

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav germánských studií
Filologie – Německý jazyk a literatura

Marek Lis

**Literatur bei Theologen – am Beispiel Karl Barths und Rudolf
Bultmanns**

Literatura u teologů – příklad Karla Bartha a Rudolfa Bultmanna

**Literature in the works of theologians – the example of Karl
Barth and Rudolf Bultmann**

Bakalářská práce

vedoucí práce:
Mgr. et Mgr. Štěpán Zbytovský, Ph.D.

2013

Vorbemerkung

Ich bedanke mich an dieser Stelle herzlichst bei denjenigen, die mich durch das Germanistikstudium begleitet und die mir ihre Hilfe und Unterstützung erwiesen haben. Für die wissenschaftliche Zusammenarbeit und Motivation sei Dank meinem Betreuer Doktor Štěpán Zbytovský und dem Theologieprofessor Jan Štefan.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

podpis

Sebastian Ostmeyer gewidmet

Inhalt

Wechselverhältnisse zwischen Theologie und literarischer Ästhetik – allgemeine Einführung	1
I) Karl Barth	5
I.1 Anfänge: Römerbrief 1919 und Autoren der Klassik	8
I.1.1 Beispiel: J. W. Goethe.....	10
I.1.2 Beispiel: F. Hölderlin	14
I.1.3 Beispiel: F. Schiller	18
I.1.4 Beispiel: J. W. Goethe.....	21
I.1.5 Gesetz und Romantik.....	23
Zusammenfassung:.....	23
I.2. Nach dem 1. Weltkrieg: Dostojewski und Römerbrief 1922.....	25
I.2.1 Eduard Thurneysen als Anregung für Karl Barth.....	26
I. 2. 2 Analyse des Römerbriefs 1922	27
I. 2.3. Anspielung auf Dostojewski I.....	28
I.2.4 Anspielung auf Dostojewski II.....	29
I. 3 Briefwechsel mit Carl Zuckmayer.....	32
II) Rudolf Bultmann.....	35
II.1 Schaffen oder Erleben? Artikel <i>Religion und Kultur</i> (1920).....	37
II.2 Schriftsteller und Christentum. Reaktion auf Deschners Werk zur Religionskritik (1958)	42
II.3 Literatur in Bultmanns Predigten	45
III) Schlusswort und Vergleich	49
Literaturverzeichnis (zitierte Literatur).....	53
Abstrakt.....	55
Abstrakt.....	56
Abstract.....	57

Wechselverhältnisse zwischen Theologie und literarischer Ästhetik – allgemeine Einführung

Obwohl sich die vorliegende Arbeit mit einem ganz Konkreten Thema beschäftigen soll – d. h. mit der Rezeption der Literatur bei zwei bedeutsamen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts – soll dieses Einführungskapitel zuerst die allgemeinen Koordinaten dieses Wechselverhältnisses von Theologie, literarischen Ästhetik und Hermeneutik näher bringen.

Christentum gehört zu denjenigen Religionen, die sich auf einen ganz konkreten, kanonischen und sakralen Text beziehen – auf die Bibel. Dieser Text wurde in der ganzen Geschichte auf verschiedenste Weise und von verschiedensten Autoren ausgelegt, was eigentlich bedeutet, dass auch der Text immer auf eine originelle unterschiedliche Weise verstanden wurde. Der Bahnbrecher der christlichen Hermeneutik war Origenes, dessen Werk *Peri Archon* vor allem die übertragenen Bedeutungen der Heiligen Schrift hervorhebt, d. h. jeder biblische Text hat eine übertragene Bedeutung, ohne die wortwörtliche Bedeutung der jeweiligen Passagen vorauszusetzen. Weder die mannigfaltigen hermeneutischen Methoden und schließlich noch die gewonnenen Auslegungen haben die Kanonizität und Verbindlichkeit des biblischen Textes als Quelle berührt.

Die ganze hermeneutische Tradition fängt mit oben genanntem Origenes an. Tschechische Theologin und Forscherin im Bereiche der klassischen und modernen Hermeneutik Lenka Karfíková (*1963) berichtet, dass Origenes von der wortwörtlichen (oder historischen) zwei allegorischen Ebenen ableitet. Die eine allegorische Ebene ist durch moralische (psychologische) Bedeutung geprägt, die andere dann durch die christologische Bedeutung, die zur Eschatologie gerichtet ist.¹ Das Grundschema der mehrfachen Bedeutung der Heiligen Schrift haben dann weiterhin Augustinus oder Cassianus entwickelt und vervollständigt.

In der Epoche des gipfelnden Mittelalters wurde die biblische Hermeneutik in den Kathedralschulen von Paris, Laon und vor allem Chartres gepflegt. Für uns ist es aber wichtig, dass in dieser Zeit der Allegorismus an Stärke zunimmt, was sich nicht nur in der präzisierten theologischen Methodologie widerspiegelt, sondern auch in der ganzen Ästhetik. Was ist das eigentlich eine Allegorie?

¹ KARFÍKOVÁ, Lenka: *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In: POKORNÝ, Petr (Hrsg.): *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha. Vyšehrad, 2006. S. 246.

„Die Allegorie aufzuzeichnen bedeutet es, die Übereinstimmung aufzuzeichnen und aus dieser Beziehung dank der interpretatorischen Anstrengung ein ästhetisches Vergnügen zu gewinnen. Die Interpretation erfordert gewisse Anstrengung, denn der Text sagt etwas Anderes als etwas, was er darzustellen scheint: *aliud dicitur, aliud demonstratur*.“²

In der Allegorie verbindet sich dann die Ästhetik mit der theologischen Bedeutung ganz deutlich, d. h. auch mit unserem Verstehen.

Der allegorische Sinn der Schrift wurde seit der Reformation stark angefochten, was schlussendlich zur Etablierung einer neuen biblischen Hermeneutik führte.

„Einen neuen Impuls erhielt die Hermeneutik durch den reformatorischen Rückgang zum Buchstaben der Heiligen Schrift, als die Reformatoren sich polemisch gegen die Tradition der Kirchenlehre und deren Behandlung des Textes mit den Methoden des mehrfachen Schriftsinnes richteten. Insbesondere wurde nun die allegorische Methode verworfen, bzw. das allegorische Verstehen auf die Fälle beschränkt, wo der Gleichsinn – etwa in den Reden Jesu – es eigens rechtfertigte. Ineins damit erwachte ein neues Methodenbewusstsein, das objektiv, objektgebunden, von aller subjektiven Willkür frei sein wollte.“³

Die Allegorie verliert ihre Autorität des hermeneutischen Schlüssels zu Gunsten der verbindlichen Autorität des wortwörtlichen Schriftsinnes. Andererseits bleibt unumstritten, dass die moderne Hermeneutik im protestantischen Milieu (in den Werken F. D. E. Schleiermachers) kristallisierte. Schleiermacher stellt sich gegen die Größe, die der Allegorisierung und dem biblischen Fundamentalismus gemeinsam ist, nämlich gegen die normative Autorität dieser beiden Extrempole.

„Der normative Grundsinn der Texte, der der hermeneutischen Bemühung ursprünglich ihren Sinn gab, tritt bei Schleiermacher in den Hintergrund. Verstehen ist reproduktive Wiederholung der ursprünglichen gedanklichen Produktion aufgrund der Kongenialität der Geister.“⁴

Seit Schleiermacher ist die Hermeneutik von der Wissenschaft über Auslegung zur Wissenschaft des Verstehens geworden. Diese Tatsache rechnet erstens mit der systemhaften Beteiligung des Lesers an dem Auslegungsprozess. Es ist der Mensch mit seiner ganzen geistigen Anlage, der versteht und in dem Text einen Sinn sucht und aktualisiert. Zweitens geht es um diese Abkehr von der Textform selbst – Schleiermacher hebt die Semantik (Bedeutung) der Texte hervor, die durch eine andere Form zum Ausdruck gebracht werden kann. Für diese Arbeit ist aber wichtig, dass methodologisch können die Theologen den Sinn

² ECO, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha. Argo, 2007. S. 76.

³ GADAMER, Hans Georg: *Klassische und philosophische Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke*, Teil 2. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1999. S. 94.

⁴ *Ebenda*, S. 98.

auch in anderen als bloß in den kanonischen Quellen suchen, bzw. dass auch diese Quellen in sich ein Teil für sie wichtigen Sinnes beinhalten. Seit Schleiermacher ist Hermeneutik zur Wissenschaft über Verstehen geworden, die weiterhin vor allem von den Marburger Philosophen (Heidegger, Bultmann, Gadamer) entfaltet wurde.

Schon seit Schleiermacher hilft uns die moderne Hermeneutik den Grundhorizont unserer Erkenntnis zu erweitern, indem sie weiterführende Fragen an Theologen, d. h. nicht nur die des theologischen Charakters, zu stellen ermöglicht.

„Erst Schleiermacher löst (angeregt durch Schlegel) die Hermeneutik als eine universale Lehre des Verstehens und Auslegens von allen dogmatischen und okkasionellen Momenten ab, die bei ihm nur anhangsweise in einer speziellen biblischen Wendung zu ihrem Recht kommen. Er verteidigte mit seiner hermeneutischen Theorie die Wissenschaftlichkeit der Theologie, und das insbesondere gegen die Inspirationstheologie [...]. Aber im Hintergrunde der Schleiermacherschen Konzeption einer allgemeinen Hermeneutik stand nicht nur ein solches theologischwissenschaftspolitisches Interesse, sondern ein philosophisches Motiv. Einer der tiefsten Antriebe des romantischen Zeitalters war der Glaube an das Gespräch als eine eigene, undogmatische und durch keine Dogmatik ersetzbare Wahrheitsquelle.“⁵

Im Mittelpunkt unserer Forschung steht gerade die Literatur als Inspirationsquelle der Theologie des 20. Jahrhunderts – nicht umgekehrt. Natürlich dürfen und sogar müssen Fragen gestellt werden, in welcher Hinsicht die ganze Ästhetik von der Religion und Theologie beeinflusst wurde. Die langsame aber trotzdem konsequente *Enttheologisierung* der Kultur und Ästhetik zwingt uns heutzutage zu dieser konkreten Fragestellung. Obwohl die Konzeption Schleiermachers (wie sie bei Gadamer präsentiert wird) sich ziemlich bewertend und absagend zur christlichen Dogmatik stellt (die z. B. für Karl Barth eine ganz wesentliche Rolle spielt), bietet sie uns eine ganz klare Überwindung der *dogmatischen* Theologie durch die *hermeneutische* Theologie. Diese Polarität enthält in sich einerseits noch ein bisschen der aufklärerischen Vorstellung, dass die Dogmatik durch menschliche Erkenntnis überwunden werden soll. Andererseits wirkt in ihr ein innovatives Element, dass sich gegen die Aufklärung äußert – nämlich die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die sich das *Verstehen* als fundamentale Dynamik des Denkens auffasst.

In dieser Arbeit werden also zwei Protagonisten dieser beiden theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts vorgestellt – nicht aber vor allem als Theologen, sondern eher als Leser. Karl Barth ist der Hauptvertreter der *dogmatischen* Theologie, die den Inhalt des christlichen Glaubens dem Menschen des 20. Jahrhundert authentisch, glaubwürdige und

⁵ GADAMER, H. G.: *Klassische und philosophische Hermeneutik*. S. 97.

aktualisiert übergeben will. Rudolf Bultmann ist als *hermeneutischer* Theologe ein ganz anderer Fall. Dieser Theologe hat Vorläufer im Historismus des 19. Jahrhunderts und vor allem gemeinsamen heideggerischen Hintergrund mit Hans Georg Gadamer.

Letztlich darf man nicht vergessen, dass die Auslegung der literarischen Texten keine primäre Aufgabe der Theologie ist. Es ist aber zugleich unvorstellbar, dass sich die Theologen (wie alle Geisteswissenschaftler) zu literarischen Texten nie äußern würden.

In der Arbeit wird die Anwendung von Literatur in den Werken beider Theologen und ihr Verhältnis zur Literatur aufgrund der historischen Daten und vor allem belegbaren Quellen tiefer analysiert. Freilich soll diese Arbeit kein Schlusswort für die Forschung in diesem Bereich bedeuten. Sie soll vielmehr eine Komparation anbieten, die hoffentlich trotz der grundlegenden Mängel und Unvollständigkeiten zu der Diskussion über das Wechselverhältnis der deutschen Theologen zur Literatur und Schriftstellern einen Beitrag leisten kann.

An dieser Stelle möchte ich mich bei dem ganzen Lehrstuhl für Germanistik bedanken, sowohl bei den Literatur- als auch den Sprachwissenschaftlern, die mir die Motivation für das Studium und bisherige Kenntnisse gegeben haben. Ich bedanke mich namentlich bei Mgr. et Mgr. Štěpán Zbytovský, Ph.D., der meinem Thema entgegen gegangen ist, und bei Prof. Manfred Weinberg für seine wissenschaftliche Tätigkeit an unserem Lehrstuhl, die sicherlich die Germanistik an unserer Fakultät der Interdisziplinarität im europäischen Kontext eröffnet.

*

Diese Arbeit widme ich herzlichst meinem Freund Sebastian Ostmeier aus dem Dominikanerkloster St. Bonifaz in Mainz. Unsere herzliche Freundschaft bedeutet für mich die wertvollste Frucht des Germanistikstudiums.

I) Karl Barth

In dieser Arbeit wird in zwei folgenden selbständigen Hauptkapiteln das Verhältnis zweier bedeutsamen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts zur Literatur untersucht. Im dritten Teil wird dann Versuch einer Komparation durchgeführt, die in eine Synthese münden soll. In den Hauptkapiteln wird zuerst das literarische und kulturelle Umfeld von Barth und Bultmann aufgrund zweier Parameter dargestellt. Erstens geht es um die Lektüre der beiden Theologen selbst. Das heißt, was die Theologen in ihrer Studienzeit, Freizeit oder auch im Rahmen ihrer pastoralen und wissenschaftlichen Tätigkeit gelesen haben und wie sie eigene Lektüre in ihren Werken weiter reflektiert haben. Besondere Aufmerksamkeit wird den literarischen Belegen und Anspielungen in den theologischen Werken gewidmet, die auf ihre argumentative Funktionalisierung zu analysieren sind – das ist der Kernbereich dieser Arbeit. Zweitens handelt es sich um nähere Kontakte mit wichtigen zeitgenössischen Schriftstellern, denen die Theologen in ihrem Leben persönlich begegnet sind, mit denen sie im fortwährenden Briefwechsel standen oder die sie außerordentlich intensiv wahrgenommen haben.

Der erste Theologe, dessen Verhältnis zur Literatur in dieser Arbeit betrachtet wird, ist Karl Barth. Dieser Theologe ist vor allem als radikaler Gegner des historisierenden Kulturprotestantismus und der liberalen Theologie und später in den 1930er Jahren als Verteidiger der alttestamentlichen Verkündigung und eine der führenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche bekannt geworden.

(Thomas Kucharz weist in seinem Werk *Theologen und ihre Dichter* auf die von Wilhelm Schneemelcher geprägte Definition des Kulturprotestantismus. Unter diesem Begriff versteht man Bestrebungen derjenigen Gruppen, die sich um einen gewissen Ausgleich zwischen der christlichen und der neuzeitlichen Tradition bemühen. Zu diesen Gruppen dürfen Rationalisten, Liberale, Ritschlianer oder Harnack-Freunde gerechnet werden.⁶)

Um Barths geistiges Umfeld näher zu bringen, sind einige Eckdaten seines Lebenslaufs zu erwähnen. Dabei wird die Schilderung von Barths Leben primär als Geschichte seiner Lektüre präsentiert. In dieser Hinsicht lässt sich als verlässliche und passende Quelle Thomas Kucharz' Werk *Theologen und ihre Dichter* verwenden, das uns einen ziemlich tief gehenden Überblick über die Lektüre der Theologen Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich liefert.

⁶ KUCHARZ: S. 25.

Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel in einer bürgerlichen kalvinistischen Familie geboren. Zu seinen wichtigen Vorfahren gehörte mütterlicherseits Jakob Burckhardt. Karl Barth selbst rühmte sich, mit diesem Denker in Verwandtschaft zu sein.⁷

Im Jahre 1904 nahm Karl Barth sein Studium in Bern auf und hat es im Jahre 1908 erfolgreich abgeschlossen. Als theologischer Anfänger nahm er paradoxerweise mit Begeisterung an den Vorlesungen Adolf Harnacks teil.⁸ In dieser Zeit hat der junge Barth deutsche Klassiker und Romantiker entdeckt – neben Schiller, Goethe oder Eichendorff widmete er sich dem Studium von Schleiermachers Schriften.

Seit 1909 wurde Barth in Genf als *pasteur suffragant* beamtet, wobei er in tiefere Kenntnis des kalvinistischen Milieus gewann, das die romantische und reformatorische⁹ Traditionen zu vereinigen beabsichtigte. Über diese Zeit und Bestrebungen berichtet er selbst: „In diesem Sinn habe ich damals eine größere Abhandlung über Glauben und Geschichte drucken lassen, die besser ungedruckt geblieben wäre.“¹⁰ In dieser Abhandlung spielte eine wichtige Rolle Barths Bekenntnis zur klassischen Tradition, wobei er sich mit der Weimarer Klassik und Romantik auseinandersetzte.

Als Pfarrer in Safenwil (seit 1911) las er neben den Weimarer Klassikern Goethe und Schiller noch Romantiker, was der Briefwechsel mit Eduard Thurneysen belegt. Zu den am meisten gelesenen Romantikern gehörten z. B. Ernst Moritz Arndt, Ferdinand Freiligrath, Gottfried Keller, C. F. Meyer, Novalis, Christian Friedrich Daniel Schubart oder Ludwig Uhland.¹¹

Die Romantiker, aber vor allem die Klassiker oder Idealisten¹² werden häufig in der ersten Fassung des *Römerbriefs* (1919) zitiert, während in der zweiten Fassung (1922) dann Zitate von Dostojewski überwiegen und neben ihm von den Philosophen Kierkegaard, Overbeck und Nietzsche.

⁷ KUCHARZ, S. 35

⁸ KUCHARZ, S. 37

⁹ Die reformatorische Tradition wird an dieser Stelle im engeren Sinne verstanden, d.h. sie beschränkt sich auf kalvinistische Theologie. Der Begriff *romantische Theologie* bezieht sich dann vor allem auf das Werk Schleiermachers, welches auf die Philosophie der Aufklärung (I. Kant) reagiert.

¹⁰ KUCHARZ, S. 37

¹¹ KUCHARZ, S. 38

¹² Der Gebrauch des Begriffs *Idealismus* kann irreführend wirken, deshalb ist es notwendig, eine klare Abgrenzung für den Zweck dieser Arbeit festzustellen. Mir scheint es, dass er den philosophischen Hintergrund und dessen geistiges Erbe bezeichnet, wie es in HWPh steht: „Häufig dient dt. Idealismus als Bezeichnung für die mit der dt. Klassik gleichzeitige und ihr geistesverwandte Philosophie, wobei Goethe, Schiller und Hölderlin sowohl Klassik wie Idealismus repräsentieren.“ Diese Einschränkung entspricht der Auswahl von Texten in der ersten Fassung des Römerbriefs. Allerdings muss der Begriff in Barths Verwendung geklärt werden, sonst geht es lediglich um terminologische wechselseitige Ersetzbarkeit. Der Idealismus stellt vor den Menschen gewisse Normen, die unveränderbar sind. Christentum und Christi Verkündigung rechnen dagegen mit Veränderbarkeit der Welt und menschlichen Natur.

