



Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?

Karl Barths kontextuelle Interpretation des Heidelberger Katechismus



Seminararbeit im Anschluss an das Hauptseminar
Der Heidelberger Katechismus (SoSe 2010)
bei PROF. DR. CHRISTOPH STROHM

verfasst von

HANNA REICHEL

Hermann-Löns-Weg 10

69118 Heidelberg

Tel.: +49 06221 3269684

eMail: hannareichel@yahoo.de

Matrikelnummer: 2796497

Abgabe: 8. Dezember 2010

INHALTSVERZEICHNIS

1	Einleitung	1
2	Kontexte	3
2.1	Bekenntnis und Bekenntnisvergessenheit im 19. und frühen 20. Jahrhundert	3
2.2	Die Auslegung des Heidelbergers im 19. und frühen 20. Jahrhundert	5
2.3	Karl Barth und die Theologie der Krisis	9
3	„Entschieden fragwürdig“. Die frühe Auseinandersetzung Barths mit dem Heidelberger	10
3.1	Erste Stellungnahmen in den Briefen und die Vorlesung 1921	10
3.2	Vorlesungen und kleinere Schriften 1923-25	12
3.2.1	Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften 1923	12
3.2.2	Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe 1923	14
3.2.3	Brunners Anfrage und Barths Schweigen 1924	14
3.2.4	Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubens- bekenntnisses 1925	15
4	Bekenntnis an der Schnittstelle zwischen Theologie und Politik. Die Auslegung 1938	17
4.1	Noch einmal Kontext: Die Bekenntnisfrage im sog. Kirchenkampf	17
4.2	Barths christologisch zentrierte Interpretation des Heidelberger Katechismus . . .	20
4.2.1	Einführung	20
4.2.2	Frage 1 und die christozentrische Neuordnung des Heidelberger Katechismus	21
4.2.3	Fragen 31+32 und die Konsequenzen der Teilhabe an Christus	22
4.2.4	Weitere Beobachtungen	24
5	Barths weitere Beschäftigung mit dem Heidelberger 1947 und in der Kirchlichen Dogmatik	25
5.1	Christliche Lehre im Anschluss an den Heidelberger Katechismus 1947	25
5.2	In der Kirchlichen Dogmatik und darüber hinaus	27
6	Kritische Würdigung	28
7	Anhänge	I
7.1	Bibliographie	I
7.2	Eidesstattliche Erklärung	VII
7.3	Email von Dr. Drewes am 05.10.2010	VIII

1 EINLEITUNG

Blickt man auf Barths politisches Engagement, wird sofort klar, dass „Bekenntnis“ eine zentrale Rolle spielt: Die sog. „Bekennende Kirche“, die unter seiner Federführung formulierte Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnistext und die Frage nach dem Bekenntnisstand gegenüber dem Nationalsozialismus sprechen davon. Theologisch findet sich allerdings eher eine starke Abwertung von Tradition und Bekenntnis zugunsten christologischer Zentrierung, Schriftprinzip und Offenbarung Gottes. Barths Verhältnis zum Bekenntnis stellt sich also gespalten dar; PLASGER spricht darum von der „relativen Autorität des Bekenntnisses“ bei Karl Barth.¹

Doch dieses Verhältnis ist keineswegs statisch: In verschiedenen Etappen seiner theologischen Entwicklung greift Barth in sehr unterschiedlicher Weise auf Bekenntnisse zurück. Neben dem Apostolikum hat Barth sich von den klassischen Bekenntnistexten am intensivsten mit dem Heidelberger Katechismus² auseinandergesetzt. Dieser hat sein theologisches Denken in verschiedenen Etappen stark begleitet: Mehrfach hat er ihn ausführlich ausgelegt und kommentiert, u.a. in seiner ersten akademischen Vorlesung 1921, wieder im Rahmen einer Vorlesung zur „Theologie der Reformierten Bekenntnisschriften“ 1923, sowie in Einzelauslegungen 1938 und 1947. Auch die Barmer Theologische Erklärung spielt auf dieses interkonfessionell-versöhnlich formulierte Werk reformierter Tradition an. Die im Laufe der Zeit erkennbare wachsende Wertschätzung Barths für den Heidelberger und seine inhaltlich immer weiter sich zuspitzende Deutung ist dabei m. E. den unmittelbaren zeitgeschichtlichen politischen und kirchlichen Nöten geschuldet.

Es ist jedoch auffällig, dass die Forschung Barths Auslegung des Heidelbergers meist synchron betrachtet, d.h. abstrahierend von den verschiedenen Entwicklungsstufen Barths Gedanken zu einzelnen Fragen des Heidelbergers zusammenfasst und interpretiert, oder aber die Auslegung von 1947 im Sinne einer „Endfassung“ privilegiert.³ Auf anderweitige Äußerungen Barths wird höchstens gelegentlich und illustrierend zurückgegriffen. So geht die diachrone Dimension, die Entwicklung der Auslegung bei Barth weitgehend verloren.

Gerade diese halte ich aber für äußerst aufschlussreich für ein Verständnis und eine Interpretation von Barths Beschäftigung mit dem Heidelberger. Dass Barth sich innerlich und äußerlich stark mit den Problemen seiner Zeit befasste, ist hinreichend bekannt, seine

¹Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*.

²Der von Barth verwendete Text richtet sich nach Müller, „Der Heidelberger Katechismus von 1563“. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit folgen Zitate im laufenden Text dem in modernes Deutsch übertragenen Wortlaut nach Weber, *Der Heidelberger Katechismus*.

³So Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, sowie Niesel, „Karl Barth und der Heidelberger Katechismus“. Ersterer gibt zwar einen Überblick über die verschiedenen Auslegungen des Heidelbergers durch Barth, untersucht dann jedoch Einzelfragen (1, 5, 12-18, 26-28, 47-48, 54, 86 und 123), ohne dies weiter zu berücksichtigen; letzterer diskutiert Fragen 1, 12-18 und 47 in der 1947er Auslegung sowie die KD-Referenzen auf den Heidelberger.

Theologie daraufhin zu interpretieren wird allerdings meist unterlassen.⁴ Liest man Barth aber nur als Systematiker im luftleeren Raum, wird nicht nur die kontextuelle Dimension seiner Gedanken ausgeblendet, die für jede Position konstitutiv ist, sondern es wird auch sein explizit formuliertes Anliegen ignoriert, sich auch und gerade in seiner Theologie mit der „wirklichen Problematik des wirklichen Lebens“⁵ zu beschäftigen. Darum werde ich vor allem die frühen Stufen der Beschäftigung Barths mit dem Heidelberger betrachten und diese in chronologischer Abfolge entfalten, um die kontextuelle Dimension seiner Theologie aufscheinen zu lassen.

Zunächst muss dafür der Hintergrund theologischer Rezeption des Bekenntnisses beleuchtet werden, wie er sich im 19. Jahrhundert in der Tradition Schleiermachers und darüber hinaus ausbildete (Kap 2). Daraufhin soll das Verhältnis Barths zum Heidelberger Katechismus anhand verschiedener Etappen seiner Beschäftigung mit ihm dargestellt werden. Aus den frühen Zeugnissen: Barths Briefen, seiner Vorlesung „Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften“ von 1923 und kleineren Schriften aus den 20er Jahren geht eine anfängliche Abneigung und vorsichtig wachsende Annäherung hervor (Kap 3). Einen besonderen Schwerpunkt lege ich dann auf die Analyse von Barths Auslegung von 1938, da diese Fassung sich m. E. vor den anderen durch die höchste systematische Konzentration sowie die größte theologische Eigenständigkeit im Umgang mit dem Stoff auszeichnet. Hier ist darum das stärkste Eingehen auf den historischen Kontext zu vermuten: Barth lässt den Katechismus in seine Zeit hineinsprechen. Deshalb muss noch einmal der durch Drittes Reich, Kirchenkampf und Herausdrängung Barths aus dem öffentlichen Leben in Deutschland veränderte politische und persönliche Kontext zur Sprache kommen (4.1). Daraufhin wird die Auslegung selbst untersucht, insbesondere die herausgehobene Stellung von Frage 1 und der daraufhin gestaltete Aufbau, der einer christologischen Zentrierung entspricht, sowie die Fragen 31/31, durch die Barth eine Übertragung der christologischen Erkenntnisse auf ethische und ekklesiologische Zusammenhänge vornimmt (4.2). Lediglich ergänzend dazu werden Barths späte Bezugnahmen von 1947, in der KD und in weiteren Schriften berücksichtigt (Kap 5). Im Rahmen einer kritischen Würdigung soll schließlich zusammenfassend Barths Schwerpunktsetzung in der Interpretation des Heidelbergers sowie seine inhaltliche Entwicklung charakterisiert werden (Kap 6).

⁴Vgl. MARQUARDTS Forderung nach „einer historisch-gesellschaftlichen Einordnung und Aufschlüsselung seiner Theologie, die vorerst noch ganz in den Anfängen steckt und über deren Sinnhaftigkeit, Nützlichkeit und Sachgemäßheit der Streit gerade erst beginnt“, (Marquardt, „Theologische und politische Motivationen Karl Barths im Kirchenkampf“, 461). Die rasanten politischen Entwicklungen führen vielfach zu einem schnellen Positionswechsel bei Barth, der sich für geschichtliche Veränderungen stets offenhielt, so dass sich seine Positionen darum oft nur schwer systematisieren lassen, vgl. ebd.

⁵*Autobiographische Skizzen von Barth*, in: Barth / Bultmann, *Briefwechsel 1911-1966*, S. 290-302, hier S. 295.

2 KONTEXTE

2.1 BEKENNTNIS UND BEKENNTNISVERGESSENHEIT IM 19. UND FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Die Schweizer kirchliche Tradition, der Karl Barth entstammte, hatte keine starke konfessionelle Tradition: Weder für Konfirmation noch für Ordination, nicht einmal für die Taufe wurde die Bindung an ein bestimmtes Bekenntnis verlangt.⁶

Aber auch in Deutschland war die Bedeutung der Bekenntnisschriften seit dem Einzug des Rationalismus geschwunden.⁷ Das Christentum wurde nun in seine „wesentlichen Begriffe“ gefasst; mit dem Fortschrittsoptimismus der Aufklärung wurden die Äußerungen der Väter relativiert, man fühlte sich ihnen geistig überlegen. Zwar bestand in allen Landeskirchen weiterhin eine nominelle Bekenntnisbindung, doch „[d]ie Bekenntnisse als verbindliche Bestandteile des staatlichen und öffentlichen Rechts waren in den Augen der meisten Theologen der späten Aufklärung zu Gewissensnötigungen und Instrumenten der Intoleranz geworden.“⁸

Hinzu kamen die Bemühungen um die preußische Union, die das 19. Jahrhundert kirchlich maßgeblich prägten. Wurde in den Unionsartikeln von 1818 zunächst noch die Formulierung neuer, einheitlicher Lehr- und Kultusgrundlagen versprochen,⁹ scheiterte der Versuch, die Union nicht nur als Verwaltungs-, sondern auch als Bekenntnisunion durchzuführen, spätestens mit dem als „Nitzschenum“ verspotteten Versuch eines Unionsbekenntnisses 1846.¹⁰

Innerhalb der preußischen Union sprach sich kein Geringerer als SCHLEIERMACHER prominent gegen eine Bekenntnisbindung aus.¹¹ In der Bindung von Glauben und Lehre an ein Bekenntnis konnte er nur von ihm zutiefst abgelehnte katholisierende Tendenzen erkennen. Schleiermacher zufolge ist allein die Bindung an Jesus Christus, den er aber in der Unmittelbarkeit des frommen Bewusstseins zu finden hoffte, sowie die freie Schriftauslegung Kriterium. Die Bekenntnisschriften achtet er nur als „das erste, worin sich auf

⁶Zur Abschaffung des Heidelberger Katechismus in der Schweiz vgl. Finsler, *Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz*, S. 279.352.435.681.

⁷Vgl. dazu bereits die Evaluationen bei Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*, S. 25 sowie Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 61f. Zur Rolle der Bekenntnisschriften in den verschiedenen Strömungen des 19. Jahrhunderts vgl. allgemein die ausführliche Darlegung Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, Kap. 1: Kirche, Theologie und Bekenntnis im 19. Jahrhundert, S. 15-103.

⁸Jacobs, „Das Bekenntnisverständnis des theologischen Liberalismus im 19. Jahrhundert“, S. 415f.

⁹„Das künftig gemeinschaftliche evangelische Konsistorium aber wird hiernächst und bald tunlichst die Einführung einer gleichförmigen Agende, sowie eines gemeinschaftlichen Katechismus und eines gemeinschaftlichen Gesangbuchs, auch die Verbesserung der bestehenden Kirchenverfassung veranlassen und bei der Ausführung die Prediger zuziehen“, zit. nach Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*, S. 26.

¹⁰Vgl. Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 73, insb. Anm. 16.

¹¹Vgl. zum Folgenden ebd., insb. S. 19-34.

eine öffentliche und bleibende Weise der protestantische Geist ausgesprochen hat¹², sie dürfen die freie Schriftauslegung aber nicht verstellen. Da Schleiermacher (außer für den Katholizismus) keinen Begriff von Häresie hat, hält er auch einen Lehrkonsens für unnötig, ja schädlich für die lebendige Schriftauslegung in der protestantischen Kirche, deren Einheit als Einigung der christlichen Gesellschaft geschehe.

Wie kein anderer hat er die Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts geprägt. Die unter seinem Einfluss sich allgemein verbreitende Geringschätzung des Bekenntnisses wurde in der Liberalen Theologie noch verstärkt, die sich von der Bindung an Dogmen, kirchlichen Traditionen und Bekenntnissen möglichst unabhängig machen wollte und ein Aufgehen der Theologie in der Kultur anstrebte. Wurde der Heidelberger trotz dieser ablehnenden Tradition doch ausgelegt, geschah dies meist unter Betonung seines subjektivistischen Charakters und seiner Förderung der persönlichen Frömmigkeit.¹³

Im 19. Jahrhundert fanden aber auch konfessionelle Wiederbelebungen statt. Nachdem die Erweckungsbewegung überkonfessionell und oft mit explizit ökumenischen Anliegen gestartet war, ließ sich doch in ihrem weiteren Verlauf eine zunehmende Konfessionalisierung ausmachen, man spricht von einer „neupietistischen Reaktion“¹⁴.

Insbesondere in der um das Jubiläumsjahr 1817 sich ausbildenden Lutherrenaissance mit ihrer Geschichtsromantik lässt sich die konfessionelle Wende in den lutherischen Kirchen greifen, die sich sowohl gegen die Durchdringung der Theologie durch die Vernunft als auch gegen die Unionsbestrebungen wandte.¹⁵ Auch wenn das spezifisch lutherische Grundgefühl möglicherweise zunächst nur implizit vorhanden war,¹⁶ gewannen gerade die Bekenntnisschriften hier schnell an Bedeutung, wurden „geradezu zu einer *nota ecclesiae* [...], gerieten] geradezu in die Nähe des *ius divinum*.“¹⁷ So kann der bayrische Neulutheraner Wilhelm LÖHE behaupten: „Die evangelische Kirche besitzt in ihren Bekenntnissen den Ausdruck der Wahrheit.“¹⁸ Bereits bei ihm hat das Bekenntnis die doppelte

¹²Schleiermacher, „Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“, S. 138f.

¹³Vgl. z.B. Sudhoff, *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus*, S. 15: „Persönlich wird der Einzelne angeredet und in seinem eigenen Namen beantwortet er, wovon er über sein geistliches Elend durch den heiligen Geist überführt wurde und was er persönlich glaubt. [...] Auch das, was in sonstigen Lehrbüchern der Art als etwas ganz Allgemeines, wie eine auch dem Heidentum gemeinsame Lehre dargestellt wird, wie z.B. die Lehre von Gott und seinem Walten, tritt uns hier in vollem christlichen Gepräge, in so tröstlicher evangelischer Fassung entgegen, dass man sieht, Alles, auch dieser Lehrpunkt, ist hier auf den Mittelpunkt unseres Heils bezogen und in seiner engen Verknüpfung mit unserer christlichen Hoffnung nachgewiesen.“

¹⁴Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 43.

¹⁵Vgl. dazu z.B. die Schriften von Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten*, insb. S. 209ff.

