

„So einfach bin ich nun jedenfalls nicht zu überwinden“

Zur Rezeption Karl Barths in den Freikirchen 1919–1933

Walter Fleischmann-Bisten

1. Thematisches Dilemma

Weder bin ich „Barthianer“, wovor Karl Barth ja auch eindringlich gewarnt hat¹, noch bin ich Barth-Forscher. Aber ich hatte das Glück, mehrfach von Barth-Spezialisten profitieren zu können:

Im Sommersemester 1976 war ich als Assistent an der Kirchlichen Hochschule Berlin infolge der Berufung meines Doktorvaters Gottfried Maron (1928–2010) nach Kiel dessen Vorgänger Karl Kupisch (1903–1982) zugeteilt. Von ihm, dem ersten Biographen Karl Barths², wurde ich motiviert, mich mit Barths Bedeutung für den Kirchenkampf in Deutschland zu beschäftigen.

Als Vikar in Berlin prägte mich der Leiter des „Praktisch-Theologischen Ausbildungsinstituts“ (wie damals das Predigerseminar hieß) Gerhard Bauer (1928–1986). Er war fest davon überzeugt, dass mit Barths Tauflehre (KD IV/4) gegen die „tief unordentliche Taufpraxis“ der evangelischen Landes- und Staatskirchen vorgegangen werden müsste.³ Schon allein deshalb habe ich mich seither für die evangelischen Freikirchen und deren Taufverständnisse interessiert.⁴

In den Jahren von 1986 bis 1999 war der Barthforscher Reiner Marquard (Jg. 1949), heute Rektor der Evangelischen Hochschule Freiburg, mein Gemeindepfarrer. Ihm habe ich viele Anstöße zur Beschäftigung mit Barths Theologie und deren ökumenischer Bedeutung zu verdanken.⁵

Nur deshalb war ich so mutig, mich an dieses Thema zu wagen. Ursprünglich sollte dieser Beitrag sogar die freikirchliche Rezeption der „Dialektischen Theologie“ insgesamt in den Jahren der Weimarer Republik behandeln. Freilich liegt es nahe, sich aus freikirchlicher Perspektive mit einem reformierten Theologen zu beschäftigen, dessen Engagement im Kirchenkampf und dessen Tauflehre zweifellos in den Freikirchen relevant waren und sind. Das Ergebnis meiner Recherchen war aber erstaunlich: Die Frei-

¹ *Karl Barth*, Gesamtausgabe V. (Offene Briefe 1945–1968) „An Japanische Christen“, Zürich 1984, 375.

² *Karl Kupisch*, Karl Barth, Stuttgart 1975, sowie *ders.* (Hg.): *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden, Briefe von 1930–60* (1964).

³ *Gerhard Bauer*, Die EKD vor der Tauffrage, in: *Pastoraltheologie – Wissenschaft und Praxis* 57 (1968) H. 9 (Taufverkündigung und Taufpraxis), 387–396.

⁴ Gerhard Bauer ermutigte mich auch, einmal eine Biographie über Karl Kupisch zu schreiben. Daran arbeite ich seit Jahren.

⁵ Vgl. *Reiner Marquard*, Karl Barth (1886–1968), in: *MdKI* 60 (2009), 47–54 (Lit.!).

kirchen in Deutschland interessierten sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs weithin nicht für jenen theologischen Aufbruch und die damit verbundenen Auseinandersetzungen in Deutschland, die sich in der Folge von Barths Römerbriefkommentar, seinen Vorträgen und Vorarbeiten zur Kirchlichen Dogmatik bis Anfang 1933 abspielten. Auf die in den untersuchten Quellen gefundenen wenigen Stimmen komme ich in Teil 5 zurück. Ich stellte aber zugleich fest, dass Karl Barths sehr differenziert zu betrachtende Kritik am Pietismus und dessen vielfältigem Erbe damals sehr wohl in der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung und in der Evangelischen Allianz aufgenommen und diskutiert wurden. Um den ursprünglich geplanten Beitrag nicht ganz streichen zu müssen, im Folgenden also eine Art Verlegenheitslösung.

Zunächst werde ich Gesichtspunkte benennen, weshalb sich Karl Barth allein von seiner familiären Situation und theologischen Entwicklung her in den Jahren der Weimarer Republik mit auch freikirchlich relevanten Fragestellungen befasste. Dann werde ich versuchen, die Veränderungen in Karl Barths theologischem Denken bis zur Arbeit am Römerbrief zu skizzieren und die zentralen Gesichtspunkte seiner Kritik (ausgehend von der zweiten Auflage des Römerbriefs) am pietistischen Erbe benennen. Schließlich werde ich die wenigen mir bekannt gewordenen freikirchlichen Stimmen und einige Reaktionen aus der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz vorstellen. Am Ende versuche ich, daraus erste Folgerungen zu ziehen und Anregungen für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema zu geben.

