

KARL BARTH · GESAMTAUSGABE

Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung
herausgegeben von Hans-Anton Drewes

II. Akademische Werke
1922

DER RÖMERBRIEF
(Zweite Fassung)
1922

T V Z

THEOLOGISCHER VERLAG ZÜRICH

KARL BARTH

DER RÖMERBRIEF
(Zweite Fassung)
1922

Herausgegeben von Cornelis van der Kooi
und Katja Tolstaja

T V Z

THEOLOGISCHER VERLAG ZÜRICH

Gedruckt mit Unterstützung der Evangelischen Kirche in Deutschland
und der Karl Barth-Stiftung.

Die Betreuung des Bandes durch das
Karl Barth-Archiv wurde ermöglicht
vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung.

INHALT

Vorwort		IX
Textkritik und Textkonstitution		XXXIX
Abkürzungen		XLV
Vorwort zur ersten Auflage		3
Vorwort zur zweiten Auflage		5
Vorwort zur dritten Auflage		25
Vorwort zur vierten Auflage		32
Vorwort zur fünften Auflage		35
Vorwort zur sechsten Auflage		40
1. Kapitel	<i>Eingang</i>	
1,1–7	Der Verfasser an die Leser	45
1,8–15	Persönliches	54
1,16–17	Die Sache	58
	<i>Die Nacht</i>	
1,18–21	Ursache	67
1,22–32	Wirkung	75
2. Kapitel	<i>Menschengerechtigkeit</i>	
2,1–13	Der Richter	83
2,14–29	Das Gericht	96
3. Kapitel	<i>Gottesgerechtigkeit</i>	
3,1–20	Das Gesetz	111
3,21–26	Jesus	129
3,27–30	Allein durch den Glauben	150
4. Kapitel	<i>Die Stimme der Geschichte</i>	
3,31–4,8	Glaube ist Wunder	160
4,9–12	Glaube ist Anfang	175
4,13–17a	Glaube ist Schöpfung	182
4,17b–25	Vom Nutzen der Historie	191

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-290-17562-7

© 2010 Theologischer Verlag Zürich
Alle Rechte vorbehalten
Gesamtherstellung: pagina GmbH, Tübingen
Printed in Germany

V. 7a Was wollen wir nun damit sagen? Dass das Gesetz selbst die Sünde sei? Unmöglich!

Die Frage liegt nahe, was denn nun der Sinn, das Wesen, die ökonomische Bedeutung jener letzten höchsten Menschenmöglichkeit sei, die uns als «Gesetz», als Religion auf der Schwelle, an der Wende zweier Welten, aber – diesseits des Abgrunds, der den sündigen vom begnadeten⁹ Menschen scheidet, begegnet. Unmittelbar gegenüber stehen sich offenbar: das erste Unanschauliche, die Begnadung, in der die Freiheit Gottes den Menschen ergreift, die gerade als dieses Ergriffensein innerhalb der menschlichen, seelisch-geschichtlichen *Gegebenheiten* nur Vakuum, nur Hohlraum, nur Offenheit sein kann und eben insofern jenseits des Abgrunds steht – und das letzte Anschauliche, das Gesetz, die Religion, scheinbar dieselbe Beziehung desselben Menschen zu demselben Objekt, nur dass sie als eine so oder so bestimmte Haltung des Menschen in der Welt eine Gegebenheit unter andern, eine Setzung und eben insofern nicht Voraus-Setzung ist, sondern sich diesseits des Abgrundes befindet. Kein allmählicher Übergang, kein stufenmäßiger^r Aufstieg, keine Entwicklung etwa ist der Schritt über diese Grenze, sondern ein jäher Abbruch hier, ein unvermittelter Anfang eines ganz andern dort: denn was als *Gnadenerlebnis* allenfalls in kontinuierlicher Fortsetzung anderer religiöser Erlebnisse namhaft gemacht werden könnte, das steht als solches noch diesseits. Gnade selbst ist das Gegenüberstehende, und zur Gnade führen keine Brücken. Vielmehr [223] mit einem messerscharfen: «Gerade das nicht!» tritt die Gnade dem Gesetz, die erste göttliche der letzten menschlichen Möglichkeit, der «Dienst im neuen Sinn des Geistes» dem «Dienst im alten Sinn des Buchstabens» (7,6) auf der ganzen Linie entgegen. Was bedeutet bei jener Nähe diese Ferne, bei jener Parallelität dieser unendliche Abstand, bei jener Verwandtschaft diese Feindschaft? Als was haben wir die Beziehung des Menschen zu Gott aufzufassen, die Religion, der der Mensch, «solange er lebt»,

⁹ Druckmanuskript: «begnadigten».

^r 1. Abdruck (1922³): «stufenweiser». Korrektur in Barths Handexemplar.

nicht entrinnt (7,1), wenn sie durch diese radikale Negation von der Beziehung Gottes zum Menschen geschieden ist?

«Das Gesetz Sünde?» Der Satz scheint sich aufzudrängen, und wir selbst mussten ihn des öftern beinahe streifen, nachdem wir immer wieder (4,15; 5,20; 6,14-15; 7,5) gesehen, in welchem Doppelsinn das Gesetz den Gipfel der menschlichen Möglichkeiten bildet. Warum nicht das Naheliegendste aussprechen, etwa mit der zwar etwas verblüffenden, aber immerhin einleuchtenden These, dass gerade die Religion, die kühne Überheblichkeit des Menschen, der sich nach Gott ausstreckt, selber der Raub an Gott und damit jener Abfall von Gott sei, der den unheimlichen Hintergrund unseres ganzen Daseins bildet? Warum nun kein Ausbruch antireligiöser Polemik mit dem Zweck, eine andere, bessere menschliche Möglichkeit irgendwo oberhalb jenes Gipfels aufzuzeigen? Warum nicht mit Marcion fortschreiten zur Proklamierung eines neuen Gottes im Gegensatz zu dem alten des Gesetzes¹⁰, oder mit Lhotzky zu einer recht handgreiflichen Ausspielung von «Reich Gottes» gegen «Religion»¹¹, oder mit Johannes Müller zur Aufweisung eines Weges aus der Mittelbarkeit zurück in das Land der zwar verlorenen, aber^s immerhin hier und jetzt wieder auffindbaren Unmittelbarkeit¹², oder mit Ragaz zur

^s 2. Abdruck (1922³): «oder».

¹⁰ Siehe oben S. 21.

¹¹ Heinrich Lhotzky (1859-1930), aus herrnhuttischer Tradition stammend, beeinflusst von J. Chr. Blumhardt, zuerst Pfarrer, dann Mitarbeiter Johannes Müllers in Mainberg, seit 1904 freier Schriftsteller. «Seine starke schriftstellerische Begabung verleitete ihn zu überspitzten Formulierungen: er stellte «Religion» in Gegensatz zum «Reich Gottes» und nannte Jesus den unreligiösesten Menschen, der je über die Erde gegangen sei» (Chr. Geyer, Art. «Lhotzky, Heinrich», in: RGG² III, Sp. 1606). Unter seinen Veröffentlichungen findet sich eine Nacherzählung der Apostelgeschichte mit dem Titel *Religion oder Reich Gottes. Eine Geschichte* (1904), Leipzig 1912⁴. Dem Buch liegt unausgesprochen Fr. Zündels *Aus der Apostelzeit*, Zürich 1886, zugrunde.

¹² Vgl. z. B. J. Müller, *Glauben und Wissen*, in: ders.: *Von den Quellen des Lebens. Sieben Aufsätze*, München 1919⁵, S. 105-157, dort S. 109: «Dann ist Glauben nach Vermögen und Vorgang zweifellos das Ergebnis unmittelbaren Innewerdens, Wissen dagegen mittelbaren Kennenlernens. Glauben entspringt einem Erlebnis, das uns im Innersten berührt. Wir glauben an das, wovon ein tiefer Eindruck in uns lebt.» Der Schlusspassus des Aufsatzes

Aufforderung, aus der hoffnungslos gewordenen Kirche und Theologie in die bessere Welt der Laien überzusiedeln¹³, oder mit manchen Seiten der 1. Auflage dieses Buches im Anschluss an Beck und altwürttembergischen Naturalismus zur Behauptung eines organisch wachsenden göttlichen Seins und Habens im Menschen im Gegensatz zu der Leerheit der idealistischen Forderung¹⁴, oder doch mit der «gesunden» Mystik aller Zeiten zur Aufrichtung einer der Religion parallel laufenden geheimen und wahren Überreligion? Antwort: «*Unmöglich!*» Der Radikalismus aller dieser Versuche ist nur scheinbar: «*nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!*»

¹³ 1. Abdruck (1922²): «Tu non cogitasti». Korrektur in Barths Handexemplar.