¹⁶So zumindest in der Selbstdarstellung von Thomasius: „Die innerste Wurzel des neuen Lebens, dessen Erwachen wir geschildert haben, war der Glaube an Christus, Befriedigung des Heilsbedürfnisses durch Sündenvergebung, durch die Rechtfertigung aus Gnaden, welche zugleich der mächtigste Impuls zur Heiligung ist [...]. So waren wir Lutheraner noch bevor wir es wussten.“ Thomasius, *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, S. 244, kursiv i.O.

¹⁷Kühn, „Das Bekenntnis als Grundlage der Kirche“, S. 396.

¹⁸So fasst Kantzenbach, „Das Bekenntnisproblem in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts“, S. 245 Löhes Position zusammen.

Autorität als Zeugnis der Schriftwahrheit und als rechtlich verbindliche Grundlage, ja als „kirchliches Einheitsband“¹⁹, wie sie auch im Kirchenkampf für die Rückbesinnung lutherischer Theologen auf die Bekenntnisse typisch werden sollte.²⁰ Dies geht einher mit einem veränderten Kirchenbegriff im Sinne der Vereinskirche, in der Mitgliedschaft analog zu Gesellschaftsvertragsvorstellungen auf der Grundlage des gemeinsamen Bekenntnisses vollzieht. Die Kirche wird hier zur rechtlich verankerten und öffentlich sichtbaren Bekenntnisgemeinschaft.²¹ So wurde gar gefolgert: „Es hat in der 450jährigen Geschichte des lutherischen Bekenntnisses keine Epoche und keinen Ort gegeben, wo man die Bedeutung des überlieferten Bekenntnisses kirchlich und theologisch so hoch veranschlagte, wie es in der konfessionell-lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts geschah.“²²

Das konfessionelle Bewusstsein der Reformierten in Deutschland war demgegenüber wesentlich schwächer ausgeprägt. Doch auch hier bildete sich eine Rückbesinnung auf die eigene konfessionelle Identität heraus. In diesem Zuge kommt es auch zu einer „Renaissance des Heidelbergers“²³, in dessen Rahmen der Versuch der Einführung neuer Bekenntnisse z.B. in Lippe abgewiesen wird. Das 300jährige Jubiläum des Heidelberger Katechismus 1863 markiert eine wesentliche Welle der Aufmerksamkeit, die sich in zahlreichen Publikationen, Predigtsammlungen und Kommentaren niederschlägt.²⁴

So haben wir im 19. Jahrhundert zwei grundsätzlich gegenläufige – wenn auch sehr unterschiedlich starke – Bewegungen in Bezug auf die Wertung des Bekenntnisses zu betrachten. Neben die Abwertung der Bekenntnisse durch Aufklärung und Rationalismus, Schleiermachers Theologie und die Unionsbildung sowie schließlich die liberale und historische Theologie traten auch neu konfessionalisierende Züge in Erweckungsbewegung und Lutherrenaissance zu Tage. Anfang des 20. Jahrhunderts war dennoch eindeutig festzustellen, dass „der Katechismus im 19. Jahrhundert nicht entfernt das verlorene Terrain völlig wieder erobert“ hatte.²⁵

2.2 DIE AUSLEGUNG DES HEIDELBERGERS IM 19. UND FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Innerhalb dieser insgesamt eher bekenntnisschwachen Zeit kam dem Heidelberger Katechismus aber (in den reformierten Kirchen) ein vergleichsweise großes Gewicht zu, da er seit der Dordrechter Synode mit dem Consensus Tigurinus als grundlegende Bekennt-

¹⁹Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 42.

²⁰S. u. S. 4.1.

²¹Hierauf weist Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 50 hin.

²²Kühn, „Das Bekenntnis als Grundlage der Kirche“, S. 393.

²³Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 41, Anm. 29.

²⁴S. u. Anm. 28.

²⁵Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 62.

nisschrift der Reformierten Kirchen anerkannt war.²⁶ Allerdings wurde auch er Anfang des 19. Jahrhunderts in vielen Gemeinden durch den lutherischen Landeskatechismus verdrängt.²⁷

Insbesondere im Umfeld der Jubiläen 1863 und 1913 erlebte der Heidelberger eine Rückbesinnung, die mit zahlreichen Neuauflagen, Kommentaren und Predigtreihen einherging.²⁸ In der Elberfelder Gemeinde scheint sich unter Pfarrer Hermann Friedrich KOHLBRUEGGE eine starke Katechismus-Tradition etabliert zu haben. Sein Nachfolger Hermann KLUGKIST-HESSE, der eine Biographie sowie die Predigten Kohlbruegges später neu herausgab,²⁹ war ein enger Freund Karl Barths und als Herausgeber der Zeitschrift „Unter dem Wort“ auch eine zentrale Figur des sog. „Kirchenkampfes“.³⁰

Eine nicht enden wollende Diskussion dreht sich im 19. Jahrhundert allgemein um die Frage, welcher reformatorischen Linie der Heidelberger Katechismus verpflichtet sei. Als klar reformierte Lehre in Fortführung, aber auch unter Abgrenzung von der lutherischen Reformation stellt HASSE ihn dar.³¹ Viel Zustimmung erntet auch GOEBELS Urteil, der Heidelberger könne „im eigentlichen Sinne des Wortes als die Blüte und die Frucht der ganzen deutschen und französischen Reformation angesehen werden: er hat Lutherische Innigkeit, Melanchthonische Klarheit, Zwinglische Einfachheit und Calvinisches Feuer in Eins verschmolzen und ist darum auch das einzige gemeinsame Bekenntnis- und Lehrbuch der ganzen deutschen reformierten Kirche von der Pfalz nach den Niederlanden und bis nach Brandenburg und Preußen geworden.“³² Neben diese vermittelnden Meinung treten aber alle Spielarten: SUDHOFF vertritt die These, der Heidelberger sei aufgrund des starken Einflusses der Vorarbeiten Ursins ein calvinisches Dokument,³³ GOOSZEN hingegen hält die

²⁶Einen Überblick über die Verbreitung des Heidelberger Katechismus in reformierten und unierten Kirchen Anfang des 20. Jahrhunderts bieten z.B. Cohrs, „Art. Katechismen und Katechismusunterricht, eine Zusammenstellung der gegenwärtig (1901) in Gebrauch befindlichen kirchlichen Lehrbücher“, S. 144ff. und Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*, S. 25. In die Vielzahl deutschsprachiger Drucke (allerdings nur bis 1800) gewinnt man mit Gruch, *Deutschsprachige Drucke des Heidelberger Katechismus (1563-1800)* Einblick.

²⁷Vgl. z.B. Nordholt, „Die Entstehung der Evangelisch-reformierten Kirche der Provinz Hannover“, S. 96.108, Göhler, „Herzogtum Bremen und Amt Bederkesa“, S. 221 sowie Sehling, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, S. 63.

²⁸Vgl. z.B. Sudhoff, *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus*; Hasse, *Nachrichten über die Verfasser, die Entstehung und die Verbreitung des Heidelberger Katechismus*; Kohlbrügge, *Der einige Trost im Leben und im Sterben (1863)*; Dalton, *Immanuel* sowie Kohlbrügge, *Der einige Trost im Leben und im Sterben (1910)*; Stokmann / Laan / Stokmann, *Der Heidelberger Katechismus* und Lang, *Der Heidelberger Katechismus*.

²⁹Klugkist-Hesse, *Kohlbrügge*; Kohlbrügge, *Der einige Trost im Leben und im Sterben (1910)*; Klugkist-Hesse, *Der einige Trost im Leben und im Sterben*.

³⁰Hier scheint eine noch unerforschte Traditionslinie zu liegen, in der Heidelberger Katechismus, Hermann Klugkist-Hesse, Kirchenkampf, Barmen/Elberfeld als Schauplatz der Bekennenden Kirche und Karl Barth zusammenlaufen.

³¹Hasse, *Nachrichten über die Verfasser, die Entstehung und die Verbreitung des Heidelberger Katechismus*.

³²Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*, zitiert nach Dalton, *Immanuel*, S. 15. In fast allen Darstellungen des Heidelbergers seiner Zeit wird Goebel zitiert, u.a. Hasse, *Nachrichten über die Verfasser, die Entstehung und die Verbreitung des Heidelberger Katechismus*, S. 14; Dalton, *Immanuel*, S. 15; Müller, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 4.

³³Sudhoff, *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus*, S. 505f. u.ö.

Prägung durch Bullinger für herausragend.³⁴ LANG referiert als Mehrheitsmeinung, der Katechismus sei als melanchthonisch anzusehen.³⁵

Anfang des 20. Jahrhunderts bestätigen dann die Katechismen-Ausgabe LANGs 1907 sowie seine Einleitung anlässlich des Jubiläumsjahrs 1913 Sudhoffs These, der Heidelberger sei „ein durch und durch calvinisches Buch“, das durchaus zugestandene „melanchthonische Material“ verändere den Gesamtcharakter keineswegs.³⁶ Zwar habe der Katechismus durch den an die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium erinnernden Aufbau von Elend und Erlösung des Menschen und in der christozentrischen Ausrichtung echte Gemeinsamkeiten mit lutherischen Positionen, zeichne sich auch z.B. gegenüber der Ubiquitätslehre „in der möglichsten Rücksichtnahme auf die deutschen Lutheraner“³⁷ aus und lasse die calvinische Prädestinationslehre quasi unter den Tisch fallen.³⁸ Neben diesen Zugeständnissen an die deutsch-lutherische Position sieht Lang die Einflüsse der verschiedenen Gruppen (die vorliegenden Katechismen der Züricher, Straßburger, von Calvin und a Lasco) als ziemlich gleich verteilt, urteilt aber:

„Durch das alles aber hat der Heidelberger Katechismus innerhalb des reformierten Protestantismus, dass ich so sage, einen *ökumenischen* Charakter empfangen: eine breite Brücke führt von ihm zur lutherischen Schwesterkonfession hinüber; innerhalb der eigenen Kirche aber haben sich je und je verschiedene Theologien (z.B. Voetius und Coccejus) und mannigfache religiöse Strömungen (z.B. Orthodoxie und Pietismus) auf ihm aufbauen können.“³⁹

Die irenische Haltung legt Lang allerdings auch inhaltlich eher als Schwäche aus:

„Aber das viele Paktieren, alle die Rücksichten haben die ganze Darstellung sehr geschädigt; neben den hervorgehobenen dogmatischen Bedenken ist [...] auch eine formale Schwerfälligkeit eingedrungen, die der katechetischen Behandlung nicht günstig ist. Erfrischend wirkt dagegen die später eingeschobene Frage 80“⁴⁰.

Doch hält er den Heidelberger für so maßgeblich in der reformierten Tradition, dass er sich zu prophetischen Unheilsdrohungen durchringt: „[W]o der Heidelberger Katechismus verschwunden ist, [wird] auch sehr bald das reformierte Wesen überhaupt verschwinden“⁴¹. Lang hebt besonders den „christologischen Ausgangspunkt“ hervor; „höchst bedeutsame Ansätze zu einer christozentrischen Orientierung des Katechismusstoffes“

³⁴Seine Meinung wird z.B. überliefert von Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. CI, der sich umgehend von ihm abgenzt.

³⁵Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 31 mit Verweis auf Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*.

³⁶Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. LXXVII.

³⁷Ebd., S. XCIII.

³⁸Auch wenn letzteres Lang zufolge v.a. dem Schriftgenre als Katechismus geschuldet ist und die Erwähnung der Gemeinde etwa in Frage 54 durchaus impliziert sei, vgl. ebd., S. XCIX. Dies wiederholt er noch einmal ausdrücklich in Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 45.

³⁹Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. CIII f., gesperrt i.O.

⁴⁰Ebd., S. XCIII.

⁴¹Ebd., S. CIV.

lobt er⁴² ebenso wie die dadurch gewonnene „biblische[...] Vertiefung“⁴³. Sehr kritisch beäugt er hingegen „die ganze Art der Fr. 12-18“, denen er „einen übel konstruierenden und rein theologisierenden Charakter“ unterstellt; „daher gehört diese Partie zweifellos zu den schwächsten im ganzen Heidelberger“⁴⁴. Demgegenüber hält er vor allem auf den persönlichen und erbaulichen Zug, verdeutlicht durch die Frage-Antwort-Form und das wiederkehrende „ich, du, wir, uns“, und die „religiös-ethischen Grundtriebe des reformierten Protestantismus“⁴⁵.

Für Langs Wertschätzung steht also der pädagogische und erbauliche Zug des Heidelbergers im Vordergrund. Mit Betonung der subjektiven Aneignung des Glaubens durch die „persönliche[...] Glaubenszuversicht“, „nicht bloß eine Lehrmeinung oder gar eine Kirchenmeinung“⁴⁶ ist Religion auch für SUDHOFF in gut liberaler Tradition eine harmonische Größe, die Vernunft, Gefühl, Taten und Geistesleben des Menschen ausbalanciert. Daneben treten in dieser Zeit aber auch erste völkisch-kämpferische Auslegungen des Heidelbergers von großem Pathos.⁴⁷

Doch diese starke Identifikation mit dem Bekenntnis ist nicht mehr selbstverständlich, im Allgemeinen scheint die Notwendigkeit stärker zu sein, sich für die Beschäftigung mit dem Heidelberger rechtfertigen zu müssen. So behandelt MEYER in seiner Einleitung explizit „Vorurteile gegen den Heidelberger Katechismus“, u.a., er sei ein „höchst unmoderne Buch“, er eigne „sich doch nicht für den Unterricht“, „[a]ls katechetisches Lehrbuch ist er zu doktrinär, und in der Sprache hält er sich nicht immer auf der Höhe plastischer Schönheit und wuchtiger Kraft, wie sie die erste Frage aufweist“⁴⁸. Meyer verweist ausdrücklich darauf, dass es sich bei den reformatorischen Katechismen gerade um „Bekenntnisschriften“ handelt und sie als solche gelesen werden wollen.⁴⁹ Auch Unterrichtsmaterialien, die sich am Heidelberger orientieren, haben oft einen deutlich apologetischen Unterton.⁵⁰ LANG konstatiert ein „im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer

⁴²Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. LXXXIX.

⁴³Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 44.

⁴⁴Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. LXXXIX.

⁴⁵Ebd., S. XCVII.

⁴⁶Sudhoff, *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus*, S. 143.

⁴⁷Vgl. z.B. Dalton, *Immanuel*, der die Verfasser als „[i]m Glauben und Leben stahlgehärtete Männer“ beschreibt. Das Buch spricht für sich selbst: „[W]ofür sie Gut und Blut geopfert, das haben sie als teures Vermächtnis der Heldenschar überantwortet, die in ihre Fußstapfen begeisterten Mutes traten und so ist es herabgekommen bis zu uns und wir, die Erwachsenen, haben es euch, den Boten der kommenden Tage, zu treuer Hut übergeben, dass ihr das teure Kleinod wohl bewahren möget in guten und in bösen Tagen. [...] Auf solch' heiliger, unumstößlicher Grundlage baut sich majestätisch wie ein hehrer Dom unser Glaubensbekenntnis aus der Reformationszeit auf und der nachfolgende Versuch, die Tiefe und Wahrheit des Katechismus unserm evangelischen Volke zu zeigen, weiß sich auf gleicher Grundlage stehend“ (ebd., S. II ff.).

⁴⁸Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*, S. 27ff., i.O. tw. gesperrt.

⁴⁹Ebd., S. 30, i.O. gesperrt.

⁵⁰So verteidigt sich z.B. SENDEN: „Darüber, ob man den kirchlichen Unterricht immer nach dem Katechismus erteilen soll, kann man verschiedener Meinung sein. Ich möchte zur Lösung der Frage beitragen, wie man Kindern den Katechismus erschließen kann, wenn man es will oder muss.“ (Senden, *Der Heidelberger Katechismus im Unterricht*, S. 7).

stärker anschwellende Vorurteil gegen den Katechismus-Unterricht überhaupt.“⁵¹

Die maßgebliche Ausgabe der reformierten Bekenntnisschriften besorgt 1903 MÜLLER, der den Heidelberger in der deutschen Fassung in den Zusammenhang von über 50 reformierten Bekenntnisschriften verschiedener Regionen und Zeiten, von vorreformatorischen bis zeitgenössischen amerikanischen Schriften stellt.⁵² Für Müller ist der Heidelberger nicht melanchthonisch noch bullingerianisch, sondern bildet „[d]as grundlegende Beispiel für den Übergang lutherisch-melanchthonischer Kirchen zu einem gemäßigten Calvinismus“⁵³.

