

Een provocatieve visie op de ontwikkelingsgang van Barth. Over Paul Silas Peterson, *The Early Barth*

Paul Silas Petersons *The Early Barth*,¹ een studie die een bewerking vormt van het manuscript waarop hij aan de universiteit van Tübingen zijn Habilitation haalde, is al even provocatief voor bewonderaars van de theoloog Karl Barth als zijn in 2015 uitgegeven Dissertation over Hans Urs von Balthasar was voor diens, met name diens Rooms-Katholieke bewonderaars.²

Meteen al op eerste bladzijden van de *Introduction* zendt de auteur in een mitrailleurvuur de voornaamste uitkomsten van zijn onderzoek op de lezer af: (1) van jongs af aan nam Karl Barth pan-Germaanse romantische, racistische en vaderlandsgetrouwe ideeën over en (2) verzette hij zich (daarin vergelijkbaar met huidige fundamentalistische christenen in de VS) tegen historisch relativisme, liberalisme en individualisme; (3) na de realisering van de revolutie door de communistische beweging trok hij de revolutie uit de geschiedenis weg naar God om zich (4) te gaan bewegen in een taalveld van gehoorzaamheid, orde, gezag, plicht en beslissing; (5) zijn voorkeuren voor een autoritaire politieke orde brachten hem ertoe zich niet tegen het opkomende nationaalsocialisme te verzetten, en (6) zolang hij in Duitsland verkeerde ontweek hij dan ook een politiek conflict met het Derde Rijk, (7) gaf geen enkele prioriteit aan het opkomen voor de vervolgte Joden, (8) hield vast aan een ‘völkisch’-georiënteerd denken, (9) kon daardoor ook geruime tijd zijn hoogleraarspositie behouden, (10) verzette zich in zijn positieve medewerking aan de vorming van de nieuwe *Reichskirche* weliswaar tegen de invoering van het Führerprincipe in de kerk maar niet tegen de Führer zelf en (11) verhief pas zijn stem tegen Hitler in politieke zin toen hij in 1935 veilig en wel in Zwitserland terecht was gekomen.³

Aan het begin van het Barth-jaar 2018-19 hebben we onder voorzitterschap van Maarten Wisse op 14 december 2018 aan de PThU te Amsterdam

1 Paul Silas Peterson, *The Early Karl Barth. Historical Contexts and Intellectual Formation 1905-1935*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

2 Paul Silas Peterson, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

3 Peterson, *The Early Barth*, 2-8.

een symposium belegd, waarvan het ochtendgedeelte aan de theses van Peterson was gewijd.⁴ Voor mij is de studie van Peterson interessant omdat ik ooit, in mijn promotieonderzoek (althans naar de theologiehistorische zijde daarvan), ben ingegaan op de vraag of de stelling van Friedrich-Wilhelm Marquardt, dat Barths socialistische engagement uit zijn predikantstijd in Safenwil heeft doorgewerkt in zijn gehele theologie, op z'n minst viel waar te maken aan de hand van Barths periode in Duitsland (1921-1935), die toch door grote terughoudendheid ten aanzien van politieke vragen gekenmerkt is geweest.⁵ Terecht rechtvaardigt Peterson de noodzaak van een nieuwe studie met het vele nieuwe materiaal, dat door de gestage voortgang van de *Karl Barth Gesamtausgabe* (nu 54 banden) in de afgelopen decennia beschikbaar is gekomen. Dat wil niet zeggen dat behalve veel van de stof ook zijn benadering nieuw zou zijn. Veeleer keren een aantal eerdere typeringen van Barth zoals aangedragen door de 'Münchense school' bij hem in oude of nieuwe gedaante terug.