(S. 157, unter der Kapitelüberschrift «Der Weg zum Glauben») lautet: «[...] umkehren und die Unmittelbarkeit des geistigen Lebens suchen, das ist der Weg zu den Quellen der Kraft. Die Unmittelbarkeit ist die reine Empfänglichkeit, das Organ des eigentlichen Lebens, weil sie uns zu ursprünglicher Empfindung und damit ganz von selbst zu wahrhaftiger Erkenntnis führt.» Johannes Müller (1864–1949), Herausgeber der «Blätter zur Pflege persönlichen Lebens» (1914–1941: «Grüne Blätter»), stiftete im Schloss Mainberg, später im Schloss Elmau zwischen Garmisch und Mittenwald eine «Freistätte persönlichen Lebens».

¹⁴ L. Ragaz hatte im Sommer 1921 seine Professur für systematische und praktische Theologie in Zürich wegen innerer Entfremdung von der akademischen Theologie und der Kirche niedergelegt. Er erklärte seinen Schritt in dem Aufsatz *Warum ich meine Professur aufgegeben habe?*, in: *Neue Wege*, Jg. 15 (1921), S. 283–293, dort S. 285: «Nun bin ich immer mehr in dem Glauben erschüttert worden, daß die heutige Kirche noch ein Gefäß der Wahrheit Gottes sein könne. Auch glaube ich nicht, daß irgend eine Reformation sie dazu zu machen vermöchte, abgesehen davon, daß für eine solche nur sehr geringe Aussichten bestehen. Daher kann ich gegenwärtig nach langem innerem Kampfe den Wert der Kirche und des Pfarramtes nur für so sehr relativ halten, daß mir für diesen Zweig meiner Arbeit immer mehr die nötige Ueberzeugunggrundlage und Begeisterung fehlt. Mögen die Kirchenformen auch noch für lange hinaus bestehen und in gewissem Sinne notwendig sein, so ist doch meine starke Empfindung, daß die kommende religiöse Erneuerung auf ihrer wesentlichen Linie nicht nur über sie hinaus, sondern auch an ihnen vorbei führe.» – S. 286: «Die Leser der *Neuen Wege* wissen seit langem, daß ich «unkirchlich» bin, das heißt, daß ich von den Kirchen als solchen, zum mindesten von den heutigen Kirchen, wenig erwarte, sondern meine Hoffnung auf das gestellt habe, was größer ist als die Kirche, das Reich Gottes.» Vgl. auch L. Ragaz, *Mein Weg*, Bd. 2, Zürich 1952, S. 111–123.

¹⁴ Vgl. Römerbrief I, v.a. S. 274.281.285.296.298f.302ff.

(Anselm).¹⁵ Die Sünde, der faule Baum [vgl. Mt. 7,17 par.] ist nicht eine Möglichkeit unter andern, also auch nicht identisch mit der religiösen Möglichkeit, also auch nicht etwa dadurch zu umgehen, dass diese umgangen oder überboten wird, selbst wenn das möglich wäre. Sie ist die Möglichkeit aller [224] menschlichen Möglichkeiten als solcher und so auch die Gnade, der gute Baum, nicht eine Möglichkeit oberhalb oder neben oder innerhalb der religiösen Möglichkeit, sondern die *jenseits* aller menschlichen Möglichkeiten bestehende *göttliche* Möglichkeit des Menschen. Wer, in der richtigen Einsicht, dass der Gipfel der von der Sünde beherrschten Menschlichkeit das Gesetz ist, das Gesetz mit der Sünde zusammenwirft, auf Grund dieses Kurzschlusses in gröberer oder feinerer Weise zur Abrogation des Gesetzes schreitet und ein Leben *dieses* Menschen in *dieser* Welt ohne Gesetz (und darum vermeintlich ohne Sünde!) postuliert, wer aus nur zu begründetem Ressentiment gegen das Religiös-Menschliche mit Marcion das Alte Testament ablehnt¹⁶ (vergessend, dass er in Konsequenz desselben Ressentiments durchaus auch das neue, und zwar in seiner Totalität, ablehnen müsste!), zeigt damit nur, dass er dem Gesetz noch nicht wirklich kritisch gegenübersteht. Denn die wahre Krisis, in der sich die Religion befindet, besteht darin, dass sie vom Menschen nicht nur nicht abgeschüttelt werden *kann*, «solange er lebt», sondern auch nicht abgeschüttelt werden *soll*, gerade weil sie für den Menschen als Menschen (für *diesen* Menschen!) so bezeichnend ist, gerade weil in ihr die menschlichen Möglichkeiten begrenzt sind durch die göttliche und weil wir, im Bewusstsein, dass hier Gott *nicht* ist, dass wir aber auch keinen Schritt *weiter* gehen können, bei dieser menschlichen Möglichkeit Halt machen und verharren müssen, damit uns jenseits der Grenze, die durch sie bezeichnet ist, Gott begegne. Vollzieht sich der Umschlag von Gottes Nein zu Gottes Ja gerade in der Aufhebung dieser letzten Gegebenheit, so kann es sich

¹⁵ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo?*, Lib. I, cap. 21, Opera omnia, ed. Fr. S. Schmitt, Vol. II, Rom 1940, S. 88, Z. 18.

¹⁶ Vgl. Harnack, Marcion, z.B. S. 27f.: «Der Ausgangspunkt der Kritik [Marcion]s an der Überlieferung [...] war in dem paulinischen Gegensatz von Gesetz und Evangelium, übelwollender [...] Straferechtigkeit einerseits und barmherziger Liebe andererseits gegeben.» Sie hatte «die Preisgabe des AT zur unerbitlichen Folge».

für uns nicht darum handeln, dieser letzten Gegebenheit ausweichen, sie als solche beseitigen und durch eine andre ersetzen zu wollen. Das Gesetz ist nicht identisch mit der Sünde. Und seine "ganz oder teilweise vollzogene Abrogation" ist nicht der Schritt vom Reich der Sünde zum Reiche der Gnade.

V. 7b Aber ich hätte von der Sünde keine Erfahrung, wenn ich sie nicht durch das Gesetz hätte. Denn ich wüsste ja nichts von Begierde, wenn nicht das Gesetz gesprochen hätte: Du sollst nicht begehren!

«*Ich hätte von der Sünde keine Erfahrung, wenn ich sie nicht durch das Gesetz hätte.*» Was ist die Religion, wenn sie, obwohl als höchste Stufe innerhalb des Reiches der Sünde erscheinend, *nicht* etwa mit der Sünde identisch ist? Offenbar die Möglichkeit, mit der alle menschlichen Möglichkeiten in das Licht einer durchgreifenden Krisis treten, mit der die Sünde anschaulich und erfahrbar wird. Kraft seiner Beruftheit und Erwähltheit, kraft des (bewussten oder unbewussten) Hergangs und Zustands seiner Beziehung zu Gott, kraft des Aktes der Erinnerung [225] an eine verlorene Unmittelbarkeit ist der Mensch ein Sünder und nicht sonst. Abgesehen von der religiösen Möglichkeit, als Kreatur unter Kreaturen, ist der Mensch allein im Geheimnis Gottes ein Sünder, unanschaulich, ungeschichtlich. Gott weiß, was gut und böse ist. Der Mensch aber ist auf dieses Böse nicht anzusprechen. Es liegt weder als Schuld noch als Schicksal auf ihm. Er sieht das Schwert des Gerichts nicht, das gegen ihn gerichtet ist, und es ist unmöglich, ihm dieses fatale Sehen beizubringen, aufzudrängen. Gerade wie er, wenn zum zweiten Mal, von der entgegengesetzten Seite, von der erneuerten Schöpfung aus, abgesehen wird von der religiösen Möglichkeit, ein Gerechter ist allein vor Gott, unanschaulich und ungeschichtlich auch hier, nicht darauf anzusprechen, nicht in der Lage, sich dessen zu rühmen. In der Mitte zwischen diesen beiden Unanschaulichkeiten liegt die Anschaulichkeit des Gesetzes, der Religion: Unter den übrigen Bewusstseins- (oder Unterbewusstseins-)Inhalten findet sich der Eindruck von Offenbarung, das Wissen von Gut und

^u 1. Abdruck (1922³): «ganze oder teilweise Abrogation». Barth hatte in seinem Handexemplar als Korrektur notiert: «ganz oder teilweise vollzogene Abrogation». Diese Korrektur ist im 2. Abdruck (1923³) unvollständig unter Auslassung des «vollzogene» durchgeführt worden.