2.3 KARL BARTH UND DIE THEOLOGIE DER KRISIS

Auch Karl Barth verwendet ein Exemplar von Müllers Ausgabe der Bekenntnisschriften, das er erst nach seinem Dienstantritt in Göttingen 1921 erwarb.⁵⁴ Offensichtlich hatte er es vorher nicht für notwendig befunden, mit diesen Texten zu arbeiten, auch empfand er sich nach eigenen Angaben nicht dezidiert als „reformiert“. Im Rückblick konstatiert er: „[E]s hat für mich keine Bedeutung gehabt, daß ich gerade reformiert sei. [...] Ich war nicht konfessioneller Reformierter.“⁵⁵

Die 1921 eingerichtete Professur für „Reformierte Theologie“ in Göttingen, die Karl Barth übernahm, war allerdings dezidiert dafür gedacht, „die Charismata, die der Herr dem reformierten Zweig der Kirche geschenkt hat, nicht ungenutzt, vergessen und verachtet liegenbleiben“ zu lassen.⁵⁶ Hier wurde von Barth nun bereits im ersten Semester eine Vorlesung über den Heidelberger Katechismus, in den folgenden Jahren Veranstaltungen zur Theologie von Calvin und Zwingli erwartet.

Dem frisch berufenen Professor war sein Ruf infolge des Römerbrief-Kommentares⁵⁷ vor-

⁵¹Lang, *Der Heidelberger Katechismus*, S. 62.

⁵²Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*.

⁵³Ebd., S. LI. Die recht knapp gehaltene Einleitung ist dem Bekenntnistext allerdings nicht direkt vorgestellt, sondern steht gemeinsam mit den anderen Einleitungen in einem separaten Teil des Buches. Dadurch fällt sie dem Leser nicht unbedingt ins Auge; es ist jedenfalls möglich, den Heidelberger gänzlich ohne diese Einleitung zu lesen.

⁵⁴Vgl. Dr. Hans-Anton DREWES, Email vom 05.10.2010 (s. Anhang)

⁵⁵Interview von H.A. Fischer-Barnicol, Südwestfunk (05.05.1964), Barth, *Gespräche 1964-1968*, S. 151.

⁵⁶So Johann Adam Heilmann in einem Brief vom 19.01.1921 an Karl Barth, in dem er diesen bittet, die Professur zu übernehmen. Der Brief befindet sich im Karl-Barth-Archiv in Basel, die zitierte Passage ist im Vorwort zu Barths „Theologie der reformierten Bekenntnisschriften 1923“, GA II.30, S. 7 abgedruckt. Barths Berufung erfolgte übrigens auf Empfehlung von dem bereits erwähnten A. Lange, vgl. Goeters, „Reformierter Lehrstuhl und Studienhaus in Göttingen“, S. 272: „Kurzfristig und ohne Abstimmung mit Aurich brachte er [Göttinger Pfarrer Heilmann] den von Müller mit Nachdruck und von Moderator August Lang beiläufig empfohlenen Schweizer Pfarrer Karl Barth in Safenwil/Aargau in Vorschlag, der selbst von der brieflichen Anfrage und der ihm zugedachten Aufgabe völlig überrascht wurde.“ Auch Barths Beitrag „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“ 1923 und sein Vortrag „Von der Wünschbarkeit und Möglichkeit eines reformierten Bekenntnisses“ (s.u.) kamen auf Anregung Langs, der seit 1920 Moderator des Reformierten Bundes war, zustande, wie aus Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, S. 202.608 auch hervorgeht.

⁵⁷Barth, *Der Römerbrief*.

ausgeilt, mit dem er unter dem sich bald einstellenden Namen der „Dialektischen Theologie“ – bzw. der von Barth bevorzugten Bezeichnung der „Theologie der Krisis“ – seinen Lehrern der Liberalen Theologie die Stirn bot. Dies geschah durchaus nicht unter Berufung auf kirchliche Bekenntnisse, sondern auf die Heilige Schrift als Grundprinzip jeder christlichen Theologie sowie unter Betonung des unendlichen Abstandes zwischen Gott und Mensch, der eine Akkommodation der Theologie in die Kultur verböte. Vorausgegangen war dem die von ihm selbst als „Götterdämmerung“⁵⁸ bezeichnete Desillusionierung Barths mit seinen Lehrern, die dem Kriegsenthusiasmus für den 1. Weltkrieg nicht nur theologisch nichts entgegenzusetzen gehabt hatten, sondern volltönend darin einstimmten.⁵⁹ So war er theologisch in Opposition zum Zeitgeist getreten, eine Haltung, die sich in den Jahren der Weimarer Republik und insbesondere des Dritten Reiches durchhalten sollte. Theologisch möglich war ihm dies durch die Distanzierung von allen innerweltlichen Autoritätsansprüchen durch die Postulierung der alleinigen Autorität in Jesus Christus, bzw. der Heiligen Schrift als dessen Zeugnis – einem Zug, der sich in seiner Theologie fortan durchhalten sollte und der auch für sein Verhältnis zum Heidelberger Katechismus prägend werden würde.

3 „ENTSCHIEDEN FRAGWÜRDIG“. DIE FRÜHE AUSEINANDERSETZUNG BARTHS MIT DEM HEIDELBERGER

3.1 ERSTE STELLUNGNAHMEN IN DEN BRIEFEN UND DIE VORLESUNG 1921

Die ersten Bezugnahmen Barths auf den Heidelberger Katechismus sind durch Ablehnung und Geringschätzung gekennzeichnet. In einem Brief beklagt sich Barth im Dezember 1919 über den mangelnden Erfolg seines Unterrichts: „Das Reich Gottes will und will sich bei mir nicht zum Lehrstoff gestalten, trotz aller Künste“ und fährt fort: „Vielleicht verzichte ich eines Tages völlig und kehre [...] zum ‚Heidelberger‘ zurück, lasse auswendig lernen und höre ab, wie unsre Väter taten.“⁶⁰ Resignation und Bitterkeit sprechen hier, der Unterricht mit dem (auswendig zu lernenden) Katechismus erscheint als Inbegriff eines kraftsparenden und theologisch minderwertigen Ausweges, wie ihn die von ihm mit Vehemenz abgelehnten „Väter“ wählten. Dass in die aargauische Kirchenordnung irgend-

⁵⁸Barth an Rade 1914, Barth, *Offene Briefe 1909-1935*, S. 23.

⁵⁹Insbesondere verstörte Barth die Haltung seiner Lehrer Martin RADE („Etwas vom Betrüblichsten ist mir die Haltung der ‚Christlichen Welt‘, resp. Rades“), Wilhelm HERMANN und Adolf VON HARNACK („Überhaupt versagt die Kirche bedenklich“ schreibt Barth am 29.08.1914 an Thurneysen, nachdem die beiden letzteren das *Manifest der 93 Intellektuellen* unterzeichneten. Barth/Thurneysen, *Briefwechsel 1913-1921*, S. 7).

⁶⁰Barth an Thurneysen am 14.12.1919, ebd., S. 361.

eine Bekenntnisbindung komme, verhinderte Barth darum 1920 „zäh aber freundlich“ mit einigem persönlichem Engagement.⁶¹

Nur zwei Jahre später wird Barth zu seinem Unglück mit einer zweistündigen Vorlesung über eben diesen Heidelberger Katechismus beauftragt – es ist die erste Lehrveranstaltung des frisch an die Göttinger Fakultät Berufenen.⁶² Barth schreibt an Thurneysen: „Wie sehr mir auch das alles wider den Strich geht, brauche ich dir nicht zu sagen.“⁶³ Nun muss Barth sich gezwungenermaßen mit dem Bekenntnis auseinandersetzen.⁶⁴ Sein Urteil fällt sofort abfällig aus:

„Irgend etwas Erhebliches scheint in der Umgebung dieses Symbolums weder in alter noch in neuer Zeit vorgefallen zu sein. Er repräsentiert offenbar gerade den Augenblick, wo die reformatorische Unruhe zur kirchlichen Ruhe wurde [...]. Aber gerade das, was man daran zu loben pflegt, ist nicht gut daran.“⁶⁵

Zwei Wochen nach Vorlesungsbeginn kommentiert er dann:

„Der Heidelberger Katechismus ist ein entschieden fragwürdiges Werk. Gerade die 1. Frage ist entschieden nicht gut, wie ich ihnen heute eine Stunde lang auseinandergesetzt habe, um ihnen dann in der nächsten zu zeigen, wie sie glücklicherweise durch die Antwort sofort in die Luft gesprengt wird.“⁶⁶

Barth stört das „doppelte[...] Gesicht“⁶⁷ des Heidelbergers, er findet ihn zu leicht lutherisch misszuverstehen, die irenischen Tendenzen gefährden für Barth die Erkenntnisse der Reformation.⁶⁸ Wenige Wochen später führt er den Heidelberger als Beispiel für die misslungene Rezeption der reformierten Reformation als „Lutheranisierung“⁶⁹ in Deutschland an: „Ich verkündige hier bekanntlich, gerade gewisse reformierte Schroffheiten seien das beste Erbe der Reformation gewesen, das darin aber, wie der Heidelberger zeige, von den

⁶¹Barth an Thurneysen am 16.07.1920, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1913-1921*, S. 412.

⁶²Die Vorlesung ist leider bislang weder im Rahmen der Gesamtausgabe erschienen noch anderweitig transkribiert worden, so dass zu ihrer Analyse bislang nur Barths Zeugnisse in Briefen aus besagter Zeit zur Verfügung stehen.

⁶³Barth an Thurneysen am 22.08.1921, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1913-1921*, S. 515.

⁶⁴„Ich war nun zehn Tage unablässig am Studium des Heidelbergers und seiner Quellen und der Literatur darüber.“ (Barth an Thurneysen am 06.11.1921, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 5). Für diese und die folgenden Vorlesungen verwendet Barth neben Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen* (vgl. dazu E. Busch, Vorwort zu Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, 11f.) nach Angabe von Dr. Hans-Anton Drewes (Email vom 05.10.2010) Langs Ausgaben von 1907 und 1913 (Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, Der Heidelberger Katechismus*) und Lauterburgs Artikel in der Realenzyklopädie (Lauterburg, „Art. Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer“).

⁶⁵Barth an Thurneysen am 06.11.1921, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 5f.

⁶⁶Barth an Thurneysen am 18.11.1921, ebd., S. 8.

⁶⁷Barth an Thurneysen am 06.11.1921, ebd., S. 6.

⁶⁸Neben die überzeugte Ablehnung treten hier allerdings leise Töne einer Zustimmung, wenn Barth offensichtlich in der Vorlesung die von ihm kritisierte erste Frage durch den Heidelberger selbst destruiert und den Katechismus damit doch das letzte Wort behalten lässt.

⁶⁹Barth an Thurneysen am 23.12.1921, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 26.

deutschen Reformierten gänzlich verglungt⁷⁰ worden sei.“⁷¹

Gegen Ende des Semesters, in dem Barth nach eigenen Angaben nur bis zu Frage 19 des Heidelbergers kam, finden sich immer positivere Töne. Die verbreitete Kritik an den Fragen 12-18 aufgrund ihrer Anklänge an die Anselmsche Satisfaktionstheorie teilt er nicht, Frage 19 bezeichnet er sogar als „ganz vortrefflich“⁷².

An den „alten Reformierten“⁷³ bewundert er, dass sie in Altem und Neuem Testament sowie quer durch die Geschichte auch in scheinbar unchristlichen Zusammenhängen das Evangelium entdecken konnten. So kommentiert er schließlich auch sich selbst:

„Ich stehe eigentlich in einem merkwürdigen Verhältnis zu diesen alten Texten. Fortwährend könnte ich ungefähr alles gut und nicht gut heißen, wenn ich mir die historischen Zusammenhänge und den Sinn überlege, je nachdem entscheide ich mich dann zu Belehrungszwecken für das Eine oder für das Andere.“⁷⁴

Die anfängliche Verachtung ist so in ein etwas unsicheres und ambivalentes Verhältnis übergegangen.

3.2 VORLESUNGEN UND KLEINERE SCHRIFTEN 1923-25

3.2.1 DIE THEOLOGIE DER REFORMIERTEN BEKENNTNISSCHRIFTEN 1923

1923 hat Barth eine Vorlesung zur *Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* zu halten, in der sich Veränderungen in seinem Urteil der Bekenntnisschriften abzeichnen.⁷⁵ E. BUSCH vermutet, dass im Verlaufe dieser Beschäftigung Barth das ihm nach dem Römerbriefkommentar angekreidete ekklesiologische Defizit⁷⁶ in Angriff nimmt und sich ihm dabei „die Kirche‘ vom Begriff des Bekenntnisses her eröffnet.“⁷⁷

Bereits zu Beginn hebt Barth immer wieder den „partikularen Charakter“ (20) der Be-

⁷⁰Schweizerdeutsch für „vernachlässigt“, „verpfuscht“.

⁷¹Barth an Thurneysen am 23.12.1921, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 26. Auch für die Unterweisung gibt Barth dem Genfer Katechismus oder dem von Leo Jud den Vorzug (Barth an Thurneysen am 18.11.1921, ebd., S. 9).

⁷²So formuliert er, sie sei „wahrscheinlich in ihrer Art doch ganz gut und so auch die seltsame a priori konstruierte Christologie Fr. 15-17. Man muß das alles als dialektische Aufräumarbeit würdigen und dem gegenüber dann Fr. 18 mit ihrer vermeintlichen historischen Positivität nur als mathematischen Punkt, der, wie die ganz vortreffliche Fr. 19 zeigt, keinerlei Fläche hat“ (Barth an Thurneysen am 11.02.1922, ebd., S. 36f).

⁷³Barth an Thurneysen am 11.02.1922, ebd., S. 37.

⁷⁴Barth an Thurneysen am 11.02.1922, ebd., S. 37. Barth fährt sogar fort: „Gewiss müsste es möglich sein, auch das Tridentinum etwa mit herzlicher und verständnisvoller Teilnahme zu erklären.“

⁷⁵In Klammern gesetzte Seitenzahlen im folgenden Text verweisen auf die entsprechenden Stellen in Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*. Kursiva und Hervorhebungen entstammen dabei, soweit nicht anders gekennzeichnet, dem Original.

⁷⁶Vgl. Schlatter, „Karl Barths ‚Römerbrief‘ [1922]“, S. 143f. Barth selbst nahm nach eigenen Angaben von diesem Hinweis sofort „aufmerksam und dankbar Kenntnis“. (Barth, „Der Römerbrief. Vorwort zur 3. Auflage [1923/4]“, S. 148).

⁷⁷E. Busch, Vorwort zu Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, S. 9.

kenntnisschriften hervor, die so nur als „vorübergehende Ausdrucksformen [...] auf dem Weg zur Universalität“ (19) eine Rolle für den Unterricht spielten. Innerhalb dieser durch ihre Kontextverortung relativierten Bedeutung billigt er nun aber dem Heidelberger Katechismus inhaltliche „Vortrefflichkeit oder Brauchbarkeit“ (12) zu; er habe sich „wegen seiner dogmatischen und pädagogischen Brauchbarkeit eben einfach durchgesetzt“ (23f). Eine normative Geltung des Bekenntnisses in der Kirche lehnt Barth weiterhin ab, diese käme allein der Heiligen Schrift zu (59 u.ö.). Die Analyse des Aufbaus etwa des Heidelbergers hält er zwar für „lehrreich und erlaubt“, doch warnt er davor, historisch kontextualisierten Bekenntnissen „ungebührliche Maßgeblichkeit“ zu gewähren und sie als „[d]as Ganze der reformierten Lehre“ zu sehen (108). Insbesondere mahnt Barth:

„Man muss sich beim Heidelberger hüten davor, ihn verstehen zu wollen auf Grund des Wortlauts der bekannten ersten Frage: ‚Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?‘ und auf Grund seiner ebenso bekannten Disposition: Von des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit“ (170).