2. Karl Barths Affinität zum Erbe des Pietismus in biographischer Sicht

Am 10. Mai 1886 wurde Karl Barth in Basel geboren, wo sein Vater Fritz Barth (1856–1912) Lehrer an der evangelischen Predigerschule war, bevor er sich dann 1889 in Bern habilitierte und an der dortigen Universität Neues Testament und Kirchengeschichte lehrte. Da beide Elternteile Karl Barths selbst von pietistischen und erwecklichen Einflüssen geprägt waren, schickten sie auch ihren Sohn auf die Lerberschule in Bern. Dieses sogenannte „Freie Gymnasium“, wo Barth seine gesamte Schulzeit verbrachte, war 1864 im bewussten Gegensatz zu den liberalen staatlichen Schulen im Sinne des pietistischen Erbes gegründet worden.⁶

Karl Barths Mutter Anna Sartorius war eine Urenkelin des Basler Pfarrers Johannes Rudolf Burckhardt (1738–1820), der als „Begründer der Christentumsgesellschaft und Freund der Herrnhuter“ galt. In seiner unvollendeten Autobiographie von 1967 bezeichnete ihn Barth als „Schlüssel-

⁶ Eberhard Busch, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, BET 82, München 1978, 19.

figur unter allen damaligen Frommen im Lande“. Und von dessen Sohn Johannes Burckhardt, eng befreundet mit Ludwig Hofacker (1798–1828) und Emil Krummacher (1798–1886), behauptete sein Enkel Karl Barth, „er sei ein ‚im besten Sinn erbauender und erfreuender Pietist‘ gewesen und unter seinen Vorfahren derjenige, von dem er ‚den stärksten geistlichen Eindruck‘ empfangen habe.“⁷ Immerhin erhielt Karl Barth von seiner Mutter den ersten theologischen Unterricht als häusliche Christenlehre, die diesen ganz im Burckhardtschen Geiste erteilt haben muss.

Karl Barths Großvater väterlicherseits wie sein Vater selbst waren von dem schwäbischen Biblizisten Johann Tobias Beck (1804–1878) beeinflusst. Fritz Barth schrieb einmal, Beck habe ihn „aus der dünnen Haide einer selbstgenügsamen Kritik auf die grüne Wiese des Gottesworts geführt“. Und die „Bekehrung“ als Eintritt in einen bleibenden „persönlichen Kontakt mit Jesus“ galt ihm „unter allen Werken Gottes das wunderbarste und herrlichste“.⁸ In einer Vorlesung über neuere Kirchengeschichte im Sommersemester 1905, an der auch der Theologiestudent Karl Barth teilgenommen hat, kritisierte Fritz Barth nach den Aufzeichnungen seines Sohnes zwar „gewisse sektenhafte, antiintellektualistische, gesetzliche, schwärmerische Neigungen des Pietismus“, warnte aber zugleich die künftigen Pfarrer, sich mit den Pietisten zu überwerfen, weil sie ja „den besten Teil“ der Gemeinden ausmachten.⁹

Dieser kleine Einblick in die Barthsche Familiengeschichte zeigt, dass Karl Barth der Pietismus „von seiner Herkunft her nicht fremd, sondern wohlvertraut war“, dass er ihn im häuslichen Milieu kennen lernte, ja, dass er „ihn nicht nur von außen, mit den Augen des ‚Gegners‘“ kannte, sondern „auch von innen heraus, sozusagen mit den Augen des Freundes“.¹⁰ Dies wurde interessanterweise bereits Ende der 1920er Jahre unterschiedlich beurteilt. Während Heinrich Oltmann (1892–1937) dem Verfasser des (zweiten) Römerbrief-Kommentars bescheinigt, den Pietismus „nicht aus Unkenntnis, Unverständnis und bösem Willen“ kritisiert zu haben,¹¹ kommt Wilhelm Knappe, der sich ebenfalls intensiv um Barths Theologie bemüht hat, zu einem gegenteiligen Ergebnis: Barths „leidenschaftliche Stellung gegen allen Pietismus“ sei deshalb bedenklich, weil „sie ‚blind‘ ist, also nicht auf wirklicher, vor allem nicht auf praktischer Kenntnis desselben beruht“ und er nur „eine Karikatur des Pietismus vor Augen“ gehabt hätte.¹²

⁷ Ebd., 18; nach Abschluss dieses Manuskripts ist von *Eberhard Busch* erschienen: *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen 2011; vgl. dazu die berechtigte Kritik durch *Reiner Marquard*, in: ThLZ 136 (2011), 1074–1076.

⁸ Zit. nach *Busch*, Pietisten, 19.

⁹ Ebd., 20.

¹⁰ Ebd., 17.

¹¹ Die Gemeinschaftsbewegung auf der Anklagebank, in: *Im Kampf um die Kirche*, 1930, 75 ff.

¹² Karl Barth und der Pietismus, in: *Licht und Leben* 1927, 467–531.

3. Karl Barths theologische Entwicklung bis 1919

Bevor wir uns Barths kritischer Sicht des pietistischen und erwecklichen Erbes in der zweiten Auflage seines Römerbriefes zuwenden können, sind zunächst für das Verständnis des gesamten thematischen Komplexes einige Beobachtungen nötig, wie denn Barths theologische Entwicklung bis zum Beginn der Weimarer Zeit insgesamt verlaufen ist: Motiviert durch den Konfirmandenunterricht bei dem Berner Pfarrer Robert Aeschbacher entschied sich Barth schon erstaunlich früh zum Theologiestudium. Dies absolvierte er in den Jahren 1904 bis 1909 an den Theologischen Fakultäten in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg und wollte Pfarrer werden. Nach zwei Jahren als Hilfsprediger an der deutschsprachigen Gemeinde in Genf, wo er auch seine spätere Frau Nelly Hoffmann (1893–1976) als Konfirmandin kennenlernte, wurde er 1911 Pfarrer in Safenwil im Kanton Aargau. In dieser Arbeiter- und Bauerngemeinde wurde er, wie er selbst bekennt, „zum ersten Male von der wirklichen Problematik des wirklichen Lebens berührt“.¹³ Die Klassegegensätze erlebte er hautnah und so wurde die soziale Frage zu einem wichtigen Bestandteil seiner Gemeindegarbeit und seiner christlichen Existenz. Während seines Studiums wurde neben Adolf von Harnack (1851–1930) in Berlin der liberale Theologe Wilhelm Herrmann (1846–1926) in Marburg zu seinem wohl wichtigsten Lehrer. Auch bei ihm entdeckte Barth immer wieder im guten Sinne pietistische Ansätze, wenn Herrmann etwa schrieb: „... aller christlicher Glaube“ ist „Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis“.¹⁴