Böse [vgl. Gen. 3,5], die irgendwie bestimmte Erkenntnis, dass er zu Gott gehört, die Erinnerung an seinen ewigen Ursprung, in welchem er erwählt ist zur Seligkeit oder zur Verdammnis. Eine Ausnahme von der Allgemeinheit dieses höchsten Bewusstseins wurde 5,13–14 angenommen, aber doch wohl nur theoretisch. Es kommt aber hier wenig darauf an, ob es solche Ausnahmen gibt. Wir fragen nach dem *Sinn* dieses besonderen letzten Bewusstseinsinhaltes und sehen jedenfalls sofort das Eine, dass er allen übrigen gegenüber im Verhältnis eines wenn auch relativen, so doch bestimmten und scharfen Gegensatzes steht. Der Gedanke an ein Numen irgendwelcher Art wirkt aufscheuernd, beunruhigend, störend auf alle andern Gedanken. Sofern ein Gott ist für den Menschen, ist der Mensch selber mehr oder weniger deutlich und energisch in Frage gestellt. Eine mehr oder weniger schwer zu überbrückende Spalte öffnet sich zwischen seinem Sein und einem diesem entgegengesetzten bedrohlichen Nicht-Sein, zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Ein mehr oder weniger kräftiger Zweifel erhebt sich, ob das Mögliche nicht das Unmögliche, das Seiende nicht das Nichtseinsollende sein könnte. Etwas von dieser Krisis ist der Sinn aller Religion, und je stärker diese Krisis sich geltend macht, desto deutlicher ist es, dass wir es bei dem betreffenden Phänomen tatsächlich mit bewusster oder unbewusster Religion zu tun haben. In der Schärfe des prophetischen Angriffs auf den Menschen, die im israelitischen «Gesetz» erreicht ist, scheint darum das religiöse Phänomen, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, seine höchste und reinste Stufe erreicht zu haben. Was bedeutet aber diese Krisis? In der Tat ist nun zu sagen, dass der Sklavenaufstand des Menschen gegen Gott gerade im religiösen Vorgang anschaulich [226] zum Ausdruck kommt: Der Mensch hat «die Wahrheit in Unbotmäßigkeit gefangen genommen» [vgl. 1,18], er hat sich an sich selbst verloren, er hat das Eritis sicut Deus! [vgl. Gen. 3,5] gehört und hören wollen, er ist sich selbst, was Gott ihm sein müsste. Er verwechselt die Zeit mit der Ewigkeit. Und darum auch die Ewigkeit mit der Zeit. Er wagt, was er nicht wagen dürfte: er greift hinaus über die ihm gesetzte Todeslinie nach dem unsterblichen unbekanntem Gott, raubt ihm, was sein ist, schiebt sich in seine Nähe^v und Gott in seine eigene Nähe. Er bezieht

^v 2. Abdruck (1923³): «Reihe».

sich selbst in ungeheuerlicher Verkennung der Distanzen auf den, auf den er selbst sich unmöglich beziehen kann, weil Gott Gott ist und nicht mehr Gott wäre, wenn ein solches Sichbeziehen des Menschen auf ihn stattfinden könnte. Er macht Gott zu einem Ding unter Dingen in seiner Welt. Anschauliches Ereignis wird das alles offenbar gerade in der religiösen Möglichkeit. Die Folge dessen, was gerade da anschaulich wird, ist aber jene^w Krisis, in die nun mit jener bedenklichen letzten Möglichkeit das ganze Da-Sein und So-Sein des Menschen gestürzt wird: Also das ist der Mensch: das Wesen, das, wenn es sich, bedrängt von der Problematik seiner Welt, zutiefst auf sich selbst besinnt, die religiöse Möglichkeit hat, die Möglichkeit, das Unmögliche zu wagen, in unerhörtem Übermut zu tun, was es unter allen Umständen nicht tun dürfte, sich zu Gott zu stellen wie zu seinesgleichen. Wie steht es mit seinen übrigen Möglichkeiten, wenn das ihre letzte, ihre tiefste, ihre Spitze ist? Wenn gerade die höchste Menschengerechtigkeit – Frevel ist? Nun bricht offenbar das Gericht herein, auch über seine übrigen Möglichkeiten. ³Im Licht dieses Letzten, was der Mensch sein und was er tun kann, erscheint auch all das Vorletzte, was er ist und was er tut.^x Mit dem Endglied zeigt sich die ganze Kette als eine Reihe von Unmöglichkeiten. Mit dem Eintreten der höchsten Illusion menschlichen Strebens ist offenbar das Illusionäre auch der tiefer liegenden Strebungen aufgedeckt. Als religiöser Mensch stellt sich der Mensch Gott gegenüber, nun muss er Gott – gegenüber stehen. Eben in der Erinnerung seiner Unmittelbarkeit zu Gott wird das Verlorensein dieser Unmittelbarkeit Ereignis. Die Krankheit zum Tode bricht aus. Religion wird zum Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystems. Der Mensch hat als religiöser Mensch Erfahrung. Wovon? Offenbar von seiner unanschaulichen Bestimmtheit durch – die Sünde. Der Abfall des Menschen von Gott, das Zerreißen der Einheit zwischen seinem Ursprung und ihm wird in der Religion zum Vorfall, die Dualität seiner ewigen Prädestination

^w 2. Abdruck (1923³): «jede».

^{x-x} 1. Abdruck (1922²): «Im Licht dieses Letzten, was der Mensch sein und tun kann, erscheint auch all das Vorletzte, was er ist und tut.» Die von Barth in seinem Handexemplar notierte, hier in den Text übernommene Korrektur ist im 2. Abdruck (1923³) unrichtig ausgeführt worden: «Im Licht dieses Letzten, was er tun kann, erscheint auch all das Vorletzte, was er tut.»

zur Seligkeit oder zur Verdammnis wird «durch das Gesetz» zur seelisch-geschichtlichen Gegebenheit. «Die Sünde überfließt» (5,20). [227]

«Ich wüsste ja nichts von Begierde, wenn nicht das Gesetz gesprochen hätte: Du sollst nicht begehren!» Dass meine Vitalität sündhaft ist, mein Begehren als solches ein Aufzuhebendes, das versteht sich wahrhaftig nicht von selbst, das ist eine Qualifizierung meines Da-Seins und So-Seins, zu der, abgesehen von der religiösen Möglichkeit, kein Grund vorhanden ist. Die Sinne sträuben sich mit Recht (und sofern wir an das denken, was das Absehen von der religiösen Möglichkeit ursprünglich-endlich bedeutet, immer auch mit einem letzten Recht!) gegen ihre Disqualifizierung, gegen ihre Verdächtigung und Verurteilung als Sinnlichkeit, gegen die Diskreditierung der «bloßen» Natur. Warum sollte Natürlichkeit böse sein? «Ich wüsste nichts von Begierde» («abgesehen vom Gesetz ist die Sünde tot» 7,8), wenn ich mich nicht fatalerweise als religiöser Mensch mit meiner ganzen Natürlichkeit aus dem Schattendasein einer qualitätslosen Weltlichkeit, welche im Ernst und Humor des mir verborgenen Gottes ihre Rechtfertigung hatte, allzu unvorsichtig hinausgewagt hätte in das höchst qualifizierende Licht meiner göttlichen Möglichkeit. Meine Begierde, meine Vitalität, so wie ich sie jetzt und hier kenne, kann sich aber nicht dagegen wehren, in dieses Licht zu kommen. Die wengleich verhüllte Problematik des Daseins dieses Menschen in dieser Welt, oder anders ausgedrückt: das wengleich verhüllte Problem, das das Dasein Gottes für diesen Menschen in dieser Welt bedeutet, sorgt dafür, dass Religion so oder so über mich kommt wie ein gewappneter Mann [vgl. Spr. 6,11; 24,34]: ich muss tun, was ich nicht tun kann noch darf: ich muss Gottes Ewigkeit in der schlechthin unzulänglichen und unwürdigen Form eines «religiösen Verhältnisses» beziehen auf meine Zeitlichkeit, meine Zeitlichkeit auf Gottes Ewigkeit. Mit der sozusagen notwendigen Realisierung dieser Möglichkeit ist aber «das Gesetz» in mein Leben eingetreten, d. h. aber eine wenn auch nicht absolute, so doch ungeheure Negation, eine wenn auch mittelbare, so doch intensive^y Beleuchtung, eine wenn auch nicht letzte, so doch ganz energische Infragestellung meiner «Begierden», meiner Vitalität. Ein relativ sehr radikaler (in der Form der prophetischen

^y 1. Abdruck (1922²): «intensivste».