Dies würde eine theologische Zuordnung des Heidelbergers zu Philipp Melancthon nahe legen, wie sie HEPPE vertrat.⁷⁸ Barth hingegen sieht den Heidelberger „ganz in der calvinischen Linie“ (174) und als

„Musterbeispiel dafür, wie es [...], wenn man trotz [einiger Vorbehalte gegen Calvin und Sympathien für Luther] auf reine reformierte Lehre hält, gemacht werden muss, und ist darum jedenfalls für Deutschland das gegebene Lehrbuch reformierten Christentums [...]. Dass er gar nicht typisch reformiert sei, hätte, wenn unsere bisherigen Ergebnisse auch nur einigermaßen richtig sind, nie behauptet werden dürfen“ (175).

Mit der Betonung der Heiligung als Teil des Trostes und der Verortung des Gesetzes in der Dankbarkeit (nicht nur als „Steigbügel zum Glauben“ (172)) halte der Heidelberger wichtige reformierte Anliegen gegen Schwächen der lutherischen Theologie fest. Allerdings gesteht Barth zu, dass der Heidelberger „besonders mit seiner Frage 1 die Möglichkeit bot, [ihn] gegen den Sinn seiner Verfasser und gegen seinen Grundcharakter uncalvinisch, erst melancthonisch-lutherisch und dann pietistisch-rationalistisch zu deuten“, was zu seiner „Aushöhlung und Entleerung“ geführt und ihm gerade dadurch eine *fälschlicherweise* positive Wirkungsgeschichte ermöglicht habe (236f). Barth hält ihm dabei allerdings zugute, dass er im Gegensatz zu neuprotestantischen Ansätzen „nicht sein Interesse in dieser Weise auf das psychologische Subjekt der Religion“ (191) richte.⁷⁹

Barth kommt also bereits 1923 zu einem deutlich positiveren Urteil über den Heidelbergers, auch dessen konfessionell vermittelnden Tendenzen kann er nun im Ansatz wür-

⁷⁸Vgl. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, S. 444 u.ö. Die These Heppes von der melancthonischen Prägung des Heidelberger Katechismus setzte sich durch und wurde in Barths Zeit in der berühmten Ausgabe von A. LANG wieder referiert, wenn auch ablehnend (Lang, *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen*, S. CIf.).

⁷⁹Dies ist um so interessanter, als Vertreter eben dieses Neuprotestantismus den Heidelberger genau dafür ihrerseits in Anspruch nehmen. (So z.B. Sudhoff, *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus*).

digen. Zwar macht er weiterhin Vorbehalte geltend und betrachtet den Heidelberger als menschlich-geschichtliches – und damit zu relativierendes Dokument – doch innerhalb dieses Rahmens hat es hohen Wert.

3.2.2 REFORMIERTE LEHRE, IHR WESEN UND IHRE AUFGABE 1923

In einer kleinen Schrift über *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe* von 1923⁸⁰ denkt Barth über die Zukunft des Reformiertentums nach und würdigt nun zwei verschiedene Wege positiv:

„Sie könnte also in einer wohlüberlegten Repristination der Theologie des Genfer oder Heidelberger Katechismus oder der fünf Kapitel von Dordrecht bestehen, sie könnte aber auch – wenn wir uns die dazu nötige Vollmacht und Einsicht zutrauen – in der Aufrichtung eines neuen Bekenntnisses, einer *Helvetica tertia* bestehen [...]. Beide Möglichkeiten sind in der reformierten Kirche gleich mögliche Möglichkeiten“ (214).

Das Bekenntnis an sich hat also inzwischen einen deutlich positiven und kirchenbildenden Stellenwert erlangt, den Heidelberger erkennt Barth für die reformierte Kirche als maßgebliche, und auch für Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machende Größe an. Doch besteht er wiederum auf dem Vorrang der Schrift vor den Bekenntnissen und ihrer nur aus ihr abzuleitenden Autorität:

„[E]s gibt aber strenggenommen keine reformierte Tradition außer der einen zeitlosen: dem Appell an die offene Bibel und an den Geist, der aus ihr zum Geiste redet. Wohlüberlegterweise haben uns unsre Väter [...] nur Bekenntnisse [hinterlassen], deren mehr als eines anfängt oder schließt mit dem offenen Vorbehalt künftiger besserer Belehrung. Ein Dogma im strengen hieratischen Sinn kennt die reformierte Kirche also gerade nicht“ (212).

Das Schriftprinzip ist für Barth zusammenfassend das Kennzeichen der „*durch Gottes Wort reformiert[en Kirche]*“ (227). Da Bekenntnisse weniger Eigenautorität in Anspruch nehmen als Dogmen und durch die Erwägung der Möglichkeit einer Bekenntnis-Neuformulierung, für die Barth in der Geschichte der reformierten Kirche legitime Vorläufer anführt, gesteht Barth ihnen im allgemeinen Schriftauslegungskompetenz zu, relativiert allerdings auch wieder die Bedeutung jedes einzelnen Bekenntnisses.

3.2.3 BRUNNERS ANFRAGE UND BARTHS SCHWEIGEN 1924

In ihrem Briefwechsel gehen Barth und Brunner Anfang 1924 der Frage nach, auf welcher Grundlage man überhaupt Dogmatik betreiben könne. Zwischen verschiedenen Möglich-

⁸⁰In Klammern gesetzte Seitenzahlen im laufenden Text verweisen im Folgenden auf Barth, „*Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*“. Kursiva und Hervorhebungen entstammen dabei, soweit nicht anders gekennzeichnet, dem Original.

keiten schwankend, schreibt Brunner im Januar 1924 an Barth: „Das ehrlichste an Dogmatik ist immer: die auf den Bekenntnisschriften fußende.“⁸¹ Ganz konkret fragt er dann: „Du hast den Heidelberger Katechismus erprobt: Wäre das ein möglicher Ausgangspunkt? Ist er nicht schon zu sehr Produkt der nachreformatorisch orthodoxen Erstarrung?“⁸² In seiner Antwort drückt sich Barths Geringschätzung des Heidelbergers darin aus, dass er es nicht für nötig hält, auf diesen konkreten Vorschlag einzugehen. Er zählt zwar den „konfessionellen“ Ansatz zu den prinzipiell gangbaren, da der Reformierte aber kein Dogma kenne, müsse man auf das Apostolikum zurückgehen, stichpunktartig notiert er dazu noch: „Bekenntnis-Schriften heuristisch zu verwenden. Autorität der Schrift als des Ursprungs des ganzen Krams selbstverständlich.“⁸³ Er selbst, gesteht er, neige derzeit zu einer Kombination des so beschriebenen konfessionellen und des von ihm „prophetisch“ genannten Ansatzes, „d.h. selber Calvin sein, auf den Tisch schlagen und unter beständiger Kontrolle 1. durch die Bibel, 2. durch das kirchliche Altertum + Reformation einen selbstgewählten Weg gehen.“⁸⁴ Nur wenige Zeilen später berichtet er: „Ein Attentat der theologischen Fakultät, die mich nötigen wollte, ‚Reformierte Dogmatik‘ anzuzeigen, konnte ich erfolgreich abwehren.“⁸⁵ Die Bekenntnisschriften an sich sieht Barth also keineswegs als selbständige Grundlage der Dogmatik, der Heidelberger im besonderen scheint trotz der expliziten Frage seines Freundes danach nicht einmal einen Kommentar wert. Auch jeder konfessionelle Weg, Dogmatik zu betreiben, müsse letzten Endes auf der Schrift fußen, das einzige Bekenntnis, das Barth hier aufgrund des Mangels an reformiertem Dogma gelten lässt, ist noch das Apostolikum.

3.2.4 WÜNSCHBARKEIT UND MÖGLICHKEIT EINES ALLGEMEINEN REFORMIERTEN GLAUBENSBEKENNTNISSES 1925

Für die Tagung des Reformierten Weltbundes in Cardiff formuliert Barth dann 1925 zum ersten Mal eine Definition dessen, was ein reformiertes Bekenntnis sein soll:⁸⁶

„die von einer örtlich umschriebenen christlichen Gemeinschaft spontan und öffentlich formulierte, für ihren Charakter nach außen bis auf weiteres maßgebende und für ihr eigenes Lehren und Leben bis auf weiteres richtunggebende Darstellung der der allgemeinen christlichen Kirche vorläufig geschenkten Einsicht von der allein in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus“ (610).

Der Verweis auf örtliche Begrenztheit, Spontaneität und Vorläufigkeit bilden wiederum eine mehrfache Relativierung der Autorität jedes Bekenntnisses. Das Bekenntnis hat in er-

⁸¹Brunner an Barth am 23.01.1924, Barth / Brunner, *Briefwechsel 1916-1966*, S. 89.

⁸²Ebd., S. 91.

⁸³Barth an Brunner am 26.01.1924, ebd., S. 95.

⁸⁴Barth an Brunner am 26.01.1924, ebd., S. 95.

⁸⁵Barth an Brunner am 26.01.1924, ebd., S. 96.

⁸⁶In Klammern gesetzte Seitenzahlen im laufenden Text verweisen im Folgenden auf Barth, „Wünschbarkeit und Möglichkeit“. Kursiva und Hervorhebungen entstammen dabei, soweit nicht anders gekennzeichnet, dem Original.

ster Linie „praktische Bedeutung [...und ist lediglich] richtunggebender *Kommentar* zum Gesetz“ (619f). „Auf die Idee, der Heidelberger oder das Dordracenum könnte inspiriert sein, wie das lutherischerseits vom Konkordienbuch gelehrt worden ist, ist hoffentlich kein Reformierter je verfallen“ (617).

Der Forderung nach einem allgemeinen, also weltweit geltenden reformierten Bekenntnis lehnt Barth damit ab und verweist demgegenüber auf den besonderen Wert der Partikularität, der dem reformierten Kirchenbegriff seit ihrer Frühzeit besser entspricht (623-632). Dies gelte insbesondere, da jede ein Bekenntnis erfordernde Situation eine Extremsituation sei: „Credo‘ sagt man erst, wenn alle anderen Möglichkeiten erschöpft sind, wenn man, auf den Mund geschlagen, nichts mehr anderes sagen kann als eben ‚Credo‘“ (634). Aus solch einer Situation müsse ein allgemeines reformiertes Bekenntnis

„auch heute kommen, um genuin zu sein. Es müsste das Bekenntnis der von Gott Verlassenen und als solche von Gott Heimgesuchten, der Verlorenen und als solche Geretteten sein. Das Bekenntnis der am Willen Gottes Scheiternden und so sich Anklammernden. Sollte das in Frage kommende allgemeine reformierte Bekenntnis, denen der Väter gleich, ein solches Bekenntnis sein, wie sollte es dann, aber nur dann, nicht wünschbar und möglich sein?“ (635)

Beinahe prophetisch erscheinen diese Worte Barths: Rund 10 Jahre später hält er diese Extremsituation wohl für gekommen, wenn er an der Verfassung eines neuen (wenn auch nicht rein reformierten) Bekenntnisses – der Barmer Theologischen Erklärung 1934 – maßgeblich mit beteiligt ist und dort explizit Formulierungen aus dem Heidelberger Katechismus übernimmt. Im Rückblick müssen also die Überlegungen in „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“ und „Zur Wünschbarkeit und Machbarkeit“ bereits als erste Vorankündigungen dieser Entwicklung gesehen werden, auch wenn Barth 1925 noch trotz der Wahrnehmung seiner Zeit als Krisis gefolgert hatte: „Zu einem Glaubensbekenntnis aber besteht, von der deutschen und schweizerischen Theologie aus gesehen, heute keine ernsthafte Möglichkeit.“⁸⁷

Im Umgang mit den Bekenntnistexten ist jedenfalls bemerkenswert, dass Barth einerseits die Gegenwart beschäftigende Fragen an die Bekenntnistexte richtet, andererseits aber auch versucht, von den Texten her Fragestellungen und neue Impulse für die Gegenwart zu erarbeiten. Die radikale Kontextualisierung jedes Bekenntnisses in seine jeweilige Extremsituation fordert auch für seine eigenen bekenntnishaften Äußerungen sowie Bekenntnisauslegungen die Verortung im Kontext heraus.

⁸⁷So kann man diesen Vortrag zwar vielleicht nicht mit GOETERS als direktes „allererstes Präludium zur Barmer Erklärung von 1934“ (Goeters, „Reformierter Lehrstuhl und Studienhaus in Göttingen“, S. 274) sehen, doch gehört er – v.a. aber auch schon die Vorlesung von 1923 – sicherlich in deren Vorgeschichte. Bereits hier nennt Barth aber als Beispiel für die Notwendigkeit eines prophetischen „so spricht der HERR“ heute den „seit dem [1. Welt-]Krieg in allen Ländern in gleichförmiger Weise auftretenden faschistisch-völkischen Nationalismus“ (Barth, „Wünschbarkeit und Möglichkeit“, S. 638.640).

4 BEKENNTNIS AN DER SCHNITTSTELLE ZWISCHEN THEOLOGIE UND POLITIK. DIE AUSLEGUNG 1938

4.1 NOCH EINMAL KONTEXT: DIE BEKENNTNISFRAGE IM SOG. KIRCHENKAMPF

In den folgenden Jahren schweigt Barth zum Heidelberger, aber auch zur Bekenntnisfrage im allgemeinen. Erst im Kontext des sog. „Kirchenkampfes“⁸⁸ spielt sie wieder eine Rolle, jetzt aber verschärft. Barth ist einer der Ersten, der erkennt, welche Gefahr sich mit der wachsenden Macht des Nationalsozialismus abzeichnet.⁸⁹ Bedroht durch die Übernahme vonseiten fremder Mächte verstärkt Barth die theologische Konzentration. So gilt es ihm nun, „Theologie und nur Theologie zu treiben.“⁹⁰

Im Bereich der nationalen Bewegung gab es zwar Ansätze zur Bildung eines einheitlichen Glaubensbekenntnisses, dies wurde allerdings schnell nationalen und völkischen Idealen untergeordnet.⁹¹ J. MEHLHAUSEN hat nachgewiesen, wie die Deutschen Christen durch den „Verzicht auf jenes traditionelle biblisch-theologische Begriffsmaterial [...], das seit der Reformation öffentliche Kundgebungen des deutschen Protestantismus geprägt und ausgebildet hat“ eine „neue Kirchensprache“ geformt haben.⁹² Da sie den Anspruch aufstellten, Künder einer neuen, geschichtlichen Offenbarung zu sein, wurde die Inanspruchnahme von Schrift und Tradition für die Opposition ihnen gegenüber geradezu kennzeichnend. So ist zu beobachten, dass Vertreter der Bekennenden Kirche sich „ganz entschieden der traditionellen biblisch-theologischen Sprache verpflichten“⁹³.

„Der deutsche Kirchenkampf in der nationalsozialistischen Zeit (1933-1945) ist zu einem guten Teil, im Grundsätzlichen wie in konkreten Auseinandersetzungen, als ein Kampf um das Bekenntnis der Kirche geführt worden.“⁹⁴ Allein terminologisch ist plötzlich wieder überall von Bekenntnis, Bekenntnisfrage, Bekenntnisstand, und nicht zuletzt: Bekennt-

⁸⁸Zur Problematik des Begriffes vgl. Mehlhausen, „Art. Nationalsozialismus und Kirchen“, S. 43f.

⁸⁹Vgl. zur Übersicht ebd. Bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 tritt Barth mit einer nur lokalen Liste unter der Parole „Für die Freiheit des Evangeliums“ gegen die Deutschen Christen – und auch gegen die Jungreformatoren-Bewegung – an. Barth erhält zwar als einziger kompromissloser Oppositioneller ein Mandat, doch die Wahl geht mit überwältigender Mehrheit für die Deutschen Christen aus, die nun die Reichskirche unter Reichsbischof Müller errichten.

⁹⁰Barth, *Theologische Existenz heute!*, S. 3.

⁹¹Das Bekenntnis wurde so „lediglich ein Merkmal der völkischen Eigenart, Ausdruck des Volkstums oder auch Band der religiösen Volksgemeinschaft. [...] Auf der völkisch-nationalen Linie [...] verlor das Bekenntnis und mit ihm die kirchliche Lehre immer mehr an Bedeutung gegenüber der kirchlichen Gestaltung und dem christlichen Wirken in der Welt. Sie mündet schließlich ein in das kirchliche und volksmissionarische Programm der ‚Deutschen Christen‘“ (Reese, *Bekenntnis und Bekennen*, S. 49f.).