So kann ich Eberhard Busch nur zustimmen, wenn er in einer ersten Zusammenfassung seiner Beobachtungen und Untersuchungen zu Barths theologischer Entwicklung zu folgendem Ergebnis kommt: „Die Theologie Herrmanns bot dem jungen Barth eine Möglichkeit, liberale Denkweise zu bejahen, ohne pietistische Anliegen preiszugeben.“¹⁵ Aus Barths frühen Vorträgen wie Predigten geht klar hervor, wie wichtig ihm nicht nur Gerhard Teerstegen (1697–1769) und Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) waren, sondern etwa auch der Begründer der Heilsarmee, William Booth (1829–1912), über den er 1912 eine ganze Predigt hielt. In Barths Gottesdiensten wurden häufig Lieder aus der Zeit des Pietismus und der Erweckungsbewegung gesungen. Barth war aber keinesfalls damals selbst Pietist, sondern weithin noch ein liberaler Theologe, „der als solcher allerdings pietistisches Erbe in seine Konzeption integrieren zu können glaubte“.¹⁶ Zwei Beobachtungen Buschs dazu sind mir besonders wichtig:

¹³ *Karl Barth*, Gesamtausgabe V. (Briefwechsel mit Rudolf Bultmann 1922–1966), Zürich 1971, 306.

¹⁴ *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart/Berlin 7. Aufl. 1921, 180.

¹⁵ *Busch*, *Pietisten*, 21.

¹⁶ *Ebd.*, 26.

Es fällt auf, dass Barth sich mehr auf „radikale und spiritualistische Pietisten“ wie Angelus Silesius (1624–1677) oder Gerhard Teerstegen berief und weniger auf die „kirchlichen Pietisten“ wie Philipp Jakob Spener (1635–1705), August Hermann Francke (1663–1727) und Johann Albrecht Bengel (1687–1752) oder auf Personen der Gemeinschaftsbewegung seiner Zeit. Barth meinte, das Anliegen der Pietisten auf den „Nenner des religiösen Individualismus“ bringen zu können. Mit dem Obertitel „religiöser Individualismus“ glaubte er, „mit der liberalen auch die pietistische Tradition bejahen und so beide miteinander verbinden zu können“.¹⁷

In den Jahren 1912 bis 1916 ist in Barths theologischem Denken eine Entwicklung zu beobachten, in deren Folge sich dann auch seine grundsätzliche Pietismuskritik in der ersten Auflage des Römerbrief-Kommentars von 1919 niederschlägt. Die Beschäftigung mit der Arbeiterfrage bringt ihn in das Gespräch mit den religiösen Sozialisten in der Schweiz. Die Erschütterung durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die maßlose Enttäuschung über das Verhalten seiner (liberalen) theologischen Lehrer wie über das der Sozialisten in der Frage der Zustimmung zu einem absehbaren Massenmord öffneten ihm die Augen. Barth schrieb:

„Er [der Weltkrieg] bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, dass er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.“¹⁸

Barth beschäftigte sich schließlich nach einem Besuch in Bad Boll (1915) intensiv mit der Theologie der beiden Blumhardts. Dadurch entdeckte er in enger Zusammenarbeit mit seinem besten Freund Eduard Thurneysen (1888–1974) den Begriff des Reiches Gottes neu. Beide wenden sich dadurch verstärkt der theologischen Arbeit zu und das hieß für sie dem Studium der Bibel.

Durch die Beschäftigung mit dem Leben und Werk des Johann Christoph Blumhardts wird Barth besonders wichtig, dass alle Hoffnung nur auf die „Vollendung von Gott her“ zu denken und zu erwarten ist. Barths neuer und zentraler theologischer Gesichtspunkt heißt daher mitsamt den daraus resultierenden Konsequenzen: „Hinter allem steht die große Zukunft Gottes.“¹⁹ Barths Wirklichkeitsbegriff ist also ab sofort eschatologisch gefasst und somit ganz im bewussten Gegensatz zum liberalen Kulturprotestantismus. Seine Kritik ist verwurzelt in einer Art eschatologischem Dualismus, „der die Heilsgeschichte eben nicht als mit einem Kulturbegriff der Weltgeschichte amalgamiert und kombiniert versteht, sondern die Heilsgeschichte tritt (anti-idealistisch und anti-individualistisch) ein in diese Welt-

¹⁷ Ebd., 33 f.

¹⁸ Briefwechsel Barth – Bultmann (s. Anm. 13), 306 f.