Religion z. B. wahrhaft erschreckender) Bruch tritt ein zwischen *diesem* menschlichen Lebensinhalt und allen übrigen. Das ist ja «das Besondere» des Juden [3,1], dass er so weit draußen an jenem Rande steht, der ihm in seinem ungewohnt steilen Abfall, in seiner ganz überraschenden Schärfe zum Hinweis werden könnte auf jenen *noch ganz anders* steilen und scharfen Rand, der alle menschlichen Lebensinhalte, der alle Gegebenheiten von *Gott selbst* scheidet (3,1–20). Darf ich in meiner schlichten Kreatürlichkeit «be-|228|gehren», sofern ich nichts anderes weiß als eben meine begehrlche Kreatürlichkeit, so darf ich gerade das nicht mehr, sofern ich mich unterwinde, noch etwas anderes zu wissen als meine Kreatürlichkeit, sofern ich mich so hart an die Grenze der meine kreatürliche Existenz in Frage stellenden göttlichen Möglichkeit begeben habe – jedenfalls nicht mehr ungebrochen, nicht mehr gerechtfertigt, nicht mehr schuldlos. Die Religion, jene alle Begierden fast schlechthin überbietende Begierde, öffnet als solche ihren Mund und verkündigt das: «Du sollst *nicht!*» über alles Begehren. Gottes Ewigkeit, bezogen auf des Menschen Zeitlichkeit, macht diese zur Sünde; des Menschen Zeitlichkeit, bezogen auf Gottes Ewigkeit, wird Sünde – sofern eben dieses Beziehen hin und her das Tun des eben damit von Gott abfallenden Menschen und nicht das Tun Gottes selbst, Gottes allein ist. In welcher Form, in welcher Ausdehnung, in welcher Schärfe diese Krisis der menschlichen Vitalität, diese Kontrastierung, diese Erkenntnis tatsächlich stattfindet, das sind entwicklungsgeschichtliche Fragen, die uns hier nicht interessieren. Nach der prinzipiellen Bedeutung des religiösen Vorgangs neben den andern Lebensvorgängen haben wir gefragt, nach dem Sinn der Religion, und als Erstes gefunden, dass in der Religion die Sünde zur anschaulichen Gegebenheit unsrer Existenz wird, dass in ihr der Sklavenaufstand des Menschen gegen Gott zum anschaulichen Ausbruch kommt, und bedenken den Sinn der Freiheit Gottes und unsrer Freiheit – wie sie jenseits dieser Gegebenheit und Anschaulichkeit stattfindet.

V. 8–11 *Indem die Sünde aber einen Hebel gewann durch die Forderung, bewirkte sie in mir alle nur mögliche Begierde. Denn abgesehen vom Gesetz ist die Sünde tot; ich lebte aber einst abgesehen vom Gesetz. Als aber die Forderung kam, da trat die Sünde ins Leben; ich aber starb. Und es fand sich, dass die auf Leben*

hinzielnde Forderung, gerade sie, mir zum Tode gereichte. Denn die Sünde gewann einen Hebel durch die Forderung, betrog mich und tötete mich durch dieselbe.

«*Indem die Sünde einen Hebel gewann durch die Forderung, bewirkte sie in mir alle nur mögliche Begierde.*» Ganz ohne Mythos kann nicht geredet werden von dem Vorgang, durch den Logos zum Mythos wird! Sünde ist in ihrem Ursprung, im Geheimnis Gottes selbst (das nie und nimmer ihre Ursache, wohl aber ihre letzte Wahrheit ist) die Möglichkeit der Spaltung seiner Einheit mit Gott, die Möglichkeit seiner Prädestination zur Seligkeit *oder* zur Verdammnis. Der Mensch hat in Gott die Gelegenheit, ein aufrührerischer Sklave zu sein, sich zu entzweien mit dem ewig Einigen, den Schatten, der dem |229| göttlichen Licht nur folgen dürfte als seine leere Negation, festzuhalten und zu verewigen, die Gelegenheit, auf seine Weise selbst Gott zu sein. Das Wissen von jener Möglichkeit und das damit schon gegebene Gebrauchmachen von dieser Gelegenheit ist die Sünde. Wie das Wasser eines Kanals sich durch die geöffnete Schleuse in die tiefer liegende Strecke stürzt, um dort unten zu sein, wo es gemäß der ihm innewohnenden Trägheitskraft sein muss, so stürzt sich die Sünde in die Anschaulichkeit, in die Gegebenheit, in die Zeitlichkeit *im Gegensatz* zur Unanschaulichkeit, zur Nicht-Gegebenheit, zur Ewigkeit, weil ihr Wesen der Drang ist nach diesem «Dort unten» im Gegensatz zum «Dort oben», der Drang zum Relativen, zum Mittelbaren, zum Abgesonderten und Gegenüberstehenden. Sünde ist Sünde als die Manifestation des Gegensatzes Kosmos gegen Schöpfung, Da-Sein und So-Sein gegen Sein, Mensch gegen Gott. Es versteht sich nicht von selbst, dass die Schleuse, die zur Manifestation dieses Gegensatzes notwendig ist, geöffnet ist. Ursprünglich besteht er ja nicht. Ursprünglich lebt ja der Mensch im Paradiese, wo kein Oben *und* Unten, kein Absolutes *und* Relatives, kein Jenseits *und* Diesseits ist (denn im «und» lauert der Abfall!), wo der Kosmos eins ist mit der Schöpfung, der Mensch mit Gott, wo alles Natürliche als solches auch heilig ist, weil auch das Heilige natürlich ist, wo es also keine «Begierde» gibt, sondern wo dem Menschen der Genuss aller Früchte des Gartens erlaubt und sogar geboten ist. Mit Ausnahme der Früchte des *einen* Baums «mitten im Garten», des Baums «der Erkenntnis des Guten und Bösen» [vgl. Gen. 2,16–17]. Denn der in Gott verborgene

Gegensatz von Ursprung und Andersheit sollte *nicht* menschlicher Lebensinhalt werden. Der Mensch sollte *nicht* für sich sein, was er an sich, in Gott ist: das Geschöpf als ein Zweites neben dem Schöpfer. Er sollte *nicht* wissen, was Gott von ihm weiß und gnädig vor ihm verborgen hält: dass er – *nur* der Mensch ist. Unter den *nicht*-wissenden Menschen lustwandelt der Herr im Garten in der Abendkühle wie unter seinesgleichen [vgl. Gen. 3,8]. Und nun beachte man auf Michelangelos «Erschaffung der Eva»¹⁷ die fatale Geste der *Anbetung*, mit der Eva im vollen Reiz ihrer Sinnlichkeit den Schauplatz betritt; man beachte die warnend erhobene Hand Gottes und den höchst besorgten Ausdruck seines Gesichts, mit dem er gerade auf *diese* Geste antwortet. Hier bereitet sich offenbar das vor, was nicht sein sollte. *Eva* (wahrhaftig zu ihrer *Ehre*: die erste religiöse Persönlichkeit!) tritt als Erste Gott *gegenüber*, ihn anbetend, aber eben indem *sie* – *Ihn* anbetet², sich in unerhörter, vermessener Weise von ihm abgrenzend. Da ist dann alsbald «die berühmte Schlange»¹⁸ auf dem Plan; das |230| erste Gespräch *über* Gott (der Prototyp aller Predigten!) wird geführt, Gottes Gebot wird Gegenstand menschlicher Beratung (Seelsorge!), die titanische Möglichkeit Adams, die Möglichkeit klug zu werden, taucht (vor *Eva*!) auf und wird in tragische Wirklichkeit umgesetzt [vgl. Gen. 3,1–6]. In *tragische* Wirklichkeit: Denn wenn der Mensch «ist wie Gott» und weiß, was gut und böse ist, wenn seine Unmittelbarkeit zu Gott also sein eigener Lebensinhalt wird, einer neben andern, dann ist das die Zerstörung der wahren Unmittelbarkeit. Wenn der Baum «mitten im Garten» berührt wird, wenn der Mensch also an das rührt, was ihn mit Gott verbindet, aber, sobald *er* daran rührt, auch von Gott scheidet (an das er eben darum *nicht* rühren sollte!), dann ist der elektrisch geladene Stacheldraht der Todeslinie berührt, dann muss der Mensch, ausgreifend nach dem, *der er*

² Barth notierte am Rand in seinem Handexemplar: «anbetend». Möglicherweise wollte er den Satz umstellen: «aber eben – *Ihn* anbetend, indem *sie* sich [...] von ihm abgrenzt».

¹⁷ Teil des Deckenfreskos in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan.