⁹²Mehlhausen, „Der Schriftgebrauch in den Bekenntnissen“, S. 219.

⁹³Ebd., S. 219.

⁹⁴Reese, „Bekenntnis und Bekennen im Kirchenkampf“, S. 467. Vgl. auch seine ausführlichere Darstellung Reese, *Bekenntnis und Bekennen*. Dass der Kirchenkampf eigentlich nicht eine Auseinandersetzung um den Nationalsozialismus, sondern um die Kirche und ihr Bekenntnis gewesen ist, ist verschiedentlich als seine Schwäche gekennzeichnet worden, macht ihn aber für die Bekenntnisfrage um so relevanter.

nissynoden und Bekennender Kirche die Rede. Der Aufstieg des Dritten Reiches ist für die evangelischen Kirchen in Deutschland ein Moment des Bekenntnisses bzw. der Bekenntnisnot. Eine Vielzahl neuverfasster Schriften führen den Begriff im Titel.⁹⁵ Selbst die Totaldiskussionsverweigerung, wie sie Karl Barth etwa in seinem monumentalen Aufsatz *Theologische Existenz heute!*⁹⁶ markierte, trägt Bekenntnischarakter. Immer wieder werden nun Rufe nach einem neuen Bekenntnis oder der Rückbesinnung auf die alten Bekenntnisse laut, die reklamieren, der Liberalismus, der das Bekenntnis im Wesentlichen nicht aus ekklesiologischen, sondern aus territorialkirchlich-politischen Gründen abgelehnt habe, habe „mit seinem Offenbarungs- und Bekenntnisverständnis der Kirche das konfessorische Rückgrad gebrochen“⁹⁷.

Dabei treten sofort konfessionelle Unterschiede zu Tage: Im lutherischen Bayern wird besonderer Wert darauf gelegt, dass das lutherische Bekenntnis nicht nur die eigene Tradition kennzeichnet, sondern in der Kirche „rechtlich in Geltung steht und die Norm für ihre Lehre und Arbeit bildet.“⁹⁸ Darum sei es gerade wichtig, die besondere konfessionelle Qualität festzuhalten. Dagegen meint man auf reformierter Seite „in erster Linie das gegenwärtige Bekenntnis, zu dem die Kirche, unbeschadet ihrer besonderen konfessionellen ‚Herkunft und Verantwortung‘ von Gott herausgerufen ist“⁹⁹. So wird etwa in der Jungreformatorischen Bewegung zwar auf den Heidelberger Katechismus Bezug genommen als „der Wegweiser [...], der uns hilft, die biblischen Linien aufzufinden“¹⁰⁰. Auch hier gilt Frage 1 als Fundament des Bekenntnisses, auf eine historische Einleitung in den Heidelberger Katechismus wird verzichtet, da er als übergeschichtlich gültiges Bekenntnisdokument der Kirche erscheint. Letztlich ist aber ein überkonfessionelles Bekenntnis gefordert, W. NIESEL kann sogar scharf formulieren: „Wer in der Konfession eine Gestalt sieht, eine Erscheinungsform des Christentums, neben der es selbstverständlich andere geben darf, der weiß nicht, was Konfessio, was Bekenntnis ist.“¹⁰¹ Auch für Barth ist klar: „Lutheraner und Reformierte können und dürfen heute nicht *gegeneinander*, sondern sie können und müssen heute *evangelisch-lutherisch* und *evangelischreformiert miteinander* bekennen.“¹⁰²

Unter dem Stichwort Bekenntnis wird an ein „Eigentliches“ des christlichen Glaubens appelliert, das der Vereinnahmung der neuen Politik und Theologie widerstehen soll. Gegen die „natürliche Vernunft“ der Deutschen Christen werden darum Schrift und Bekenntnisse als christliche Autoritäten angerufen, allerdings mit gemischten Ergebnissen: Da es keine einheitliche Konzeption gibt, wie die Schrift zu lesen ist, und Bibelzitate von den

⁹⁵Vgl. z.B. das „Altonaer Bekenntnis“ oder das „Betheler Bekenntnis“, beide 1933. Vgl. zur Verwendung des Bekenntnisbegriffs Reese, „Bekenntnis und Bekennen im Kirchenkampf“.

⁹⁶Barth, *Theologische Existenz heute!*

⁹⁷Jacobs, „Das Bekenntnisverständnis des theologischen Liberalismus im 19. Jahrhundert“, S. 415.

⁹⁸Schmidt, *Bekenntnisse des Jahres 1934*, S. 47.

⁹⁹Reese, „Bekenntnis und Bekennen im Kirchenkampf“, S. 485.

¹⁰⁰Frick, *Reformierter Glaube*, S. 4.

¹⁰¹Immer, *Freie reformierte Synode zu Barmen-Gemarke*, S. 38f.

¹⁰²Barth, *Gottes Wille und unsere Wünsche*, S. 6f.

Vertretern bereits vorformulierter theologischer Positionen nachträglich belegartig „hinzuaddier[t]“ werden, wird „der Pluralismus der Positionen durch diesen Schriftgebrauch überhaupt nicht beeinflusst“¹⁰³.

Dies ändert sich erst mit der *Barmer Theologischen Erklärung*, bei der „die hermeneutische Grundentscheidung dem Einsatz des einzelnen Schriftwortes normativ voraus[geht]. Das Schriftverständnis bestimmt den Schriftgebrauch.“¹⁰⁴ Die 1. Synode der Bekennenden Kirche in Barmen verabschiedet unter Barths Federführung diesen theologischen Text in Form von sechs Thesen, die aufgrund von zentralen Schriftbelegen mit daraus folgenden Verwerfungen ausgesprochen werden. Dabei wird nur auf Jesus Christus, wie er in der Schrift bezeugt ist, und weder auf die Autorität von Bekenntnissen, noch Tradition, noch Kirchenverfassung verwiesen, aber der Wortlaut des Heidelberger Katechismus klingt in der ersten These an: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir *im Leben und im Sterben* zu vertrauen und zu gehorchen haben.“¹⁰⁵ Statt sich auf Bekenntnisse zu berufen, stellt man sich also in einem parallelen Akt des Bekennens auf dieselbe Grundlage wie sie. Barth selbst bestätigt, dass „der erste Satz von Barmen nicht nur in formalem Anklang an Frage 1 des Heidelbergers formuliert“¹⁰⁶ worden ist und fährt fort: „Eine andere als eine auf das eine Wort Gottes in Jesus Christus begründete Theologie kann sich jedenfalls nicht auf den Heidelberger Katechismus berufen.“¹⁰⁷ Der Heidelberger mag hier als Vorbild und großer Bruder gelten, der ähnliches zu früheren Zeiten bereits formuliert hatte. Eigene Autorität hat er aus sich selbst heraus zwar nicht, offensichtlich gilt aber: In seiner Ausrichtung auf Christus eignet sich der Heidelberger Katechismus als Grundlage für eine an Christus ausgerichtete Theologie. Kritisierte Barth früher noch, dass darin die konfessionell reformierte Position nicht genügend klar zum Ausdruck käme, kann er gerade das nun als Stärke würdigen.

Für Barth persönlich waren diese Jahre ebenfalls ereignisreich.¹⁰⁸ Nicht nur mit den anderen Vertretern der Dialektischen Theologie, sondern auch mit der Bekennenden Kirche kam es bald zum Zerwürfnis. Dabei waren auch und gerade die auf „theologischem“ Boden und mit theologischen Begrifflichkeiten ausgetragenen Streitigkeiten für Barth von unmittelbarer politischer Bedeutung. Man versteht Barths kategorisches „Nein!“¹⁰⁹ gegenüber Emil Brunners Lehre von einem natürlichen „Anknüpfungspunkt“ im Menschen für die göttliche Offenbarung nicht ohne die Angst vor der Inanspruchnahme göttlicher Offenbarung vonseiten der Nationalsozialisten für sich und ihre Geschichtsideologie. Nach der Verweigerung des Führereides wurde Barth (nachdem er eine Dienstentlassung ge-

¹⁰³Mehlhausen, „Der Schriftgebrauch in den Bekenntnissen“, S. 226.

¹⁰⁴Ebd., S. 227.

¹⁰⁵Schmidt, *Bekenntnisse des Jahres 1934*, S. 93, kursiv HR.

¹⁰⁶Barth, *Christliche Lehre*, S. 20.

¹⁰⁷Ebd., S. 20.

¹⁰⁸Für eine kurze Übersicht vgl. Jüngel, „Art. Barth, Karl“, insb. S. 252ff.

¹⁰⁹Barth, *Nein!*

richtlich abwenden konnte) im Alter von nicht einmal 50 Jahren in den Ruhestand versetzt. Postwendend bekam er einen Lehrstuhl in Basel, von wo aus er in den folgenden Jahren zum politischen und theologischen Widerstand gegen die Nationalsozialisten aufrief.

4.2 BARTHS CHRISTOLOGISCH ZENTRIERTE INTERPRETATION DES HEIDELBERGER KATECHISMUS

4.2.1 EINFÜHRUNG

Am 04.10.1938 – im selben Monat, in dem in Deutschland sämtliche Schriften Barths verboten wurden¹¹⁰ – hält er nun wieder einen Vortrag zur „Einführung in den Heidelberger Katechismus“ vor einem Kurs für Religionslehrer in der Schweiz. Dabei geht er selbst kurz darauf ein, dass die Beschäftigung mit dem Heidelberger als Bekenntnisschrift der reformierten Kirche in diesem Kontext eher ungewöhnlich ist: In der Schweiz war er 100 Jahre zuvor als Unterrichtsgegenstand in Kirche und Schule abgeschafft worden. So hebt Barth noch einmal hervor, dass als „vorbehaltlos zu anerkennende[...] Autorität“ für die reformierte Kirche nur die Heilige Schrift in Frage käme. Da der Heidelberger sich für Barth inzwischen aber als „*legitime Bezeugung* der Heiligen Schrift“ darstellt, sei ihm gegenüber insofern als „klassische[m] Dokument des Glaubens der nach Gottes Wort reformierten Kirche“ darum „[r]espektvolles Hinhören zum mindesten“ geboten.¹¹¹

Gleich zu Anfang verweist Barth auf den historischen Kontext des Heidelbergers: die ausklingende Reformation mit der Verschärfung der konfessionellen Gegensätze. Er hält fest, dass der Katechismus hier trotz besonderer Würdigung der „*reformierten*, d.h. der von *Calvin* herkommenden Tradition [...] das Beste der lutherischen Reformation“ mitverarbeite (3). Ebenso weist Barth darauf hin, es sei „wichtig, beim Studium des Heidelberger Katechismus die *Absichten* des Büchleins zu kennen“ (3), die v.a. in seiner Bestimmung für Unterricht, Liturgie und Predigt liegen und damit dezidiert eine praktische Verwendung implizieren. Bei der Betrachtung des Kontextes verweist Barth auch klug auf den unmittelbaren Text-Kontext „im Mittelpunkt einer *Gottesdienstordnung* [...] zwischen Tauf- und Abendmahlsformular“ (3). Er erläutert selbst: „[A]n dieser Stelle, zwischen Taufe und Abendmahl, hat man den einigen Trost, von dem die grundlegende erste Frage redet, und ist man nun zugleich aufgerufen, sich über diesen Trost Rechenschaft zu geben“ (3). Systematik und Kontext werden also auch explizit von Barth aufeinander bezogen.

¹¹⁰Vgl. Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, S. 66.

¹¹¹Barth, *Einführung in den Heidelberger Katechismus*, S. 4f. In Klammern gesetzte Seitenzahlen im folgenden Text verweisen auf die entsprechenden Stellen dieses Textes. Kursiva und Hervorhebungen entstammen dabei, soweit nicht anders gekennzeichnet, dem Original.

4.2.2 FRAGE 1 UND DIE CHRISTOZENTRISCHE NEUORDNUNG DES HEIDELBERGER KATECHISMUS

Sowohl historischer als auch Text-Kontext münden nicht in eine historisierende oder text-pragmatische Analyse, sondern bestärken Barth in der Entwicklung einer aus dem Text zu ersehenden Systematik für das Verständnis, dessen hermeneutischer Schlüssel in Frage und Antwort 1 zu finden sei. Schon auf den allerersten Blick ist auffällig, dass Barth seine Einführung in den Heidelberger Katechismus nicht anhand der von diesem selbst vorgegebenen Fragen-Reihenfolge abarbeitet, noch auch nur dessen eingängigem und theologisch aufgeladenem Schema von des Menschen „Elend – Erlösung – Dankbarkeit“ folgt, obwohl er attestiert, dass diese „in ihrer Einfachheit eine geniale Wiedergabe der Substanz der gesamten Reformation“ (4) sei. Vielmehr strukturiert Barth den Text vollkommen neu. Er tut dies, indem er den gesamten Katechismus als Auslegung der 1. Frage liest: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ bzw. noch konzentrierter auf das Wort „Trost“ zuspitzt: „Dass es diesen Trost gibt, das ist der Inhalt der christlichen Lehre.“ In dieser Tatsache, in diesem Ereignis des Trostes ist alles andere eingeschlossen, wobei unter Trost nicht nur „Beruhigung und Zuversicht“, sondern auch „Mahnung und Aufruf“ zu verstehen sei (5). Aufgrund dieses „konzentrierten Denkens“ formuliert Barth als „drei Schneisen“ (5) durch den Katechismus die Fragen (6):

1. *Wer ist der Tröster?*¹¹²
2. *Wer ist der, der getröstet wird?*
3. *Wie wird da getröstet? Worin besteht der Trost?*

Dieses Vorgehen führt neben einer Veränderung der Reihenfolge und der Neuzusammenstellung der einzelnen Fragen nach thematischen Gesichtspunkten auch zu einer Neugewichtung der einzelnen Fragen.¹¹³

Dass die erste Frage des Heidelbergers programmatisch seinen weiteren Inhalt umfasst, ist zunächst noch keine originelle Neuinterpretation. Bereits URSINUS selbst stellte es in seinem Kommentar so dar.¹¹⁴ Auch ältere und zeitgenössische Interpretationen sehen den

¹¹²Programmatisch stellt Barth fest: „Diese Frage ist die Zentralfrage“ (6). Dies sollte nach der bereits erkannten christologischen Zentrierung nicht weiter überraschen.

¹¹³Fragen 1, 31, 43, 54 und 60 begegnen nun in allen drei Abschnitten; die Fragen 2-4, 22-24, 27, 29, 30, 38-42, 48, 61, 68, 69, 71-74, 77, 78, 80, 82-85, 92, 93, 119 und 121 fallen hingegen vollständig aus der Betrachtung heraus. Insgesamt verhandelt Barth in den jeweiligen Abschnitten folgende Fragen:

1. Fragen 15-17, 18, 19, 25, 26, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 49a, 49c, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 60, 66, 67, 70a, 70b, 75b, 76b, 79, 86, 120, 123, 124, 127, 128.
2. Fragen 1, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 20, 21, 31, 34, 43, 45b, 53, 54c, 55a, 60, 62, 63, 65, 70, 70b, 76, 81, 88, 89, 90, 113, 115, 117.
3. Fragen 1, 10-14, 19, 21, 26, 28, 31, 32, 43, 44, 49, 52, 53a, 53b, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 81, 81b, 86, 87, 88-90, 91, 94ff, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129.

¹¹⁴„Quaestio de consolatione ideo primo loco est posita, quia continet scopum et summam totius catechis-

Heidelberger als in der ersten Frage summiert und inhaltlich christologisch fokussiert.¹¹⁵

Die Besonderheit in Barths Interpretation ist also nicht in der Hervorhebung der ersten Frage oder der christologischen Fokussierung *an sich* begriffen, aber in der konsequenten Strukturierung und Entfaltung der gesamten Interpretation anhand dieser Erkenntnis. Die so privilegierte Frage 1 liest Barth dabei von ihrer Antwort her: „dass ich *nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin*. Alle weiteren Aussagen von Frage 1 sind in Form von Relativsätzen an dieses Subjekt ‚mein getreuer Heiland Jesus Christus‘ angeschlossen“, so dass sie fast wie Sätze eines Rosenkranzes erscheinen (6).