¹⁹ *Busch*, Pietisten, 41.

und Kulturgeschichte als deren Krisis“.²⁰ Damit ist für Barth aber auch eine Privatisierung des Glaubens ausgeschlossen, die sich frömmigkeitlich im „*vertraulich-distanzlosen* Umgehen mit dem Heiland“ erweist.²¹ Barth bezeichnete dieses Kombinieren von Christologie und bürgerlicher Existenz gerne als „Schleiermachersche Ellipse“: „Wie *Christus* – so auch *wir*“²² – was dann eben zu der von Barth von nun an kritisierten Praxis führt, dass Christus zum Abziehbild der eigenen Frömmigkeit ermäßigt wird.

Schon im Januar 1916, als Karl Barth sich an die Arbeit des Römerbriefkommentars setzt, steht also sein neues theologisches Programm fest und das heißt nun knapp gesagt: „Es wird sich vor allem darum handeln, dass wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen. Das ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben ein Kinderspiel sind.“ Diese Einsicht, ja dieser gewaltige Durchbruch gelang Barth, wie er später selbstkritisch und geradezu ironisch bekannte, nur deshalb, weil er „allmählich auf die Bibel aufmerksam“ wurde.²³ Barth entdeckte bei der intensiven Lektüre des Römerbriefes, dass die Bibel „nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen“ beinhaltet, und „nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat“. Verbunden damit war eine Kritik an der historisch-kritischen Methode („Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein“), die er freilich nicht grundsätzlich ablehnte, der er aber vorwarf, sie wolle nur etwa „über Paulus allerhand zu erfahren“ suchen, statt mit Paulus zu hören und zu denken.²⁴

4. Barths Pietismuskritik im zweiten Römerbrief

Noch mehr als in der ersten Auflage des Römerbriefes, die Ende 1918 fertig gestellt war und Anfang 1919 erschien, war die zweite – innerhalb von elf Monaten gründlich überarbeitete und vielfach neu geschriebene – Auflage seines epochalen Werkes ein prophetisches Wort an die ganze Christenheit. Zeitgenossen sprachen von einem „theologischen Manifest, wie es der Protestantismus seit den Tagen der Reformation nicht mehr erlebt hatte“.²⁵ Barth rief das Christentum, weil es sich in all seinen Richtungen verfehlt habe, zu einer gründlichen Umkehr auf. Die „Religion“ der Gläubigen bezeichnete er als Illusion, „weil sie sich einbilde, eine Ausnahme von der Solidarität aller Sünder zu bilden“. Für Barth war „die Beziehung zwischen

²⁰ *Reiner Marquard*, Karl Barth und der Isenheimer Altar, AzTh 80, Stuttgart 1995, 132 f.

²¹ *Karl Barth*, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924, (Hg. Dietrich Ritschl) Zürich 1978, 146.

²² Ebd., 145 (Belegstellen bei *Marquard*, Isenheimer Altar, 116 Anm. 111).

²³ *Eberhard Busch*, Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, 28.

²⁴ Ebd., 29.

²⁵ *Kupisch*, Götze, 12.

dem göttlichen Gott und dem menschlichen Menschen, die göttliche Erlösung und unsere Gotteskindschaft“ innerhalb des Menschenmöglichen eine Unmöglichkeit, „möglich nur im Anbruch der von Gott her anbrechenden ‚Neuen Welt‘“.²⁶

Der Pietismus wird im zweiten Römerbrief und eben ganz deutlich im Unterschied zur ersten Auflage nicht mehr vor allem wegen seines Individualismus kritisiert, auch wenn an einer Stelle noch vom „individuellen Bekehrungs Pietismus“ die Rede ist. Bemerkenswert ist dazu, dass Barth den Pietismus jetzt auch nicht an dem Punkt kritisiert, wo sich die Gemeinschaftsleute besonders kritisiert fühlten bzw. noch viel deutlicher hätten kritisiert fühlen müssten: „nämlich hinsichtlich des Verständnisses des Glaubens als eines anschaulich-direkten frommen Habens, Besitzens, Genießens.“²⁷ Barth kann ja sogar formulieren, dass das wahre Christentum „sich den seltsamen Bemühungen der Asketen und Pietisten mindestens verwandter fühle als etwa der gesunden evangelischen Volksfrömmigkeit“. Die Pietisten hätten nämlich im Unterschied zu den von Romantik und Idealismus geprägten Theologen schon gewusst: Das Christentum „sinnt nicht nach den Höhen [...] Wogegen es den Menschen empfiehlt, sich hinabführen zu lassen zu den Niederungen“.²⁸ Barths Kritik richtet sich also nicht vor allem dagegen, dass „der Pietismus auch um ein Ja Gottes, um seine Liebe, um den neuen Menschen, ja auch um eine Einheit von Gott und Mensch weiß“. Er protestiert aber vehement dagegen, dass der angeblich fromme Mensch seinen asketischen Weg dahingehend missbrauche, „um darauf zur göttlichen Liebe, zum neuen Menschen“ zu kommen und so auf einem unbiblischen Umweg sich wieder des „Göttlichen habhaft“ zu machen.²⁹

Diese zentralen und für unsere Themenstellung entscheidenden Beobachtungen an Barths Entwicklung seiner Pietismuskritik bedeuten somit in der Zusammenfassung seiner Kerngedanken und seines neuen theologischen Standorts: Es gibt kein Anrecht auf Gottes Gnade. Barth spricht sogar einmal recht drastisch vom „Schlumpfwinkel der pietistischen Dialektik“. Das heißt für ihn „zu wissen, dass der selbstgerechte Pharisäismus vor Gott nicht gilt, aber dann aus diesem – richtigen! – negativen Wissen eine sichere Methode zur Erlangung der Gnade zu machen“.³⁰ Barth fürchtet letztlich also nicht von ungefähr, der bekehrte, wiedergeborene und fromme Mensch meine, er könne doch irgendwie selbst der Gnade Gottes habhaft werden und so „aus der Solidarität der Sünder“ und aus dem Angewiesensein auf die „sola gratia“ ausscheren. Nach Barth „weiß der Pietismus zwar um das Angewiesensein des Menschen auf Gottes Gnade, aber

²⁶ Busch, Theologie, 29.