Anfang der 1920er Jahre traf sich Barth persönlich in Zürich mit dem Schriftsteller Hermann Hesse. Es ist bemerkenswert, dass sich Barth in einem Brief an Thurneysen zum Treffen mit Hesse nicht nur enttäuscht äußerte, sondern zu seiner Charakteristik damals auch ein Wort benutzte, das sich später für allgemeine Charakteristik der schweizerischen Literatur durchgesetzt hat – nämlich das Wort *Enge*:

„Ich war wieder erstaunt über die pietistische Enge, mit der sich diese Künstler offenbar um das Problem ihrer privatesten Existenz herumbewegen. *Ich* lege mir die Dinge, um durch das ziemlich schwere Leben *meinen* Weg zu finden, so zurecht, das ist das Argument aller Argumente. Ich lud ihn ein, dann wenigstens alle Polemik zu unterlassen. Er hantierte ziemlich lebhaft gegen Lenin, Luddendorf und andere Zeitgenossen, gab aber zuletzt zu, dass er ja schon begreife, dass in meiner Weltanschauung auch für solche Fragezeichen Raum sein müsse, aber... Kurz, der Mann war nicht gerade überwältigend und wenig belehrend.“¹³

Aus diesem Brief an Eduard Thurneysen ist also offenbar, dass sich Barth einerseits gegen die psychologisierende und subjektivierende Literatur stellt, andererseits lassen sich in seinen frühen Werken bestimmte Vorlieben für die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft finden. In dieser Hinsicht muss vor allem F. M. Dostojewski in Barths Römerbrief erwähnt werden.

Die Tätigkeit Barths in den 1930er Jahren kann in dieser Arbeit leider nicht breiter behandelt werden, obwohl sie für die Entwicklung des Christentums in Deutschland von großer Bedeutung ist. Neben dem schon erwähnten Römerbrief wird dann der späte Briefwechsel zwischen Barth und dem Schriftsteller Carl Zuckmayer tiefer analysiert. Barths Werk ist zu umfangreich, als dass es in seiner Ganzheit im Rahmen einer Studienabschlussarbeit behandelt werden könnte.

¹³ BWTh I, S. 497.

I.1 Anfänge: Römerbrief 1919 und Autoren der Klassik

Der Römerbrief und seine Lehre von Gesetz und Gnade spielt in der ganzen westchristlichen (und umso mehr in der reformierten) Tradition eine wichtige Rolle. Es ist dann nicht verwunderlich, dass sich Barth am Anfang seiner theologischen Karriere entschieden hat, gerade diesen Text zu kommentieren. Vielmehr als mit der theologischen Auslegung beschäftigen wir uns mit den Anspielungen an diejenigen Belege der belletristische Literatur, die in diesem Werk häufig und in überwiegender Anzahl vorkommen. Die jeweiligen Anspielungen werden in dieser Arbeit in den Zusammenhang mit dem biblischen Text und dann auch mit dem Text der Auslegung selbst gesetzt.

Die erste Fassung des Römerbriefs ist 1919 erschienen. Schon im Vorwort findet man drei Verse von Johann Wolfgang Goethe, die Barths Widerwillen gegen den Kulturprotestantismus, liberalen und dialektischen Theologie widerspiegeln:

*Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre – faß es an!*¹⁴

Diese Verse runden ganz bestimmt Barths Stellung gegen die Anwendung von Dialektik, Historismus und deren endgültiger Verbindlichkeit in Theologie ab. Durch Goethes Worte begründet Barth seinen Glauben an die ewige und unveränderliche Wahrheit, der man in dieser endlichen Zeit und Welt begegnen kann. „Was einmal ernst gewesen ist, das ist es auch heute noch, und was heute ernst ist und nicht bloß Zufall und Schrulle, das steht auch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem, was einst ernst gewesen ist.“¹⁵

Vor uns eröffnet sich ein traditionelles ästhetische und noetische Konzept – die Wahrheit (bzw. die Wahrheit der Offenbarung) ist gegeben und immer dieselbe, mag sie auch den geschichtlichen Umständen unterliegen und in diesen Umständen wieder neu und adäquat formuliert werden muss. Barth verzichtet nicht völlig auf die historisch-kritische Exegese, vielmehr betont er die Prioritäten seiner theologischen Arbeit.

„Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzten greifen: sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist.“¹⁶

Die Inspirationslehre ist für Barth etwas Unumstrittenes und stellt das Zentrum des tiefen, wahren und vollkommenen menschlichen Verstehens dar. Sie verleiht dem biblischen

¹⁴ GOETHE, *Vermächtnis* (1827), Anfang der 2. Strophe.

¹⁵ RB 1919, Vorwort. S. V.

¹⁶ *Ebenda*

Text eine kanonische Autorität im Rahmen der christlichen Tradition. Barth räumt ein, dass die biblischen Texte unter geschichtlichen Umständen entstanden sind, aber der biblische Text unterscheidet sich von den anderen Texten gerade durch die Inspiration, die immer zu den zeitgenössischen Lesern spricht und es ist die Aufgabe der Theologie, die Texte auf eine bessere und mehr adäquate Weise wiederum zu interpretieren. Dank der Inspiration wird in den Texten das ewige Wort Gottes bewahrt.

Wenn also Barth die Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit der christlichen Verkündigung und somit der ewigen menschlichen Werte und Konstellationen betont, ist es ganz offenkundig und verständlich, dass er für seine Argumentation die Zitate aus kanonischen Klassiker oder aber auch Romantiker benutzt. Obwohl die Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts zu heutigem Kanon gehören, wurde ihre Stellung im Rahmen der deutschen Literaturgeschichte oft als wechselseitige Opposition charakterisiert. Für die Klassik ist das Konzept der Weltordnung entscheidend – egal ob sie in der antiken, christlichen oder mythischen Zeit verankert ist – deren sich der Einzelne unterordnen muss, nachdem er sie entdeckt hat. Die Romantik dagegen arbeitet mit der Stellung des Einzelnen *gegenüber* dieser Ordnung. Es kommt oft zu Diskrepanzen zwischen der gesellschaftlichen Ordnung und den individuellen Vorstellungen über das Ideal.

Neben Goethe werden in der ersten Fassung des Römerbriefs freilich auch andere Schriftsteller zitiert – se am häufigsten ist es in dem ganzen Werk aber Schiller, dann Hölderlin, der religiöse Dichter Carl Spitteler u. a.

In der eigenen Auslegung von jeweiligen biblischen Versen werden häufig zahlreiche Fragmente aus den Gedichten der oben erwähnten Autoren zitiert. Diesen wird jetzt die Aufmerksamkeit gewidmet – immer in Bezug auf das entsprechende Bibelvers und die theologische Auslegung, um die Einbettung der jeweiligen Verse besser zu erforschen.

I.1.1 Beispiel: J. W. Goethe

Bibeltext:

Denn der Gottesgedanke ist ihnen bekannt, Gott hat ihn ihnen bekannt gemacht Wird doch sein unsichtbares Wesen: seine ewige Kraft und Gottheit von der Erschaffung der Welt her durch die Vernunft in seinen Werken erschaut, sodass sie keine Entschuldigung haben. Denn trotz ihrer Kenntnis Gottes haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen, sondern sind geistesleer geworden in ihren Überzeugungen und verfinstern ließen sie ihr unverständiges Herz. (V 1,19– 21)

Gedicht: (J. W. Goethe: *Prometheus*, 1774)

*Hast du nicht alles vollendet
Heilig glühend Herz?
Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei:
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich -
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!*

Auslegung:

Prometheus stellt hier einen literarischen Kontrapunkt zu biblischer Überlieferung der Urgeschichte dar. Barth nimmt nämlich in der weiteren Auslegung einen starken Bezug auf die Schöpfungsgeschichte. Ich vergleiche, wie sich die antische und die biblische Tradition voneinander unterscheiden. Deshalb ist es wichtig, die im Vergleich mit der biblischen Schöpfungsgeschichte weniger bekannte mythologische Geschichte über Prometheus kurz zu erwähnen.

„Der Aufrührer Prometheus ist die beliebteste mythologische Figur der Geniezeit. In Hesiods *Theogonie* ist Prometheus ein Freund der Menschen, der es bei einem Stieropfer so einrichtet, dass die Menschen das Fleisch, Zeus aber nur die Knochen erhält. Aus Rache dafür habe Zeus den Menschen das Feuer vorenthalten. Dafür sei er von Zeus mit einem Pfahl an den östlichen Rand der Erde geheftet worden, wo ihm ein Adler täglich die in der Nacht nachwachsende Leber aushackt. Den Menschen sie zur Strafe die erste Frau geschickt worden, Pandora, von der alle Übel stammen.“¹⁷

Die biblische Schöpfungsgeschichte ist bis auf einige Momente (Rolle der Frau, Verbrechen gegen Gott, Strafe) völlig anders. Gott hat den Menschen schon als Mann und Frau geschöpft und hat ihm die restliche Schöpfung untergeordnet. Zwischen Gott und dem Menschen steht kein Vermittler; der Mensch verantwortet sich für sich selbst und für die Schöpfung, die ihm als Garten anvertraut wurde, unmittelbar dem Gott.

¹⁷ DKV/Goethe/Bd.18/S. 923ff

In der Geniezeit des Sturm und Drangs, in der dieses Gedicht entstanden ist, wurde die Gestalt des Prometheus als Vorbild des Künstlers wahrgenommen.

„Der Prometheus der Ode ist ja nicht etwa der Schöpfer der ersten Menschen: Schon vor seinem Abfall gibt es Opfersteuern, die von Kindern und Bettlern dargebracht werden. Der Prometheus ist im genauen Sinne ein *Künstler*-Gedicht. Nirgends wird gesagt, dass die Geschöpfe im landläufigen Sinne lebendig werden, ihr Leben ist das von Kunstgebilden, in denen der Künstler sich offenbart.“¹⁸

Die Offenbarung durch Kunst (bzw. Dichtung) fand ihre Anwendung mehr als zwanzig Jahre später auch im theologischen Diskurs F. D. E. Schleiermachers, in seiner *Reden über die Religion unter ihren Verächtern* (1799). Schleiermacher unterscheidet zwei Neigungen der menschlichen Seele – die Wirkung nach innen und die Wirkung nach außen. Die Wirkung nach innen erfasst die Dinge und verinnerlicht sie, die Wirkung nach außen orientiert sich dagegen an die aktive Tätigkeit und Kreativität. Beide Pole führen in ihren Extrempositionen eindeutig zu negativen Folgen. Wenn der Mensch rein nach innen orientiert ist, dann kumuliert er um sich herum alle möglichen Güte und konsumiert sie. Derjenige, der dagegen ausschließlich nach außen orientiert ist, neigt zum zwecklosen Enthusiasmus und stürzt sich in leere Ideale, ohne etwas zu erreichen. Deshalb sendet Gott seine Boten, bei denen beide Komponenten ausgewogen sind. Sie sind imstande sich die Anregungen zu verinnerlichen und den anderen Menschen dann zu offenbaren, vor allem dann als Dichter.¹⁹

Goethes Prometheus-Gedicht hat aus für uns relevanter Perspektive auch Erich Franz in seiner Monographie *Goethe als religiöser Denker* kommentiert:

„Prometheus ist ein Inbegriff des unbändigsten Freiheitsdranges, der selbtherrlichen, schöpferischen Kraft, die alles bis zum letzten Rest aus sich selber erzeugen und zustande bringen will, die nichts als fertig hinnehmen, nichts geschenkt haben will. Dies Selbstgefühl aber kommt in Konflikt mit den Vorstellungen der Religion, mit den Schranken des endlichen, bedürftigen Menschen gegenüber der Gottheit. Der Trotz des Titanen ist bis zum Gipfel gesteigert, es soll ein Maximum erreicht werden. Eben diese Steigerung bis zum Alleräußersten lag in der Absicht des Dichters Sie ist die wesentliche Tendenz, der eigentliche Nerv der Dichtung. Nur wenn man den wilden Trotz und die Empörung in ihrer ungebrochenen Kraft und Herrlichkeit stehen lässt, kann man die Schönheit des Gedichtes erfassen. Dieser Prometheus unterwirft sich keinem Olympier.“²⁰

Barth stellt sich hier aber die Frage nach dem Gottesgedanken, der jedem Menschen seit der Schöpfung eigen und natürlich sein sollte – diese Frage unbeantwortet oder unterdrückt zu lassen bedeutet dann für den Menschen in einem unnatürlichen Zustand zu leben. Gottes Wesen ist für den Menschen dennoch unsichtbar.

¹⁸ DKV/Goethe/Bd. 18/S. 926.

¹⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich: *O náboženství*. Vyšehrad. Praha, 2012. S. 54 –55.

²⁰ FRANZ, Erich: *Goethe als religiöser Denker*. Tübingen, 1932. S. 94ff.

„In Wahrheit stehen die Dinge so, dass wir gerade im Spiegel des Sichtbaren das ganz Wirkliche, nämlich das unsichtbare Wesen Gottes zu schauen sehr wohl im Stande sind. Es gibt kein Draußen ohne Drinnen, keine Erscheinung ohne Wesen, keine Werke ohne die ewige Kraft und Gottheit, aus der sie hervorgegangen. Und der Mensch ist von Haus aus drinnen, ist fähig, die Dinge in ihrem Wesen zu erschauen, hat in der ewigen Kraft und Gottheit seinen eigenen Ursprung.“²¹

Die fast platonisierende Meinung Barths, dass Gott durch seine Schöpfung und sein Handeln dem Menschen erkennbar sei, konkurriert einerseits mit der allgemeinen lutherischen Lehre (Barth sieht nämlich in der menschlichen Natur tatsächlich das Ebenbild Gottes), dass der Mensch in seinem Wesen verdorben und sündig sei, andererseits betont Barth ähnlich wie Luther Gottes Unsichtbarkeit, oder besser gesagt – *Verborgenheit* dem Menschen gegenüber.

Barth grenzt sich stark gegen die Bestrebungen ab, Gott zu einem für unsere Vernunft völlig begreifbaren Gedanken (bzw. begreifbare Existenz) neben anderen Geschöpfen zu machen.

„Unter Missachtung seiner ewigen Kraft und Gottheit machen wir aus der Idee der Ideen eine höchste Idee, ein Ideenwesen, das etwas für sich ist, statt das Wesen aller Dinge; stellen ihn als leere Abstraktion uns selbst und der Welt gegenüber, statt uns vielmehr in ihn hinein zu stellen, machen aus dem schöpferischen Geist, aus dem die Sichtbaren Werke werden und indem sie sind, eine unsichtbare Existenz neben den Werken, aus der Quelle des Lebens einen Lebensfaktor unter anderen.“²²

Das in die Auslegung eingebettete Gedicht verkörpert Barths Gegenthesen zur Autonomie des Wesens in dieser Welt, bzw. der Autonomie des Menschen und seiner Erkenntnis, Moral und fasst diese Thesen gut zusammen. Barths theologische Meinungen zu diesem biblischen Zitat deuten offensichtlich an, dass Gott der Schöpfer ist – jedes menschliche Bemühen und jeder Wunsch, die Dinge völlig und endgültig zu begreifen und kategorisieren, d. h. von Gott zu abkapseln, ist eine Art Abgötterei, die den Gottesgedanken durch die menschlichen Vorstellungen über Gott zu ersetzen scheint.

Prometheus tritt in diesem theologischen Zusammenhang wahrscheinlich als ein Typus des hochmütigen Menschen auf. Die schöpferische und intellektuelle Kraft, die der Mensch besitzt, kann – wenn sie nicht kontrolliert und reflektiert wird – schließlich zur Verachtung der allerhöchsten schöpferischen Kraft Gottes verführen – *Und dein nicht zu achten!* Denn jede Erkenntnis (die auch als gewisse Art menschlicher Werke aufgefasst werden darf) hat seine Quelle in Gott und der Mensch darf sich sie weder als seine eigene Verdienst in Anspruch nehmen noch aneignen. Die Überschätzung der menschlichen

²¹ RB 1919, S. 14.

²² *Ebenda*, S. 16.

Erkenntnis kann lediglich zu Schlussfolgerungen führen, die zugleich mit den menschlichen Kräften als autonome Einheiten (Gott nicht zu achten) zu Abgöttern werden. Jeder ist also zur Gottessuche verpflichtet.

Prometheus-Gedicht wurde aber in der ganzen Geschichte zusammen mit dem Gedicht *Ganymed* (1770er Jahre, d. h. Sturm und Drang) veröffentlicht, das dagegen im Bezug auf den mythologischen Stoff Gottes Nähe thematisiert. Daneben ist hier die Bewegung Umgekehrt – Ganymed wird in den Himmel genommen und nach der traditionellen mythologischen Bearbeitung wird die ewige Jugend verliehen. Dieses Gedicht widerspricht dem christlichen Gottesbilde – Gott, in wie weit er liebt, bevorzugt keinen von dem anderen. Allen den Menschen ist das ewige Leben angeboten und die Entscheidung für Christus (Bekenntnis) hängt von jedem Menschen und dessen gutem Willen ab (Gabe der Freiheit). Gott ergreift keinen Menschen, er gibt ihm Freiheit für die Entscheidung. Ganymed beruht schließlich auf dem Busen des Zeus in dessen Nähe – diese Vorstellung ist dem Christentum gar nicht fremd (Augustinus), aber der Weg in Himmel in diesem Gedicht (bzw. in dem Ganze mythischen Stoff) kann für das Christentum durchaus problematisch sein.