Ob Barth damit den Heidelberger Katechismus „besser [versteht], als er selber sich versteht“¹¹⁶, ist hier nicht unsere Frage. Bedeutsam erscheint jedenfalls die christologisch-soteriologische Konzentration und die damit verbundene Abwertung jeglichen Ansatzpunktes beim Menschen. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die Betrachtung des Menschen außen vor bleibt: Von Christus her wird vielmehr eine um so stärkere – da nun in einer absoluten Autorität gründende – Forderung an ihn gerichtet.

4.2.3 FRAGEN 31+32 UND DIE KONSEQUENZEN DER TEILHABE AN CHRISTUS

Frage 31 „Warum ist er Christus, das ist ein Gesalbter, genannt?“ und Frage 32 „Warum wirst aber du ein Christ genannt?“ stehen im Heidelberger Katechismus als Teil der christologischen Ausführungen im Rahmen der Erlösung des Menschen und beziehen sich auf die calvinische Drei-Ämter-Lehre Christi.¹¹⁷ Barth findet hierin ein Element, das er im Rahmen jeder seiner drei Fragen neu entfaltet: Christologisch gibt sie Aufschluss darüber, wer der Tröster ist und worin sein Handeln am Gläubigen (der Trost) besteht, und durch die christologische Fundierung von Anthropologie und Ekklesiologie sowohl auf ontologischer als auch auf erkenntnistheoretischer Ebene macht die Drei-Ämter-Lehre auch Aussagen über die Bestimmung des neuen Menschen.¹¹⁸

So formuliert Barth denn auch ausdrücklich: „Frage 32 ist im Zusammenhang mit Frage 31 eine der wichtigsten und wegweisendsten des ganzen Heidelbergers!“ (9) Dabei gesteht er

mi“ (= „Die Frage nach dem Trost ist deshalb an erste Stelle gesetzt, weil sie das Ziel und die Summe des gesamten Katechismus enthält“; Übersetzung HR) (Ursinus, *Corpus doctrinae Orthodoxae sive Catecheticarum Explicationum D. Zachariae Ursini Opus absolutum D. Davidis Parei Opera extrema recognitum*, zitiert nach Meyer, *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus*, S. 49, Anm. 2).

¹¹⁵So z.B. ebd., S. 49: „Die erste Frage des Heidelberger Katechismus ist eine allumfassende. In ihr ist der ganze Inhalt des religiösen Lehrbuchs keimhaft verborgen wie im Samenkorn die Pflanze nach ihrer ganzen Anlage und späteren Entwicklung in Wurzel, Stengel, Blättern, Blüte und Frucht“; sowie Niesel, „Karl Barth und der Heidelberger Katechismus“, S. 157f: „Frage 1 stellt nicht ein unverbindliches Vorwort zum Katechismus dar. [...] In Frage 1 ist bereits alles gesagt. Die folgenden Fragen breiten dieses nur genauer vor uns aus“.

¹¹⁶Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, S. 68.

¹¹⁷Vgl. Calvin, *Institutio*, II,15.

¹¹⁸Barth kann hier wunderbar an seinen programmatischen *Tambacher Vortrag* anschließen, in dem er den gesellschaftlichen Auftrag des Christen über den Umweg: „Der Christ ist *der Christus*“ füllte (Barth, „Der Christ in der Gesellschaft [1919]“, S. 4, kursiv i.O.).

durchaus ein, dass der Heidelberger Katechismus selbst Christi prophetisches Amt kaum weiter beachtet und das königliche Amt eindeutig prioritär behandelt wird. Dennoch versucht er im Rahmen seiner Interpretation ein Schema aufzustellen, nach dem das königliche Amt, das mit Gerechtigkeit verbunden ist, auf Christi Geist und das priesterliche Amt, das mit Versöhnung verbunden ist, auf Christi Blut verweist, die im Heidelberger als (Abendmahls-)Elemente der Teilhabe der Gläubigen an Christus eine Rolle spielen. Diese Verknüpfung mag etwas bemüht erscheinen, da Dreifaches (Amt) und Zweifaches (Blut und Geist; Zwei Naturen etc.) entgegen der expliziten Strukturierung des Heidelbergers künstlich verbunden werden. Sie ermöglicht es Karl Barth aber, das Leben des Christen in der Gemeinschaft mit Gott näher zu charakterisieren: Als „ein Glied Christi“ ist der Glaubende „selber geradezu ein Christus [...] – selbst ein Prophet [...], selbst ein Priester [...], selbst ein König“ (9). Nur aus christologischer Perspektive kann über den Menschen überhaupt etwas ausgesagt werden: „Es ist uns keinen Augenblick erlaubt, über den Menschen an und für sich zu reflektieren!“¹¹⁹ Für Barth heißt das: Nur als „Glied Christi“ und damit auch als „Glied der Kirche“ darf der Mensch betrachtet werden, und auch „[k]ein Wort von der Sünde darf abstrakt“ gesagt werden (10). Die vom Heidelberger explizit vorgegebene Reihenfolge, in der erst vom Elend, dann von der Erlösung des Menschen die Rede ist, dreht Barth wiederum um. „[S]o etwas wie einen Anknüpfungspunkt im Menschen [...], e]in Fünkchen, das von der Asche zwar zugedeckt, aber noch nicht ganz und gar erloschen ist“ lehnt er wie bereits gegen Emil Brunner ab und hält fest: „Über diese ersten Sätze des Heidelberger Katechismus ist von keinem anderen Punkt her nachzudenken als von Jesus Christus her!“ (12f) – also aus der Perspektive der bereits geschehenen Erlösung: „Alle diese angeblich so schrecklichen ersten Sätze [... sind] bereits lauter Sätze der großen *Dankbarkeit*“ (13). Der Getröstete ist also nur „*der Erlöste Mensch*“ (14).

Diese Verknüpfung von Christologie und Anthropologie bzw. Ekklesiologie ermöglicht es Barth nicht nur, seine christologische Grundrichtung im Sinne einer theologischen Präferenz aufrechtzuerhalten und den Stoff des Katechismus in diesem Sinne neu zu ordnen. Gerade dies legt nun auch unmittelbare praktische und politische Konsequenzen nahe. Die Betonung der königlichen Dimension entspricht im Handeln Christi an uns dem Streben nach *Gerechtigkeit* und der „Mitteilung seines Geistes“ zu diesem Zwecke, so dass wir „je länger je mehr der Sünde *absterben* und in einem gottseligen unsträflichen Leben *wandeln*“ (11). Die Teilhabe an Christus durch den Glauben kann das Leben nicht unberührt lassen: „Sobald man sich auf die Trennung von Glauben und Leben einlässt, hat man diese Lehre verfälscht. Es gibt kein Glauben, das nicht Bekennen, Danken, Streiten wäre!“ (20)

In einer Zeit, in der man vielfach davon ausging, dass es schwierig bis unmöglich sei, die Christologie dem modernen Menschen fruchtbar anzueignen, findet Barth durch die Konzentration auf die Drei-Ämter-Lehre einen Angelpunkt, an dem sich die Christologie organisch mit Pneumatologie, Anthropologie, Ekklesiologie und Ethik verknüpfen lässt.¹²⁰

¹¹⁹Barth, *Einführung in den Heidelberger Katechismus*, S. 10.

¹²⁰Diese Strukturierung behält Barth von nun an bei. Die Drei-Ämter-Lehre bestimmt denn auch die Chris-

Die eigenwillige Umstrukturierung des Heidelbergers entgegen der von ihm selbst in Antwort 2 gegebenen Leseanweisung dient so der christologischen Begründung christlichen Engagements in der Gesellschaft.

4.2.4 WEITERE BEOBACHTUNGEN

Neben Fragen 1 und 31/32 sind auch die Fragen 43 (getötet und begraben mit Christus), 54 (Kirche) und 60 (Gerechtigkeit durch den Glauben aus Gnade) dadurch hervorgehoben, dass sie in allen drei „Schneisen“ (1. Tröster, 2. Getrösteter, 3. Trost) angesprochen werden. Andere Fragen, denen Barth in anderen Auslegungen des Heidelberger Katechismus große Bedeutung zumisst, werden 1938 deutlich vernachlässigt. Zu erwähnen sind hier von insbesondere die Fragen 12-18 (Anselmsche Satisfaktionstheorie), 26-28 (Schöpfungs- und Vorsehungslehre) sowie 47f. (das sog. „Extracalvinisticum“). Da Barth sich teilweise schon an früherer Stelle zu diesen Artikeln äußert, muss die Behandlung hier als dezidiertes Schweigen interpretiert werden.¹²¹ Es steht zu vermuten, dass die Nicht-Behandlung dieser theologisch und besonders interkonfessionell umstrittenen Stücke in der politischen Situation der 30er Jahre eine dezidierte Entscheidung gegen eine konfessionalistische Positionierung und innerchristliche Grabenkämpfe um Nebenlinien bedeutet.¹²² Diesem Vorgehen Barths entspricht insgesamt passenderweise auch die irenische Grundhaltung des Heidelberger Katechismus, der sich zu fast allen innerprotestantischen Streitgegenstände seiner Zeit in Schweigen hüllt und nur expliziert, worauf sich mehr oder weniger alle Parteien (gegen den Katholizismus) einigen konnten.¹²³ Diese implizite Strategie des Heidelbergers stellt inzwischen für Barth offensichtlich eine Stärke dar.

tologie nach KD IV/1-3 (Bd 1: Der Herr als Knecht – königliches Amt Christi; Bd. 2: Der Knecht als Herr – hohepriesterliches Amt; Bd. 3: Der wahre Zeuge – prophetisches Amt. Vgl. zur Rezeption der Drei-Ämter-Lehre bei Barth im allgemeinen Bornkamm, „Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth“ sowie spezieller in Bezug auf den Heidelberger Katechismus Butin, „Two Early Reformed Catechisms, the Threefold Office, and the Shape of Karl Barth’s Christology“.

¹²¹So verteidigt er beispielsweise das Extracalvinisticum noch 1924/7 noch mit Verve, während er es 1947 als „theologischen Betriebsunfall“ (Barth, *Christliche Lehre*, S. 71) bezeichnen kann.

¹²²Auch PLASGER führt diesen Gesinnungswechsel auf Barths Erfahrungen der interkonfessionellen Zusammenarbeit im Kirchenkampf zurück (Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, S. 78).

¹²³Vgl. zur These des strategischen Schweigens des Heidelberger Katechismus den instruktiven Beitrag von Bierma, *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism*.

5 BARTHS WEITERE BESCHÄFTIGUNG MIT DEM HEIDELBERGER 1947 UND IN DER KIRCHLICHEN DOGMATIK

5.1 CHRISTLICHE LEHRE IM ANSCHLUSS AN DEN HEIDELBERGER KATECHISMUS 1947

1947 – nach dem Ende des Dritten Reiches – hält Barth einen Gastvortrag an seiner alten Universität Bonn, wiederum über den Heidelberger Katechismus. Da Einzelanalysen dieses Vortrages bereits vorliegen,¹²⁴ möchte ich nur einige Beobachtungen anbringen, die geeignet sind, diesen Vortrag mit dem von 1938 zu kontrastieren und so dessen spezifisches Profil stärker zum Vorschein bringen.¹²⁵

1947 hält Barth sich an die durch den Katechismus vorgegebene Reihenfolge, in die er lediglich durch Bündelung jeweils mehrere Fragen unter eine von ihm formulierte Hauptaussage fasst. Dennoch nimmt er auch eine Relativierung und Akzentuierung vor, wenn er bemerkt: „Statistisch beachtlich ist an der Einteilung des Ganzen, welchen Raum die einzelnen Abschnitte einnehmen: 9 Fragen handeln von des Menschen Elend, 74 Fragen von des Menschen Erlösung und 26 Fragen von des Menschen Dankbarkeit“ (41).¹²⁶ Zwar wird diesmal nicht die gesamte Auslegung von Frage 1 her entfaltet; trotzdem kann Barth sagen: „Das entscheidende Sätzlein [in Antwort 1] lautet: *Ich bin Jesu Christi eigen*. Alles Übrige ist nur Explikation dieser fünf Worte“ (24). Auch in seinen Ausführungen zur Rechtfertigung spitzt Barth demensprechend zu: „Nicht sein Glaube rechtfertigt den Menschen, sondern der Gegenstand und Inhalt seines Glaubens“ (86).

Der Titel „Die christliche Lehre, dargestellt anhand des Heidelberger Katechismus“ verrät ein verändertes Verhältnis Barths zum Bekenntnis: Die Überlegung folgt dem Heidelberger Katechismus „in der freien Ehrfurcht und Dankbarkeit, in der wir einem guten Bekenntnis der Väter der evangelischen Kirche verpflichtet sind“ (11). Dennoch geht es um die christliche Lehre, d.h. „nicht Dogmengeschichte, sondern Dogmatik [...]. Uns interessiert primär die christliche Lehre als solche und nicht der Heidelberger Katechismus“ (15). Nur insofern der Heidelberger ein gut gelungener und geschichtlich bewährter Versuch ist, diese schriftgemäß zu formulieren, hat er Bedeutung.

Ausdrücklich verweist Barth nun darauf, dass die Orientierung am Heidelberger keinen reformierten Bekenntnischarakter hat, indem er bedeutet, dass er den Konfessionalismus

¹²⁴Vgl. insb. Freudenberg, *Karl Barth und die reformierte Theologie*; Niesel, „Karl Barth und der Heidelberger Katechismus“; Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*.

¹²⁵Die im laufendem Text in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Barth, *Christliche Lehre*. Kursiva und Hervorhebungen entstammen dabei, soweit nicht anders angegeben, dem Original.

¹²⁶Trotz dieser Gewichtung kommt Barth aber in seinem Vortrag nicht über die 80. Frage, die noch im Rahmen des „Erlösungs“-Teils zu stehen kommt, hinaus.

„für etwas vom Bedenklichsten halte, was sich heute in der deutschen Theologie und Kirche ereignet“ (16). Der Wert des Heidelbergers liege gerade in seiner Vermeidung konfessioneller Positionierungen: „Reformierte Sonderlehren spielen in diesem Katechismus doch nur eine kleine Rolle. [...] Wir haben es im Heidelberger Katechismus mit einem Dokument *allgemeiner evangelischer Erkenntnis* zu tun. Auch ein vernünftiges Luthertum, sollte sich [...] auf diesen Boden stellen können“ (18f). Diese Einsicht hat sich bei Barth wohl im Laufe des Kirchenkampfes gefestigt.

In der Auslegung der einzelnen Fragen setzt Barth neue Akzente: Frage 1 ist, wie bereits erwähnt, nicht mehr das umfassende Paradigma der Gesamtauslegung; die Fragen 31/32 erfahren ebenfalls nur eine knappe Darstellung;¹²⁷ Auch die Fragen 43 und 60 haben hier keinen besonderen Stellenwert mehr.

Dafür hebt Barth nun die Fragen 12-18 wieder hervor, zu denen er sich schon in frühen Briefen geäußert hatte.¹²⁸ Wie damals, so grenzt er sich auch jetzt wieder von LANGS abfälligem Urteil ab, das er rundheraus als „Fehlurteil“ bezeichnet (42). Stattdessen zeigt er, dass die anselmsche Satisfaktionslehre keine „apriorische Deduktion“ (42) sei, sondern ausgehend von der Offenbarung in Christus und in Übereinstimmung mit dem Schriftzeugnis durchaus legitim zeige, dass „die Christus-Tatsache[...] nicht eine zufällige und willkürliche Tatsache ist, sondern ein sinnvolles, notwendiges, logisches Geschehen“ (43). Die interkonfessionell versöhnliche Haltung kann nun, unter Umständen des äußeren Friedens anscheinend also gar auf den Katholizismus ausgeweitet werden.

An Bedeutung gewinnen auch die sich mit Schöpfung und Vorsehung befassenden Fragen 26-28, die 1938 keine weitere Rolle gespielt haben – spielen konnten, da in der strengen Ausrichtung auf Christus und Erlösung für Schöpfung und Vorsehung kein Platz sich ergab –, die Barth hier aber als „Rückgrat der christlichen Lehre“ (51) und „theologische[...] Glanzstücke des Katechismus“ (53) lobt.