²⁷ Busch, Pietismus, 103.

²⁸ Karl Barth, Gesamtausgabe II. (Der Römerbrief, Zweite Fassung 1922), Zürich 2010, 620 f.

²⁹ Busch, Pietismus, 105.

³⁰ Ebd., 106.

nicht um das bleibende Angewiesensein auf sie“ und darauf, dass die Gnade frei bleibt. Barth wendet sich daher – um es ganz schlicht auszudrücken – gegen das Verständnis eines frommen Habens und Besitzens vor Gott.³¹ Damit war der Konflikt eigentlich längst mit allen frommen Kreisen in den Freikirchen und landeskirchlichen Gemeinschaftsverbänden vorprogrammiert und theologisch auch nötig, der aber für die Weimarer Zeit insgesamt als nur marginal wirksam bezeichnet werden kann.

5. Zur Rezeption Barths in Freikirchen, Gemeinschaftskreisen und der Allianz

5.1 Freikirchen

Ich musste eingangs einräumen, bei den deutschen Freikirchen eine Rezeption Barths in der Weimarer Zeit kaum oder gar nicht feststellen zu können. Als Quellen für diese These hätten freilich sämtliche freikirchlichen Publikationen und alle Archivbestände aus jenen Jahren herangezogen werden müssen. Ich habe mich vorerst auf das in der Freikirchen-Spezialbibliothek in Friedensau vorhandene gedruckte Material beschränkt. Gründlich gesichtet wurden:

Für die Methodisten: „Der Evangelist. Organ der bischöflichen Methodistenkirche“ (70/1919 bis 84/1933) und „Deutschlands Hoffnung. Zeitschrift für die deutsche Jugend“ (5/1919 bis 19/1933); dazu ergänzend hat mir dankenswerterweise Karl Heinz Voigt Berichte aus anderen methodistischen Zeitschriften („Evangelischer Botschafter“ und „Wächterstimmen“) zur Verfügung gestellt.

Für die Baptisten: „Der Wahrheitszeuge“ (40/1919 bis 55/1933).

Für die Freien evangelischen Gemeinden: „Der Gärtner“ (35/1927 bis 42/1933), wobei bei den Jahrgängen 1919 bis 1926 gewisse Bestandslücken vorhanden waren.

Für die Adventisten: „Kirche und Staat“ (1/1920 bis 14/1933) und „Zionswächter“ (später Adventsbote), 25/1919 bis 27/1921 bzw. 28/1922 bis 39/1933.

Daraus ergeben sich folgende Ansätze einer allmählichen Kenntnisnahme Barths in einzelnen Freikirchen, vor allem in den heute zur Evangelisch-methodistischen Kirche gehörenden Körperschaften, die aber keinesfalls als umfassende oder gar kritische Rezeption gewertet werden dürfen.³² In

³¹ Vgl. ebd., 108.

³² Für Hinweise auf vorhandene Belege in Zeitschriften der Bischöflichen Methodistenkirche danke ich Gunter Stemmler. Er kam in seiner Masterarbeit über diesen Zweig des deutschen Methodismus zwar zu dem Ergebnis: „Mit der Barthischen Theologie setzten sie sich intensiv auseinander. Sie befürworteten Barths Ablehnung des frommen Ichlebens, verneinten aber seine Ablehnung der christlichen Glaubensgewißheit.“ (Brief an der Verf. v. 3.4.2011). Eine Durchsicht der gedruckten Fassung seiner Untersuchungen (*Gunter Stemmler, Eine Kirche in Bewegung. Die Bi-*

einer nicht namentlich gekennzeichneten Besprechung zu Barths erstem Sammelband von Aufsätzen und Vorträgen (Das Wort Gottes und die Theologie, 1. Auflage, München 1924) im methodistischen „Evangelist“ wird Barth für seinen neuen und wegweisenden Ansatz aufrichtig gedankt:

„Seinen Ausführungen zu folgen ist reiner Genuß [...] Es zieht sich durch alle (d.h. acht Beiträge) ein einheitlicher Gedanke. Barth findet in der Ehre Gottes den letzten Zielpunkt alles göttlichen Wirkens, aber auch den höchsten Zielpunkt alles menschlichen Strebens und den alleinigen Ruhepunkt und Bergungsort für Menschen, die wahren Frieden suchen. Das Buch wird jeden denkenden christlichen Leser dauernd beeinflussen.“³³

In einem Bericht über eine Distriktsversammlung in Kassel findet sich folgender Bericht, der deutlich macht, dass es tatsächlich regional eine erste, auch kritische, Auseinandersetzung mit Barths theologischem Ansatz gab:

„Der theologischen Einführung und Weiterbildung dienten nicht weniger denn fünf Arbeiten. Br. Krätzer machte, soweit das bis jetzt möglich ist, mit D. Karl Barth und den Grundzügen der Theologie dieses Gelehrten bekannt. Barths Theologie ist als Korrektur zu den in der Theologie, Welt und Kirche vorherrschenden Anschauungen in mancher Beziehung notwendig und heilsam. Andererseits werden wir in mehr als einer Hinsicht unsere Bedenken haben, ja selbst dazu schreiten, diese Theologie abzulehnen. Br. Keil lieferte eine gründliche Arbeit über den Sakramentsbegriff in der Evangelischen Gemeinschaft. [...]“³⁴

Die Bedenken selbst werden leider nicht angeführt.