¹⁸ Vgl. J.W. von Goethe, *Faust I*, V. 334f. (Prolog im Himmel):
Staub soll er fressen, und mit Lust
Wie meine Muhme, die berühmte Schlange.

nicht ist, und so auf seine eigene Schranke stoßend, sein, *der er ist*, dann muss er, mit geöffneten Augen sehend, was ihn von Gott scheidet, zugleich sehen, dass er selbst – nackt ist [vgl. Gen. 3,7]: triebhaft, begierig, leidenschaftlich, ganz und gar auf das gerichtet, was vergehen muss, und darum selbst vergänglich. Wird er die Schicksalslinie berühren? Wird er es unterlassen können, sie zu berühren? Warum ist die Frage, die Gott als der Schöpfer einerseits, der Mensch als Geschöpf andererseits zusammen bedeuten, so drängend, so gebieterisch, so auf der Hand liegend, dass sie, *von uns aus gesehen*, gar nicht *nicht* berührt werden, gar nicht *nicht* zum Ausbruch kommen kann? Wir wissen nichts von dem Menschen, der etwa lassen könnte, was Adam getan hat. Wir können uns nicht verwundern, dass Adam *getan* hat, was er hätte lassen sollen: Der Baum und die Frage *wird* berührt, der in dieser Frage enthaltene Gegensatz, den zu kennen und zu ertragen Gott zu unserm Heil sich selbst vorbehalten, *wird* menschlicher Lebensinhalt, die mit dem Wissen von Gut und Böse an den Menschen gerichtete Forderung *besteht* nun, und damit ist das Paradies zum – verlorenen Paradies geworden. Denn durch die Forderung, die das Gute vor den Menschen hinstellt als das Seinsollende, ist das Seiende als solches diskreditiert – mindestens verdächtig, vielleicht schon angeklagt, vielleicht schon verurteilt als – das Böse. Durch *die* Begierde, mit der der Mensch nach der Frucht *jenes* Baumes sich ausstreckt, ist das Begehren nach den Früchten *aller* Bäume ein mehr oder weniger verbotenes geworden. Denn diese Begierde deckt die Forderung auf, die heilige, unerbittliche, ewige Gottesforderung im Gegensatz zu allem, was der Mensch als Mensch denkt, will und tut. Was ist geschehen? Die Sünde hat triumphiert. Stürmisch hat sie ihr «Unten» gesucht und gefunden in der Mannigfaltigkeit der jetzt als Begierde stigmatisierten |231| Vitalität. Widerspruch gegen Gott ist damit, dass Gottes Spruch herausgefordert worden, das Kennzeichen des Anschaulichen im Gegensatz zum Unanschaulichen, des Relativen im Gegensatz zum Absoluten, der Andersheit im Gegensatz zum Ursprung geworden. Und das durch das Mittel der göttlichen Forderung, durch die eingetretene religiöse Menschenmöglichkeit, durch die verlockende Predigt (der Schlange!) von der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott und durch das allzu interessierte Gehör, das sie beim Menschen, vorzugsweise bei dem durch das Rätsel der Mittel-

barkeit stärker beunruhigten Menschen weiblichen Geschlechts, gefunden hat. Ausgerechnet die Religion dient also der Sünde als Hebel, als Betriebskapital, als Stützpunkt bei dem Unternehmen, den Menschen und seine Welt aus der wirklichen Unmittelbarkeit heraus- und in die Kreatürlichkeit, in den Widerstreit der Gegensätze hineinzustürzen.

«Denn abgesehen vom Gesetz ist die Sünde tot; ich lebte aber einst abgesehen vom Gesetz.» «Ich lebte» ist als Vergangenheit so wenig wörtlich zu nehmen wie das entsprechende «Ich werde leben» (6,2 usw.) als Zukunft. Urgeschichtlich hier, endgeschichtlich dort ist dieses «Leben», nicht aber geschichtlich, als ob es etwa eine bestimmte Zeit im Gegensatz zu andern Zeiten in der Geschichte eines oder vieler oder aller Menschen ausfüllte, als ob es nicht zeitlos, eine bestimmte Qualifizierung *aller* Menschenzeit wäre. Bestenfalls im Gleichnis (aber auch das nur mit *Vorsicht!*^{aa}) werden wir also von der Unschuld der Kinder und von der Schuld derer, die nicht mehr Kinder sind, von «jungen» und «alt gewordenen» Völkern, Kulturen u. dergl.¹⁹ reden. Das Leben, auf das jene «Vergangenheit» und «Zukunft» hinweist, hat keine historische Ausdehnung; es ist im Gegensatz zu dem gegebenen Leben der «Gegenwart» das *ewige* Leben. «Ich lebte», und die Sünde war «tot». Denn ich lebte «abgesehen vom Gesetz». «Abgesehen vom Gesetz» ist aber die Sünde tot und der Mensch lebendig. Die Kreatur abgesehen von ihrem Gegensatz zum Kreator ist nicht sündig, nicht im Widerspruch zu Gott, nicht als bloße Natur, als bloßes Relativum zu verdächtigen. Dieser Gegensatz und damit die Sündigkeit der Kreatur wird erst in der titanischen Menschenmöglichkeit der Religion akut. Es ist ursprünglich, unanschaulich, urgeschichtlich ein Leben, in dem die Todeslinie, die Gott und Mensch trennt, nicht berührt ist, nicht berührt der Schicksalsbaum in der Mitte des Gartens [vgl. Gen. 2,17], ein Leben, in dem jenes Verbunden- und Geschiedensein von Schöpfer und Geschöpf *nicht* die

^{aa} 1. Abdruck (1922²): «Vorsicht!».

¹⁹ Vgl. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1, München 1920, z.B. S. 154: «Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum.»

tragische Bedeutung hat, die es in der Religion sofort gewinnt. Michelangelos «Erschaffung des Adam»²⁰ mit jenem reinen Blick, mit dem Gott und der Mensch sich ins Auge |232| sehen, mit jener spielenden Freiheit, in der sich ihre Hände begegnen, mit jenem Triumph tiefsten und doch bewegtesten Friedens, der den ewigen Augenblick der Schöpfung zugleich krönt und – abgrenzt gegenüber dem, was als «alte» Schöpfung nachher einer «neuen» harren muss, das alles scheint von dieser unverlorenen und ganz und gar nicht-religiösen Unmittelbarkeit zu reden. In dieser Unmittelbarkeit *lebt* der Mensch, nicht dieser oder jener Mensch, sondern der Mensch, wie Gott ihn geschaffen hat zu seinem Bilde [vgl. Gen. 1,26–27] und wie er zu seinem Bilde wieder geschaffen werden soll. Von dieser Unmittelbarkeit, die nie und nirgends «gewesen ist» und nie und nirgends «sein wird», kommen wir her, zu ihr gehen wir hin. Sie ist als Gottes alleiniges Tun und Werk die auch durch die Sünde nicht abgebrochene *Beziehung Gottes zu uns*. Sie, von Marcion trefflich beschrieben als die schlechthinige *Fremde*²¹, ist unsre *Heimat*, die wir nicht vergessen können und deren Realität, Nähe und Herrlichkeit uns in den *letzten* Worten des Evangeliums: Vergebung, Auferstehung, Erlösung, Liebe, Gott – zur Verlegenheit und zur Verheißung wird: denn jenseits dessen, was diese Worte besagen, ist wiederum kein Gesetz, keine Religion (4,15). Und was immer uns, wie 5,13 offenbar angenommen, in Leben und Geschichte als relativ reine und unschuldige Kreatürlichkeit anschaulich werden mag, das mag uns, mit der geziemenden Harmlosigkeit und – Vorsicht aufgenommen, bedeutsam und hoffnungsvoll sein als Abglanz des *Lebens*, von dem wir herkommen, zu dem wir hingehen.

«Als aber die Forderung kam, da trat die Sünde ins Leben; ich aber starb.» Zerstäubt in alle Winde ist das ewige Jetzt! der Schöpfung: «die Forderung kam»; sie kam, weil sie kommen musste zu dem Menschen, der mit seinem Wissen von Gut *und* Böse, Erwählung *und* Verwerfung, Ja *und* Nein, geworden wie Gott [vgl. Gen. 3,5], der an dem Geheimnis Gottes mitzutragen hat. Wir wissen von keiner Zeit, in der die Forderung nicht kam. Die Beziehung des Menschen zu Gott wird

²⁰ Teil des Deckenfreskos in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan.