I.1.2 Beispiel: F. Hölderlin

Bibeltext:

Während sie sich einbildeten, weise zu sein, wurden sie zu Narren. Und so verwechselten sie die Ehre des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt des vergänglichen Menschen und der Vögel und der Vierfüßler und des Gewürms. Darum hat sie Gott nach den Begierden ihrer Herzen der Unreinheit hingegeben, dass ihre Leiber an ihnen selbst geschändet wurden. So haben sie dann weiter die Wahrheit Gottes umgetauscht gegen die Lüge, und der geschaffenen Welt Verehrung und Dienst erwiesen an Stelle des Schöpfers - welcher ist der Hochgelobte in Ewigkeit! Amen. Darum hat sie Gott hingegeben an schandbare Leidenschaften: es haben ihre Weiber den natürlichen Geschlechtsverkehr vertauscht mit dem unnatürlichen und ebenso auch die Männer haben verlassen den natürlichen Verkehr mit dem Weibe und sind in Begierde gegeneinander entbrannt, Mann an Mann treiben sie Schande und empfangen so am eigenen Leibe den zu erwartenden Lohn ihrer Verirrung. Wie sie das Gefühl verloren für die Erkenntnis Gottes, so hat sie Gott hingegeben an eine nichtsnutzige Vernunft, dass sie das Unmögliche fertig bringen, angefüllt sind von jeglicher Ungerechtigkeit, Unbrauchbarkeit, Habsucht, Bosheit, voll Neid, Mordlust, Zank, Lug und Trug, Zischler, Verleumder, Pietätlose, Frechlinge, Protzen und Prahler, erfinderisch in Gemeinheiten, den Eltern widerspenstig, einsichtslos und charakterlos, herzlos und erbarmungslos! Sie kennen sehr wohl die Ordnung Gottes, dass die in solcher Richtung treiben, des Todes würdig sind, und doch machen sie nicht nur mit, sondern billigen auch noch diese allgemeine Entwicklung. (V 1,22–32)

Gedicht: (Fr. Hölderlin: *Hyperions Schicksallied*; 1. und 3. Strophe; 1799)

*Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Rühren euch leicht
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten...*

*Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.*

Auslegung:

Hölderlins Gedicht figuriert hier als eine Einleitung zu Barths Kapitel *Der Sturz*. In der theologischen Auslegung knüpft Barth an die vorerwähnten Themen an. Er kritisiert die übermütigen Menschen und ihre Orientierung an „Gefangennahme der Wahrheit“ heftig.²³ Die im biblischen Text aufgezählten Abscheulichkeiten sind Konsequenzen des menschlichen Sturzes, deren Summe die die eingebildete Weisheit des Menschen darstellt, d. h. wenn Gott nicht als Gott erkannt wird.²⁴

„Nun entfalten sich die Konsequenzen. An Stelle des Sehens, Wissens, Denkens, hinter dem Gott steht und das sich auf Gott richtet, ist eine eingebildete Weisheit getreten, der Herren eigener Geist, der das begreift, was ihm gleicht. Statt den untrüglichen Kriterien der gotterleuchteten Vernunft zu folgen und demütig in den Werken des Schöpfers das unsichtbare Wesen Gottes zu erschauen und zu verehren, entwickeln sie in hochmütigem Vertrauen auf die vermeintliche Gewissheit ihrer Erfahrung eine subjektive naturalistische Religiosität, die, mit willkürlichen phantastischem Verabsolutisierungen und Vergötterungen anhebend, in einem ebenso willkürlichen Nihilismus endigen muss.“²⁵

Barth prophezeit ein schnelles Ende allen den menschlichen Versuchen, die wahre Religion durch menschliche Kräfte und menschliche Gesinnung zu ersetzen beabsichtigen, denn sie zu einer raschen Verdrehtheit der von Gott gegebenen Ordnung führen.

Wie lässt sich aber Hölderlins Gedicht an dieser Stelle interpretieren? Beide Strophen stehen im Gegensatz – die erste kann man als eine durchaus positive Aussage über die himmlischen und göttlichen Genien und deren Erkenntnis wahrnehmen, die andere dann als negative und fast nihilistische Bewertung der menschlichen Lage und Erkenntnis in dieser Welt. Die zweite Strophe (bei Hölderlin ist es die dritte und letzte, denn Barth hat die zweite im Römerbrief ausgelassen) kann auf die beschränkten menschlichen Kräfte verweisen - der irdische Zustand ermöglicht uns keine vollkommene Erkenntnis.

Das Zauber des Unausgesprochenen (2. Strophe bei Hölderlin, die Barth unterlassen hat) ist auch gut zu bemerken. Barth hat dem Gedicht durch die Auslassung der zweiten Strophe eine symmetrische Bedeutungsstruktur eingeprägt, denn die zweite Strophe thematisiert wiederum die überirdischen Genien und somit entsteht eine strukturelle Diskrepanz, denn für Barth ist gerade diese Äquilibristik zwischen dem Menschlichen und Begreiflichen einerseits und dem Göttlichen und durch menschliche Erkenntnis Unbegreiflichen von besonderer Wichtigkeit.

Die zweite Strophe des Schicksalliedes lautet:

²³ RB 1919, S. 17.

²⁴ *Ebenda*

²⁵ *Ebenda*, S. 18

*Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmlischen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.*

Man kann nur nachdenken über die Gründe, die Barth zur Auslassung der mittleren Strophe bewogen haben. Diese Strophe ist inhaltlich sehr reich an Sprachbilder. Hölderlin vergleicht z. B. die *Himmlischen* einem schlafenden, schicksallosen und sorglosen Säugling. Solche und ähnliche Bilder sind für das Christentum unakzeptabel, denn der rechtfertigende Glaube erweist sich in den *Taten* (Brief des Jakobus) und im 1. Korintherbrief (13, 11) macht Paulus einen starken Unterschied zwischen der Gesinnung eines Erwachsenen und eines Kindes. Die „göttliche Sphäre“ in der biblischen Überlieferung, die den Offenbarungsgrundsatz für die christliche Religion darstellt, schläft nie ein und bleibt für immer wach, wie es z. B. die zahlreichen Eingriffe Gottes in die menschliche Geschichte im Alten Testament bezeugen.

In der zweiten Strophe entspricht die Vorstellung auch gar nicht der christlichen Dialektik, denn die christliche Verkündigung entfaltet sich gerade in der Geschichte²⁶ und ist nicht von den Menschen abgewandt.

Die Wahrheit kann man – kurz gesagt – nicht ergreifen, sonst kommt die Strafe von Gott, d. h. man muss prinzipiell auf die statischen Vorstellungen über Gott verzichten. Barth arbeitet zwar mit der Differenzierung von den zwei Sphären, aber jede feste und klare Vorstellung ist ein Verbrechen gegen die Wahrheit, die gerade in ihrer Dynamik und Zielrichtung für die menschliche Vernunft unbegreiflich bleibt. Ihr Wesen besteht in der Bewegung, nicht in statischer Eindeutigmachung. „Die Gefangennahme der Wahrheit, auf die der Mensch seine plumpe Hand gelegt, um selber groß zu sein, rächt sich. Der Zorn Gottes, der solchem Tun folgen muss, offenbart sich in der inneren Verdrehtheit und äußeren Auflösung, in der religiösen Verwilderung und moralischen Verlotterung des menschlichen Lebens.“²⁷

Doch uns ist es gegeben – diese einleitenden Worte der letzten Strophe kann man als Erbauung zum demütigen Leben oder als eindeutigen Kontrast zu der überirdischen Realität

²⁶ Ursprünglich kannte die Theologie keine andere Geschichte als die *Heilsgeschichte*. Erst der hegelianische Historismus des 19. Jahrhunderts hat das Christentum (vor allem Kulturprotestantismus) beeinflusst und die Heilsgeschichte wurde als Bestandteil der allgemeinen Geschichte betrachtet.

²⁷ RB 1919, S. 18.

verstehen. Schließlich fallen die Menschen *ins Ungewisse*. Die Ungewissheit ist gerade für Barth sehr wichtig und wesentlich, wie es oben vorausgeschickt wurde – der wahre und fromme Glaube ist Glaube daran, was total anders als das ist, woran wir vermutlich glauben. Gott passt sich unseren Vorstellungen und Schematisierungen nicht an, sonst kann man über Abgötterei sprechen.

Warum hat aber Barth zu dieser Auslegung die erste Strophe des Schicksalliedes überhaupt hinzugefügt? Man könnte sagen, sie ist fast überflüssig, denn sie weicht vom Thema und dem biblischen Text sehr deutlich ab. Aus dem theologischen Gesichtspunkt ist sie aber sehr wichtig, denn die ganze Struktur des Gedichtes thematisiert den Sturz (vor allem die 3. Strophe). Der Sturz aber endet in keiner nihilistischen Aussichtslosigkeit – die Genies haben nämlich eine vollkommene Anschauung der überirdischen Realität, die der gefallene Mensch durch seine eigene Erkenntnis nicht erreichen kann. Alles, was der Mensch als sicher und verifiziert erkennt, gehört nicht in diese ewige himmlische Sphäre, deshalb darf der Mensch seine irdische Erkenntnis, die nur relativ und beschränkt ist, nicht verabsolutisieren, vergöttlichen oder verehren.

Schließlich kann man die Worte des Kommentars zu Hölderlins *Hyperion* zitieren, die uns teilweise die Verankerung von Barths Haltung nicht nur zu diesem Gedicht, sondern auch zur klassischen Literatur im *Römerbrief 1919* erläutern.

„Zwischen diesen beiden Polen, zwischen Naivität und höchstem Bewusstsein, zwischen reiner Natur und reinem Geist, zwischen Arkadien und Elysium erstreckt sich die Realität des Lebens. Sie ist letztlich immer aktuelle Gegenwart zwischen den idealen Utopien der Vergangenheit und der Zukunft.“²⁸

Ähnlich äußert sich zu diesem Gedicht Theologe Hans Küng:

„Unruhe, Leiden, Blindheit, Geworfensein, Ungewissheit: mit dieser Skizze beschreibt sich der Autor selbst – in der Maske des *Hyperion*. Sein Leben wird fortan unter diesen Zeichen stehen. Immer deutlicher wird nun werden, wie wenig es Hölderlin gelingt, Programm und Praxis, Idee und Realität, Ästhetik und Wirklichkeit, Dichtung und Gesellschaft zusammenzubringen. Immer mehr lebt er sich in sein mythisches Universum ein, aber immer mehr beginnt sich dieses zu verselbstständigen und ihn von der realen Wirklichkeit zu entfremden.“²⁹

Deshalb ist nicht verwunderlich, dass Barth zu Gunsten der offensichtlichen Polarisierung, in der sich die Menschen aller Zeiten bewegen, die zweite Strophe ausgelassen hat, die das Ideal der Genies verherrlichen.

²⁸ DKV/Hölderlin/Bd.2/S. 943.

²⁹ KÜNG, Hans: *Religion als Versöhnung von Antike und Christentum*. In: KÜNG, H., JENS, W.: *Dichtung und Religion*. München. Kinder-Verlag, 1985. S. 135.

I.1.3 Beispiel: F. Schiller

Bibeltext:

Wie steht's nun? Können wir einen Vorwand nehmen? Keineswegs! Es bleibt bei der Anklage, die wir erhoben haben, dass Juden und Christen alle unter der Sünde stehen, wie geschrieben ist: es gibt keinen Gerechten, nicht einen! Es gibt keinen Einsichtigen! Es gibt keinen, der nach Gott fragt! Alle sind abgewichen, alle miteinander unbrauchbar geworden! Es gibt keinen, der das Gute tut, es gibt auch nicht einen einzigen! Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen betrogen sie, Schlangengift ist hinter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit, eilend ihre Füße zum Blutvergießen, Verwüstung und Jammer ist auf ihren Wegen und den Weg des Friedens erkannten sie nicht! Es ist keine Gottesfurcht in ihren Augen! (V 3, 5–8)

Gedicht: (Fr. Schiller: *Das Ideal und das Leben*, 1795, 10. Strophe)

*Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blöße,
Steht vor des Gesetzes Größe,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale,
Fliehe mutlos die beschämte Tat.
Kein Erschaff'ner hat dies Ziel erflogen,
Über diesen grauenvollen Schlund,
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund.*

Auslegung:

Im Mittelpunkt der Auslegung der oben zitierten Bibelverse steht die Rolle und Aufgabe des Gesetzes im Leben eines Christen. Die Spannung zwischen dem tötenden Gesetz und dem belebenden Geiste war in der kirchlichen Geschichte prägend für die weitere Entwicklung der (nicht nur protestantischen) Dogmatik, was vor allem die Rechtfertigungslehre betrifft.

Die Aufgabe des Gesetzes ist den Menschen darauf aufmerksam zu machen, dass er vor Gott nicht bestehen kann. „Oder was ist denn die im Gesetz (ohne die Kraft der Auferstehung) kundgegebene Wahrheit für uns anderes, als die Feststellung, dass wir nicht im Realen leben, dass wir vor Gott nicht bestehen können?“³⁰

Die wahre Aussage des Gesetzes über uns konkurriert mit der idealistischen Wahrheit, die auf die künftigen Verheißungen gerichtet ist. Die idealistische Wahrheit stellt dem Menschen immer eine harte Feststellung vor seine Augen. „Es sagt uns von Gott, dass Gott

³⁰ RB 1919, S. 52

uns fremd ist. Es sagt uns von der Welt, dass sie nicht unsere Heimat ist. Es sagt uns vom Menschen, dass er ein Sünder ist.“³¹

Die Lösung für die traurige menschliche Existenz bringt teilweise dann erst das idealistische Gesetz, das neben der bloßen Feststellung noch den *Geist* hineinbringt.

„Die Wahrheit, die wir als Idealisten kennen und verkündigen, ist Forderung und Verheißung, nie Feststellung und Schöpfung eines Lebens aus und mit Gott – und angewendet auf jeden beliebigen Punkt der Geschichte, auf jeden Menschen, auf jeden Augenblick im Leben jedes Menschen immer Bloßstellung, Beleuchtung, Beschreibung der menschlichen Verdrehtheit, nie aber tatsächliche Richtigstellung.“³²

Jeder christliche Mensch sehnt sich nach einer positiven Lösung seiner irdischen Lage, was ihm weder die harten Worte des Gesetzes, noch der Geist des idealistischen Gesetzes ermöglichen. Trotzdem kommt es hier im Gegensatz zur Wahrheit des Gesetzes zu einem wesentlichen Perspektivenwechsel. Aus dem moralischen Standpunkt gilt jedes der beiden Gesetze als eine allgemeine und objektive Anklage der ganzen Menschheit. Das Gesetz beschreibt nämlich den grauenhaften Zustand nach dem Sturz, der Geist des idealistischen Gesetzes zeigt aller Menschheit ohne Ausnahme die Richtung, wie und wohin sich man begeben sollte und hiermit zeigt dem Menschen die Zukunft. „Das ist's ja, dass das vom Gesetz gemeinte Handeln immer eine Neuorientierung im Verborgenen der Menschen ist, die doch vom Gesetz an sich nicht erzeugt werden kann!“³³

Aus dem moralischen Standpunkt ist die Anerkennung der eigenen Ungerechtigkeit und Sündigkeit der Beginn unserer Erlösung. Ohne dieses Bekenntnis kann Gott in unserer Seele nicht tätig sein. „Und das ist's gerade, was Gott zunächst objektiv mit uns will, umso mehr, je reicher unsere Kenntnis von ihm ist: unsere Bewegung in der Beugung unter sein gerechtes Urteil ist der Anfang seines Triumphes in unserer Ungerechtigkeit.“³⁴

Es geht hier also wiederum um eine Anerkennung – in den vorigen Kapiteln ging es um die Anerkennung Gottes als Herrschers über unserem Leben, jetzt begegnen wir der Wahrheit über das menschliche Wesen gegenüber Gottes Urteil.

Vor Gott und seinem Gericht sind alle Menschen ungerecht und sündig.

Um die Erläuterung näher zu bringen, hat sich Barth für einen Auszug aus Schillers Gedicht entschieden, das thematisch mit den behandelten Bibelversen übereinstimmt. Die Gerechtigkeit des Menschen wird hier durch die Verbindlichkeit des Gesetzes geprüft. Es ist

³¹ RB 1919, S. 52.

³² *Ebenda*

³³ *Ebenda*

³⁴ *Ebenda*, S. 53.

bemerkenswert, dass im theologischen Text keine Rede über die Gerechtigkeit des Menschen ist, sondern vom Anfang an über das *Bestehen* des Menschen vor dem Gesetz. Die Bibel und zugleich die theologische Auslegung betonen vielmehr die Sünde und Unwürdigkeit des menschlichen Geschlechts und operieren gar nicht mit einem heiligen, idealen, vorbildlichen und gerechten Menschen.

Das Gedicht fungiert hier als eine dynamische Einheit, die uns wiederum einen Sturz vor die Augen stellt. Schiller stellt vor des Gesetzes Größe einen Heiligen, der nicht imstande ist, diesem Gesetz nachzukommen. Barth betont, dass es keinen Heiligen geben kann, denn das menschliche und das göttliche Maßstab für die Heiligkeit, Gerechtigkeit usw. anderer Art ist. „Es gibt wohl die Gerechtigkeit der Menschen, aber nicht die Gerechtigkeit Gottes, die aus jener hervorbrechen möchte.“³⁵ Barth glaubt bestimmt als Theologe an Ideale und vor allem an Offenbarungsgrundsatz und die Heiligkeit die in der Strophe aufgezählt wird. Die Aufgabe des Gesetzes ist es also, unsere Maßstäbe von den göttlichen zu unterscheiden. Das Ideal können und sollten wir immer vor den Augen haben, ohne es zu ergreifen. Darin besteht das Wesen des Gesetzes – das Ideal über unsere Kräfte zu stellen und zugleich unser Moralvermögen zum Ideal zu richten.

³⁵ RB 1919, S. 53.

I.1.4 Beispiel: J. W. Goethe

Bibeltext: *Die Hoffnung lässt nicht zu schanden werden.*

Gedicht: (J. W. Goethe: *Beherrigung*, 1789)

Ach, was soll der Mensch verlangen?

Ist es besser ruhig bleiben?

Klammernd fest sich anzuhängen?

Ist es besser, sich zu treiben?

Soll er sich ein Häuschen bauen?

Soll er unter Zelten leben?

Soll er auf die Felsen trauen?

Selbst die festen Felsen beben.

Auslegung:

Die Hoffnung verleiht dem christlichen Glauben eine starke und optimistische Zukunftsperspektive, die aber trotzdem für die anderen Menschen in ihrem Wesen unverständlich bleibt. Barth räumt aber ganz deutlich ein, dass in unserem Leben sehr häufig die Aussichtslosigkeit überwiegt. „Da gibt's Niederschläge, Stillstände und Rückschläge genug. Da triumphiert oft genug die Todes- und nicht die Lebensmacht.“³⁶

Trotz aller Schwierigkeiten, denen die christliche Hoffnung begegnen auch mag, verdirbt die Freude an Hoffnung nicht, denn diese theologische Tugend ihren wahren Ursprung in Gott hat. „Nun aber hat ja die Lebensbewegung, in der wir stehen, eben jenen jenseitigen Ursprungs- und Endpunkt in Gott, und um dieses fruchtbaren Ursprungs willen ist sie wirklich Leben und nicht irgend ein vergängliches psychisches Lebens-Surrogat, um seinetwillen hat und behält sie den Sieg trotz aller Schwankungen, die in der psychischen Erscheinung an den Tag treten mögen.“³⁷

Die christliche Hoffnung ist keine bloße menschliche Hoffnung, sie ist nämlich anderer Art, denn sie einen anderen Ursprung und anderes Ziel hat als den Menschen hat. Die wahre christliche Hoffnung lässt sich in der Welt kaum finden.

Durch Goethes Versen betont Barth die Vergeblichkeit der menschlichen Suche nach Sicherheiten, die ständig in dieser Welt gesucht und gesehen werden. Die Sicherheit findet der Mensch weder in seiner Passivität noch Aktivität. Die im Gedicht beschriebenen Tätigkeiten und Haltungen zum Leben (ein Häuschen bauen, unter Zelten, auf die Felsen trauen) treten hier in einer Reihenfolge, in der die Funktion des Sicherungsmittels immer

³⁶ RB 1919, S. 112.