Besonders interessant ist ein Bericht unter „Verschiedenes“ (!) in den methodistischen „Wächterstimmen“, der die bekannte und damals ausführlich berichtete Kontroverse zwischen Karl Barth und dem altpreußischen Generalsuperintendenten Otto Dibelius (1880–1967) thematisiert. Es wird versucht, beide Seiten in angemessener Weise zu Wort kommen zu lassen. Im Hintergrund steht Barths fundamentale Kritik am offiziellen „triumphalistischen“ Kirchenverständnis jener Jahre, die er in dem berühmt gewordenen Aufsatz „Quo usque tandem?“ in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ veröffentlicht hatte. Die Sprache und die Theologie von Dibelius' Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ wurden darin von Barth „als das Gefährlichste“ bezeichnet, was je gegen die christliche Substanz der Kirche geschrieben wurde, „gefährlicher als das Gefährlichste“, was je Katholiken, Juden, Freidenker und der Sowjet-Atheismus zu Papier gebracht haben. Es wird in diesem Beitrag redlich versucht, die Anliegen beider Seiten zu würdigen, da es den „Lesern wohl kaum möglich sein (wird), restlos dem einen oder dem andern der beiden Wortführer beizupflichten, weil jeder die Dinge gewissermaßen in einer Welt für sich sieht“. Auch wenn die zur

schöliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 29, Stuttgart 1987) lässt aber keine intensive Beschäftigung mit Karl Barth erkennen.

³³ In: Evangelist 76 (1925), Sp. 179 f.

³⁴ W. Krätzer, Von der Distriktsversammlung in Kassel, in: Ev. Botschafter 63 (1926), 367.

Beurteilung vorherrschende Tendenz nach dem Bibelwort heißt „Prüfet alles, aber das Gute behaltet“, so wird doch deutlich, dass der Verfasser letztlich die Bedenken Barths mehr teilt als die kirchenleitende Kritik an ihm: „Ergreifend ist es, wie Karl Barth sich für das Wesentliche des Christentums und dessen Verwirklichung in seinem allerreinsten Stil einsetzt [...] und die innersten Saiten der Herzen von vielen Gläubigen zum Klingen“ bringt.³⁵ Die darin vielleicht vermisste und in diesem Umfang vermutlich singuläre Positionsbeziehung war aber in der gleichen Zeitschrift bereits zuvor durch den Prediger Paul Schmidt (1888–1970) erfolgt.³⁶ Zunächst wird dargelegt, wie aus Barth von seiner biographischen Entwicklung her unerwartet aus einem „unbekannte[n] Pfarrer plötzlich der vielgenannte Theologe wurde“. Unter Hinweis auf Barths Römerbrief, seinen schon genannten Aufsatzband „Das Wort Gottes und die Theologie“, seine Auslegung des 1. Korintherbriefes und seine erste Dogmatik – also auf einer recht breiten Quellenkenntnis basierend – wird dessen Offenbarungstheologie und Zentrierung auf Jesus Christus hin gelobt. Seine Kritik an der „bisher geltenden historisch-kritischen Methode, in bewusstem Gegensatz zum Historismus und Psychologismus, in starker Ablehnung des Rationalismus überhaupt“ wäre ein längst fälliges „Abbrechen all der Methoden, die die letzten 125 Jahre seit Schleiermacher über Hegel, Tröltsch, Lietzmann, Jülicher Norm geworden waren“. Wie gründlich Barths Arbeiten gelesen wurden, wird nun aber dadurch spürbar, dass der Verfasser auch Barths Pietismuskritik beim Namen nennt (ob er sie verstanden hat, kann hier nicht ganz deutlich erfasst werden): Er spricht vom „Stich, der den Pietismus abweist“ und von Barths Kritik am „Sumpfboden des Pietismus“, weil er „das Erlebnismäßige an ihm als Norm“ ablehnt. Während Barths angebliche Identifizierung von Pietismus und christlicher Mystik abgelehnt wird, lobt Paul Schmidt die von Barth verdeutlichte Kritik der Dialektischen Theologie an Rationalismus, Orthodoxie und Historismus, deren „Deckel der drei Särge“ jetzt aufgehoben seien. Positiv beurteilt werden Barths zentrales Denken „im Eschatologischen“ und sein beständiges Hinweisen auf die Klärung aller Fragen durch die Begegnung mit dem Wort der Bibel und deren Auslegung als zentrale Aufgabe aller Theologie: „Und endlich, wir lassen uns gerne durch das Wort in diesem Zusammenhang nach unsrer Wortverkündigung fragen. Alles Menschliche braucht von Zeit zu Zeit eine Ueberprüfung, auch unsre Wortverkündigung.“

5.2 Landeskirchliche Gemeinschaften und Evangelische Allianz

Für die Rezeption Barths in den landeskirchlichen Gemeinschaften habe ich über das von Eberhard Busch bereits ausgewertete Material zusätzlich durchgesehen:

³⁵ „Verschiedenes“, in: Wächterstimmen. Eine Zweimonatschrift zur Stärkung und Aufmunterung in der Reichsgottesarbeit, 55 (1930), 58–32.