²¹ Vgl. Harnack, Marcion, S. 158–160 («Der Erlösergott als der fremde und als der obere Gott»).

aus einer göttlichen Voraus-Setzung zu einer menschlichen Setzung und kann als Setzung der göttlichen Voraus-Setzung auf alle andern menschlichen Setzungen nur *zersetzend* wirken. Die ungeheuerliche Möglichkeit am Rande der menschlichen Möglichkeiten: das Wissen des Menschen um sein Nicht-Wissen von Gott, um seine Andersheit, um seine Kreatürlichkeit im Gegensatz zum Kreator, die ungeheuerliche Möglichkeit der Adorationsgeste gegenüber dem Unbekannten, sie wirft auf *alle* andern menschlichen Möglichkeiten das fatale Licht der – Unmöglichkeit. Wenn *das* der Mensch ist, der *das* tun kann, tun muss, wenn der |233| Mensch sich auf *dem* Wege befindet, an dessen Ende (was nur die religiöse Schwachbrüstigkeit nicht einsieht!) die doppelte Prädestination geglaubt und verkündigt werden muss – was ist dann der Mensch?! «Da trat die Sünde ins Leben.» Unwiderwärtlich vorbei ist nun der Augenblick der ewigen Schöpfung, unrettbar dahin die Reinheit, Heiterkeit und Friedlichkeit jenes Lebens, in dem Gott als Gott und der Mensch als Mensch nicht zwei, sondern eins sind, unvermeidlich eingetreten ist nun jenes Zweieitsleben, in dem Gott als der übermächtige Widerpart des Menschen, der Mensch als der ohnmächtige Widerpart Gottes, Gott den Menschen und der Mensch Gott beschränkend, in Frage stellend und kompromittierend sich gegenüberstehen. «Ich aber starb.» Urgeschichtliche (nicht zeitliche) Vergangenheit natürlich auch dieses «ich starb»: den Übergang von der Ewigkeit in die Zeit bezeichnet dieses Sterben. Mittelbar ist nun *alles* geworden. Gegenüber dem unauflöselichen Kontrast des Lebens Gottes und darum unter dem unvermeidlichen Stempel des Todes *steht* nun unser Leben in seiner ganzen Breite. Kritische Negation ist nun die immer wieder sich verschließende, immer neu aufzubrechende enge Pforte [vgl. Mt. 7,13–14 par.], unter der sich der Ausblick vom Endlichen auf das Unendliche allein auftut. Bedenken, dass wir sterben müssen [vgl. Ps. 90,12], *ist* nun der Punkt, wo es gilt, entweder klug zu werden oder (und diesmal in sehr ungutem Sinn!) unklug zu bleiben. Denn rücksichtslos *stellt* sich nun im *Tode*, im Kontrast des Anschaulichen und Unanschaulichen, im Bilde der Zeit, die immer nur Vergangenheit und Zukunft, nie Gegenwart, im Bilde der Natur, die immer nur Kosmos, nie Schöpfung, im Bilde der Geschichte, die immer nur Historie, nie Geschehen ist, rücksichtslos *stellt* sich nun im *Nein* die Jafrage, die Lebensfrage, die Gottesfrage. Die Welt, von der

wir allein wissen, ist die Welt der Zeit, des Menschen und der Dinge. Die letzte Erfahrung, die wir in^{ab} dieser Welt gewinnen können, und das Apriori aller Erfahrung, treffen sich in dem Satze: «Ich aber starb.» Und es ist der religiöse Mensch als solcher, in dem sich die letzte Erfahrung und das Apriori aller Erfahrung treffen. «Da sprach ich: Weh mir, ich vergehe! Denn ich habe den König, den Herrn Zebaoth gesehen mit meinen Augen!» (Jes. 6,5). Und vor diesem Sehen und Vergehen gibt es *kein* Ausweichen.

«Und es fand sich, dass die auf Leben hinielende Forderung, gerade sie, mir zum Tode gereichte. Denn die Sünde gewann einen Hebel durch die Forderung, betrog mich und tötete mich durch dieselbe.» Die volle Paradoxie des Sündenfalls liegt darin, dass die Möglichkeit, durch die die Sünde |234| das unmittelbare Leben zerstört hat, gerade in dem besteht, was uns innerhalb des durch die Sünde beherrschten mittelbaren Lebens die höchste, die dringendste Notwendigkeit ist: in der Berührung der Todeslinie, in dem Griff nach der Erkenntnis des Guten und Bösen, im Auftauchen des Gegensatzes zwischen Gott als Gott und dem Menschen als Menschen.

Was zielt denn für uns, innerhalb der Welt, der Zeit, der Dinge und des Menschen auf das «Leben», eben auf das verlorene und wiederzugewinnende unmittelbare Leben in Gott hin, wenn nicht die «Forderung», das Gesetz, die religiöse Möglichkeit, der Vollzug der kritischen Negation, das «Bedenken, dass wir sterben müssen» [vgl. Ps. 90,12]? Welchen andern Weg zur Anschaulichkeit des Unanschaulichen können wir denn als Menschen, denen, «vernünftig schauend», der «Gottesgedanke bekannt» ist (1,20), gehen, als den schmalen Weg der «Todesweisheit»? Wohin wollten und könnten wir uns denn stellen (jetzt und hier, wo wir schlechterdings irgendwo stehen müssen!) als – knapp diesseits der Linie, «da Adam von gefallen» (Luther)²², da wir nicht mehr jenseits stehen können – im besten, kühnsten Fall dorthin, wo mit dem «historischen Jesus» Abraham und Hiob und alle Propheten und Apostel stehen: an den *äußersten* Rand der menschlichen Möglichkeiten, dort, wo der Mensch am ausgespro-

^{ab} Druckmanuskript: «von».

²² Siehe oben S. 235, Anm. 45.

chensten Mensch, von aller Unmittelbarkeit wahrhaftig am weitesten entfernt, mit der ganzen Fragwürdigkeit seiner Existenz als Mensch am schwersten belastet ist? Was anders können wir denn ehrlicherweise sein als eben – religiöse Menschen, büßend in Staub und Asche [vgl. Hiob 42,6], ringend danach, dass wir selig werden unter Furcht und Zittern [vgl. Phil. 2,12], und wahrlich, wenn mit einer Geste, dann mit der des Adoranten?! Die Forderung, die uns dazu nötigt, zielt auf das *Leben* hin, wir wissen es nur zu gut, wir können jetzt und hier nichts anderes wissen. Sollten wir uns etwa scheuen, die Konsequenzen ziehend, wirklich an den *äußersten* Rand auch des Randes der religiösen Möglichkeit zu treten, sollte uns die Unerbittlichkeit Calvins, der dialektische Mut Kierkegaards, die Ehrfurcht Overbecks, der Ewigkeitshunger Dostojewskis, die Hoffnung Blumhardts allzu groß und gefährlich erscheinen, wohl, so mögen wir uns mit schwächeren und schlechteren religiösen Möglichkeiten, etwa mit irgend einem Rationalismus oder Pietismus begnügen und werden doch nicht verhindern können, dass auch sie die auf den äußersten Rand unerbittlich hinweisende Konsequenz in sich tragen und eines Tages gebären könnten. Und wenn Adam, leichter zufrieden mit den andern tiefer liegenden Möglichkeiten, je vergessen sollte, wie es um den Menschen steht und was ihm allein übrig bleibt, so ist gesorgt dafür, dass er durch Eva, die [235] die Unmittelbarkeit minder leicht entbehrt als er, immer wieder an jene höchste Mittelbarkeit^{3c} erinnert wird. – Aber, und das eben ist die tragische Paradoxie: Was wir jetzt und hier, in der seelisch-geschichtlichen Wirklichkeit *dieses* Menschen in dieser Welt als Akt der Hinwendung zu der Fremde, die doch unsre Heimat ist, am wenigsten unterlassen können, *das gerade* ist als Akt, als Setzung, der stärkste Verrat an der Voraussetzung, *das gerade* ist als höchste Mittelbarkeit der Ausdruck unsrer gründlichsten Entfernung vom Unmittelbaren, *das gerade* ist als Gipfel der menschlichen Möglichkeiten der Ausbruch, die Katastrophe der menschlichen Unmöglichkeit Gott gegenüber, *das gerade* ist's, was, von Gott aus gesehen, hätte unterlassen werden müssen. Denn «die Forderung, gerade sie, gereichte mir zum Tode». Gerade das Notwendigwerden der religiösen Möglichkeit, der Griff nach dem Baum in der Mitte, das Wissen-

^{3c} Druckmanuskript: «höchste – Mittelbarkeit».

