Muß ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer*, Argument Verlag, Hamburg 1994, S. 34-39.

FEIL Ernst, *Art. Religion. I. Zum Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 263-267.

FISCHER Hermann, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2002.

FLEISCHMANN Christoph, *Verbündeter der unruhigen Studenten. Helmut Gollwitzer*, WDR 5 online 12.8.2018, nachzuhören und zu lesen unter:

<https://www1.wdr.de/mediathek/audio/wdr5/wdr5-diesseits-von-eden/audio-verbuedeter-der-unruhigen-studenten---helmut-gollwitzer-100.html> [letzter Abruf: 20.4.19].

FREY Christofer, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Athenaeum Verlag, Bodenheim 1992.

FUß Holger, *Jürgen Moltmann hat keinen Gott im Himmel*, Chrismon online 1.4.09, nachzulesen unter: <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2010/979/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf-erden> [letzter Abruf: 20.4.19].

GOLLWITZER Helmut, *Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte, Ausgewählte Werke, Band 9*, hg. von MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, Kaiser Verlag, München 1988.

GOLLWITZER Helmut, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, Kaiser Verlag, München 1978.

GOLLWITZER Helmut (Hg.), *Die Christen und die Atomwaffen, Theologische Existenz heute, Nr. 61 Ed. 4*, Kaiser Verlag, München 1957.

GOLLWITZER Helmut, *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1954.

GOLLWITZER Helmut, *Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium*, Bruckhardthaus Verlag, Berlin-Dahlem und Gelnhausen <sup>2</sup>1952.

GOLLWITZER Helmut, *Die kapitalistische Revolution*, Kaiser Verlag, München 1974.

GOLLWITZER Helmut, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München/Hamburg 1965.

GOLLWITZER Helmut, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, Kaiser Verlag, München 1968.

GOLLWITZER Helmut, *Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter (1968)*, in: DERS., *...daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen I. Aufsätze zur politischen Ethik*, Ausgewählte Werke, Band 4, hg. von PANGRITZ A., Kaiser Verlag, München 1988., S. 69-99.

GOLLWITZER Helmut, *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Vorträge zur politischen Ethik*, Kaiser Verlag, München 1962.

GOLLWITZER Helmut, *Gewissen und Staat in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (1955)*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Vorträge zur politischen Ethik*, Kaiser Verlag, München 1962, S. 277-281.

GOLLWITZER Helmut, *Ich bin Kommunist (1976)*, in: DERS., *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Ausgewählte Werke, Band 6/7, hg. von KELLER Christian, Kaiser Verlag, München 1988, S. 30-38.

GOLLWITZER Helmut, *Israel – und wir (1958)*, in: DERS., *Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte*, Ausgewählte Werke, Band 9, hg. von MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, Kaiser Verlag, München 1988, S. 82-102.

GOLLWITZER Helmut, *Kirche und Marxismus in der Krise Europas (1951)*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Vorträge zur politischen Ethik*, Kaiser Verlag, München 1962, S. 141-154.

GOLLWITZER Helmut, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Kaiser Verlag, München 1970.

GOLLWITZER Helmut, *Muß ein Christ Sozialist sein?*, in: DERS., *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Ausgewählte Werke, Band 6/7, hg. von KELLER Christian, Kaiser Verlag, München 1988, S. 10-29.

GOLLWITZER Helmut, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, Chr. Kaiser Verlag, München 1972.

GOLLWITZER Helmut, *Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus*, Ausgewählte Werke, Band 7, hg. von KELLER Christian, Kaiser Verlag, München 1988.

GOLLWITZER Helmut, *...und führen, wohin du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft*, Kaiser Verlag, München 1951.

GOLLWITZER Helmut, *Was geht die Christen Politik an?*, in: DERS., *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Vorträge zur politischen Ethik*, Kaiser Verlag, München 1962, S. 60-69.

HABß Otto, *Die Selbstbehauptung des christlichen Glaubens in Zeiten massiver Bestreitung*, LIT Verlag, Münster 2010.

HENTSCHKE Richard, *Stellungnahme*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Barth*, Die Spur Verlag, Berlin/Schleswig-Holstein 1975, S. 72-83.

HÜTTEMANN Andreas, *Art. Materialismus. II. Philosophisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 904-906.

ISING Dieter, *Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2002.

JACOBSEN Ingrid (Hg.), *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Barth*, Die Spur Verlag, Berlin/Schleswig-Holstein 1975.

JACOBSEN Ingrid, *Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Barth*, Die Spur Verlag, Berlin/Schleswig-Holstein 1975, S. 7-10.

JÄCKH Eugen, *Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft*, Furche Verlag, Berlin 1925.