Auch Frage 47 wird hier ausführlicher behandelt, indem Barth sich nun explizit auf den „Trauerstreit über das Abendmahl“ (71) zwischen Reformierten und Lutheranern bezieht, den er in der 1938er-Auslegung nicht näher betrachtete, da damals politische Fragen vor geschichtlich gewachsenen Belastungen, die konfessionelle Einigkeit vor konfessionentrennende Details ging. Nach dem Abklingen der Not der Stunde kann dieser ältere Streit wieder ins Gedächtnis gerufen werden, wird aber nicht neu aufgenommen: Barth kommt vielmehr zu dem Schluss, es sei „dieser ganze Streit verfehlt“ gewesen und habe keinesfalls mehr „kirchentrennende Bedeutung“ (72). Frage 47f. nennt er darum einen „theologischen Betriebsunfall“ (71).

In den ekklesiologischen Überlegungen zu Frage 54 zeigt sich, dass Barth die Entwicklung

¹²⁷Auch wenn Barth anmerkt: „Diese Frage [32] ist eine der interessantesten des ganzen Katechismus“, wird die „Entsprechung des Lebens Jesu Christi“, zu der der Christ aufgerufen ist, nicht mehr inhaltlich durch das dreifache Amt bestimmt (61).

¹²⁸S.o. S. 12.

vom Römerbrief zu seinen 20er Jahre-Vorlesungen weitergegangen ist, und nun den Einzelnen der Kirche in der Gottesbeziehung sogar nachordnet. Damit gilt „in voller Strenge: *extra ecclesiam nulla salus*. Man wird sagen dürfen, dass es schön ist, wie der Heidelberger Katechismus die Existenz des einzelnen Christen gleichsam nur im Nachsatz zur Existenz der Gemeinde erwähnt“ (79). Dies allerdings lässt sich auf der Grundlage des Heidelbergers kaum aussagen, vielmehr zeigt sich hier, dass Barth seine inzwischen formulierte Erwählungslehre in den Katechismus hineinliest. Dies entspricht, könnte man verteidigend anführen, eben der vorher beanspruchten Freiheit der Auslegung, der es nicht um den Katechismus, sondern um die Wahrheit der christlichen Lehre geht.

Barth hebt nun besonders den Charakter des Heidelbergers als „Gemeinschaftswerk“ hervor, das ihn zu einem Text macht, der „aus der Gemeinde hervorgegangen ist“ (17), die ihn für Barth zum „Dokument *allgemeiner evangelischer Erkenntnis*“ und der „Substanz reformatorischer Erkenntnis“ macht (19). Diese gliedert er in „sieben Grundwahrheiten“,¹²⁹ denen gegenüber jegliches Versteifen auf konfessionelle Differenzen lediglich „Zeit- und Kraftverlust“ bedeuten würde (22).

Die im Kirchenkampf gewonnene irenische Grundhaltung samt einer Sensibilität für in historischen Kontexten geäußerte *Anliegen* hat sich einerseits also in Barths Interpretation des Heidelbergers durchgehalten bzw. weiter verstärkt. Andererseits wird die immense Konzentration auf den *einen* – christologischen – Inhalt, der im Kontext der nationalsozialistischen Bedrohung nötig erschien, wo nicht zurückgenommen, so doch mit der Behandlung einer Anzahl weiterer Themen etwas abgemildert. Die existentielle Eindringlichkeit und Unbedingtheit ist etwas gezähmt, nüchterner vorgetragene dogmatische Einzelzusammenhänge gewinnen wieder mehr Raum.

5.2 IN DER KIRCHLICHEN DOGMATIK UND DARÜBER HINAUS

Dafür, dass Barth den Heidelberger Katechismus zu Anfang seines theologischen Weges weitgehend abgelehnt hat, lässt sich auch über diese explizit dem Heidelberger gewidmeten Auslegungen eine breite Rezeption auch in seinen weiteren Werken beobachten. In der KD beispielsweise als seiner theologischer „Summe“ erwähnt Barth ihn immer wieder, dabei meist unkommentiert zustimmend, in Einzelfällen auch kritisch. Dabei hat Barth keine Angst, er könne irrtümlicherweise eigene Anliegen in den Text hineinlesen: „Wer hat andere Augen zum Lesen als seine eigenen?“¹³⁰ Wieder gilt die primäre Orientierung an der Schrift, aus der die Geltung der Bekenntnisse nur abgeleitete Autorität hat: „Die

¹²⁹1. Gott ist der dem Menschen gegenüber freie Gott; 2. Er ist der in Jesus Christus offenbarte Gott; 3. Jesus Christus ist „der Inbegriff aller göttlichen *Wohltat*“; 4. Menschlicher Empfang dieser Wohltat ist der Glaube – nicht die Werke; 5. Der Glaube gibt Freiheit zum Handeln; 6. Menschliche und göttliche Freiheit begegnen sich in der Gemeinde; 7. All dies steht unter dem eschatologischen Vorbehalt (Barth, *Christliche Lehre*, S. 19-22).

¹³⁰Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 4; hier im Zusammenhang der Interpretation von Anselms Satisfaktionslehre ausgesagt.

Wahl zwischen dem biblischen Text und der kirchlichen Konfession steht uns zwar nicht offen: selbstverständlich sind wir entscheidend an den Text und nicht an den Kommentar gewiesen und gebunden.¹³¹ Besonders häufig werden die Fragen 1, 5, 26 und 54 zitiert. Explizit gelobt werden die Sakramentsdefinition (Barth, *KD I/1*, S. 57), die Trinitätslehre (ebd., S. 328), das Verständnis des Gebets (Barth, *KD III/4*, S. 104.118) sowie der Kirchenbegriff (ebd., S. 561). Kritisiert wird hingegen etwa das Verständnis des Heidelbergers von der Erbsündenlehre (Barth, *KD IV/1*, S. 550). An einzelnen Stellen werden Fragen aus dem Heidelberger gar ohne weitere Erläuterung an den Schluss eines Abschnittes gesetzt.¹³²

Über die expliziten Zitationen hinaus spricht Barth an vielen Stellen gewissermaßen „Heidelbergisch“: Begriffe und Wendungen aus dem Heidelberger Katechismus gehen in sein eigenes theologisches Vokabular über und er verwendet sie, ohne den Bezug noch zu kennzeichnen. In besonderer Weise gilt das für die Fragen 1 und 5: Die Formulierung vom „einzigem Trost im Leben und im Sterben“¹³³ integriert er ebenso in seinen Wortschatz wie die anthropologische Aussage, der Mensch sei „von Natur geneigt, seinen Nächsten zu hassen“¹³⁴. Auch die Einteilung dogmatischer Stoffe in „von des Menschen Elend“ und „Dankbarkeit“ findet sich immer wieder.¹³⁵

PLASGER kommt darum mit gutem Recht zum Schluss: „Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man den Heidelberger Katechismus als einen der herausragenden Gesprächspartner Barths in der Kirchlichen Dogmatik bezeichnet.“¹³⁶

6 KRITISCHE WÜRDIGUNG

Im Rückblick gewinnt Barths frühe nachdenkliche Bemerkung zum Heidelberger Katechismus nun an Tiefe:

„Ich stehe eigentlich in einem merkwürdigen Verhältnis zu diesen alten Texten. Fortwährend könnte ich ungefähr alles gut und nicht gut heißen, wenn ich mir die historischen Zusammenhänge und den Sinn überlege, je nachdem entscheide ich mich dann zu Belehrungszwecken für das Eine oder für das Andere.“¹³⁷

¹³¹Barth, *KD I/2*, S. 728.

¹³²Z.B. Barth, *KD IV/1*, S. 717f. sowie Barth, *KD IV/2*, S. 676.

¹³³Bemerkenswert sicherlich v.a. in dem offenen Brief an seinen Prager Kollegen Josef L. Hromádka am 19.09.1938 zum Anlass des Überfalls auf die Tschechoslowakei (Barth, *Offene Briefe 1935-1942*, S. 115), aber auch zu trivialeren Anlässen, etwa in einem Geburtstagsgruß an einen Kollegen 1967 (Barth, *Briefe 1961-1968*, S. 429), sowie über 20mal in verschiedenen Predigten und kleineren Schriften.

¹³⁴So z.B. in einem offenen Brief an Hermann Heisler am 07.04.1945 (Barth, *Offene Briefe 1945-1968*, S. 39).

¹³⁵So etwa Barth an Thurneysen am 10.02.1933, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1930-1935*, S. 361.

¹³⁶Plasger, *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*, S. 71.

¹³⁷Barth an Thurneysen am 11.02.1922, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 37.

In diesem Sinne hat sich Barths Entfaltung des Heidelbergers als durchaus veränderlich dargestellt. Das „je nachdem“ der Interpretation entscheidet sich allerdings weniger an der Gewichtung dessen historischer Entstehungszusammenhänge als an den Umständen und Anliegen Barths im Zuge seiner Interpretation. Wie die „alten Reformierten“¹³⁸ kann so auch er quer durch die Geschichte Christus bzw. dessen Gegenmächte entdecken – auch und gerade weil er sich stets auf Schrift und Offenbarung statt auf natürliche Theologie beruft. In seinen Überlegungen zur Autorität und Notwendigkeit von Bekenntnissen führt Barth selbst mehrfach Relativierungen durch: Als Ausdruck einer partikularen Erfahrung, durch die Erfordernis einer Notsituation habe ein Bekenntnis zu entstehen. Es bekommt seine spezifische Geltung und seine Stoßrichtung aus dem kontextuellen Zusammenhang. Die historische Partikularität erhält hier ihre Relativierung, aber auch ihren unübertragbaren Eigenwert. Das doppelte Kontextualitätsbewusstsein – der Kontextualität des Heidelbergers als historisches Dokument und seiner eigenen kontextuellen Einbindung in die spezifischen theologischen und politischen Fragestellungen und Anliegen seiner Zeit – ermöglicht Barth seine Freiheit im Umgang mit dem Bekenntnis. Dass in der extremsten kontextuellen Erfahrung die größte Freiheit im Umgang mit dem Stoff gegeben ist, zeigt gerade die Auslegung von 1938, in der Barth den Heidelberger dezidiert entgegen dessen eigenen Anleitungen liest. Dies entspricht der von ihm postulierten vorrangig „praktischen Bedeutung“ des Bekenntnisses.

Aufgrund der Erfahrungen im Kirchenkampf privilegiert Barth immer stärker eine christozentrische Theologie, was in der Interpretation von 1938 seinen Höhepunkt erreicht. Gegenüber dem Versuch verschiedener Traditionen, den Heidelberger einer bestimmten konfessionellen Richtung zuzurechnen, hebt er gerade dessen gesamtreformatorischen Charakter hervor, der seinem Anliegen entsprach, über konfessionelle Grenzen hinweg Einigkeit gegenüber dem Nationalsozialismus in der Berufung auf eine gemeinsame Grundlage herzustellen. Gegenüber einer Lesart, die im Heidelberger gerade den subjektiven, persönlichen und poimenischen Aspekt betont, hebt Barth die Objektivität des Glaubensinhalts hervor, den er wiederum in der Offenbarung in Jesus Christus vor dem Zugriff menschlichen Verständnisses und menschlicher Bemächtigung bewahren will. Gegenüber einer Lektüre als bloße Frömmigkeits- und Erbauungsliteratur betont er mit der von Christus auf den Menschen übertragenen Drei-Ämter-Lehre den unmittelbaren Auftrag, auch in Kirche, Politik und Gesellschaft tätig zu werden. Die soteriologisch-christologische Ausrichtung spitzt Barth 1938 durch die Verwendung der 1. Frage als hermeneutischen Schlüssel für den gesamten Heidelberger Katechismus zu. Die Drei-Ämter-Lehre, die Barth aus dem Heidelberger aufgreift und entfaltet, erlaubt es ihm, sowohl diese Christozentrik aufrechtzuerhalten, als auch trotzdem praktische Konsequenzen im Sinne eines prophetischen, priesterlichen und königlichen Dienstes zu fordern. Das Evangelium dient den Gläubigen so nicht nur zum Trost, sondern auch als „Mahnung und Aufruf“ und gewinnt so unmittelbar politischen Charakter.

¹³⁸Barth an Thurneysen am 11.02.1922, Barth / Thurneysen, *Briefwechsel 1921-1930*, S. 37.

Gerade in einer Extremsituation, wie der Nationalsozialismus sie darstellte, konnte der irenische Heidelberger so einen gemeinprotestantischen Bekenntnischarakter gegen die „falsche Lehre“¹³⁹ gewährleisten, wie seine Rezeption in der Barmer Theologischen Erklärung zeigt. Besonderen Wert gewann der Heidelberger für Barth offensichtlich durch die Tatsache, dass das interkonfessionell Gemeinsame hier gerade in der *christozentrischen* Orientierung zu finden ist, die jegliche andere menschliche Ansprüche auf Erkenntnis und Macht relativiert: Nur unter dem Namen Jesu Christi entsteht Eindeutigkeit gegenüber den Nationalsozialisten.¹⁴⁰

Inhaltlich wandelt sich Barths Verhältnis zum Heidelberger Katechismus so durch die Zeit von schroffer Ablehnung zu großer Wertschätzung und Übernahme seiner Hauptbegriffe ins theologische Vokabular. Dabei entdeckt Barth kaum neue Aspekte an diesem Dokument, vielmehr erschließen sich ihm gerade solche Züge im Laufe der Zeit als wertvoll, die er zu Anfang ablehnte. Dies gilt etwa für die Zentrierung auf die 1. Frage sowie die fehlende Abgrenzung gegenüber lutherischen Positionen.¹⁴¹

Jede Theologie ist kontextuelle Theologie. Die beeindruckende systematisierende Kraft und theologische Abstraktionsfähigkeit, die Barth in seiner Theologie zeigt, darf nicht davon ablenken, dass seine Dogmatik vielfach auf unmittelbare zeitgenössische Anliegen reagiert. So zeigt sich, dass gerade die Konzentration auf Jesus Christus eine klare politische Absage an „andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“¹⁴² ist, dass die Berufung auf die Schrift vor menschlichen Autoritäts- und Wahrheitsansprüchen bewahren soll. Barth selbst gibt unumwunden zu: „Wer hat andere Augen zum Lesen als seine eigenen?“¹⁴³ Seine Interpretation des Heidelberger Katechismus von 1938 zeigt meines Erachtens in hohem Maße die Kontextualität seiner – wie jeder – Theologie und gibt Anregung für den fruchtbaren Umgang mit Traditionen auch in unserer eigenen Zeit.

¹³⁹Schmidt, *Bekenntnisse des Jahres 1934*, S. 93.

¹⁴⁰So ist MARQUARDTS Urteil zuzustimmen: „Jesus Christus fungiert direkt als politisches Radikal- und Realprinzip“, was der „unmittelbaren Politizität seines [i.e. Barths, Anm. HR] Gottesbegriffs immer schon entsprochen hat, ein Gedanke, den er aber nicht zu allen Zeiten und an allen Orten gleich konkret entwickeln und kirchlich geltend machen konnte. [...] Das Realprinzip Jesus Christus heißt im nationalsozialistischen Deutschland: politische Abstinenz, ja Abstraktheit, Reduktion Jesu Christi in die theologische Form. Es heißt unter den sozialen und politischen Entscheidungsbedingungen einer offenen Gesellschaft: Explikation des theologischen Gehalts ins unmittelbar politische Argument“ (Marquardt, „Theologische und politische Motivationen Karl Barths im Kirchenkampf“, S. 453f.).

¹⁴¹S. o. S. 13. So könnte man von hier aus dem jungen Barth trotz seiner dezidierten Distanzierung von einem konfessionellen Selbstverständnis ein solches unterstellen, bzw. rückblickend feststellen, dass er es im Laufe der Zeit überwindet.

¹⁴²Schmidt, *Bekenntnisse des Jahres 1934*, S. 93.

¹⁴³Barth, *Fides quaerens intellectum*, S. 4.

7 ANHÄNGE

7.1 BIBLIOGRAPHIE

Die Literaturangaben im Text erfolgen in abgekürzter Zitationsweise (Autor, Titel). Alle weiteren Abkürzungen richten sich nach Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin/New York: de Gruyter 1994. Zur besseren Lesbarkeit habe ich ältere Zitate, soweit nötig, an die neue deutsche Rechtschreibung angepasst. Zitate, die durch starken Abkürzungsgebrauch hervortreten, habe ich in Übereinstimmung mit dem sonstigen Abkürzungsgebrauch ausgeschrieben.