Wollen von Gut und Böse [vgl. Gen. 3,5], Leben und Tod, Gott und Mensch ist ja die der seelisch-geschichtlichen Wirklichkeit *dieses* Menschen in *dieser* Welt vorausgehende und darum innerhalb dieser Wirklichkeit nicht umzukehrende Wendung, durch die der Mensch als böse, als sterblich, als – Mensch qualifiziert, durch die er in den Kontrast des Relativen zum Absoluten gestürzt und verkettet wird, durch die er im besten Fall vor jenes Nein gestellt ist, in dem allein das Ja verborgen ist. Der Sinn der Religion ist der Tod. Des zum Gleichnis die Tatsache, dass es um alle relative Harmlosigkeit, Naivität und innere Ruhe des Menschen getan ist, wenn *diese* Möglichkeit für ihn akut wird. Religion ist alles andre als Harmonie mit sich selbst oder gar noch mit dem Unendlichen²³. Hier ist kein Raum für noble Gefühle und edle Menschlichkeit. Das mögen arglose Mitteleuropäer und Westler meinen, solange sie's können. Hier ist der Abgrund, hier ist das Grauen. Hier werden Dämonen gesehen (Iwan Karamasoff²⁴ und Luther!²⁵). Hier ist der altböse Feind²⁶ unheimlich nahe. Dass

²³ Vgl. R. W. Trine, *In Harmonie mit dem Unendlichen*, übersetzt von M. Christlieb, Stuttgart 76.–80. Tsd. 1919 (vgl. K. Barth, *Predigten 1920*, hrsg. von H. Schmidt [Gesamtausgabe, Abt. I], Zürich 2005, S. 25, Anm. 3). Vermutlich ist auch an Schleiermacher, *Reden*, S. 239, Z. 16–18.20–25 (Originalausgabe S. 115, in Barths Exemplar [Göttingen 1906, S. 72f.] ist die Passage teilweise unterstrichen) gedacht: «So setzt der Mensch dem Endlichen, wozu seine Willkür ihn hintreibt ein Unendliches [...] an die Seite; so schafft er seiner überflüssigen Kraft einen unendlichen Ausweg, und stellt das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her, welche unwiderbringlich verloren geht, wenn er sich, ohne zugleich Religion zu haben, einer einzelnen Direktion überläßt.»

²⁴ Vgl. F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*, 11. Buch, Kap. IX.

²⁵ Vgl. z.B. H. Preuß, *Luther und der gotische Mensch*, Leipzig/Erlangen 1919, 16f.: «Diese starke Religiosität ist bei Luther genau wie in der Gotik Schrecken, Angst, Sündenelend, Busstimmung. [...] Sein Entsetzen aber spiegelt sich anschaulich ab in seiner grotesken Dämonologie, die unmittelbar mit den Gestalten auf den Dächern der gotischen Dome verwandt ist. Der Teufel macht ihm fortwährend zu schaffen, nicht bloss in der Einöde der Wartburg. Sein ganzes Heldentum ist ein Kampf gegen den alten bösen Feind und sein größtes Lied hat er gegen ihn gesungen.»

²⁶ Aus der ersten Strophe von M. Luthers Choral «Ein feste Burg ist unser Gott», GERS (1891) 157; RG (1998) 32; EG 362:

Der alt böse Feind,
mit Ernst er's jetzt meint.

dem so ist, dass die Forderung des Menschen Tod ist, das ist der Betrug der Sünde. «Die Schlange betrog mich» (Gen. 3,13). Die Sünde ist das Möglichwerden dessen, was jetzt und hier unsre Notwendigkeit ist: jener höchsten Mittelbarkeit des Wissens von Gut und Böse. Der Betrug besteht in der Täuschung, als ob diese Mittelbarkeit das Leben bedeute, während sie den Tod bedeutet. Er vollzieht sich damit, dass der Mensch nicht sieht, wie seine eigene, reinmenschliche Notwendigkeit als solche das vor Gott Nichtseinsollende ist. Er gelingt, weil der Mensch, der solche Eigenheit Gott gegenüber auch nur als Möglichkeit in sich aufnimmt, als solcher – der Mensch ist. Die Forderung als «Hebel» in der Hand der Sünde, Mittelbarkeit als Unmittelbarkeit verkleidet, Frömmigkeit als Eigentat und Eigenwerk, Religion, die nicht weiß, [236] wie fragwürdig – nicht die Welt, sondern sie selbst ist, Anbetung, die nicht vor Gott zum Schweigen kommt und die zum Gebet erhobenen Arme sinken lässt, indem sie sie erhebt, erhebt, indem sie sie sinken lässt, das ist des Menschen Fall.

Wir haben bei der Frage nach dem Sinn der Religion das Zweite gefunden: dass sie gerade in ihrer Notwendigkeit die Demonstration der Macht ist, die die Sünde über *diesen*^{ad} Menschen in *dieser* Welt hat, und bedenken wiederum den Sinn der dem in der Religion sich schließenden Ring der Humanität gegenüberstehenden Freiheit Gottes.

V. 12–13 Also ist das Gesetz zwar heilig und die Forderung heilig und gerecht und gut. Ist mir nun das Gute zum Tode geworden? Unmöglich! Aber die Sünde bereitete mir, damit sie als Sünde sich offenbare, durch das Gute den Tod, damit die Sünde sich als das unbegreiflich Sündige erweise durch die Forderung.

«Das Gesetz ist heilig und die Forderung heilig und gerecht und gut.» Was sollen wir tun? fragt der Mensch, indem er unter dem ungeheuren Druck seiner Lage als Mensch in der Welt endlich zum Bewusstsein seiner selbst, der an ihn gerichteten Forderung und seines Abstandes Gott gegenüber kommt und damit zum religiösen Menschen wird. Die Antwort auf diese Frage kann nur heißen: Vor allem so fragen! Gott erhalte uns diese Frage! Möchte sie als Frage uns von allen Seiten umzingeln, aller Antworten, die etwas anderes sind als selber wieder Fragen, uns berauben, alle Auswege, alle Erleichterun-

^{ad} 2. Abdruck (1923³): «diesem».

gen uns abschneiden! Möchte sie den Rand jenes *Lochs* in der Mitte des Wagenrades, von dem schon Lao-Tse wusste²⁷, recht scharf bezeichnen. Denn die Antwort ist das, was den Inhalt jenes Kreises bildet, den zu umschreiben der Sinn der Frage ist, die eben darum in keinem Moment aufhören darf, Frage zu sein. «Das Gesetz ist heilig.» Die Religion ist so wenig die Sünde wie irgend eine andere menschliche Möglichkeit, weil Sünde viel mehr ist als eine Möglichkeit. Im Gegenteil: Religion markiert den Punkt, wo alle menschlichen Möglichkeiten in das Licht der göttlichen treten. Sie vertritt das Göttliche, sie ist seine Delegation, sein Abdruck, sein Negativ – außerhalb des Göttlichen selbst. Innerhalb der Humanität ist zweifellos die Religion das Heilige, das vom Menschlichen weg und auf das Göttliche hinweist, das Gerechte, das Korrelat, die Parallele, das Gleichnis des göttlichen Willens, das Gute, der Hergang und Zustand, der, wenn einer, als Mittelbarkeit Zeuge der verlorenen Unmittelbarkeit ist. Ihr um ihrer bewusst oder unbewusst empfundenen Zweideutigkeit und Gefährlichkeit willen ausweichen zu wollen, führt ent-[237]weder zurück zu andern tiefer liegenden menschlichen Möglichkeiten, vielleicht zu der ethischen, logischen oder ästhetischen, vielleicht auch noch tiefer – oder aber seitwärts zu alten oder neuen religiösen Varianten, die, wenn der Variator etwa nicht grundsätzlich wissen sollte um die Beschränktheit des religiösen Vorgangs an sich, sicher schlechte Varianten sein werden. Ein menschliches Vorwärts!, jenseits der religiösen Möglichkeit gibt es nicht. Sie ist das letzte menschenmögliche Vorwärts! indem sie innerhalb der Humanität und außerhalb des Göttlichen auf das Außerhalb der Humanität, das das göttliche Innerhalb ist, hinweist. Darum: Möchten wir nur «eifern» nach den besten Gaben – innerhalb der religiösen Möglichkeit, außerhalb der Herrschaft der Liebe, die «nicht eifert!» (1. Kor. 12,31; 14,1; vgl. 13,4). Möchten wir nur religiöse Menschen sein, Adoranten, Wartende und Eilende [vgl. 2. Petr. 3,12] aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus allen unsern Kräften [vgl. Mt. 22,37 par.!] Und Religion zu wecken, wachzuhalten und zu pflegen, vor allem aber zu reformieren,

²⁷ Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (*Tao-te-king*), übers. von J. Grill, Tübingen 1910, S. 80: «Dreißig Speichen kommen in Einer Nabe zusammen; aber nur dadurch, daß diese ein leeres Innere hat, wird es möglich, den Wagen zu gebrauchen.»

nein immer wieder zu revolutionieren, ist eine Aufgabe, die wahrlich wenn irgend eine innerhalb der Humanität, des Schweißes der Edlen wert²⁸ ist.