De Münchense school revisited

Tot deze school vallen onderling verschillende theologen te rekenen als Falk Wagner († 1998), de grondige ethicus Trutz Rendtorff († 2016) en zijn – markante en nog steeds sterk aan de weg timmerende – opvolger Friedrich Wilhelm Graf. Zij allen leverden een bijdrage aan de bundel *Die Realisierung der Freiheit* uit 1975, die een veel bediscussieerd station vormde in de Barth-receptie.⁶ Rendtorff zet daarin de toon, door de theologie van Barth te plaatsen in de geschiedenis van de moderniteit. In de emancipatiebeweging, waarin de mens streeft naar steeds grotere zelfverwerkelijking en mondigheid, vormt de wending naar een aandacht voor de vrijheid van God tegenover die mens tegelijk een retarderend moment maar toch ook een onderdeel van dezelfde beweging. Ook God krijgt als het ware de gelegenheid zich te emanciperen, wanneer Barth hem wil beschrijven in zijn 'niet op te heffen subjectiviteit'. In mijn dissertatie heb ik deze interpretatie gelezen als een figuur waarin God en mens als het ware de spiegel van elkaar vormen: beider vrijheid is absoluut, *causa sui*, en dus moeten God en mens ofwel als concurrenten verschijnen, of juist als twee instanties van wie de subjectiviteit

4 De presentatie van Peterson en de reacties van McCormack, Reeling Brouwer, Van 't Slot en Van der Kooi daarop zijn nog te beluisteren: <https://soundcloud.com/user-740785502/barth-and-beyond-symposium-discussing-paul-silas-peterson>.

5 Rinse Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek en marxistische filosofie. Karl Barth vergelijkenderwijs gelezen*, 's Gravenhage: Boekencentrum, 1988.

6 Trutz Rendtorff, *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1975.

uiteindelijk samenvloeit.⁷ Wanneer Barth daarentegen, zo analyseerde ik, de subjectiviteit van de Drie-enige aanwezig ziet in de handeling van zijn openbaring, benadrukt hij dat ook wanneer deze bijzondere God in de Zoon een geschiedenis met mensen aangaat en in de Geest mensen bevrijdt om gaarne aan deze geschiedenis deel te nemen, zijn vrijheid geen privilege is, maar een opening, een vorm van communicatie met een ‘gegenständliche’ gestalte tegenover hem, communicatie in zichzelf en met zijn schepsel. Barth probeert aldus, zo stelde ik, een absolutistisch vrijheidsbegrip langs theologische weg te corrigeren en open te breken.

In de bundel uit 1975 ondertussen is Rendtorffs voorstelling van zaken van een goddelijke vrijheid bij Barth die toch deel uitmaakt van de moderniteit niet overal even herkenbaar aanwezig. Vooral op historisch vlak wordt Barth door verschillende auteurs eerder en simpeler als een vertegenwoordiger van een contra-verlichting gezien. En dat lijkt mij de lijn, die Peterson oppakt en nog versterkt. Het blijft echter bij een vermoeden van mijn kant, want Peterson zegt nergens: ‘dit zijn de theses van Graf en de zijnen, en die wil ik op mijn wijze toetsen en bewijzen’. Ondertussen is er juist op de theologiehistorische bewijsvoering van de Münchenaren nogal wat kritiek gekomen, die Peterson soms wel noemt maar nergens systematisch weerlegt.⁸ Dat vergemakkelijkt het gesprek niet. Veel uitspraken van Barth die hij aanhaalt worden slechts half en vaak buiten hun context geciteerd. Het heeft geen zin, daar louter met Barth-apologetiek op te reageren. Dat Barth zich tijdens de Weimarer republiek nadrukkelijker had mogen inzetten voor democratie en rechtstaat, ondanks de voortdurende aanvallen uit Duits-nationale kring waaraan hij blootstond, of dat hij zich in de eerste jaren van het Derde Rijk bij verschillende malen dat er een appel op hem gedaan werd nadrukkelijker tegen de Jodenvervolging had moeten uitspreken, was later ook zijn eigen evaluatie. En al zegt in het algemeen de herinnering van een mens lang niet alles, in dit geval zijn er zeker redenen de betrokkene bij te vallen.⁹