³⁷ *Ebenda*

schwächer wird – zuerst das Häuschen, dann die Zelt und zuletzt bloßer Grund des Felsens. Mann soll auf den Grund hoffen. Der Felsen ist kein menschliches Werk – ähnlich wie der Ursprung der christlichen Hoffnung, die sich nur im Gott finden lässt und die den Menschen zu Gott wendet. Trotzdem wird hier die Rolle des Felsens in Frage gestellt – selbst die festen Felsen beben.

Barth stellt sich kompromisslos gegen die subjektive Hoffnung, die mit den individuellen aber „festen“ Vorstellungen der jeweiligen Menschen rechnet. „So sieht's aus, auch bei uns, und wehe dem, der sich auf den schwankenden Grund von Eindrücken, Empfindungen, Erfahrungen und Erlebnissen stellt! [...] Wir haben in der Fremde das Zeugnis aus der Heimat.“³⁸

Die Felsenmetaphorik ist in diesem theologischen Zusammenhang (Hoffnung) nicht üblich. Aus der biblischen Tradition kennen wir sie als eine prägnante Zusammenfassung der Bergpredigt (Gleichnis über dem weisen Mann, der seinen Haus auf dem Felsen gebaut hat) oder dann dank seiner Festigkeit als Attribut des wahren Glaubens (Peters Bekenntnis).

Es ist auch gut zu bemerken, dass Barth die letzten vier Verse des Gedichtes in seinem Kommentar wieder ausgelassen hat:

*Eines schickt sich nicht für alle!
Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder, wo er bleibe,
Und wer steht, dass er nicht falle!*

Barth versucht durch diese Auslassung, die klaren und eindeutigen Antworten zu vermeiden. Durch den Verzicht auf die letzte Strophe verzichtet er zugleich auf Paulus' Worte bei Goethe - die letzten Worte (oder Paraphrase) stammen nämlich aus dem 1. Korintherbrief (V. 10, 12). Diese Tatsache würde ich eher als Frage interpretieren: Ist der Text der Heiligen Schrift in der literarischen Rezeption imstande, seine Dynamik und Kraft zu bewahren? Ist er dadurch nicht gefährdet, indem er paraphrasiert und bearbeitet wird? Die Antwort auf diese Frage sehe ich darin, dass der biblische Text ist dazu berechtigt, diesen Gedanken zum Ausdruck bringen.

³⁸ RB 1919, S. 113.

I.1.5 Gesetz und Romantik

Obwohl sich in diesem Kapitel Barth ganz selbstverständlich mit ausgewählten Problemen der Romantik beschäftigt, findet man hier keine literarischen Zitate aus dieser Epoche. Ihn interessieren vor allem die Folgen des romantischen Denkens auf die Moral, die er aus dem christlichen Standpunkt erläutert. Er tut so im Kapitel, das das Thema der Freiheit behandelt. Es geht hier also um keine literaturwissenschaftliche oder ästhetische Abhandlung, sondern um eine klare Darstellung, die Spannung zwischen der christlichen Religion und romantischen Moral zum Ausdruck bringt. An dieser Stelle wird die Beziehung zwischen der verbindlichen Norm an der einen Seite und der menschlichen Freiheit an der anderen geklärt. Obwohl seit Christi Verkündigung der Mensch in Freiheit leben darf, gilt das Gesetz trotzdem. „Unsere Freiheit vom Gesetz hat nicht etwa den Sinn, als ob sein Inhalt nicht tatsächlich die von Gott gegebene Norm des Guten wäre.“³⁹ Das Gesetz postuliert also ein Ideal, das erst vollkommen durch Christus erfüllt wurde.

Karl Barth empfindet als widerlich, wenn sich der Mensch fragt, was *er* tun soll. „Diese Frage ist nur denkbar im Munde des durch die Majestät der göttlichen Forderung aus seiner naiven Zuversichtlichkeit aufgestörten Romantikers und Individualisten.“⁴⁰ In Christus darf der Mensch als Individuum nicht mehr fungieren, denn Gott ist Erlöser der ganzen Menschheit und keinesfalls eines Individuums, das sich selbst nach einem moralischen Leben sehnt, d. h. nach der Erfüllung des Gesetzes. „An diesen Menschen tritt nun das ewige *Du sollst* heran.“⁴¹

Die Ablehnung dieser menschlichen Bestrebungen, *selbst* gut zu werden, entfaltet sich dann weiter in Rezeption Dostojewskis, die sich vor allem in der zweiten Fassung des Römerbriefes (1922) widerspiegelt und der die theologische Forschung Eduard Thurneysens vorangeht.

Zusammenfassung:

Der Text des Römerbriefes aus dem Jahre 1919 ist von zahlreichen Zitaten aus der deutschsprachigen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts begleitet. Jetzt müssen wir uns die Frage stellen, welche Funktion sie haben. Unsere Auswahl kann nicht repräsentativ sein und deshalb müssen wir die folgenden Schlussfolgerungen auf die vorerwähnte Forschung

³⁹ RB 1919, S. 195.

⁴⁰ *Ebenda*

⁴¹ *Ebenda*, S. 201.

einschränken. Barth konfrontiert die Anspielungen an die alttestamentlichen Stoffe (Sturz, Ebenbild Gottes, Schöpfungsgeschichte) mit der heidnischen Mythologie der Antike, die häufig bei den Klassikern und Romantikern zu finden ist.

Durch unsere Forschung haben wir uns bemüht, die Auslassung von ganzen Strophen im Bezug auf die christliche Lehre zu interpretieren und erklären. Die Einbettung von jeweiligen Versen hat zwar Berührungspunkte mit dem Text der theologischen Auslegung, dient aber häufig zur Polemik, nicht zur direkten Bestätigung der theologischen Thesen. Andererseits ermöglichen die Gedichte die eindeutige Polarität zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe, zwischen den menschlichen und göttlichen Maßstäben überhaupt zu skizzieren. Der Mensch steht dem Gott gegenüber, muss aber auf seine Vorstellungen und Wünsche total verzichten, damit diese Polarität in Dynamik gesetzt wird. Die Initiative stammt von Gott, der Mensch hat eher eine rezeptive Aufgabe.

I.2. Nach dem 1. Weltkrieg: Dostojewski und Römerbrief 1922

Die sekundäre Literatur betrachtet Rezeption Dostojewskis Werke viel ausführlicher als die Erscheinungen der Belege aus der deutschen klassischen Dichtung. Barths Auseinandersetzung mit Dostojewski wird bei Thomas Kucharz vor allem im Bezug auf den Theologen Eduard Thurneysen und dessen Buch *Dostojewski* eingeleitet. Karl Barth lässt unter seiner Anregung Dostojewski in der zweiten Fassung des Römerbriefs (1922) sprechen. Die theologische und literaturwissenschaftliche Interpretation wurde später parallel von Walter Jens und Hans Küng erforscht und beschrieben.⁴²

Die Vorliebe für Dostojewski lässt sich durch den 1. Weltkrieg erklären, dessen Ergebnisse einen tiefen Einschnitt für die bisherige gesellschaftliche Ordnung und die traditionellen Werte bedeuteten, vor allem im deutschsprachigen Gebiet. Die klassische Literatur gehörte zu einem selbstverständlichen und unumstrittenen Rahmen der Vorkriegsgesellschaft. Es ist also nicht verwunderlich, dass auch Barth (zwar kurz nach dem 1. Weltkrieg) gerade diese Autoren zitiert.

Nach all den Veränderungen der gesellschaftlichen Umstände und der traditionellen Werte wandten sich die Theologen Barth und Thurneysen der russischen Literatur zu. „Karl Barth und Eduard Thurneysen stoßen nicht zufällig oder nur interessehalber auf die Romane des Russen Dostojewski. Es sind äußere Faktoren und Voraussetzungen benennbar, die zusammengefasst werden können im Gefühl und Erlebnis der *Krise*.“⁴³

Die Lage der Theologie und vor allem der jungen Theologen im ganzen Europa war zu dieser Zeit gar nicht beneidenswert. Die avantgardistische Kultur forderte einen radikalen Bruch mit der alten, verdorbenen Welt, zu der auch die traditionelle christliche Religion gehörte. Die Theologie musste jedenfalls reagieren nicht nur auf den Zerfall der traditionellen Werteskala, sondern auch auf die Tendenzen, eine neue Welt und neue Gesellschaft *ex nihilo* zu schöpfen, d. h. ohne Kontinuität mit der alten Ordnung. In diesem Rahmen kann man die Interpretation Dostojewskis Romane verstehen.

Die Aufgabe der Theologie war es, den ganzen Glaubensinhalt neu und vor allem dem neuen Zeitalter und den neuen Umständen gemäß zu formulieren. In der Theologie kann man einfach keinen radikalen Bruch machen, denn sie bezieht sich auf Auslegung alten Texten, die für die ganze Geschichte der abendländischen Kultur konstituierend waren.

⁴² KÜNG, Hans; JENS, Walter: *Dichtung und Religion*.

⁴³ KUCHARZ, S. 46.

Im Jahre 1917 hielt Hugo Ball in der Galerie Dada eine Rede, in der er die Gegenwart charakterisierte und die keinen Theologen ruhig ließ.

„Gott ist tot. Eine Welt brach zusammen. Ich bin Dynamit. Die Weltgeschichte bricht in zwei Teile. Es gibt eine Zeit von mir. Und eine Zeit nach mir. Religion, Wissenschaft, Moral – Phänomene, die aus Angstzuständen primitiver Völker entstanden sind. Eine Zeit bricht zusammen. Eine tausendjährige Kultur bricht zusammen. Es gibt keine Pfeile und Stützen, keine Fundamente mehr, die nicht zersprengt worden wären. Überzeugungen, Vorurteile. Es gibt keine Perspektive mehr in der moralischen Welt. Oben ist unten, unten ist oben. Umwertung aller Werte fand statt.“⁴⁴

Dieses kritische Moment für Theologie forderte eine ganz neu verlangte auch eine neue Rhetorik. Der Unterschied bestand darin, dass die Theologie sich eine neue Sprache suchen musste, um die Welt anzusprechen, zugleich aber ohne die Kontinuität mit dem alten Christentum, oder besser gesagt, mit ihrem Ursprung zu verlieren.

Die maximale Treue der ursprünglichen Rechtgläubigkeit und zugleich Umformulierung der traditionellen christlichen Dogmatik mit Hinsicht auf den Menschen von heute war für die weitere Entwicklung Barths Theologie ganz charakteristisch.

I.2.1 Eduard Thurneysen als Anregung für Karl Barth

Wie es schon vorausgeschickt wurde, Karl Barths Interesse für Dostojewski in den unmittelbaren Nachkriegsjahren hat seinen Ursprung in der Monographie Eduard Thurneysens *Dostojewski*. Es ist also ratsam, die Rezeption Dostojewskis bei Thurneysen kurz zu erwähnen.

Der Theologe Thomas Kucharz hat in seiner Arbeit eine prägnante Analyse des Buches von Thurneysen gegeben. In Dostojewskis Werken sieht Thurneysen die Grundfrage nach dem menschlichen Wesen, die im unabdingbaren Kontext der christlichen Moral beantwortet wird.

Thurneysen interpretiert in seinem Werk *Dostojewski* (München, 1921) drei große Romane dieses Autors – *Schuld und Sühne*, *Die Brüder Karamasow*, *Der Idiot* und er fokussiert sich dabei auf die Charakteristik der jeweiligen Haupt(anti)helden, die jetzt ganz kurz vorzustellen sind, wie sie in Kucharz' Zusammenfassung charakterisiert werden.

⁴⁴ BALL, Hugo: Der Künstler und die Zeitkrankheit: Ausgewählte Schriften / Schlichting; Hans B. (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, S. 41f

Raskolnikow: „Raskolnikow ist für Thurneysen Prometheus, ist Adam, ist der Mensch, der sein will wie Gott. Seine prometheische Logik führte ihn zu konsequent zum Mord, und seine Reaktion auf die Tat, die Fieberträume, die Erkenntnis, sich selbst durch den Mord getötet zu haben, kurz: der Weg Raskolnikows nach dem Mord offenbare nach Thurneysen gerade das eine: der Mensch ist nicht Gott.“ (Kucharz, S. 56)

Die Brüder Karamasow: In diesem letzten und größten Romanwerk sieht Thurneysen das Weib und somit die *Erotik* als die organisierende Thematik an. Gruschenka sei der Brennpunkt des Romans, in dem vor allem deutlich werde, welche titanische Versuchung in der *Erotik* liege, in der *Erotik*, die doch (nur) Hinweis und Gleichnis göttlicher Möglichkeiten sein solle, die aber die Versuchung des *sicut eritis deus* dem Menschen näher lege als alles andere. Die Versuchung, nach unmittelbarem Leben zu greifen, sich aneinander zu berauschen, sei hier am größten, viel größer noch als bei abstrakten Ideen (Raskolnikow). Doch dem Aufstieg zum Olymp folge unvermeidlich der Sturz in die Tiefe. Die Grenzen müssten geheiligt werden, Gott müsste anerkannt werden, meint der jung verheiratete Thurneysen.“ (Kucharz, S. 58)

Der Idiot: „Ist denn nun Myschkin der religiöse Mensch par excellence? Kennt er nicht die direkte Gotteserfahrung in der Epilepsie? Greift Dostojewskij mit ihm nicht direkt nach der Person und dem Geheimnis Christi? Kann dieser Mensch vor den von Barth und Thurneysen aufgestellten Verdikten und angesichts der notwendigen Dialektik des Redens von Gott bestehen? Er kann! Er könne es, weil er ein völliger Außenseiter sei, der scheinbar keinerlei Daseinsberechtigung in der Gesellschaft habe.“ (Kucharz, S. 59)

I. 2. 2 Analyse des Römerbriefs 1922

Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung des Römerbriefs besteht unter anderem auch darin, dass im Jahre 1919 die literarischen Fragmente der deutschen klassischen Literatur den wissenschaftlichen Text tatsächlich ergänzten und begleiteten. Mit Dostojewski in der zweiten Fassung ist es nicht der Fall. Es geht hier vielmehr um die Anspielungen, die in den kritischen Ausgabe gekennzeichnet und kommentiert werden; direkte Zitate lassen sich kaum finden.

Da die Epistel an die römische Gemeinde das Verhältnis Glaube – Moral – Gesetz – Gnade behandelt, stellen Dostojewskis Romane *Schuld und Sühne* oder *Brüder Karamasoff* eine der wichtigsten Inspirationsquellen dar, die in Barths theologischer Arbeit eine besonders wichtige Anwendung fanden. Der wichtigste Ansporn ist aber trotzdem im Briefwechsel mit Eduard Thurneysen zu finden.

Obwohl wir einerseits jetzt im Text keine zitierten literarischen Belege haben, können wir jetzt besser Barths persönliche Einstellung zu Dostojewski erforschen und sie in den Zusammenhang mit seiner Theologie und dem biblischen Text setzen. Diese Abhandlung soll nicht so umfangreich und ausführlich sein wie die Erforschung von den literarischen Belegen im Römerbrief 1919, trotzdem suchen wir uns einige Stellen aus, wo die Rezeption von Dostojewskis Werken eine wichtige Rolle spielen.

Warum hat aber Barth nach so kurzer Zeit den Text neu bearbeitet⁴⁵ und ergänzt? Im Vorwort zur zweiten Auflage bekennt Barth ganz offen unter anderem den Folgenden Grund – „das vermehrte Aufmerken auf das, was aus Kierkegaard und Dostojewski für das Verständnis des neuen Testaments zu gewinnen ist, wobei mir besonders die Winke von Eduard Thurneysen erleuchtend gewesen sind.“⁴⁶

Im Vergleich zu den zahlreichen Anspielungen auf Weimarer Klassik in der vorigen Fassung, welche die theologischen Thesen häufig polemisch ergänzen und neue Frage vor den Leser stellen, geht es in der zweiten Fassung um die Hervorhebung von jeweiligen theologischen Standpunkten. Sehr selten werden direkte Worte Dostojewskis zitiert, der Autor setzt vielleicht voraus, dass dem Leser die größten und bekanntesten Werke dieses russischen Schriftstellers bekannt sind. Oft wird die Aufmerksamkeit nur auf die Auflistung des Namens *Dostojewski* reduziert – neben den anderen Autoren: überwiegend Kierkegaard, Overbeck. Trotzdem gibt es ein paar Stellen, wo Barth mit dem Stoff der Romane tiefer arbeitet und setzt ihn in den Zusammenhang mit seiner biblischen Auslegung.

I. 2.3. Anspielung auf Dostojewski I

Wie in der ersten Fassung kommentiert Barth den Römerbrief auch in dieser zweiten Auflage Vers nach Vers, deshalb ist es wichtig, wiederum die Bibelzitate direkt zu erwähnen.

Bibeltext:

Wenn es nun geschieht, dass Heiden, die das Gesetz nicht haben, in ihrem Naturzustand tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, ohne das Gesetz zu haben, sich selber Gesetz. Solche legen das vom Gesetz geforderte Werk vor: eingeschrieben in ihren Herzen (wobei ihr Gewissen und ihre sich untereinander verklagenden oder auch entschuldigenden Gedanken Zeugen sind) an dem Tage nämlich, da Gott das Verborgene der Menschen beurteilt (laut meiner Heilsbotschaft) durch Christus Jesus. (V. 2,14–16)

Auslegung:

Sie sind sich selber Gesetz. Mit dieser Behauptung konfrontiert Barth die Charakteristik von Dostojewskis Romangestalten. Er räumt zwar ein, dass es auch Menschen geben kann, die das Gesetz tun, „ohne es zu haben“⁴⁷, aber indem sie das Gesetz tun, empfangen sie es *de facto*. Aber diese Tatsache hat Folgen für die Offenbarung. „Ein neues

⁴⁵ Siehe Barths Briefe an Eduard Thurneysen vom 27. 10. 1920 und 27. 9. 1921, Bw.Th.I, S. 435f.520.

⁴⁶ RB 1922, S. 7.