JÄHNICHEN Traugott, *Art. Leninismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 261-263.

JÄHNICHEN Traugott, *Art. Soziale Frage*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1473-1475.

KAHL Brigitte/REHMANN Jan, *Vorwort*, in: DIES. (Hg.), *Muß ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer*, Argument Verlag, Hamburg 1994, S. 5-8.

KAHL Brigitte/REHMANN Jan (Hg.), *Muß ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Helmut Gollwitzer*, Argument Verlag, Hamburg 1994.

KAISER Jochen-Christoph, *Art. Diakonie. I. Kirchengeschichtlich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 792-794.

*Karl Barth Magazin 2019. Gott trifft Mensch*, hg. vom Reformierten Bund in Deutschland, Hannover 2018.

KÖRTNER Ulrich Heinz Jürgen, *Art. Chiliasmus. V. Systematisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 141-143.

KÖRTNER Ulrich Heinz Jürgen, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2001.

KORSCH Dietrich., *Art. Dialektische Theologie. III. Begriff*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 810-812.

KUTTER Hermann, *Die soziale Frage*, in: DERESCH Wolfgang (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972, S. 44-55.

KUTTER Hermann, *Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft*, in: DERESCH Wolfgang (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972, 56-64.

LINDT Andreas, *Leonhard Ragaz*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1957.

LIVINGSTONE David N., *Art. Darwinismus. I. Naturwissenschaftlich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 583-585.

LÖWITH Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953.

LUXEMBURG Rosa, *Der Militarismus als kapitalistische Krankheit*, in: DIES., *Mensch sein ist vor allem die Hauptsache*, hg. von KERN Bruno, Marix Verlag, Wiesbaden 2018, S. 76-79.

LUXEMBURG Rosa, *Die Krise der Sozialdemokratie*, Junius Verlagsdruckerei, Bern 1916.

LUXEMBURG Rosa, *Kirche und Sozialismus (original: Kosciol a Socjalizm, 1905), Standpunkte Juni 2011*, hg. von der Rosa Luxemburg Stiftung, Berlin 2011.

LUXEMBURG Rosa, *Mensch sein ist vor allem die Hauptsache*, hg. von KERN Bruno, Marix Verlag, Wiesbaden 2018.

MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, *Helmut Gollwitzer als Theologe*, in: »Ich werde nicht sterben, sondern leben.« *Über Helmut Gollwitzer*, hg. von PANGRITZ Andreas, Orient u. Okzident Verlag, Berlin 1998, S. 37-47.

MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, *Sozialismus bei Karl Barth*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Bart*, Die Spur Verlag, Berlin und Schleswig-Holstein 1975, S. 11-29.

MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, Kaiser Verlag, München 1972.

MARX Karl, *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*, in: DERS./ENGELS Friedrich, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 7, Berlin 1960, 244-254.

MARX Karl/ENGELS Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*, Reclam Verlag, Ditzingen 2018.

MARX Karl/ENGELS Friedrich, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 7, Berlin 1960.

MATTMÜLLER-KELLER Markus, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Buchdruckerei Karl Werner, Basel 1957.

MATTMÜLLER-KELLER Markus, *Vorwort*, in: RAGAZ Leonhard, *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 13-15.

MOHR Jürgen, *Art. Gollwitzer*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 3, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1081.

MORI Masahiro, *The Uncanny Valley*, *IEEE Robotics & Automation Magazine online*, Juni 2012. Original veröffentlicht 1972, nachzulesen unter:  
<https://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/humanoids/the-uncanny-valley> [letzter Abruf: 20.4.19].

MÜLLER-KENT Jens, *Vermächtnis für die Zukunft. Gespräche mit Helmut Gollwitzer und Kurt Scharf*, Kaiser Verlag, München 1989.

MÜNCH Alo, *Johann Christoph Blumhardt. Ein Zeuge der Wirklichkeit Gottes*, Brunnen Verlag, Gießen/Basel <sup>6</sup>1961.

ORTH Gottfried, *Helmut Gollwitzer. Zur Solidarität befreit*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1995.

PALLY Marcia, *Die Neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik*, Berlin University Press, Berlin 2010.

PANGRITZ Andreas, *»Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft« Das Lebenswerk Helmut Gollwitzers (1908-1993)*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2018.

PANGRITZ Andreas (Hg.), »Ich werde nicht sterben, sondern leben.« Über Helmut Gollwitzer, Orient u. Okzident Verlag, Berlin 1998.

PARK Sungchole, *Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann. Eine politisch-hermeneutische Untersuchung zum Zusammenhang vom Linksbarthianismus und der »neuen« politischen Theologie*, Dissertation 2015, Nachdruck im Springer Gabler Verlag, Köln 2019.