Selectie van sleutelteksten

Het is niet mijn voornemen, de in de aanhef genoemde elf uitkomsten die Peterson de lezer meegeeft stuk voor stuk aan een nader onderzoek te onderwerpen. Dan gaan we alleen maar van sensatie naar sensatie, of van

7 Dat laatste meende de, ook tot de school behorende, Wilfried Groll († 2010) in zijn *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1976; Groll werd een belangrijke getuige voor H.M. Kuitert in zijn *Wat heet geloven?*, Baarn: Ten Have 1977, 203vv.

8 Heel overtuigend: Arne Rasmussen, ‘Historiography and Theology. Theology in the Weimar Republic and the Beginning of the Third Reich’, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 20 (2007), 155-180.

9 Aldus terecht Christophe Chalamet (Genève) in zijn recensie van de studie van Peterson, geplaatst op <http://readingreligion.org/books/early-karl-barth> (12 oktober 2018).

ontmaskering naar ontmaskering, en dat is tamelijk vermoeiend. Zo vinden we meteen al onder punt 1 (racisme) een verwijzing naar een catechisatie-les uit 1915/16, waar Barth in aansluiting bij de *Allgemeine Religionsgeschichte* van C. van Orelli vertelt over de religie van de negers in Midden-Afrika, die zich op een ‘niedere Stufe’ bevinden en ‘den Europäern unbedingt unterlegen’ zijn.¹⁰ Het ongebroken kolonialisme dat hieruit spreekt is onmiskenbaar. Het maakt nieuwsgierig of andere predikanten anders catechisatie gaven, en wie dan? en hoe dan? En wat bewijs jij, die de dominee uit Safenwil berispt, hiermee anders dan je eigen 21^e eeuwse antikoloniale zuiverheid?¹¹ Nee, dat is de weg niet.¹² Liever bespreek ik enkele cruciale tekstpassages, waarin ik aangeef wat Peterson wel en wat hij niet leest in Barths woorden, en wat van die lezing het gevolg is. Ik begin met de predikant van Safenwil, zijn werk als agitator, zijn theologische en politieke verwerking van het revolutiebegrif en zijn beoordeling van zowel Lenin als Wilson. Vervolgens bespreek ik Barths (niet-)optreden als burger in de republiek van Weimar, zijn contacten en zijn taal. Ik spits dat toe op de analyse van een tweetal passages uit zijn colleges ethiek. Daarop selecteer ik enkele uitingen uit de eerste jaren van het Derde Rijk, onder meer uit zijn college over de 18^e eeuw, en tenslotte nog een in het ‘veilige’ Bazel van na 1935 geschreven passage. Uit deze reeks analyses van Petersons verwerking van het materiaal mag blijken, hoe ik zijn werkwijze als zodanig beoordeel.

De rode dominee uit Safenwil

In 1913/14 legde Barth een documentatie aan, ‘Die Arbeiterfrage’, die hij op dinsdagavonden met een groep arbeiders doornam.¹³ Peterson ziet hierin een ‘total engagement with the socialist cause’, en spreekt van ‘indoctrination’.¹⁴ Nu was het zeker zo, dat de socialistische partij graag gebruik maakte van het retorisch talent van de predikant (die later ook kameraad zou worden), en

10 K. Barth, *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, Karl Barth Gesamtausgabe Abt. I, Zürich: TVZ, 1987, 127vv. (in het nu volgende wordt een dergelijke verwijzing aangeduid als GA I/1987, 127vv.)

11 In *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich: EVZ, 1947, 21 – dat teruggaat op colleges uit 1932/33 – betreft Barth in zijn schets van ‘de mens in de 18^e eeuw’ nadrukkelijk de slavenhandel: ‘de absolutistische mens heeft beide dingen gedaan: hier vroomheid geoefend, de kritiek der rede beproefd, waarheid tot dichtkunst en dichtkunst tot waarheid gemaakt – en ginds slaven gejaagd en verkocht’. Zie Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek*, 72-73. Dit citaat is uiteraard bij Peterson niet te vinden.