⁴⁷ RB 1922, S. 99.

wildes Flussbett wird es sein, ein sehr ungewohnter, andersartiger Eindruck von Offenbarung, eine befremdliche Form von Glauben, was da sichtbar wird.“⁴⁸

Zu Dostojewski bemerkt Barth Folgendes:

„Die Religion und das Erlebnis der Menschen Dostojewskis sind doch wohl an allerlei andere Religionen und Erlebnisse zu wagen. Kein Anlass von Seite derer, die das Gesetz haben (und wenn es das Evangelium wäre!), solche Menschen nur als Missionsobjekte zu betrachten, allzu gütig von religiösen Ansätzen bei ihnen zu reden, wo vielleicht längst ganz andere Eindrücke von Gott sind, als wir sie je hatten und haben werden. Auch wenn es auf Religion und Erlebnisse ankäme - es kommt nicht darauf an - Gott kann den Heiden auch das geben und gibt es ihnen.“⁴⁹

Barth arbeitet in der zweiten Fassung des Römerbriefes mit oft der Auffassung Thurneysens, wie er es schon im Vorwort erwähnt. Thurneysen sieht die Gotteserkenntnis im Moment der Krise, in der sich die Romangestalten Dostojewskis befinden. Die Krise, der Punkt, wo es scheint, dass es nicht möglich ist, weiter zu gehen, stellen laut Thurneysen den wichtigen Wendepunkt dar. In der ersten Fassung sind wir dieser *Krise* nicht begegnet

„Wo die Einsicht in die ganz besonders tiefe Gefangenschaft des Mannes als Mann und des Weibes als Weib sich Bahn bricht, da ist der Schritt nicht mehr weit zu dem Seufzen nach einer neuen, ganz und gar anderen Gestalt des Menschen, wo weder Mann noch Weib sein wird. In diesem Seufzen aber liegt Gotteserkenntnis, denn das ist das Seufzen nach etwas, das keinem Übergriff des Menschen mehr zugänglich ist, das Seufzen nach Auferstehung.“⁵⁰

Genau im Moment der Krise entsteht diese Sehnsucht nach einem *Totaliter Aliter* gegenüber der trostlosen menschlichen Lage, nach einem völlig anderen „Wesen“. Es geht hier um keine apophatische Theologie, denn es geht hier gar nicht im ersten Range um die intellektuelle Unbegreiflichkeit Gottes oder um seine Andersartigkeit gegenüber den menschlichen Maßstäben. Es geht hier vielmehr um die innerliche und existenzielle Sehnsucht des Menschen nach einem *Ideale*, nach dem ewigen Leben, die alle menschlichen Vorstellungen übertrifft.

1.2.4 Anspielung auf Dostojewski II

Eine andere ziemlich ausführlich erläuterte Anspielung auf Dostojewskis Roman *Die Brüder Karamasoff* finden wir im Zusammenhang mit den Versen 8,14 – 17. Barth konzentriert sich vor allem auf die Schilderung von Iwan.

Bibeltext: *Denn die, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen aufs neue zur Furcht, sondern den Geist der Sohnschaft habt ihre empfangen, in welchem wir schreien Abba! Vater! Der Geist selbst ist unserm Geiste Zeuge, dass wir Kinder Gottes sind. Sofern wir aber*

⁴⁸ Ebenda

⁴⁹ Ebenda

⁵⁰ THURNEYSEN, Eduard: *Dostojewski*. München. Kaiser, 1921, S. 21.

Kinder sind, sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben des Christus, so gewiss wir mitleiden, um auch mitverherrlicht zu werden.

Auslegung: Barth hat die Anspielung auf Dostojewski in die theologische Überlegung über die *Sohnschaft* eingebettet. Die Aussage findet Barth paradoxal. Die Kinder Gottes dürfen sich als diejenigen bezeichnen, die von Gott geliebt werden. Iwan Karamasoff ist für Barth ein Beispiel dafür, dass der Mensch die Sohnschaft gerade in der Paradoxie erkennen kann. Es bedarf vor allem des Hörens und Sehens, keines Fragens mehr. Für die Erkenntnis der Sohnschaft sind keine Voraussetzungen notwendig – sie kann *existentiell* geschehen, so gilt es auch für Iwan.

„[...] wer das *einmal* gehört, *einmal* gesehen, und zwar existentiell, also *nicht* psychologisch, soziologisch, historisch, naturwissenschaftlich, in keinem Sinn vornehm, akademisch, überlegen, unbeteiligt, aber auch in keinem Sinn *fromm, religiös abgeklärt*, ganz und gar ohne die erschlichene Voraussetzung einer Vorsehung und Harmonie über diesem Ganzen, sondern: existentiell, will sagen ernsthaft, selber angebrannt, selber aus dem Sattel geworfen, unproblematisch, uninteressant, unausweichlich, unrettbar gehört und gesehen hat – gehört und gesehen mit den Ohren und Augen des Iwan Karamasoff!“⁵¹

Iwan Karamasoff ist für Barth eine illustrative Gestalt, an der diese Möglichkeit demonstriert wird. Er erkennt nicht den Gott, sondern vielmehr sich selbst, seine trostlose Existenz, die dem Ideal der Sohnschaft völlig widerspricht. Sich selbst von Gott zu trennen ist unmöglich – Proteste, Widerstand, Vorwürfe, Klagen reichen nicht. In diesen Momenten sieht Barth die Geburt des Schreiens *Abba! Vater!* zugleich die Schöpfung des neuen Menschen, dessen sich Gott in diesem Geschrei angenommen hat.

Barth entfaltet weiter die Charakteristik von Iwan und schreibt:

„Iwan (Anm. d. A.) der fragt nicht mehr, sondern hört und sieht – was? Sich selber! Als *Glaubenden, Liebenden, Hoffenden?* Nein und tausendmal nein, sondern sich selber gegenüber dem ganz Unmöglichen, *absolut* Widersprechenden, *endgültig* nicht zu Rechtfertigenden, *nie und nimmer* mit einem Gottesbegriff zu Krönenden. Sich selber gegenüber der Totalität des Seins und Geschehens als einen Andern, als Leidenden, als Unterliegenden, als antwortlos Fragende, als machtlos Protestierenden und Rebellierenden, in der gänzlichen Unfähigkeit, etwas anderes zu tun als zu schreien oder – zu schweigen. Aber eben: sich selbst als einen *Andern*, letztlich allerletztlich, nein erstlich allererstlich *getrennt* von diesem Ganzen (von dem *er* sich doch gerade *nicht* trennen kann!), in ursprünglicher Freiheit und Überlegenheit diesem Ganzen gegenüberstellt (in das *er* doch restlos verflochten ist!), sich selber in der ganz und gar unbegreiflichen Lage, zu diesem Ganzen Nein zu sagen (das *er* doch mit seinem Protestieren und Rebellieren nur bejahen kann!). Sich selber als Gottes Kind!“⁵²

⁵¹ RB 1922, S. 411.

⁵² RB 1922, S. 411–412 .

Die Gestalt von Iwan ist sehr stark profiliert. Gerade in der scheinbaren Unmöglichkeit ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sogar mehr als Möglichkeit – die wahre Sohnschaft. Das Erkennen durch Krise ist charakteristisch nicht nur für Barth, sondern auch für seinen Quellenautor Eduard Thurneysen. Barth arbeitet also vielmehr mit seiner Interpretation und benutzt sie in seinen eigenen Werken, in denen sie als Betonung und Darstellung der theologischen Thesen fungiert.

Im Vergleich zu den Klassikern aus der ersten Fassung gibt Barth an einigen Stellen eine klare Interpretation, wie es gerade demonstriert wurde. Die Literatur in der ersten Fassung des Römerbriefs hat eher eine polemische Funktion – sie eröffnet uns Fragen, die dann theologisch beantwortet werden. Dostojewskis Werke werden als Beispiele oder Hilfe für die theologische Auslegung benutzt – es entstehen hier keine Fragen, was in dem Fall der ersten Fassung hoch zu schätzen ist. Die Anwendung von Dostojewskis Texten verhilft zur Intensivierung der theologischen Aussagen, was auch als Vorteil angesehen werden kann. Aus diesem Beispiel ist offenkundig, dass für die theologische Argumentation die innere Geschichte Iwans benutzt wird, die durch keinen Begriff zum Ausdruck gebracht werden kann (wie es z. B. im Falle des Römerbriefs 1919 war, wo die Berührungspunkte zwischen den klassischen, bzw. antikischen und christlichen Begriffen gesucht wurden). Hans Küng als katholischer Theologe bemerkt zu Dostojewski Folgendes:

„Der Theologe ist nun zweifellos in Versuchung, bei einem psychologisch und gedanklich so komplexen Werk einfach die *Ideen* herauszuarbeiten. Der Philosoph Reinhard Lauth hat dies in verdienstvoller Weise für das Gesamtwerk getan mit seiner *Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung* (1950). Das Spezifische Dostojewskis wird gerade so leicht übersehen. Denn viele religiöse Philosophen und politische Propheten haben ihre *Philosophie*, ihre Ideen in Artikeln und Abhandlungen dargelegt. Dostojewski tat es in *Romanen*. Nicht als Philosoph hat sich der ausgebildete Ingenieur verstanden, sondern als Schriftsteller. Nicht Ideen beherrschen seine Romane, sondern konkrete Menschen verschiedener Herkunft, Charakters, Tendenz und Weltanschauung, gezeichnet von dem Genie der Selbst- und Fremdbeobachtung (darin ähnlich Kierkegaard) mit unerhörter psychologischer Empathie und Sympathie.“⁵³

Barth verzichtet also auf die Formulierungen von Ideen, er macht keine Generalisierungen. Gerade in den konkreten Geschichten der konkreten Menschen spielt sich das Wesentlichste ab – das Verhältnis des Menschen zu Gott: nicht des Menschen an sich, nicht des Menschengeschlechtes, sondern des Menschen in seiner Konkretion, sogar des Menschen in seiner eigenen Sündigkeit.

⁵³ KÜNG, H.: *Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit*. in: Küng, H., Jens, W.: *Dichtung und Religion*. Kindler. München, 1985. S. 250.

I. 3 Briefwechsel mit Carl Zuckmayer

Die letzten Jahre von Barths Leben waren durch zahlreiche Veränderungen in Europa gekennzeichnet (Unruhen in Frankreich und Deutschland, Prager Frühling, Vatikanum II und Reformen in der katholischen Kirche, Enzyklika *Humanae Vitae* des Papstes Paulus VI.). Alle diese Ereignisse hat Karl Barth im Briefwechsel mit dem Autor deutscher Herkunft Carl Zuckmayer reflektiert. Obwohl Barth kein begeisterter Leser der zeitgenössischen Literatur war (er bevorzugte die Autoren des 19. Jahrhunderts, wie er selbst zugibt), ist für ihn Carl Zuckmayer eine Ausnahme. Es war nämlich Barth, der aus seiner Eigeninitiative diesen freundlichen Briefwechsel angefangen hat.

Carl Zuckmayer war ein Autor mit katholischem Familienhintergrund und zur Religion hatte er ein positives Verhältnis, wie es sich aus dem Briefwechsel ergibt. Trotzdem wurde er mit der Entwicklung der katholischen Kirche in den 1960er Jahren enttäuscht (vor allem Muttersprache im Gottesdienst und andere liturgische Reformen usw.). In den Briefen wird nicht nur die Literatur besprochen, sondern auch Alltagsleben der beiden Autoren. Ich werde mich im Rahmen dieser Arbeit auf die für Karl Barth wichtigen literarischen Qualitäten beschränken und dann auf die „Rezeption“ von Zuckmayers Drama *Des Teufels General*

Das erste Werk, das Barth zum Schreiben an Zuckmayer bewogen hat, war die autobiographische Prosa *Als wärs ein Stück von mir*, wie es im ersten Brief steht. Danach hat sich Karl Barth dem Schriftsteller kurz vorgestellt. Barth lobt vor allem die Schilderung von menschlichen Charakteren.

„Jemand hat mir Ihr Buch *Als wärs ein Stück von mir* geschenkt, und ich habe es in einem Zuge gelesen. Und nun muss ich Ihnen sagen, wie groß und tief die Teilnahme ist, in der ich Ihnen darin beschriebenen, so reichen und bewegten Lebensweg begleitet habe. Ich genoss zunächst einfach Ihre Sprache. Mich freuten sodann Ihre Schilderungen von Land und Leuten diesseits und jenseits des Atlantik, Ihre Schattenrisse von den Ihnen zu Nahen und Nächsten gewordenen Persönlichkeiten, Ihre Eindrücke und Stellungnahmen in den vielen im engeren oder weiteren Sinne geschichtlichen Situationen, in die Sie jeweils hineingegangen, durch die Sie – immer als Derselbe – hindurchgegangen, aus denen Sie dann auch wieder unversehrt, aber jedesmal gewachsen und in neuer Tatenlust wieder hinausgegangen sind. Richtig erbaut hat mich Ihre Gesinnung und Haltung in all diesen hellen oder auch dunklen Übergängen. Und zuletzt ergötzte mich auch das, dass Sie endlich und zuletzt (nachdem man es Ihnen einst in Zürich für uns so beschämend schlecht gemacht) Ehrenbürger von Saas-Fee und so mein Mit-Eidgenosse geworden sind! Was ich Ihnen da schreibe, soll Ihnen nur andeuten, dass ich Ihnen dankbar bin und Sie aus der Ferne in Ihrer Menschlichkeit einfach gern habe.“⁵⁴

In den ersten Briefen an Zuckmayer hat sich Karl Barth auch zu Friedrich Dürrenmatt geäußert und seine Werke mit den Erzählungen von Zuckmayer verglichen. Barth schätzt vor allem die „Barmherzigkeit“ hoch, die er in den Werken Dürrenmatts entbehrt. Die „Barmherzigkeit“ zeigt sich auch z. B. im Drama *Des Teufels General*, wo Harras auf keinen Fall dämonisiert wird, sondern eher als Opfer der Geschichte dargestellt.

⁵⁴ Karl Barth an C. Z., 16. Mai 1967. In: *Späte Freundschaft*. Theologischer Verlag Zürich. Zürich, 1977. S. 11.

„Ich wüsste tatsächlich nicht, welchem von diesen unter sich so verschiedenen, aber wunderbar zusammenklingenden Schriftstücken Preis zusprechen sollte. Sie haben mich einfach alle, jedes in seiner Art, tief bewegt und zwar – wenn ich mich selbst und Sie als Autor recht verstehe – alle gerade in dem, was Sie – wir haben darüber ja in Saas-Fee besonders darüber gesprochen – von Friedrich Dürrenmatt unterscheidet und ihm gegenüber auszeichnet: in der nirgends versagenden Barmherzigkeit, in der die menschliche Dunkelheit, Verkehrtheit und Misere zu sehen auf der ganzen Linie gegeben ist. Mephistopheles ist abwesend. Die Alle und Alles unaufdringlich, aber unübersehbar umgebende Güte Gottes regiert und charakterisiert bei Ihnen auch die trivialsten, bizzarsten, ja tollsten Szenen und Situationen. Und mit das Beste ist, dass Sie es offenbar kaum selbst bemerken, wie sehr Sie in Ihrer, wie man sagt, rein *weltlichen* Schriftstellerei faktisch ein priesterliches Amt ausgeübt haben. und noch ausüben: in eine Ausmaß

Auch Carl Zuckmayer bestätigt dann in folgendem Brief Barths Worte über die Abwesenheit des Mephistopheles in seinen Werken. Er will jede Beurteilung meiden, was ihm angeblich von anderen Schriftstellern vorgeworfen wurde. In den 1960er Jahren war die Literatur voll von Kritik – auch die Religion wurde durch sie angefochten. Barth selbst hat sich z. B. über Hochhuths dokumentarisches Drama *Der Stellvertreter* (1963 in Basel uraufgeführt) fast mit Verachtung geäußert. Deshalb hat er vielleicht diese Barmherzigkeit in Zuckmayers Werken hoch geschätzt. Zuckmayer stimmt mit ihm überein zu.

„*Mephistopheles ist abwesend*, schreiben Sie. Gerade das wird mir von anderen, besonders den den berufsmäßigen Beurteilern, oft als Mangel vorgeworfen. Auch Freunde haben mich deswegen getadelt. Du hast, sagte mir eine sehr liebe, inzwischen verstorbene Freundin, nie einen bösen Menschen dargestellt, mit dem man nicht auch noch Mitleid haben könnte (den schlimmen Nazi im *Teufels General* sah sie, wohl mit Recht, gar nicht als Menschen an, sondern als Funktionär, Funktion des Bösen), - und der Kampf gegen das Böse, durch seine Fixierung und Anprangerung, ist doch, gerade in unserer Zeit, die Pflicht des Schriftstellers. Die Darstellung einer angeblich *heilen Welt* sei eine Verfälschung, da es sich nicht gibt. Ich antwortet ihr damals: Wer kann beweisen, dass es Erlösung gibt? Aber wir müssen und dürfen sie erhoffen, Glaube und lieben. Ich halte den Ausdruck der Güte für eine stärkere Waffe im Kampf gegen das Böse, Malum, als dessen Abschilderung, die ja niemals eine totale Absage ist, sondern von den Autoren häufig mit einer gewissen Lust, sogar Schwelgerei, vorgenommen wird. [...] Ihre Worte, und die Begegnung mit Ihnen, bestärken mich darin.“⁵⁵

Die Kriterien, die Karl Barth für die zeitgenössische Literatur hatte waren meiner Meinung nach sehr einfach und verständlich – es waren nämlich die Werte des Evangeliums. Er selbst gibt zu, er sei kein großer Liebhaber der modernen Literatur, trotzdem hat er die meisterhafte Kunst Zuckmayers als Theologe gemerkt. In einem anderen Brief an Carl Zuckmayer räumt er aber mit Enttäuschung ein, dass *Teufels General* kein Drama für die Gegenwart ist. Am 16. Mai 1968 hat er nämlich die Aufführung dieses Dramas in Basel gesehen und dann berichtete er an Zuckmayer:

⁵⁵ Carl Zuckmayer an K. B., 20. August 1967. in: *Späte Freundschaft*. S. 20.

„Es beruhigt mich, von Ihnen selbst zu hören, dass Sie bei der Basler Aufführung von *Des Teufels General* auch darum nicht so recht glücklich waren, weil auch in Ihrer Sicht die Situation von 1933–45 nun einmal nicht mehr unsere Situation ist, ihre Probleme, so sehr sie uns damals brannten, heute nicht mehr unsere Probleme sein können. Die Wirkung Ihres *Seelenbräu*, den Sie sich ja, wenn ich recht dran bin, wie den *General* als amerikanischer Emigrant vom Herzen geschrieben haben, wird, weil er in der ganzen lokalen Gebundenheit seines Stoffes etwas Zeitloses aus- und anspricht, nach meiner Vermutung eine viel dauerhaftere sein als die des (damals!) viel aktuelleren *Generals*.“⁵⁶

Barth las eher Zuckmayers Erzählungen als seine großen Dramen, in denen er trotzdem Wert sah. Es zeigt sich bei ihm, dass für die künstlerische Darstellung auch eine Angemessenheit der geschichtlichen Situation eine wichtige Rolle spielt. Ähnlich ist es auch bei der Arbeit eines systematischen Theologen – er muss die alten Wahrheiten der Offenbarung dem Menschen von heute auf eine verständliche und angemessene(re) Weise auslegen. Die *Barmherzigkeit* in Zuckmayers Werken scheint Barth besonders intensiv angesprochen zu haben, dass er sie neu bearbeitet auch für die künftigen Generationen haben will. In der Zeit der zunehmenden Kritik, die oft keine Grenzen kannte, hat Barth in Zuckmayers Werken eine neue *Auslegung* der Botschaft des Evangeliums über Barmherzigkeit gefunden.

⁵⁶ *Ebenda*, S. 66.