Aber – je mehr, je konsequentere Religion, um so tiefer der Todeschatten, der sich auf den Menschen legt. Wohl begreiflich, dass sich die meisten sträuben, an den *äußersten* Rand dieser Möglichkeit zu treten, wo menschlich gesehen, nur noch die Frage *als Frage* übrig bleibt, wo alles, aber auch alles, was weiter zurückliegt, in das Licht dieser Frage gerückt wird. Wohl begreiflich die unzähligen Versuche zwischen dem Seelenschlaf des Weltmenschen und der konsequenten Religion des heiligen, gerechten und guten Gesetzes, irgend eine Zwischenlösung zu finden. Wohl begreiflich die Frage: «*Ist mir das Gute zum Tode geworden?*», die, inhaltlich zusammenfallend mit der Frage ob das Gesetz selbst die Sünde sei (7,7), von der wir ausgingen, zurückführen würde zu irgend einem jener Versuche, dem Zwielficht und der Gefahr der Religion zu entgehen. Wir fühlen doch die Spannung die Beunruhigung, die Unmöglichkeit der Lage, in die wir gerade als religiöse Menschen versetzt sind. Was uns in solche Ferne von allen Fleischtöpfen Ägyptens [vgl. Ex. 16,3], so tief in die Wüste führt, was uns so aufhebt und zu Boden wirft, so exzentrisch und seltsam, so sehr zu Einsiedlern und Fremdlingen macht, was mit dem Tode so große Ähnlichkeit hat, das *kann* ja nicht das Gute sein, nicht wahr? Sollte Gott so hart sein? Wie naheliegend, wie einladend und einfach sind doch dem gegenüber alle jene halb oder ganz antinomistischen Lösungen, die alle irgendwie auf den Versuch hinauslaufen, den Menschen von [238] dem bitteren fürchterlichen Ernst der Religion zu befreien, auf die Einladung, er möge sich doch nicht so quälen, auf das Angebot, ihm im Gegensatz zu den Todesschatten des Gottesgesetzes (in denen tatsächlich gerade die großen Verkündiger der alleinseligmachenden Gnade ihr Leben in der Welt zubrachten) eine bescheiden-heitere Erlöstheit jenseits der Gefahrenzone anzuweisen. Ist die Versuchung nicht allzu groß, die Religion ihres Dynamits zu entladen sie etwas leichter zu nehmen, als man streng genommen dürfte, und sich dadurch dem Fluch und Elend der Mittelbarkeit, der nur mensch-

²⁸ Wendung aus der Ode «Der Zürchersee» von Fr. G. Klopstock; vgl. Büchmann, S. 105.

lichen Möglichkeit, der Relativität und Andersheit und Diesseitigkeit unseres Daseins, die auf niemandem mehr lasten als auf dem *religiösen* Menschen, einigermassen zu entziehen?

«*Unmöglich!*» antworten wir. Wir müssen, koste es, was es wolle, bei der Stange bleiben. Wir müssen den Kelch leeren bis auf die Hefe [vgl. Ps. 75,9]. Das Gute ist darum nicht weniger das Gute, weil es *nicht* das Einfache, *nicht* das Naheliegende, *nicht* das direkt Annehmbare ist, weil es uns zweifellos an die Pforte des Todes führt. Wir müssen die volle Paradoxie der menschlichen Lebenslage auf uns nehmen. Sie besteht darin, dass wir, wenn wir überhaupt zum Bewusstsein unser selbst und unsrer Situation in der Welt kommen, durch die heilige Forderung Gottes, die uns in der erkannten Problematik unserer Existenz begegnet, von Schritt zu Schritt weitergeführt werden bis zu der letzten Möglichkeit, in der wir sehend, vergehend, flehend, schreiend aus tiefer Not²⁹ die Arme ausbreiten nach dem großen Unbekannten, nach dem Ja, das unanschaulich dem Nein, in dem wir gefangen sind, gegenübersteht – und dass wir dann erkennen müssen, dass uns auch solches Sehen³⁰, Vergehen, Flehen und Schreien *nicht* rechtfertigt, *nicht* erlöst, *nicht* rettet, dass wir gerade damit nur bestätigt und besiegelt haben, dass wir – Menschen sind. Gehorchen muss ich der Begierde, die über allen Begierden ist, der Begierde der verlorenen Lebensunmittelbarkeit, und indem ich ihr gehorche, qualifiziert diese Begierde alle Begierden und nicht zuletzt sich selbst als Sünde; indem ich «weiß durch das Gesetz, wie ich mit Gott dran bin, so stehe ich alle Wege in Furcht, Fragen und Ängsten, ja lasse mich durch ein rauschend Blatt erschrecken, fürchte einen Donnerschlag, muß alle Zeit sorgen, Gott komme mit einer Keule hinter mir her und schlage mich an Kopf» (Luther)³⁰. Alles muss ich, auf die Gefahr hin, mich sonst selbst als Feigling und Schwächling verachten zu müssen, dran wagen, dran geben, dran opfern, um das Eine, das «Sein wie

²⁸ 2. Abdruck (1923³): «Sehnen».

²⁹ Vgl. M. Luthers Choral «Aus tiefer Not schrei ich zu dir», GERS (1891) 214; RG (1998) 83; EG 144.

³⁰ Eberle, S. 114 (in Barths Exemplar unterstrichen): *Predigt am Tage der Reinigung Mariä* (2.2.1526) [über Lk. 2,22–32], WA 20,245,24–28 (bei Eberle: «Furcht, Sorgen und Aengsten», entsprechend WA, Z. 26: «sorg»).

Gott» [vgl. Gen. 3,5], den ewigen Augenblick der Schöpfung, die Mitte, auf die ja doch alle meine Möglichkeiten hinzielen, zu erreichen und zu erlangen, und wenn ich *alles* gewagt, *alles* [239] gegeben, *alles* geopfert habe, muss ich mit leeren Händen dastehen, Staub und Asche [vgl. Hiob 42,6], ferner und fremder dem Einen als je. Wissen wir jetzt, jetzt endlich, was die *Sünde* ist, wie wenig wir in der Lage sind, ihr zu entrinnen? So grundsätzlich ist sie die Möglichkeit aller menschlichen Möglichkeiten, dass wir uns gerade durch den Versuch, ihr zu entrinnen (denn das ist die Religion), in Sündenschuld verstricken, ins Todesschicksal stürzen. «Die Sünde bereitet mir, damit sie als Sünde sich offenbare, durch das Gute den Tod.» Durch das Gute! Durch das Notwendige! Durch das Unvermeidliche! Durch das, wonach wir, wenn wir endlich ehrlich geworden, greifen als nach dem rettenden Strohalm! Durch die Möglichkeit, die uns, wenn wir sie zuerst entdecken, aufgeht wie ein Licht in dunkler Nacht! Durch das Reinste, Hoffnungsvollste, Erhabenste, was wir innerhalb der Humanität kennen! Was ist der Erotiker, der Alkoholiker, der Intellektualist, der Mammonist, der Gewaltpolitiker, was ist das Heer der Alltagsphilister neben dem glaubenden, dem betenden Sünder? *Er*, nicht jene, hört und vernimmt das vernichtende Halt!, das Gott dem Menschen gebietet. *Er*, nicht jene, stirbt den Tod, der das letzte Wort über diesen Menschen in dieser Welt ist. «Fürwahr, *Er* trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen» (Jes. 53,4). *Er* ist der Sünder, und keine menschliche, sondern die göttliche Möglichkeit ist eingetreten, wenn er zugleich der Schuldlose, der Begnadigte ist, der das Heil und das Leben verkündigt, wenn «unsre Strafe auf ihm liegt, auf dass wir Frieden hätten» (Jes. 53,5). Wissen wir jetzt, was die Sünde ist? Und was der Sinn der Religion? «Damit die Sünde sich als das unbegreiflich Sündige erweise durch die Forderung.» Das ist der Sinn der Religion, dass sich in der Tatsächlichkeit (7,7b) und Unvermeidlichkeit (7,8–11) dieser höchsten Menschenmöglichkeit die Macht der Sünde als *die* Macht erweise, die den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht, die aber selber durch die Freiheit Gottes, Gottes selbst, Gottes allein, begrenzt ist. Nur durch sie! Das ist der Sinn des Gesetzes, dass es uns die Augen schärfen muss dafür, dass jene Freiheit vom Gesetze, jener «Dienst im neuen Sinn des Geistes», nach welchem wir über die Grenze der Religion hinweg

bereits ausschauten (7,6), auf alle Fälle das bei den Menschen Unmögliche sein [vgl. Mt. 19,26 par.] muss. |240|