³⁶ Das Wort und unsere Verkündigung, in: Wächterstimmen 55 (1930), 2–13.

„Auf der Warte. Ein Blatt zur Förderung und Pflege der Reichsgottesarbeit in allen Landen“, 16/1919 bis 23/1927, und

die „Wächterstimmen“. Theologische Zeitschrift zur Stärkung und Aufmunterung in der Reichsgottesarbeit, 48/1918 bis 53/1933.

Bei einem Besuch in Bad Blankenburg konnte ich im Allianzarchiv – Dank der großen Hilfe von Bruder Beyer – alle Evangelischen Allianzblätter aus den Jahren von 1919 bis 1933 durcharbeiten, die in Friedensau fehlen. Zunächst ist eine deutliche Zustimmung zu Barths zweitem Römerbrief-Kommentar feststellbar, da Karl Barth die Heiligkeit Gottes neu betont habe.³⁷ Seine Kritik am Pharisäismus frommer Kreise sei insofern richtig, weil eine Art Abrüstung moralischer und auch religiöser Art gut tut und frommer Erfahrungsbesitz Gefahren berge. Barths Ablehnung aller Formen und Einflüsse des Liberalismus sei vollauf berechtigt, weil weite christliche Kreise darin versunken seien, so dass wieder auf Gottes Wort zu hören gelernt werden müsse.

Viel deutlicher ist jedoch eine Kritik an Barths Theologie erkennbar und zwar hauptsächlich an folgenden Punkten:

Man vermisste bei Barth alles, was nach eigener Schriftauslegung mit den Begriffen „Erlebnis“ und „Besitz“ bzw. „Haben“ zusammengefasst wird: „Denn es gibt in der Tat christliche Habende, welche durch persönliches Erlebnis von Gericht und Gnade zum Heilsbesitz gelangt sind.“³⁸ Im Gnadauer Gemeinschaftsblatt von 1929 heißt es in einem Beitrag „Das Problem Karl Barth“: „Wir haben nichts. Christus hat uns, und darum haben wir Ihn. Also doch: wir haben, aber wir haben Ihn – und haben damit allerdings auch: Gnade, Zuflucht, Friede, Glück usf.“³⁹

In diesem Zusammenhang wird auch Barths Verständnis von Wiedergeburt und Bekehrung kritisiert. Denn den Gemeinschaften war im Gegenüber zu Barth wichtig, dass zum Kerngehalt des Evangeliums Buße und Wiedergeburt gehörten, denn alles lag für sie daran, dass sich dieses Entscheidende in einem Leben ereignen müsse.

In der Lehre von der Heiligung und damit auch hinsichtlich der Ethik wurde gegen Barths Diktum aus dem zweiten Römerbrief-Kommentar „Die Gnade genügt, auch für die Ethik!“ eingewendet, dass „die Menschen unter der Gnade verlorene Sünder nur noch gewesen sind, während sie nach Barth immer zugleich noch verlorene Sünder sind“.⁴⁰ Um diese Kritik ganz zu verstehen, muss man wissen, welche moralischen Erkenntnisse in den

³⁷ Vgl. *Busch*, Pietisten, 182–184.

³⁸ *L. Thimme*, Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung, 1925, 253.

³⁹ 94–98, 98.

⁴⁰ *Busch*, Pietisten 222; man kann sich in diesem Zusammenhang die massive Kritik aus den Gemeinschaftskreisen – wie aus den Freikirchen – ja gar nicht hart und entschieden genug ausmalen, wenn damals schon die Tatsache (bzw. gar Einzelheiten!) der Beziehung Barths zu Charlotte von Kirschbaum bekannt gewesen wären, wie sie uns heute für die Jahre 1925 bis 1935 bekannt sind (*Karl Barth*, Gesamtausgabe V., Zürich, 2008).

Zeitschriften jener Jahre gemacht werden: „... ihre Abneigung gegen die unanständigen Kinotheater, gegen Karneval, Tanzen und Theater, gegen die Oper, in der Rauschtrankfrage“ und hinsichtlich der Haarmode wie der Sexualität: „Es ist doch Pflicht eines christlichen Staates, Unzucht jeglicher Art zu verbieten und zu bestrafen und ihr [...] die Riegel vorzuschieben.“⁴¹

Alle Vorwürfe gipfelten aber immer wieder darin, dass Barth nicht mit dem „vollen“ Zeugnis der Heiligen Schrift übereinstimme, weil diese ihm keine wirklich bindende Autorität sei. Und damit „hemme, zerstöre er die Existenz einer lebendigen Gemeinde“.⁴²

Schließlich wird auch in der Frage der Heilsgewissheit bestritten, dass Karl Barth neue oder gar richtige Erkenntnisse gewonnen habe. So sehr in einem in Fortsetzungen erschienenen Beitrag des Schriftleiters des Gnadauer Gemeinschaftsblattes (G.F. Nagel) zwar Barths „Ansturm gegen den Irrwahn der Selbstvergottung“ des Menschen anerkannt wird, so deutlich wird betont, er habe „klar gezogene biblische Linien überrannt“. So richtig Barth in seinem „Römerbrief“ beschrieben habe, dass „Gott der schlechthin Unerreichbare und Unnahbare“ sei, „immer dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, nie in seinem Bereich“, so wird ihm gleichfalls vorgeworfen, in der Frage der Heilsgewissheit nicht alle Bibelworte (vor allem Gen. 9,6, Hiob 33,4 und Apg. 17,27f.) berücksichtigt und verstanden zu haben. Mit dem Erbe des Pietismus wird Barths Lehre bestritten, „der Glaubende“ solle „lediglich ein Wartender und Hoffender sein“ und „alle Gewissheiten, Sicherheiten, Anschaulichkeiten, Gemütlichkeiten“ fahren lassen. Zusammenfassend heißt es klar, dass Barths Theologie deshalb keine „Bestätigung, sondern Schwächung von Glaubenspositionen“ sei.⁴³