II) Rudolf Bultmann

Im Vergleich zu Karl Barth ist Rudolf Bultmann ein mehr auf die Literatur orientierter Theologe, ohne die hohe theologische Kompetenz Barths irgendwie zu bestreiten. Bei Barth ist die Abstand von der liberalen und historisierenden Theologie ganz eindeutig, Rudolf Bultmann dagegen verzichtet nicht völlig auf den Liberalismus im Bereiche der Theologie – in seinen Werken beruft er sich häufig auf Schleiermacher. Der Bezug der christlichen Kirche zur *Historizität* des Kerygmas ist für ihn ein Thema.

Als Zeitgenosse Martin Heideggers (ähnlich wie später dann z. B. Hans Georg Gadamer) hat er sich für hermeneutische Fragen im breitesten Sinne interessiert – er beschränkt sich nicht nur auf die Auslegung von biblischen Texten, seine Forschung geht auch weit bis in die Antike und zu mythischen Stoffen des Orients. Er arbeitet mit der Literatur tatsächlich wissenschaftlich und sein Interesse überschreitet die Grenzen der Theologie. Seine Forschung ist vor allem durch zwei Begriffe bekannt:

- (1) *Entmythologisierung* des christlichen Kerygmas
- (2) *Formgeschichte*

Die Hermeneutik erfordert selbstverständlich Geläufigkeit in der Arbeit mit den literarischen und philosophischen Texten, was sich natürlich in der Auswahl von Zitaten in den wissenschaftlichen Abhandlungen widerspiegelt – Bultmann widmet sich nicht nur den christlichen Stoffen, sondern auch den literarischen Werken der Antike. Wie bei Karl Barth müssen wir uns aber wieder auf ausgewählte Werke beschränken – wir werden drei Bereiche von Bultmanns theologischer Arbeit untersuchen – sein Artikel *Religion und Kultur* aus dem Jahre 1920, dann einige Predigten und schließlich sein wissenschaftliches Opus magnum *Glauben und Verstehen*. Zuerst sind aber die wichtigen Momente von Bultmanns Leben und Tätigkeit zu erwähnen, die für unsere Forschung relevant sein können.

Rudolf Bultmann wurde 1884 in Wiefelstede in der Familie eines Pfarrers geboren. Nach dem Abitur nahm er das Theologiestudium in Tübingen für drei Semester auf, dann studierte er weiter Theologie in Berlin (bei Hermann Gunkel, Adolf Harnack, Julius Kaftan), wo er sich mit dem großstädtischen kulturellen Milieu bekannt gemacht hat – er besuchte Theater, Museen, Konzerte. Daneben ist er zwei zeitgenössischen Schriftstellerinnen begegnet – nämlich Ricarda Huch und Marie Luise Kaschnitz. Nach dem Studium blieb er ihnen im Kontakt.

„Kaschnitz und Bultmann waren beide Mitglieder eines Literaturzirkels, der sich im Hause Bultmanns traf, in dem neue Literatur gelesen und politisch offen gesprochen wurde, in dem Kaschnitz auch schon früh Verse von Paul Celan vortrug. [...] Wie Bultmann Kaschnitz' Gedichte schätzte, so war andererseits sie beeindruckt und herausgefordert von Vorträgen Bultmanns, die sie gehört und später von ihm zu lesen erhalten hatte.“⁵⁷

Das geistige Umfeld Bultmanns wurde also vom Anfang unter anderem von der modernen, bzw. zeitgenössischen Literatur geprägt, was sich auch in seinen theologischen Werken zeigt. Neben den Zitaten aus der deutschen Klassik und Moderne lassen sich auch zahlreiche Belege aus der altertümlichen Literatur finden – vor allem griechische Dramen, mythologische Stoffe und hermetische Werke (*Corpus hermeticum* oder gnostische Texte). Wir müssen aber vor allem klären, was Bultmann unter dem Begriff *Mythos* versteht, der in seiner Theologie eine wichtige Rolle spielt.

„Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint.“⁵⁸

Die Entmythologisierung hat dann Bultmann in einem Artikel aus dem Jahre 1943 erklärt. Einen besonderen Wert legt er auf den *Wahrheitsgehalt* der Mythen, welcher dann durch die Entmythologisierung aus dem literarischen Stoff herausgezogen wird.

„Unter *Entmythologisierung* verstehe ich ein *hermeneutisches Verfahren*, das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihre Wirklichkeitsgehalt befragt.“⁵⁹

Wir werden weiter sehen, wie wichtig die *menschliche* und *diesseitige* Weise der Erkenntnis für Bultmann ist. Obwohl in Bultmanns Schriften sehr oft Anspielung auf griechische Mythologie vorkommen, beschränken wir uns vor allem auf seine Einstellung zur (modernen) deutschen Literatur und Kultur. Seine hermeneutischen Interessen sind viel breiter als bei Karl Barth, der sich in seinen Werken bei der Auslegung von (biblischen) Texten vor allem der systematischen Seite von Theologie widmet. Das heißt aber nicht, dass Theologe Bultmann die Literatur besser versteht – jede Wertung in dieser Richtung möchte ich in dieser Arbeit meiden.

Es werden drei ausgewählte Bereiche untersucht: (1) Zuerst wird Bultmanns Artikel *Religion und Kultur* (1920) kurz vorgestellt und interpretiert, denn es ist notwendig, seinen theoretischen Rahmen für die Auffassung von Literatur, Kultur, künstlerischem Schaffen allgemein und Religion festzustellen und ihn zu erklären. Bei dem hermeneutisch orientierten Autor darf man darauf nicht verzichten. (2) Ähnlich wie bei Karl Barth wird dann die

⁵⁷ KUCHARZ, S. 167.

⁵⁸ BULTMANN, R.: *Kerygma und Mythos I*, S. 22.

⁵⁹ BULTMANN, R.: *Zum Problem der Entmythologisierung*. In.: *Glauben und Verstehen*, Bd.4. S. 128.

Funktionalisierung der Dichtung in theologischen Werken untersucht – im Mittelpunkt steht jetzt aber kein wissenschaftlicher exegetischer Text wie bei Karl Barth, sondern Predigten. (3) Schließlich lassen sich auch bestimmte Stellungnahmen Bultmanns zur modernen deutschen Literatur finden – diese Belege wurden aus seinem bekanntesten hermeneutischen Werk *Glauben und Verstehen* (Sammelbände von Studien) entnommen.

II.1 Schaffen oder Erleben? Artikel *Religion und Kultur* (1920)

In Dem Artikel *Religion und Kultur* stellt sich Bultmann Fragen, welche nach dem 1. Weltkrieg von besonderer Wichtigkeit waren – ist die Religion überhaupt ein Kulturfaktor? Wie kann die Religion in der modernen Gesellschaft nach dem Weltkrieg funktionieren, worin ist sie originell und unersetzbar? Die Lage der Religion nach dem 1. Weltkrieg war für das Christentum bestimmt nicht neu – in der Zeit der Aufklärung musste es sich auch gegen verschiedene Verdächte und Desinterpretationen wehren. Dazu hat damals vor allem F. D. E. Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion unter ihren Verächtern* (1799) beigetragen, der die Religion als *Anschauung* des Universums bezeichnet. In den späteren Fassungen hat er diesen Begriff durch das Wort *Gefühl* ersetzt. Es verwundert uns als nicht, dass sich Bultmann in dem Artikel gerade auf Schleiermachers Reden beruft.

In der primitiven Gesellschaft, in der die mythologische Welterklärung galt, war die Religion von der Kultur untrennbar. Alle drei Bereiche der Kultur, mit denen Bultmann im ganzen Artikel operiert (Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit), waren an die herrschende Religion gebunden, d. h. die Religion bildete einen festen Rahmen für die gesamte Welterklärung, die Ästhetik und die Ethik. Aufmerksamkeit wird vor allem der Kunst gewidmet.

In der modernen Zeit haben sich alle drei Bereiche der Kultur von der Religion emanzipiert – dies schien nach dem 1. Weltkrieg bestätigt zu sein, denn der Bund von Thron und Altar, Zepter und Weihrauchfass definitiv zerfallen ist. Die christliche Religion musste dann ihre Position und ihr kulturelles Hintergrund wieder verteidigen und eine neue Stellungnahme zur säkularen Welt und deren von der Religion emanzipierten Kultur formulieren.

Die moderne Kunst hat das Bild des Menschen aus dem metaphysischen Rahmen der Religion herausgerissen und sein Alltagsleben zum Thema gemacht. Am deutlichsten sieht es Bultmann bei Realismus:

„Der Realismus, der in der Darstellung des schönen Menschen über den Typus der byzantinischen und frühitalienischen Kunst gesiegt hat, zeigt, dass auch hier der eigentliche

Gegenstand der Kunst der Mensch in seinem weltlichen Lebensgefühl und seiner repräsentativen Existenz geworden ist. Wie das entsprechend von der modernen bildenden Kunst gilt, macht besonders der bis in unsere Zeit herrschende Impressionismus ganz klar. Und wirken in der modernsten Entwicklung des Expressionismus auch religiöse Motive, so steht doch einmal diese Kunst nicht im Dienst religiöser oder gar kultischer Zwecke, und so werden ihre Gestaltungen als Kunstwerke doch nicht an ihrem religiösen Inhalt, sondern an ihrer Formensprache gemessen.⁶⁰

Hat also die Kultur⁶¹ in allen ihren Erscheinungen die Rolle der Religion übernommen? Was ist der Unterschied zwischen Religion und Kultur, ohne jede der beiden nicht unangemessen zu bevorzugen? Um die Definition von Religion zu klären, beruft sich Bultmann – wie schon vorausgeschickt – auf Schleiermachers *Reden*. Während die Kultur immer emanzipierter wird, beruht die Religion dagegen im Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit, die von Bultmann betont wird. Die Kultur besteht in der methodischen „Entfaltung der menschlichen Vernunft in ihren drei Bereichen, dem theoretischen, dem praktischen und dem ästhetischen. Für sie ist also wesentlich die *Aktivität* des menschlichen Geistes; er ist es, der die drei Welten der Kultur [...] baut.“⁶² Religion ist dagegen durch die Abhängigkeit geprägt.

„In allen drei Punkten erweist die Religion ihren *Gegensatz zur Kultur*. Sie ist, wie ich nach Schleiermacher sage, das Gefühl der *schlechthinigen Abhängigkeit*; um psychologische Interpretationen und Missverständnisse fern zu halten, sagt man vielleicht besser: das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit. Alles liegt, um recht zu verstehen, auf der rechten Erfassung des Begriffs *schlechthinig*. Schlechthinig ist weder die Abhängigkeit des Sklaven, dessen besten Teil, dessen inneres Ich mit seinen Gedanken und Gefühlen auch der mächtigste Herr nicht unterwerfen kann. Schlechthinig ist aber auch nicht die tausendfache Abhängigkeit, in der der moderne naturwissenschaftlich gebildete Mensch in seinem körperlichen und geistigen Leben sich in die Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufs gefangen und gebunden weiß, weil der bloßen Gesetzmäßigkeit gegenüber keine innere Beugung möglich ist; das Ich lehnt sich vielmehr gegen diese Zumutung auf. Schlechthinige Abhängigkeit ist nur da möglich, wo der Mensch einer Macht begegnet, der sein Innerstes sich frei entfaltet, der er sich befreit befreit und aufatmend in die Arme wirft – sich *unterwirft* in freier Selbsthingabe.“⁶³

Um die Definition von Religion zu beleuchten, zitiert Bultmann einige Zeilen von Karl Leberecht Immermanns *Merlin* (1832).⁶⁴

⁶⁰ BULTMANN, R.: *Religion und Kultur* (1920). In.: Moltmann, J. (Hrsg.) *Anfänge der dialektischen Theologie – Teil II*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1977. S. 14–15.

⁶¹ „Bultmanns Kulturbegriff verändert sich nicht gegenüber seiner liberalen und idealistischen Herkunft von vor 1918. Woran Bultmann arbeitet, ist eine Begrenzung der Kultur auf ihre weltlichen Aufgaben, ist eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kultur und Religion. Was er rückblickend über die Kulturauffassung der liberalen Theologie sagen kann, davon ist er nicht durch einen anderen Kulturbegriff unterschieden, sondern nur durch die andere Verhältnisbestimmung in Bezug auf Religion.“ (Kucharz, S. 251.)

⁶² *Ebenda*, S. 17.

⁶³ *Ebenda*, S. 18.

⁶⁴ „Merlin sucht mit den Rittern der Tafelrunde den Gral. Satan tötet ihn, da er ihn nicht von Gott abtrünnig machen und die Weltherrschaft durch ihn nicht gewinnen kann. Eine Synthese von Sinnenwelt und göttlicher Welt scheint unmöglich. Unter dem Einfluss der Romantik stehendes Weltanschauungsdrama über den Zwiespalt von Satanischem und Göttlichem im Menschen. Auseinandersetzung mit Hegel und Goethes *Faust*

*Ich habe mich nach eigenem Recht gegründet,
Vergeblich sucht ihr mich.
Der Wanderer, welcher meinen Tempel findet,
Den suche ich!*

Was will Bultmann durch diese Aufschrift auf dem Tor hervorheben? Welchen Unterschied zwischen Religion und Kultur? Die Religion ist hier nicht für Gemeinschaft bestimmt, sie muss von jedem selbst gefunden werden. Das ist ein großer Unterschied zu Barths Theologie, die einen großen Wert auf das Gemeinschaftsleben legt – es ist schon am Namen seines größten Werkes *Kirchliche Dogmatik* ablesbar. Ähnlich wie für Schleiermacher ist auch für Bultmann die individuelle, sogar existentielle Seite des Glaubens von großer Bedeutung.

Religion bleibt gegenüber den drei Gestaltungen der Kultur neutral. Was deren Verhältnis zur Kunst betrifft, ist die Kunst ein reines *Erleben*.

„Ebenso ist die Religion neutral *gegenüber der Kunst*. Wie diese im Gestalten, im Objektivieren von Erlebnissen besteht, so ist die Religion nichts anderes als eben ein Erleben selbst. Und mag auch gerade das religiöse Erleben den Künstler am gewaltigsten erregen und zu seinen Gestaltungen drängen, so ist doch das, was die Gestaltungen zur Kunst macht, nur die der ästhetischen Gesetzlichkeit entsprechende Form. Weder ist ein Kunstwerk als Kunstwerk religiös, noch führt ästhetisches Genießen zur Religion.“⁶⁵

Ähnlich argumentiert Bultmann wie Schleiermacher für die Trennung der religiösen und säkularen Sittlichkeit und schließlich auch für die Trennung von Staat und Kirche, um die lebendige und authentische Kirche zu bewahren.⁶⁶ Die Freiheit vom staatlichen Kultus ermöglicht der Kirche eine dynamische und volle „Entwicklung“. Die Kirche darf keine Geschichte haben, ihre Probleme bleiben für immer dieselben – das ist durch den existenziellen Charakter des Christentums gegeben, der sich an die innerste Seite des Menschen orientiert, in der Kultur herrscht dann die äußere Kausalität und geschichtliche Entwicklung.

„Eine Geschichte der Religion kann es so wenig geben, wie es eine Geschichte anderer geistiger Tatbestände geben kann, deren Wesen gleichfalls nicht in Objektivierung, in Gestaltung vorhanden ist, sondern im Vollzug, im Werden, im Verwirklicht-werden, wie etwa Vertrauen, Freundschaft und Liebe. Kein Mensch denkt daran, eine Geschichte des Vertrauens zu schreiben. Der Schein der Möglichkeit einer Religionsgeschichte entsteht dadurch, dass das religiöse Erleben wie

(Goethe in der Gestalt des nur an die Natur glaubenden Klingsor). Gedankenüberladen, theaterfern.“ In.: FRENZEL, H. A. u. FRENZEL, E.: *Daten dt. Dichtung*. Bd. 1. München, Dt. Taschenbuch Verlag, 1990. S. 365.

⁶⁵ *Ebenda*, S. 19.

⁶⁶ *Ebenda*, S. 21.

alles Erleben zu Gestaltungen führt, zu Gedanken, Institutionen, Kunstwerken, deren Geschichte sich in der Tat schreiben lässt.⁶⁷

Die Kultur ist also das zum Ausdruck gebrachte Erleben, dessen Höhepunkt die Religion darstellt. Es gibt keine Religion, die die innerste Seite der menschlichen Existenz nicht betreffe, sonst ist es keine Religion. Der Mensch soll weder die Rolle der Kultur überschätzen, noch die Rolle des innigen, natürlichen Lebens, denn die ganze Kultur weist eine feste Beziehung auf Natur auf. (Unter dem Begriff der Natur versteht Bultmann die Basis, aus der die Kultur wächst. Sie ist ein Pol zur Kultur, trotzdem ist sie eine notwendige Voraussetzung für unser Erleben, das die Basis für die Religion darstellt.)

„Ebenso hat die Kunst ohne Beziehung auf das Natürlich-Stoffliche keinen Sinn. Es gibt keine Bildende Kunst ohne Stein oder Farbe, keine Musik ohne Töne der Instrumente oder der menschlichen Stimme, keine Dichtung ohne den Naturlaut des Wortes. Und so wenig je die Realisation im Stoff der künstlerischen Idee adäquat ist, so sehr tendiert die Idee in der künstlerischen Schauung nach der Verwirklichung im Stoff, so sehr besteht das Wesen in der Gestaltung der Idee im Stoff.“⁶⁸

Auch Bultmann betont Schleiermachers Meinung, dass es Individuen gibt, die diese Beziehung von Kultur und Natur intensiv erleben und im künstlerischen Schaffen verkörpern. *Naturwesen* zu sein ist die Voraussetzung dafür, *Kulturwesen* zu werden. Bultmann betont, dass das Individuum kein bloßer „Durchgangspunkt der Selbstentfaltung der Vernunft ist“⁶⁹, sondern dass sein Ich durch die Teilnahme an der Kultur zu einem *lebendigen Ich* wird. Die lebendige und schöpferische Kraft bekommt das Individuum in dem ewigen Kampf zwischen Natur und Kultur. Nur in dieser Spannung kann das menschliche Leben seinen Sinn finden.⁷⁰

„Denn dies Leben ist ja weder Natur noch methodische geschaffene Gestaltung. Es liegt in diesem Sich-schenken-lassen die Paradoxie vor, dass das Ich ganz auf seine eigene Kraft und Tätigkeit verzichtet, sich völlig abhängig weiß, und dass es doch spürt, dass in solcher Unterwerfung erst seine eigenes Leben zur Freiheit gelangt, ja dass es nur ehrlich bleiben und Größe gewinnen kann in solcher Unterwerfung und Beugung. Dies Erlebnis also, sich solcher Schenkung öffnen zu können, ist das Erlebnis *schlechthiniger Abhängigkeit*, der freien Selbsthingabe, ist die Geburtsstunde der Religion. Insofern ist also jedes Erlebnis religiös; es wird zur Religion im eigentlichen Sinn, indem es zum Bewusstwerden, zum Genießen dieses Lebensgesetzes wird, zum Innerwerden einer Macht, die solches Schicksal des Ich will und wirkt, und die das Ich also als die Macht über alles Wirkliche erlebt.“⁷¹

⁶⁷ *Ebenda*, S. 23.