PETER Ulrich, *Der Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands (BRSD). Versuch einer Geschichte im Überblick zum 75. Geburtstag des Bundes*, trend onlinezeitung 12/02, Berlin 2002, nachzulesen unter: <http://www.trend.infopartisan.net/trd1202/t101202.html#5> [letzter Abruf 26.4.19].

PFEIFFER Arnold (Hg.), *Religiöse Sozialisten*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1976.

RAGAZ Leonhard, *Ein Wort über Christentum und Soziale Bewegung (Maurerstreikpredigt)*, in: DERS., *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 29-34.

RAGAZ Leonhard, *Christentum und soziale Frage*, Vorlesung, Zürich SoSe 1909. Zitiert bei MATTMÜLLER-KELLER M., *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Buchdruckerei Karl Werner, Basel 1957. Die Originalmanuskripte befinden sich in Besitz der Familie Ragaz.

RAGAZ Leonhard, *Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904-1908 am Münster Basel*, Helbing Verlag, Basel 1909 (in zwei Bänden <sup>3</sup>1911).

RAGAZ Leonhard, *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!*, Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig <sup>2</sup>1925.

RAGAZ Leonhard, *Die Atombombe*, in: DERS., *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 240-248.

RAGAZ Leonhard, *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene*, Herbert Lang & Cie Verlag, Bern 1942.

RAGAZ Leonhard, *Die Bibel – eine Deutung, Sieben Bände*, Diana Verlag, Zürich 1947-1950.

RAGAZ Leonhard, *Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung*, Waetzel Verlag, Freiburg/Leipzig <sup>2</sup>1911.

RAGAZ Leonhard, *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995.

RAGAZ Leonhard, *Evangelium und moderne Moral. Vortrag bei der schweizerisch reformierten Prediger-Gesellschaft in Chur 1897*, C. A. Schwetschke und Sohn Verlag, Berlin 1898.

RAGAZ Leonhard, *Mein Weg, Zwei Bände*, Diana Verlag, Zürich 1952.

RAGAZ Leonhard, *Nicht Religion, sondern Reich Gottes*, in: DERS., *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. von BRASSEL Ruedi/SPIELER Willy, Edition Exodus, Luzern 1995, S. 59-64.

RAGAZ Leonhard, *Warum ich meine Professur aufgegeben habe?*, in: *Neue Wege, Band. 15*, Zürich 1921, S. 283-292.

RAGAZ Leonhard, *Was ist religiöser Sozialismus?*, in: DERESCH Wolfgang (Hg.), *Der Glaube der religiösen Sozialisten*, Furche Verlag, Hamburg 1972, S. 66-79.

RAGAZ Leonhard., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Zwei Bände*, Rotapfel Verlag, Erlenbach-Zürich/München/Leipzig 1922.

RAUPP Werner, *Art. Blumhardt. 2. Johann Christoph/3. Christoph Friedrich*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 1, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1646-1648.

RICH Arthur, *Theologische Einführung in den Briefwechsel*, in: SPECKER Louis (Hg.), *Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886-1919*, Gotthelf Verlag, Zürich 1984, S. 11-46.

ROHLS Jan, *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1999.

RÖTHER Christian, *Jeder Obrigkeit misstrauen*, Deutschlandfunk online 17.10.2018, Nachzuhören und zu lesen unter:

[https://www.deutschlandfunk.de/25-todestag-des-theologen-helmut-gollwitzer-jeder-obrigkeit.886.de.html?dram:article\\_id=423846](https://www.deutschlandfunk.de/25-todestag-des-theologen-helmut-gollwitzer-jeder-obrigkeit.886.de.html?dram:article_id=423846) [letzter Abruf: 20.4.19].

RUDDIES Hartmut, *Art. Ragaz Leonhard*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 22.

RUDDIES Hartmut, *Art. Religiöse Sozialisten. I. Europa*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 409-412.

SAUTER Gerhard, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1962.

SCHOLTZ Christian P., *Alltag mit künstlichen Wesen, Theologische Implikationen eines Lebens mit subjektsimulierenden Maschinen am Beispiel des Unterhaltungsroboters Aibo*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2008.

SCHREIBER Matthias, *Helmut Gollwitzer. Prediger zwischen den Gräbern*, Tagesspiegel online, 6.7.2001, nachzulesen unter:  
<https://www.tagesspiegel.de/kultur/helmut-gollwitzer-prediger-zwischen-den-graebnern/239432.html>  
[letzter Abruf: 20.4.19].

SPECKER Louis (Hg.), *Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886-1919*, Gotthelf Verlag, Zürich 1984.