6. Zusammenfassung und Konsequenzen

6.1 Obgleich die theologischen Neuansätze Barths ab 1919 sicherlich auch in den Freikirchen eine lebhafte Diskussion hätten auslösen können, ist das weithin feststellbare Schweigen wohl vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen: Einmal zeigen die freikirchlichen Publikationen in jenen Jahren, wie stark durch die neue Rechtslage infolge der Weimarer Reichsverfassung die Freikirchen mit strukturellen Fragen (Erlangung Körperschaftsrechte und Gründung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ 1926), aber auch mit den Themen wie Schulgesetzgebung, Wachstum, Mission und Ökumene befasst waren. Bei den theologischen Beiträgen stehen diese Dinge im Mittelpunkt. Wie aus den Zeitschriften der landeskirchlichen Gemeinschaften und der Evangelischen Allianz hervorgeht, hätte die Theologie Barths grundsätzlich auch die Freikirchen herausfordern müssen. Denn: „Selten wohl hat eine theologische Botschaft so stark und tief-

⁴¹ *Busch*, Pietisten, 249.

⁴² *Ebd.*, 231.

⁴³ Karl Barth und der heilsgewisse Glaube, in: Gnadauer Gemeinschaftsblatt 1929, 325–328, 339–342, 355–358, 388–390, 405–407 und 420–422.

greifend in die Kreise der gläubigen Gemeinde hineingewirkt als die Karl Barths.“⁴⁴

6.2 Die Nicht-Beachtung und die noch offensichtlichere Nicht-Rezeption Barths in der Weimarer Republik hatte nicht nur für die Freikirchen, sondern ebenso für die Gemeinschaften und Landeskirchen insgesamt die Konsequenz, dass sie theologisch schlecht gerüstet in die Auseinandersetzung mit dem NS-Staat und seinem Kampf gegen das Christentum gegangen sind.

6.3 Sicherlich anders gelagert ist die Rezeption Barths ab Mai 1933 nach dem Erscheinen von dessen programmatischer Schrift „Theologische Existenz heute!“ und der Verabschiedung der von Barth stark beeinflussten Theologischen Erklärung der Reichsbekenntnissynode von Barmen Ende Mai 1934. Aber da war es schon zu spät für ein mögliches theologisches Bündnis zwischen der Bekennenden Kirche und den Freikirchen. Barths pietistische Wurzeln und sein reformiertes Gemeinde- und Kirchenverständnis hätten womöglich unter anderen und frühzeitigeren Rezeptionsbedingungen eine gemeinsame „Bekennende Freikirche“ entstehen lassen können.⁴⁵

6.4 So wurden Freikirchen und Landeskirchen mehrheitlich schon gegen Ende der Weimarer Republik mehr und mehr von einer deutsch-nationalen und schließlich nationalsozialistischen Ideologie erfasst und man hat nach 1945 im Sinne des Barth-Kontrahenten Otto Dibelius mit seinem Gemeinde- und Theologieverständnis wieder dort begonnen, wo man 1933 aufhören musste.

6.5 Notwendig erscheinen schließlich weitere Forschungen über die frühe Rezeption Karl Barth in anderen europäischen Ländern und in den USA sowie über die nicht immer sachgerechte Beurteilung der Freikirchen durch Barth selbst.

⁴⁴ Ebd., 325.

⁴⁵ Typisch dafür scheint mir etwa zu sein, dass in einem Beitrag im „Gärtner“ 1935 sogar berichtet wurde, wie die Lehre Barths selbst in Freikirchen Schwedens interessiert aufgenommen wurde. Es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant zu wissen, was Barth viele Jahre später auf die Frage „Staatskirche und Freikirche: Was ist dem neutestamentlichen Status am ehesten adäquat?“ geantwortet hat: „Ich neige für mich zur Freikirche. Staatskirche ist doch immer etwas Schlimmes, so wie die Kirche in den Kantonen Bern und Zürich dran ist, wo sie ein Organ, ein Departement des Staates ist, was sich in früherer Zeit verhängnisvoll ausgewirkt hat, nein, lieber nicht! Letztlich hängt es aber nicht an dem: Landeskirche oder Freikirche – auch eine Staatskirche kann bekennende Kirche sein (ich sage lieber „bekennende Kirche“ als Bekenntniskirche, denn das Bekenntnis steht auf dem Papier, das Bekennen aber ist eine Tat!). Das Bekennen kann geschehen im Rahmen einer Staatskirche, und es kann in einer Freikirche nicht geschehen! Es hängt letztlich nicht an der Kirchenform, sondern daß hier und dort das Evangelium verkündigt, geglaubt und bezeugt wird.“ (Karl Barth antwortet, in: Anlage 2 zum Nachrichtendienst Nr. 113 für Pastoren der Ev. Gemeinschaft von 1961 [Maschinenschrift]; für die Kopie danke ich Karl-Heinz Voigt!).