⁶⁸ *Ebenda*, S. 24.

⁶⁹ *Ebenda*, S. 25.

⁷⁰ *Ebenda*, S. 24ff.

⁷¹ *Ebenda*, S. 25.

Die Religion setzt also das Vermögen voraus, in beiden Welten authentisch zu stehen. Die Polarität und Dichotomie der Religion im Bezug auf Kultur und Natur demonstriert Bultmann an einem Gedicht Rilkes aus dem Gedichtband *Das Stundenbuch* (1905).⁷²

*Falle nicht, Gott, aus deinem Gleichgewicht.
Auch der dich liebt, und der dein Angesicht
erkennt im Dunkel, wenn er wie ein Licht
in deinem Atem schwankt, - besitzt dich nicht.
Und wenn dich in der Nacht erfasst,
so dass du kommen musst in sein Gebet:
du bist der Gast,
der wieder weitergeht.*

Bultmann räumt ein, dass die Religion keine feste Einstellung zur Kultur oder Natur hat. Ihr Ziel ist das *Erleben*, das gerade in zahlreichen Spannungen erfolgt. Im *Dunkel* erkennt Gott derjenige, der voll von Sehnsucht nach ihm ist – die Finsternis der Nacht bewahrt dieses innerliche Erlebnis des Menschen. Gott kann nicht im Lichte erkannt werden, seine Anwesenheit ist oft in der Dunkelheit und im Augenblick zu suchen. Der offenbarte Gott ist auch der verhüllte aber trotzdem Gott (*Deus absconditus*), der im Innersten des Menschen verweilt. Bultmann legt hier viel Wert gerade auf diesen Gott, der für unsere Erkenntnis unfassbar bleibt, der aber trotzdem *da* ist. Er ist das *Licht*, das in der *Finsternis* leuchtet.

„Und der größte Teil des religiösen Lebens besteht doch in Sehnsucht, in Drängen über die Wirklichkeit der Natur und Kultur hinaus, die, wie wir uns gestehen müssen, den Hauptinhalt des Lebens unseres Bewusstseins bilden. Daher ist die Religion bald naturfeindlich, asketisch, bald kulturfeindlich. Immer lebt sie vom Drängen nach dem Erlebnis, nach Erfüllung des Inneren, bald als Verlangen nach Heimat und Ruhe, heraus aus Kampf und Spannung, bald als heißer Durst nach Erlebnissen voll Tiefe und Leidenschaft, nach einem Überwältigt-werden von dem größten Herrn, von dem vernichtet zu werden doch erst *leben* heißt.“⁷³

Schließlich stellt sich Bultmann die Frage, ob die Religion ein *Kulturfaktor* ist. Die Antwort lautet natürlich positiv, aber was das Wesen einer wahren Kultur macht, ist die Kraft des Erlebens – die Kultur ist hier für den Menschen, nicht umgekehrt. Das Erleben erfolgt im höchsten Grade in der Religion, deshalb ist die Kultur durch die Religion gerechtfertigt. Die Kultur ist aber trotzdem immer der Gefahr der Erstarrung ausgesetzt.⁷⁴

⁷² „Gedichte, eingeteilt in drei Bücher: *Vom mönchischen Leben, Von der Pilgerschaft, Von der Armut und vom Tode*. Ein russischer Mönch sucht in Bekenntnissen und Gebeten Gott, das Ding der Dinge, zu erfassen. Aus der Brüderlichkeit zu den Dingen erwächst die Brüderlichkeit zu Gott. Mystische Gedankenklänge: *Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? / Ich bin dein Krug, (wenn ich zerscherbe?)*. Mensch und Gott reifen aneinander und miteinander. Die Preziosität der Metaphern jugendstilhaft.“ (Frenzels, Bd. 2, S. 510)

⁷³ *Ebenda*, S. 27.

⁷⁴ *Ebenda*

„Die Gefahr aller Kultur ist die, dass die Kultur vergöttlicht, und zumal dass ein bestimmter Kulturstand verabsolutisiert und darüber das Ich des Menschen entleert wird. Es wird inhaltslos, erlebnisarm und flüchtet gleichsam vor sich selbst in die Kultur, die Stimme seiner Sehnsucht zum Schweigen zu bringen; und es macht die Kultur zum Selbstzweck, um sich damit der Frage des eigenen Sinnes und Zweckes zu überheben. Es glaubt an eine Menschheit ohne Menschen [...].“⁷⁵

Zum Schluss des letzten Kapitels warnt uns Bultmann vor dem Kommunismus, der die Kultur ohne Erleben zu verabsolutisieren scheint, indem er sie vom menschlichen Leben abkapselt. Daneben operiert er mit einem ideellen, definitiven Zustand der menschlichen Gesellschaft auf Kosten des individuellen Erlebens. Deshalb fordert Bultmann demokratischen Charakter des Staates (Bultmann war seit 1919 Mitglied der Deutschen demokratischen Partei – DDP), der jedem ein freies und authentisches *Erleben* ermöglicht und somit wird eine sinnvolle Rolle der Religion in der neuen Gesellschaft nach dem 1. Weltkrieg gerettet.

II.2 Schriftsteller und Christentum. Reaktion auf Deschners Werk zur Religionskritik (1958)

Im Jahre 1957 hat der Schriftsteller und Kritiker Karlheinz Deschner (*1924) sein Buch *Was halten Sie vom Christentum?* herausgegeben, in dem achtzehn deutsche Autoren diese Frage essayistisch beantworten. Bultmann hat auf diese Sammlung von Aussagen in seinem Artikel *Das Befremdliche des christlichen Glaubens* (1958) reagiert, der im Rahmen der Sammlung *Glauben und Verstehen* erschienen ist.

Die Antworten der einzelnen Schriftsteller waren meistens kritisch, was uns nicht überraschen kann. Nur eine Antwort weicht von den restlichen ganz deutlich ab, nämlich die des katholischen Schriftstellers Stefan Andres (1906–1970). Zu seinen bekanntesten Werken gehören Romane *El Greco* (1936) und *Wir sind Utopia* (1942). Bultmann lobt Andres' Antwort auf die Frage, die angeblich den eschatologischen Charakter des Christentums zum Ausdruck gebracht hat. Die Kritik der übrigen Autoren richtet sich gegen die institutionelle Seite des Christentums, auf die Dogmenlehre oder sogar Kulturlosigkeit, oder gegen das Paktieren mit dem öffentlichen Leben, das zu massenhaftem Erleben des Glaubens und zur Einmischung in die Politik verführt, wie es z. B. von Hans Erich Nossack zum Ausdruck gebracht wurde:

⁷⁵ *Ebenda*, S. 28.

„...ihr endgültiges Todesurteil hat die Kirche in dem Augenblick unterschrieben, als sie zum ersten Mal mit der Apparatur des Zeitalters paktierte, d. h. seitdem sie sogenannte Gottesdienste in Rundfunk und Fernsehen abhält und Massenmeetings mit Vater Unser über Lautsprecher mit Fahnen, Musik und der gesamten infernalischen Regie von politischen Wahlversammlungen oder Boxkämpfen arrangiert.“ (Nossack, H. E.)

Die Gründe für die Ablehnung der Religion weichen von Autor zu Autor ab. Arno Schmidt argumentiert aus der Position des Rationalismus, Hermann Kesten, Joachim Maß oder H. G. Brenner mit dem Konzept der humanen Moral, Wolfgang Weyrauch dann mit der Idee reiner Menschlichkeit. Der katholische Autor Heinrich Böll benutzt in der Argumentation die christliche „Waffe“, nämlich das Liebesgebot. Für Arnold Zweig oder Robert Naumann stellt der Sozialismus ihre Argumentationsbasis dar. Die Autoren sind aber bereitwillig das Christentum dermaßen mit ihren Vorstellungen oder philosophischen Ausgangspunkten, in wie weit es denen entspricht.⁷⁶

Bultmann unterscheidet ganz eindeutig zwischen den geschichtlichen Phänomenen des Christentums auf einer Seite und dem Wesen und Idee des Christentums auf der anderen. Bultmann unterstreicht wiederum die existentielle Seite der Religion, die uns diese Frage zu beantworten berechtigt.

„Was folgt daraus für die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens? Es ist nur erkennbar aus der Geschichte des Christentums, aber nur für den an dieser Geschichte existentiell Beteiligten. Damit ist nicht gemeint: für den, der sich zum christlichen Glauben bekennt, sondern: für den, der offen ist für die im Christentum waltende Frage nach der Existenz des Menschen und für ihre Beantwortung. Daher ist, was christlicher Glaube ist, unter Umständen gerade dem erkennbar, der sein Gegner ist. Nietzsche hat z. B. besser verstanden, was christlicher Glaube ist, als mancher Theologe und Pfarrer seiner Zeit.“⁷⁷

Für die Auseinandersetzung mit der Frage, was das *Wesen* des Christentums ist, reichen keine subjektiven Meinungen als Antworten aus. Die Antwort muss also anders lauten, um die Antwort auf diese Frage zu bekommen: *Was ist das Befremdliche des christlichen Glaubens?* Wie schon oben gesagt wurde, Bultmann lobt die Äußerung des Schriftstellers Stefan Andres, der auf diese Frage antwortet:

„Dadurch, dass die Ewigkeit in die Zeit eingetreten ist, die Idee ins Fleisch, der Logos in die Geschichte, unterscheidet sich das Christentum wesentlich von jeder Ideologie; es ist von höchster Wirklichkeit, Nähe, und selbst die Linie der Geschichte verläuft nicht ins Endlose, sondern ist wie die

⁷⁶ Bultmann, R.: *Das Befremdliche des christlichen Glaubens*. In.: *Glauben und Verstehen*, Bd. 3. J. C. B. Mohr. Tübingen, 1965. S. 198ff.

⁷⁷ *Ebenda*, S. 201.

Zeit in den Kreis der Ewigkeit zurückgebogen, und was wir als Gericht und die letzten Dinge erwarten, geschieht stündlich in der Welt, in uns. Der Christ hat, überspitzt gesagt, keine geschichtliche Neugier mehr.“⁷⁸ (Andres, S.)

Der originelle und sogar paradoxe Gedanke des Christentums (so Bultmann) ist das, dass das historische Ereignis zu einem Ereignis von eschatologischer Bedeutung geworden ist. In jedem Geschehen, in jeder Entscheidung spielt sich die Eschatologie ab – unser Leben, unsere Entscheidungen haben Einfluss auf Eschatologie, wo gilt nur *Entweder – Oder*. Diese paradoxen Aussagen über die Eschatologie, die sich in der weltlichen Zeit abspielt sind für die paulinischen und johanneischen Schriften charakteristisch.

„Aber die Paradoxie muss noch weiter bedacht werden, damit nicht *das eschatologische Ereignis* – eben weil es zugleich ein historisches ist – missverstanden werde als ein vergangenes Ereignis, das vor nunmehr bald 2000 Jahren einmal irgendwo passiert ist. Als eschatologisches Ereignis ist es nie vergangen, sondern *stets gegenwärtig*. Als Ereignis, in dem der Welt und der Weltgeschichte ihr Ende gesetzt ist, ist es kein Ereignis, das je Vergangenheit werden könnte.“⁷⁹

Bultmann legt einen großen Wert auf die Verkündigung als gegenwärtiges Ereignis und somit wird der Historismus, der sich auf die Fakten der Vergangenheit richtet, überwunden. Er stellt sich auch stark gegen den Begriff *Idee* der christlichen Verkündigung, der das Christentum zu bloßer Weltanschauung macht. Diese These betont Bultmann durch ein Zitat aus Manns *Doktor Faustus* (1947)⁸⁰, nämlich durch die Rede Leverkühns.

„Meine Sünde ist größer, denn dass sie mir könnte verziehen werden, und ich habe sie aufs Höchste getrieben dadurch, dass mein Kopf spekulierte, der zerknirschte Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung möchte dass allerreizendste sein für die ewige Güte, wo ich doch einsehe, dass solche freche Berechnung das Erbarmen vollends unmöglich macht. Darauf aber fußend, ging ich weiter im Spekulieren und rechnete aus, dass diese letzte Verworfenheit der äußerste Ansporn sein müsste für die Güte, ihre Unendlichkeit zu beweisen. Und so immer fort, also, dass ich einen verruchten Wettstreit trieb mit der Güte droben, was unausschöpflicher sei, sie, oder mein Spekulieren, - da seht ihr, dass ich verdammt bin, und ist kein Erbarmen für mich, weil ich ein jedes im voraus zerstörte durch Spekulation.“ (Th. Mann, *Doktor Faustus*, 1947)

⁷⁸ *Ebenda*, S. 202.

⁷⁹ *Ebenda*, S. 205.

⁸⁰ „Die aus Schuld und Unvermögen ihrem Verfall zutreibende dt. bürgerliche Gesellschaft vom Ende des 19. Jh. bis in die Gegenwart, beispielhaft gestaltet im Schicksal des hochbegabten Musikers Adrian Leverkühn, der dem Teufel verfällt. Ein ambivalenter Charakter: In ihm liegen geistiger Hochmut und Verschließung gegen das Kreatürliche neben der Neigung zum Archaisch-Dämonischen, zu Gebundenheit und Unfreiheit. Bei der Entscheidung zwischen der Sterilität des Epigonen und der durch teuflische Paralyse möglichen genialen Formkunst wählt er das letztere und entsagt damit der Liebe in jeder Form. Um den Preis einiger Jahre gesteigerten Schaffens nimmt er das Ende im Nichts und ewige Verdammnis in Kauf. Das in M.s Schaffen seit *Buddenbrooks* nachweisbare Motiv von der Musik als Verführung zu Tod und Lebensfeindschaft hier als seelische Komponente des – protestantischen – Deutschen aufgefasst. Das teuflische Geschehen wird durch den philiströsen Erzähler, den Oberlehrer Serenus Zeitblom, distanziert und filtriert. Mehrfache Zeitenschichtung und Zeitverschränkung. Wechsel der Sprachstile: Die akademische Sprache Zeitbloms, Lutherdeutsch, im Echo-Kapitel ein mhd. gefärbtes Schwyzerdeutsch.“ (Frenzels, Bd. 2, S. 629)

Die Verkündigung soll den Menschen existentiell, innerlich und entscheidend ansprechen. Spekuliert man über die Verkündigung, über den Inhalt des christlichen Glaubens oder sogar über die Barmherzigkeit Gottes, der entzieht sich gerade dem *Wesentlichen* der Verkündigung. Um die Entscheidung für Christentum schließlich treffen zu können, braucht der Mensch natürlich die Vernunft, aber die primäre Aufgabe der Verkündigung ist das menschliche Herz zu ergreifen. Bultmann macht also eine klare Umkehrung für die Beurteilung des Christentums – das Wesentliche kann nicht auf eine rationale Weise begriffen oder beschrieben werden. Das *Wesen* des Christentums befindet sich im Inneren jedes Menschen, in dessen seelischem Leben sich die Verkündigung ereignet, nicht primär in der Geschichte, die unsere Aufmerksamkeit manchmal zu viel anzieht.

Was sagt aber Bultmann durch die Wahl dieses Romans von Thomas Mann? Für ihn als Theologen waren bestimmt gewisse Themen in diesem Werk (wie z. B. der Protestantismus) relevant, aber in Bezug auf die Literatur und künstlerisches Schaffen allgemein ist die Botschaft noch anders: Die Kunst spielt sich in der Spannung zwischen dem Dämonischen und Kreativen einerseits und dem Epigonalen, Gehorsamen, Sterilen. Diese Umwertung von klassischen Ideen (die Kreativität als Göttliche Kraft) konnte den Theologen besonders ansprechen. Die zunehmende Kritik an christlicher Religion und Kirche(n), die dann in den 1960er Jahren mit den dokumentarischen Gattungen gipfelt (z. B. das Drama *Der Stellvertreter* von Rolf Hochhuth) gab den Autoren bestimmt nach dem 2. Weltkrieg eine neue Gelegenheit für ihre schriftstellerische und kritische Tätigkeit, was schließlich als Paktieren mit dem Teufel um des Schaffens willen verstanden werden konnte.

II.3 Literatur in Bultmanns Predigten

Ähnlich wie bei Barths Römerbrief 1919 werden wir jetzt die Einbettung der literarischen Fragmente in den theologischen Text (bzw. die theologische Auslegung) untersuchen. Dabei müssen wir Beachten, dass eine Predigt eine spezifische literarische Gattung ist, die sich von den monographischen Auslegungen wesentlich unterscheidet. Die Predigt ist eine rhetorische, d. h. mündliche Gattung und keine Gesamtauffassung des ganzen biblischen Textes. Sie ist immer gelegentlich und sie aktualisiert die biblische Botschaft für unsere Zeit. Sie will uns vor allem ansprechen und nicht belehren und von den theologischen Standpunkten und Methoden des Autors überzeugen.

Die schriftliche Vorlage muss nicht notwendig mit dem, was bei der Predigt tatsächlich ausgesprochen wurde, hundertprozentig übereinstimmen. Wir wissen oft nicht, ob die geschriebene Predigt vor oder erst nach dem Gottesdienst entstanden ist. Soweit scheint diese Gattung problematisch zu sein.

Auch die jeweiligen Anspielungen auf literarische Werke im Falle der Predigten haben keinen einheitlichen Rahmen, denn es geht nicht nur um ausgewählte und danach gesammelte und herausgegebene Texte, sondern auch um Texte, die jeweils einen anderen und einmaligen Kontext haben. Dies muss vorerwähnt werden, damit den Unterschied zwischen den Anspielungen in größeren Werken einerseits und den in Predigten andererseits begreifen können.

Für den Zweck meiner Arbeit habe ich zwei Predigten aus dem Jahre 1922 (die eine auch 1921 datiert). Die erste ist eine Traueransprache um Weihnachten und das Gedicht, das wir untersuchen Arden, ist *An Zimmern* von Friedrich Hölderlin.

Aus dem Text der Trauerpredigt ist nicht klar, welcher biblische Text im Mittelpunkt stand, trotzdem finden wir in ihm ein Zitat aus Römerbrief. Eine Traueransprache kann klischeehaft wirken, es gibt *Loci communes*, die in ihr zu erwarten sind, trotzdem versuche ich einige spezifische Züge herauszufinden.

Bultmann ermahnt die Anwesenden vor allem zur Stille, zur Einsamkeit und zur Dankbarkeit, gerade so findet man den benötigten Frieden. Wie es im Artikel *Religion und Kultur* steht, das innerste Erleben sei der Grundsatz für die Religion, finden wir auch hier Stellen, die sich in dieser Richtung interpretieren lassen.