QUELLEN

Barth, Karl: *Der Römerbrief*. München: Kaiser, 1919.

- „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“. In: *GA III.19*. Hrsg. von Holger Finze-Michaelsen. Zürich: Theologischer Verlag, 1923, S. 202–247.
- „Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses“. In: *GA III.19*. Hrsg. von Holger Finze-Michaelsen. Zürich: Theologischer Verlag, 1923, S. 604–643.
- *KD I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1932.
- *Theologische Existenz heute!* ThEx 1. München: Kaiser, 1933.
- *Gottes Wille und unsere Wünsche*. ThEx 7. München: Kaiser, 1934.
- *Nein! Antwort an Emil Brunner*. ThEx 14. München: Kaiser, 1934.
- *KD I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1938.
- *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Vorlesung gehalten an der Univ. Bonn im Sommersemester 1947*. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1948.
- *KD III/4. Die Lehre von der Schöpfung*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1951.
- *KD IV/1. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1953.
- *KD IV/2. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1955.
- *KD IV/3. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1959.
- *Einführung in den Heidelberger Katechismus*. ThSt(B) 63. Zürich: Evangelischer Verlag, 1960.
- „Der Christ in der Gesellschaft [1919]“. In: *Anfänge der Dialektischen Theologie*. Hrsg. von Jürgen Moltmann. 4. Aufl. Bd. 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. München: Kaiser, 1977, S. 3–37.

- Barth, Karl: „Der Römerbrief. Vorwort zur 3. Auflage [1923/4]“. In: *Anfänge der Dialektischen Theologie*. Hrsg. von Jürgen Moltmann. 4. Aufl. Bd. 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. München: Kaiser, 1977, S. 147–152.
- *Briefe 1961-1968*. Hrsg. von Jürgen Fangmeier. 2., erg. Aufl. GA V.6 V. Zürich: Theologischer Verlag, 1979.
- *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis für die Existenz Gottes [1931]*. Hrsg. von Eberhard Jüngel / Ingolf U. Dalferth. GA II.13. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- *Offene Briefe 1945-1968*. Hrsg. von Diether Koch. GA V.15 V. Zürich: Theologischer Verlag, 1984.
- *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*. Hrsg. von Holger Finze-Michaelsen. GA III.19. Zürich: Theologischer Verlag, 1990.
- *Gespräche 1964-1968*. Hrsg. von Eberhard Busch. GA IV.28. Zürich: Theologischer Verlag, 1996.
- *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923*. Hrsg. von Universität Göttingen (Leitung E. Busch) Karl Barth-Forschungsstelle. GA II.30. Zürich: Theologischer Verlag, 1998.
- *Offene Briefe 1909-1935*. Hrsg. von Diether Koch. GA V.35. Zürich: Theologischer Verlag, 2001.
- *Offene Briefe 1935-1942*. Hrsg. von Diether Koch. GA V.36 V. Zürich: Theologischer Verlag, 2001.
- Barth, Karl / Brunner, Emil: *Briefwechsel Barth-Brunner 1916-1966*. GA V.33. Zürich: Theologischer Verlag, 2000.
- Barth, Karl / Bultmann, Rudolf: *Briefwechsel Barth-Bultmann 1911-1966*. 2., rev. u. erw. Aufl. GA V.1. Zürich: Theologischer Verlag, 1994.
- Barth, Karl / Thurneysen, Eduard: *Briefwechsel Barth-Thurneysen 1913-1921*. GA V.3. Zürich: Theologischer Verlag, 1973.
- *Briefwechsel Barth-Thurneysen 1921-1930*. GA V.4. Zürich: Theologischer Verlag, 1974.
- *Briefwechsel Barth-Thurneysen 1930-1935. Einschließlich des Briefwechsels zwischen Charlotte von Kirschbaum und Eduard Thurneysen*. GA V.34. Zürich: Theologischer Verlag, 2000.
- Calvin, Jean: *Unterricht in der christlichen Religion*. Hrsg. von Matthias Freudenberg / Otto Weber. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Dalton, Hermann: *Immanuel. Der Heidelberger Katechismus als Bekenntnis- und Erbauungsbuch der evangelischen Gemeinde*. Wiesbaden: Niedner, 1870.

- Frick, Max: *Reformierter Glaube. Eine Darstellung der biblischen Lehre an Hand des Heidelberger Katechismus*. Reformierte Schriften 9. Zürich: Verlag der Reformierten Schweizer Zeitung, 1932.
- Goebel, Max: *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*. Hrsg. von Theodor Link. Bd. 2: Das siebenzehnte Jahrhundert oder die herrschende Kirche und die Sekten. Coblenz: in Comm. bei Karl Bädeker, 1852.
- Harms, Claus: *Ausgewählte Schriften und Predigten*. Hrsg. von Peter Meinhold. Bd. 1. Flensburg: Wolff, 1955.
- Hasse, E.: *Nachrichten über die Verfasser, die Entstehung und die Verbreitung des Heidelberger Katechismus. Nebst Zeugnissen über dessen Werth und Bedeutung zur Erinnerung an die Herausgabe desselben am 19. Januar 1563*. Moers: Spaarmann, 1863.
- Heppe, Heinrich: *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*. Bd. 1: Die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555-1562 enthaltend. Marburg: Elwert, 1852.
- Immer, Karl, Hrsg. *Freie reformierte Synode zu Barmen-Gemarke. Vorträge, Verhandlungen, Entschließung*. Barmen, 1934.
- Klugkist-Hesse, Hermann: *Hermann Friedrich Kohlbrügge*. Wuppertal-Barmen: Müller, 1935.
- *Der einige Trost im Leben und im Sterben. Der Heidelberger Katechismus als Zeugnis der Kirche*. NGWR 2. Neukirchen: Erziehungsverein, 1939.
- Kohlbrügge, Hermann Friedrich: *Der einige Trost im Leben und im Sterben. Dargelegt in Predigten verschiedener Verfasser ueber den Heidelberger Katechismus*. Hrsg. zum Gedächtnis d. 300-jaehrigen Jubelfeier d. Katechismus von den Pastoren der reformirten Gemeinde zu Elberfeld. Elberfeld: Friderichs, 1863.
- *Der einige Trost im Leben und im Sterben. Sechs Predigten über die erste Frage und Antwort des Heidelberger Katechismus*. Hrsg. von Hermann Klugkist-Hesse. 2. Aufl. Elberfeld: Schröer, 1910.
- Lang, August: *Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen. Mit einer historisch-theologischen Einleitung*. Leipzig: Deichert, 1907.
- *Der Heidelberger Katechismus. Zum 350jährigen Gedächtnis seiner Entstehung*. SVRG 113. Leipzig: Verein für Reformationgeschichte, 1913.
- Meyer, Wilhelm G. A.: *Gedanken und Bemerkungen zum Heidelberger Katechismus. Ein Hilfsbuch für den Unterricht*. Gießen: Münchow, 1921.
- Müller, Karl, Hrsg. *Der Heidelberger Katechismus. Abdruck des großen und des kleinen Katechismus*. Cöthen: Schettler, 1890.

- „Der Heidelberger Katechismus von 1563. Oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt. Nachdruck Waltrop 1999“. In: *BSRK*. Hrsg. von Karl Müller. Leipzig: Deichert, 1903, S. 682–719.
- Müller, Karl, Hrsg. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register. Nachdruck Waltrop 1999*. Leipzig: Deichert, 1903.
- Schlatter, Adolf: „Karl Barths ‚Römerbrief‘ [1922]“. In: *Anfänge der Dialektischen Theologie*. Hrsg. von Jürgen Moltmann. 4. Aufl. Bd. 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. München: Kaiser, 1977, S. 142–147.
- Schmidt, Kurt Dietrich, Hrsg. *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bd. 2: Das Jahr 1934. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.
- Senden, Hermann van: *Der Heidelberger Katechismus im Unterricht. Ein Jahrgang Stundenbilder*. Neukirchen / Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1928.
- Stokmann, G. / Laan, B. van der / Stokmann, G. H., Hrsg. *Der Heidelberger Katechismus. für Schul- und Katechumenenunterricht*. 5. Aufl. Emden: Haynel, 1912.
- Sudhoff, Karl: *Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus. ein Commentar für Geistliche und geförderte Nichttheologen*. Frankfurt am Main: Heyder & Zimmer, 1862.
- Thomasius, Gottfried: *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800-1840)*. Erlangen: Deichert, 1867.
- Ursinus, Zacharias: *Corpus doctrinae Orthodoxae sive Catecheticarum Explicationum D. Zachariae Ursini Opus absolutum D. Davidis Parei Opera extrema recognitum*. (online unter: http://eebo.chadwyck.com/search/full_text?SOURCE=pgimages.cfg&ACTION=ByID&ID=V305), 1585.
- Weber, Otto, Hrsg. *Der Heidelberger Katechismus*. 5. Aufl. Taschenbücher Siebenstern 1293. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

SEKUNDÄRLITERATUR

- Bierma, Lyle D.: *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism. Melancthonian, Calvinist, or Zwinglian?* Studies in Reformed Theology and History 4. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1999.
- Bornkamm, Karin: „Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth“. In: *ZThK.B* 6 (1986), S. 1–32.

- Butin, Philip W.: „Two Early Reformed Catechisms, the Threefold Office, and the Shape of Karl Barth’s Christology“. In: *SjTh* 44.2 (1991), S. 195–214.
- Cohrs, Ferdinand: „Art. Katechismen und Katechismusunterricht, eine Zusammenstellung der gegenwärtig (1901) in Gebrauch befindlichen kirchlichen Lehrbücher“. In: *RE* 10 (1901), 144ff.
- Finsler, Georg: *Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz*. Bd. 1. Zürich: Meyer & Zeller, 1854.
- Freudenberg, Matthias: *Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit*. Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 8. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997.
- Goeters, Gerhard J.F.: „Reformierter Lehrstuhl und Studienhaus in Göttingen“. In: *Zur Geschichte der evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland*. Hrsg. von Elwin Lomberg. Weener: Risius, 1982, S. 268–278.
- Göhler, Johannes: „Herzogtum Bremen und Amt Bederkesa“. In: *Die Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland*. Hrsg. von Elwin Lomberg. Weener: Risius, 1982, S. 210–217.
- Gruch, Jochen: *Deutschsprachige Drucke des Heidelberger Katechismus (1563-1800)*. Beiträge zur Katechismusgeschichte 1. Köln: sz, 1996.
- Jacobs, Manfred: „Das Bekenntnisverständnis des theologischen Liberalismus im 19. Jahrhundert. Nachdenkenswertes und problematische Aspekte der Rückbesinnung auf das Bekenntnis in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts“. In: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*. Hrsg. von Martin Brecht / Reinhard Schwarz. Stuttgart: Calwer Verlag, 1980, S. 415–466.
- Jüngel, Eberhard: „Art. Barth, Karl“. In: *TRE* 5 (1980), S. 251–269.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: „Das Bekenntnisproblem in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts“. In: *NZStH* 4.3 (1962), 243–317.
- Kühn, Ulrich: „Das Bekenntnis als Grundlage der Kirche. Nachdenkenswertes und problematische Aspekte der Rückbesinnung auf das Bekenntnis in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts“. In: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*. Hrsg. von Martin Brecht / Reinhard Schwarz. Stuttgart: Calwer Verlag, 1980, S. 393–415.
- Lauterburg, Moritz: „Art. Katechismus, Heidelberger oder Pfälzer“. In: *RE* 10 (1901), S. 164–173.

- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: „Theologische und politische Motivationen Karl Barths im Kirchenkampf“. In: *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Marquardt. München, 1981, S. 439–469.
- Mehlhausen, Joachim: „Der Schriftgebrauch in den Bekenntnissen und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage aus der Anfangszeit des Kirchenkampfes“. In: *Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*. Hrsg. von Hans Heinrich Schmid / Joachim Mehlhausen. Gütersloh, 1991, S. 213–228.
- „Art. Nationalsozialismus und Kirchen“. In: *TRE* 24 (1994), S. 43–78.
- Niesel, Wilhelm: „Karl Barth und der Heidelberger Katechismus“. In: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956*. Hrsg. von Eberhard Wolf / Charlotte Kirschbaum / R. Frey. Zürich: Zollikon, 1956, S. 156–163.
- Nordholt, G.: „Die Entstehung der Evangelisch-reformierten Kirche der Provinz Hannover“. In: *Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. von Elwin Lomberg. Weener: Risius, 1982, S. 91–157.
- Plasger, Georg: *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.
- Reese, Hans-Jörg: *Bekenntnis und Bekennen. vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit*. AGK 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- „Bekenntnis und Bekennen im Kirchenkampf“. In: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*. Hrsg. von M. Brecht / Reinhard Schwarz. Stuttgart, 1980, S. 467–490.
- Schleiermacher, Friedrich: „Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Reformationsalmanach auf das Jahr 1819. Zweiter Jahrgang, Erfurt“. In: *KGA* 10 (1990), S. 117–144.
- Schwertner, Siegfried M., Hrsg. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 2., überarb. und erw. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter, 1994.
- Sehling, Emil, Hrsg. *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Bd. 14: Kurpfalz. Tübingen: Mohr Siebeck, 1969.

7.2 EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich versichere an Eides Statt, dass ich die vorliegende Hauptseminararbeit selbstständig und nur unter Verwendung der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

8. Dezember 2010

Datum

Unterschrift

7.3 EMAIL VON DR. DREWES AM 05.10.2010

Betreff: Re: Karl Barth und der Heidelberger Katechismus

Von: "Hans-Anton.Drewes@unibas.ch" <Hans-Anton.Drewes@unibas.ch>

Datum: Tue, 05 Oct 2010 11:44:30 +0200

An: Hanna Reichel <hannareichel@yahoo.de>

Liebe Frau Reichel, entschuldigen Sie bitte, dass ich Ihnen erst heute und dass ich Ihnen nur kurz antworten kann. Die Abschlussarbeiten für den nächsten Band haben mich fest im Griff. Die Ausgabe, die Barth benutzte, ist höchstwahrscheinlich die Müllersche Ausgabe der Bekenntnisschriften, die er 1921 am Anfang in Göttingen erwarb. In seiner Vorlesung von 1921/22, die leider noch nicht transkribiert ist, nennt er daneben die Ausgabe von A. Lang in den Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, H.3, Leipzig 1907. An Literatur fand ich bei notgedrungen eiligster Durchsicht nur A. Lang Schrift von 1913 und Lauterburgs Artikel in der Realenzyklopädie erwähnt. Sonst nennt er in dieser Vorlesung nur Arbeiten von Gogarten, Brunner, Thurneysen und Heinrich Barth, soweit ich im Überfliegen der Seiten sehen konnte. Weitere Titel, die Barth besass, können Sie über den Katalog der UB Basel finden, wenn Sie bei Suche in "Stichwörter aus allen Feldern" kba und heidelberger bzw. wegen der englischen Titel heidelberg [catechism] eingeben (s. auch <http://karlbarth.unibas.ch/fileadmin/downloads/Faltblatt170409.pdf>). Wenn Sie im Laufe der Arbeit noch zu weiteren Fragen kommen, für deren Beantwortung Sie sich etwas von Basel erwarten, melden Sie sich bitte wieder. Mit herzlichen Grüßen und guten Wünschen für Ihre Arbeit wie für Sie selber
Ihr Hans-Anton Drewes

Am 22.09.2010 17:37, schrieb Hanna Reichel:

Sehr geehrter Herr Dr. Drewes,

wahrscheinlich erinnern Sie sich nicht an mich; im Zusammenhang der Barth-Tagung im Juli war ich mit Prof. Welker und einer größeren Gruppe Studierender bei Ihnen im Archiv.

Nun schreibe ich an einer Hausarbeit über Karl Barths Rezeption des Heidelberger Katechismus und wollte fragen, ob Sie mir eventuell Auskunft geben können, welche Ausgabe er benutzte und ob sich in seinem Besitz andere Einleitungen in den oder Auslegungen des Heidelbergers befinden, die er für seine Ausführungen verwendet haben könnte. Diese Informationen wären sehr hilfreich für mich!

Es grüßt Sie herzlich aus Heidelberg

Ihre Hanna Reichel