SCHWÖBEL Christoph, *Art. Reich Gottes. IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 7, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 209-215.

SCHWÖBEL Christoph, *Art. Theologie. I. Begriffsgeschichte*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 8, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 255-266.

*SP-Parteiprogramm*, verabschiedet vom SP-Parteitag, Lausanne, 30./31.10.2010 und Lugano 8.9.2012.

*SPD-Organisationsstatut*, hg. vom SPD-Parteivorstand, Berlin 19.11.2017.

STIEBER-WESTERMANN Rolf, *Die Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993.

STOBER Martin, *Christoph Friedrich Blumhardt d. J. zwischen Pietismus und Sozialismus*, Brunnen Verlag, Giessen/Basel 1998.

STROHM Theodor, *Kirche und demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation*, Kaiser Verlag, München 1968.

TIETZ Christiane, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, C. H. Beck Verlag, München 2019.

TILLICH Paul, *Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte, Band 5*, hg. von ALBRECHT Renate., De Gruyter Verlag, Berlin 1980.

THURNEYSSEN Eduard, *Karl Barth. Theologie und Sozialismus in den Briefen seiner Frühzeit*, Theologischer Verlag, Zürich 1973.

THURNEYSSEN Eduard, *Zum religiös-sozialen Problem. Aussprache zwischen Eduard Thurneysen und Leonhard Ragaz. Votum von Eduard Thurneysen*, in: *Neue Wege*, Heft 9, Jg. 21, Zürich 1927, S. 400-408.

VICTOR Babara, *Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik*, Pendo Verlag, München/Zürich 2005.

VOGEL Heinrich, *Gutachten*, in: JACOBSEN I., *War Barth Sozialist? Ein Streitgespräch um Theologie und Sozialismus bei Karl Bart*, Die Spur Verlag, Berlin/Schleswig-Holstein 1975, S. 49-58.

VOIGT Friedemann, *Art. Wünsch Georg*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 8, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 1734.

WEINRICH Michael, *Die Leuenberger Konkordie heute. Eine Zwischenbilanz nach 40 Jahren*, in: *Evangelische Theologie*, Band 73, Heft 6, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, S. 467-476.

WEINRICH Michael, *Karl Barth*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019 (UTB 5093).

WIELAND Wolfgang, *Art. Dialektik. I. Philosophisch*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 2, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 806-808.

WENDLAND Heinz-Dietrich, *Nationalismus und Patriotismus in der Sicht der christlichen Ethik*, Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen 1965.

ZENKERT Georg, *Art. Marxismus*, in: RGG<sup>4</sup>, Band 5, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2008, Sp. 880-884.

## 8. Anhang – Abstract

Unter Religiösem Sozialismus versteht man den Einsatz von ChristInnen für eine sozialistische Gesellschaftsordnung. Um Antworten auf die von der Industriellen Revolution aufgeworfene Soziale Frage zu finden, begannen Pfarrer und Theologen um 1900 im deutschsprachigen Raum, die Bibel politisch zu interpretieren. Im Einsatz Jesu für die Armen, der Kritik am Mammon sowie in der Hoffnung auf das Reich Gottes, sahen sie eindeutige Belege dafür, dass die vom Kapitalismus geformte Gesellschaft überwunden werden müsse. Den Analysen Karl Marx' folgend, fanden sie im Proletariat das Äquivalent der Armen aus der Bibel und setzten sich für dessen Besserstellung ein.

In dieser Arbeit werden Johann Christoph und Christoph Friedrich Blumhardt, Leonhard Ragaz, Karl Barth und Helmut Gollwitzer vorgestellt. Exemplarisch bilden sie einen Teil der Geschichte des Religiösen Sozialismus ab. Dazu sollen die Personen jeweils in ihrem historischen Kontext behandelt, danach ihre Theologie beleuchtet und in einem dritten Schritt ihr praktischer Zugang zum Sozialismus dargelegt werden. Kern der Behandlung ist die theologische Ausrichtung auf das Reich Gottes, welche den größten gemeinsamen Nenner darstellt.

Die Ausarbeitung zeigt, dass die Theologen sich stark gegenseitig beeinflussten, jedoch sehr unterschiedliche Wege gingen. Christoph Blumhardt wurde zum frommen Wegbereiter, Leonhard Ragaz sagte sich nahezu gänzlich von der Kirche los, Karl Barth brach mit dem Religiösen Sozialismus und Helmut Gollwitzer wurde zum Vermittler zwischen Christentum und Marxismus. Einig waren sich alle darin, dass das Christentum eine große gesellschaftliche Handlungsverantwortung habe. Ihre Ideen und ihr theologisches Erbe bieten daher bis heute praktische Chancen für die Kirche.