„Unser Weg führt weiter, und wir kennen sein Ziel nicht, aber wir tragen, was uns gegeben war, als heiligen Besitz mit uns. Und dann mag es uns gelingen, dass auch der Schmerz uns ein heiliger Besitz wird, der uns reicher macht auf unserem Wege, dass wir dem Schmerz stillhalten können für das, was er uns sagen will. Er kann einen Sinn für uns gewinnen und wird doch nicht aufhören ein Rätsel zu sein.“⁸¹

Das menschliche Erleben und die Offenheit diesem Erleben gegenüber bereichern das Leben wesentlich. Es wird sogar zum *heiligen Besitz* des Menschen. Als Beispiel für Menschen, „die aus Schicksal und Tod Gottes Stimme sprechen hörten“⁸² gibt Bultmann Paulus und Hölderlin als Schlusswort zur ganzen Predigt.

Bei Paulus geht es um die Verse 14, 7ff aus dem Römerbrief:

⁸¹ BULTMANN, R.: *Stimme des Schicksals – Gottes Stimme* (1921 oder 1922). In: *Das verkündigte Wort*. J. C. B. Mohr. Tübingen, 1984. S. 191.

⁸² *Ebenda*, S. 192.

Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.

Das zweite Beispiel ist Hölderlins Gedicht *An Zimmern*:

*Die Linien des Lebens sind verschieden,
Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen.
Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen
Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden.*

Man kann die Reihenfolge der Zitate sehr ungewöhnlich finden – zuerst die Bibelverse und danach die Poesie, die das Schlusswort hat. Gott ist der Horizont des ganzen menschlichen Lebens auch mit seinen Tragödien, Enttäuschungen und Tränen. Trotzdem kann der Mensch diese bewegten Momente in eigenem Leben meiden – denn gerade in ihnen eröffnet er sich für Gott. Gott kommt nicht, um die Grenzen zu vernichten und alle verschiedensten Wege auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sondern um unser Erleben zu ergänzen und bereichern.

Wir leben und *sterben* dem Gott – tatsächlich sterben wir, aber mit tatsächlichem Vertrauen auf ihn. Unser trauriges *Erleben* kann von ihm nicht getrennt werden und es darf eigentlich nicht, denn in diesen Momenten kommt von Gott die Bereicherung unseres Lebens.

Die andere Predigt wurde am 18. Februar 1922 in Marburg als Abendsandacht gesprochen. Besonders interessant kann man das Gedicht Christian Morgensterns finden. Die Predigt trägt die Überschrift *Nacht*, die das Hauptthema mit eigenem ästhetischem Wert der Predigt darstellt. Die Metaphorik des Kontrasts *Nacht – Licht* wird zum Ausgangspunkt für die homiletische Argumentation – die Nacht wird hier als durchaus positive Zeit des Tages bewertet – für Bultmann ist sie eine authentische Erfahrung des menschlichen Seins, die der Mensch der Zeit nach dem 1. Weltkrieg entbehrt:

„Wir heute erhellen in Haus und Straße die Nacht mit unserm künstlichen Licht, wie es unsere Vorväter nicht kannten; wir sind an Ruhe und Ordnung des bürgerlichen Lebens gewöhnt und denken kaum je an Gefahren der Nacht.“⁸³

Bultmann unterstreicht die andere Seite der Nacht, nämlich den Frieden, die Stille, Ruhe und sogar die Ohnmacht, die sich der Mensch gönnen darf.

„Wie wir es oft als Geschenk fühlen, dass wir versinken dürfen in den umfangenden Schlaf, da für Stunden Pflicht und Verantwortung schweigen, so wird uns auch dies Geschenk zum Gleichnis:

⁸³BULTMANN, R.: *Das verkündigte Wort*, S. 195.

Es ist nicht mehr die unheimliche Macht, die unser Leben in ihren Strudel hineinzieht und wieder heraufspült in blindem Spiel; es ist die große Hand, die über uns waltet, die uns umfängt, in deren Schutz wir uns betten dürfen wie in den Frieden der Nacht.“⁸⁴

Im Erlebnis der Nacht eröffnet sich vor dem Menschen eine total andere Welt, die zu ihm spricht. Als dichterische Aussage lässt Bultmann Morgensterns Gedicht *O Nacht...* aus seinem Gedichtband *Wir fanden einen Pfad* (1914) erklingen.

*O Nacht, du Sternenbronnen,
Ich bade Leib und Geist
In deinen Sonnen –*

*O Nacht, die mich umfließt
Mit Offenbarungswonnen,
Ergib mir, was du weißt!*

O Nacht, du tiefer Bronnen...

In diesem Gedicht entspricht das Bild der Nacht einem Zustand, der den ganzen Menschen verschlingt – leiblich und seelisch. In ihm eröffnet sich trotzdem die Erkenntnis. Morgenstern arbeitet mit der traditionellen Metaphorik und der kontrastiven Ästhetik, wie sie zum Beispiel bei Augustinus beschrieben wird – erst in der Finsternis werden einige Dinge klarer gesehen.

Die Nacht ist gar kein Bild der Finsternis, sondern des Raumes, in dem sich alles erhellt. Der Dichter lenkt seine Aufmerksamkeit auf die Sterne, dann auf die Sonne der Nacht. In der zweiten Strophe erkennt dann durch die Offenbarung und er will mehr davon wissen, was ihm in der Nacht entdeckt werden kann. Die Nacht ist der *Bronnen* der Erkenntnis, in den Finsternis steht der Mensch dem Geheimnis gegenüber.

⁸⁴ *Ebenda*

III) Schlusswort und Vergleich

Meine interdisziplinäre Untersuchung im Bereiche der deutschen Literatur und Theologie sollte nur einen geringen Beitrag auf diesem Feld leisten, deshalb war die durchgeführte Reduktion notwendig. Ich habe mich aus diesen Gründen auf ausgewählte theologische Texte und konkrete Arbeit mit der Literatur bei Karl Barth und Rudolf Bultmann beschränkt.

Karl Barth stellt der Theologie Fragen durch zahlreiche literarische Belege in seiner ersten Fassung des Römerbriefs. Für Barth spielt eine große Rolle die Offenbarung, die an keine geschichtlichen Umstände oder Zusammenhänge gebunden ist. Und diese Offenbarung wird in Dialogizität mit den ewigen Fragen der Menschheit durch die Poesie gesetzt. Die Zitate komplizieren uns oft das Verstehen, manchmal verkörpern sie sogar die Gegenthesen zur christlichen Weltanschauung, die dann dank der Theologie befriedigend beantwortet und gelöst werden.

Während in der ersten Fassung des Römerbriefs beziehen sich die Zitate auf gewisse religiöse Begriffe des Christentums (Der Sturz, Das Gesetz usw.), in der zweiten Fassung überwiegen die Zitate aus Dostojewski, die eher zur Darstellung der menschlichen Misere dienen, die aber schließlich zur inneren Bekehrung und somit zur Erkenntnis Gottes führt. Barth hat aber Dostojewskis Werke in seine biblische Auslegung schon mit der Interpretation seines Kollegen Eduard Thurneysen übernommen.

Ein Leser der modernen Literatur und Liebhaber der modernen Welt war Barth nicht, was er im späten Briefwechsel mit Carl Zuckmayer bezeugt: „Der 1. und der 2. Weltkrieg samt dem dazwischenliegenden Interim bedeuteten tiefe Einschnitte auch in meinem Leben. Sie und ich existierten und existieren aber in sehr verschiedenen Räumen. Ich bin noch sehr viel mehr als Sie ein Kind des 19. Jahrhunderts, und die moderne Welt der *schönen Literatur*, des Theaters, des Films, auch die der – wie soll ich es sagen? – Edel-Bohème hat mich zwar berührt, aber nie aus der Nähe erfasst und bewegt.“⁸⁵

Obwohl wir die literarischen Belege als die damaligen gymnasialen Kenntnisse interpretieren können, bin ich doch überzeugt, dass zum Beispiel die Klassik (auch wenn bei Barth oft problematisch gesehen) in Barths Theologie eine wichtige Rolle spielen konnte. Barth akzeptiert die Verbindlichkeit der Offenbarung, die dem von Gott schon zwar

⁸⁵ K. BARTH an C. Z., 16. Mai 1967. In.: *Späte Freundschaft*. S. 12.

festgegeben ist, dem sie aber neu, aktualisiert und angemessen vermittelt werden soll. Die Klassik betont auch oft die Unveränderlichkeit der Werte und der menschlichen Natur, aber im Vergleich zu Theologie kann sie in der Beantwortung der ewigen Fragen nicht weiter gehen, obwohl sie diese Fragen formuliert und bewahrt.

Was Anspielungen auf Dostojewski betrifft, dienen sie eher als *Darstellung* und nicht als *Fragestellung*. In ihnen wird die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum sündigen Menschen beantwortet.

Sein Verhältnis zur Literatur hat Barth selbst in Briefwechsel mit Carl Zuckmayer geklärt, wie es oben erwähnt ist. Die moderne Literatur war ihm zwar fremd, trotzdem hat er zum Ende seines Lebens Gefallen an Werken dieses Schriftstellers gefunden.

Wenn wir die untersuchten Bereiche vergleichen, dann können wir sagen, dass sich Barths Verhältnis zur Literatur wesentlich verändert. Im Falle des Römerbriefs 1919 hat die Literatur eine *interrogative* Funktion – sie stellt dem Lesen Fragen, sie führt Dialog mit dem theologischen Text. In der zweiten Fassung des Römerbriefs spricht Barth durch Dostojewski – Literatur gewinnt mehr Autonomie und wird durch den theologischen Text nicht so „verstummt“. Das zeigt sich, dass es sich im Römerbrief tatsächlich um bloße und weglassbare Begleitung des Textes handelt, die ihn wahrscheinlich auch ästhetisieren und somit lesbar machen sollte.

Im Briefwechsel mit Zuckmayer schreibt Barth dem Schriftsteller eine priesterliche Rolle zu. Der Grund dafür ist die *Barmherzigkeit*, die er in Zuckmayers Schaffen verspürt. Auch sie muss aber den geschichtlichen Umständen gegenüber angemessen überliefert und verkündigt werden.

Rudolf Bultmann orientiert sich in seiner hermeneutischen Theologie auf die Rolle des menschlichen *Verstehens*. Obwohl er zwei Jahre älter als Barth war, widmete er sich vom Anfang an auch der zeitgenössischen Literatur – nicht nur als Leser, sondern auch als Wissenschaftler, was die zahlreichen Untersuchungen in seinem bekanntesten Werk *Glauben und Verstehen* belegen. Sie sind auch für die Literaturwissenschaft von Bedeutung – z. B. seine Theorie der Entmythologisierung, die auch in der biblischen und philosophischen Hermeneutik ihre Anwendung fand.

Für Bultmann ist wesentlich die *existenziale* Seite des Erlebens und Verstehens – das Interesse an eigenem Schicksal und eigener Zukunft sind wichtig für eine wahre und authentische Religion. Oft beschränkt sich er auf die individuelle Seite und die gemeinschaftliche scheint bei ihm übersehen zu sein.

Die Literatur in seinen Predigten ist nicht fragmentär wie bei Barth, oft sind die ganzen Gedichte zitiert. Ich bin der Meinung, dass bei Bultmann die Poesie ein gleichwertiges Mittel neben dem biblischen Wort sein kann – durch Poesie kann dasselbe gemeint werden, was dem Menschen Trost und Hoffnung geben kann, wie wir es bei der Traueransprache gesehen haben.

Als Leser haben sich Karl Barth und Rudolf Bultmann voneinander unterschieden. Im Bereiche der Theologie hat dieser Unterschied allerdings seine Bedeutung und Komplementarität: Karl Barth weist uns auf die Einzigartigkeit der Verkündigung und Inspiration des biblischen Textes, Rudolf Bultmann weist dagegen auf ihre angemessene Artikulierbarkeit durch Poesie, die ähnlich wie die Verkündigung den Menschen innerlich ergreifen kann. Kurz gesagt: Für die christliche Religion ist es wichtig, sich auf der Unveränderlichkeit des kanonischen Textes zu stützen, zugleich aber neue Ausdruckweise der Verkündigung zu finden. Dieses Gleichgewicht zu erreichen ist die Aufgabe der Theologie aller Zeiten.

Siglen

BWTh Briefwechsel Barth-Thurneysen

DKV Deutscher Klassiker Verlag

HWP^h Historisches Wörterbuch der Philosophie

RB 1919 Der Römerbrief (Fassung 1919)

RB 1922 Der Römerbrief (Fassung 1922)

Literaturverzeichnis (zitierte Literatur)

- BALL, Hugo: *Der Künstler und die Zeitkrankheit*. In: SCHLICHTING, Hans B. (Hrsg.). Frankfurt/M. Suhrkamp, 1988.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief. Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919*. Zürich. EVZ-Verlag, 1963.
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief. Zweite Fassung, 1922*. Zürich. Theologischer Verlag Zürich, 2010.
- BARTH, Karl und THURNEISEN, Eduard: Briefwechsel: Bd1 . 1913–1921/ hrsg. v. THURNEISEN, Eduard. Zürich. Theologischer Verlag Zürich, 1973.
- BARTH, Karl und ZUCKMAYER, Carl: *Späte Freundschaft*. Zürich. Theologischer Verlag Zürich, 1977.
- BULTMANN, Rudolf: *Glauben und Verstehen*. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1960.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Verkündigte Wort. Predigten – Andachten – Ansprachen*. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1984.
- BULTMANN, Rudolf: *Religion und Kultur*. In: MOLTSMANN, Jürgen (Hrsg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil II. München. Chr. Kaiser Verlag, 1977.
- ECO, Umberto: *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha. Argo, 2007.
- FRANZ, Erich: *Goethe als religiöser Denker*. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1932.
- FRENZEL, Herbert und FRENZEL, Elisabeth: *Daten deutscher Dichtung*. Bd. 1, Von den Anfängen bis zum Jungen Deutschland. München. Dt. Taschenbuch Verlag, 1990.
- FRENZEL, Herbert und FRENZEL, Elisabeth: *Daten deutscher Dichtung*. Bd. 2, Vom Realismus bis zur Gegenwart. München. Dt. Taschenbuch Verlag, 1994.
- GADAMER, Hans Georg: *Klassische und philosophische Hermeneutik*. In: GADAMER, Hans Georg: *Gesammelte Werke*. Teil 2. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1999.
- GOETHE, Johann Wolfgang: *Gedichte 1756–1799*. Frankfurt am Main. Deutscher Klassiker Verlag, 1987.
- HÖLDERLIN, Friedrich: *Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen*. Frankfurt am Main. Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
- KARFÍKOVÁ, Lenka: *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In: POKORNÝ, Petr: *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha. Vyšehrad, 2006.
- KUCHARZ, Thomas: *Theologen und ihre Dichter*. Mainz. Matthias-Grünwald-Verlag, 1996.

KÜNG, Hans: *Religion im Widerstreit der Religionslosigkeit*. In: KÜNG, H., JENS, Walter: *Dichtung und Religion*. München. Kindler-Verlag, 1985.

KÜNG, Hans: *Religion als Versöhnung von Antike und Christentum*. In: KÜNG, H., JENS, Walter: *Dichtung und Religion*. München. Kindler-Verlag, 1985.

RITTER, Joachim: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel. Schwabe-Verlag, 1971–2007.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: *O náboženství*. Praha. Vyšehrad, 2012.

SCHMITHALS, Walter: *Die Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1966.

THURNEYSSEN, Eduard: *Dostojewski*. München. Kaiser, 1921.

Abstrakt

Předkládaná bakalářská práce *Literatur bei Theologen – am Beispiel Karl Barths und Rudolf Bultmanns* se pokouší zhodnotit význam německé literatury ve vybraných dílech výše uvedených teologů. V případě Karla Bartha byla analyzována recepcí autorů německé klasiky (Römerbrief, 1919) a Dostojevského (Römerbrief, 1922), další samostatnou oblast zkoumání představuje zkoumání relevantních pasáží korespondence s německým spisovatelem Carlem Zuckmayerem ze závěru teologova života.

V případě Rudolfa Bultmanna byla věnována pozornost širším souvislostem hermeneutickým – zejména teologovu vztahu ke kultuře a náboženství po 1. světové válce, dále pak jeho reakci na Deschnerovu kritiku role náboženství z konce 50. let 20. století a následně analýze vybraných homilií z doby po 1. světové válce, přičemž byla stručně popsána i specifická a problematičnost tohoto diskursu.

Ačkoli je práce postavená jen na výběru, pokouší se závěrem formulovat názor, že literatura může plnit jak funkci „podřízenou“ křesťanskému zjevení, které jí vytváří jasný kontext a je schopno na její otázky odpovídat, tak funkci zcela autonomní, kdy je literaturou artikulováno téma, které bylo již předestřeno teologickým diskursem.

Abstrakt

Die vorliegende Bachelorarbeit *Literatur bei Theologen – am Beispiel Karl Barths und Rudolf Bultmanns* versucht, die Bedeutung von deutscher Literatur in ausgewählten Werken der oben erwähnten Theologen auszuwerten. Im Falle Karl Barths wurde die Rezeption von Autoren der deutschen Klassik (Römerbrief 1919) und Dostojewski (Römerbrief 1922) analysiert. Den weiteren Forschungsbereich stellt dann die Analyse von relevanten Fragmenten des Briefwechsels mit dem deutschen Schriftsteller Carl Zuckmayer aus den Spätjahren von Barths Leben dar.

Im Falle Rudolf Bultmanns wurde die Aufmerksamkeit den weiteren hermeneutischen Zusammenhängen gewidmet – vor allem dem Verhältnis von Kultur und Religion nach dem 1. Weltkrieg, weiter dann der von Deschner ausgeübten Kritik an Religion und schließlich der Analyse von ausgewählten Predigten aus den Jahren nach dem 1. Weltkrieg, wobei auch kurz die spezifische Problematik dieser Gattung beschrieben wurde.

Obwohl sich die Arbeit auf einer Auswahl stützt, versucht sie zum Schluss die Meinung zu formulieren, dass die Literatur sowohl die der christlichen Offenbarung untergeordnete Rolle spielen kann (wobei die Offenbarung der Literatur einen klaren Kontext feststellt und die Theologie imstande ist, die Fragen der Literatur zu beantworten), als auch eine völlig autonome Rolle, (wobei durch die Literatur ein theologisch vorausgeschicktes Thema artikuliert wird).

Abstract

The aim of the proposed Bachelor thesis named *Literature in the works of theologians – the example of Karl Barth and Rudolf Bultmann* is to assess the significance of German literature in selected works of the aforementioned theologians. In the case of Karl Barth's, the analysis is concerned with the reception of classical German authors (Römerbrief, 1919) and Dostoevsky (Römerbrief, 1922). A separate part is devoted to examining the relevant excerpts from his correspondence with the German writer Carl Zuckmayer towards the end of the theologian's life.

In Rudolf Bultmann's case, the attention is pointed at broader hermeneutic contexts, especially at the relations of culture and religion after the World War I, and Bultmann's reaction to Deschner's criticism of the role of religion from the end of the 1950s. Furthermore, an analysis of a selection of homilies from after the World War I is included, along with a brief characterization of the specifics of this particular discourse.

Although the grounds of this work are based on selections, its conclusion essays to argue that the function of literature may both subordinate to the Christian revelation, which creates its intelligible context and is able to answer its questions, and wholly autonomous as well, wherein literature articulates a theological theme already put forward in theological discourse.