12 In het hoofdstukje ‘Zweifel’ in zijn *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich: TVZ, 2017⁹, 140v. spreekt Barth ervan dat het je naar de keel kan vliegen als je bedenkt hoezeer Gods werk en woord verbonden is geraakt aan godsdienstoorlogen, kruistochten, heksenprocessen, ‘Sklavenfrage, Rassenfrage, Kriegsfrage, Frauenfrage’, en of dat je niet aan de goede zin van elke theologie moet doen wanhopen – uiteraard de theologie van Barth (of die van mijzelf) niet uitgesloten.

13 GA III/1993, 573-682

14 Peterson, *The Early Years*, 91 resp. 132.

toespraken van dien aard zijn ook bewaard. Maar het door Barth verzamelde materiaal van 109 pagina's is van andere aard. Hier zie ik vooral de dominee als volksoepvoeder aan het werk, vergelijkbaar het werk dat vrijzinnige predikanten te onzent vooral in Friesland hebben verricht. Barth vertelt van de uitbreiding van de industriële loonarbeid, biedt statistische gegevens over bedrijfstakken, arbeidsuren, budgetten van huishoudens, gevaar voor arbeidsongeschiktheid, taylorisme, vrouwenarbeid, gezondheid, kindersterfte, werkloosheid, huisvestingsproblemen, maar dan ook initiatieven tot volksverzekering en sociale wetgeving. Hier is vooral de sociaal raadsman aan het werk, die bewustzijn, kennis en dan ook handelingsbekwaamheid bevordert. Ook waarschuwt hij voor de gevaren voor de ziel en de zeden: onverschilligheid, vlucht in drank (de dominee is in die jaren geheelonthouder) of in gokken.

Met casino's had Barth zich al als vicaris in Genève ingelaten.¹⁵ Toen de Bundesrat verklaarde, aan sluiting ervan niet te willen meewerken, werd de pastorie in Safenwil (concreet: Karl evenzeer als zijn vrouw Nelly) het centrale adres voor een landelijk referendum tegen dit besluit.¹⁶ Peterson duidt dit als een uiting van een moralisme, zoals hij dat ook aantreft bij huidige fundamentalisten in de VS.¹⁷ Nu had Barth geen slechte verhoudingen tot de mensen van de 'Kapelle' (in Nederland zouden we zeggen: de evangelisatie) in het dorp, zij het dat die de beschutting zochten van de ondernemer tegen wie Barth zich juist teweer stelde.¹⁸ Maar is zijn inzet voor deze in Zwitserland gewortelde vorm van directe democratie niet juist een bewijs dat het met die passief-etatistische instelling, die Peterson hem telkens toeschrijft, nogal tegenvalt? Barth was trouwens tot op zijn oude dag trots op het – gewonnen! – referendum en het verbod op gokhuizen dat na meer dan een halve eeuw nog steeds had standgehouden.¹⁹

Vanaf het voorjaar van 1919 staat de Sociaaldemocratische Partij van Zwitserland voor de vraag of ze zich zal aansluiten bij de derde, door de bolsjewisten aangevoerde, Internationale. Barth houdt een vijftal avonden voor de 'Arbeiterverein' in het dorp, waarin hij ingaat op de recente Russische revoluties.²⁰ Peterson geeft goed aan, dat Barth in overweging geeft dat de constitutie van de jonge Sovjet-Unie elementen bevat die ook de westerse democratie te denken moet geven, maar dat de onvolwassen neiging tot simpele vergelding, die in het nieuwe toch weer het oude zal brengen,

15 GA III/1993, 310-319.

16 GA III/2012, 21-29, ook 39 en 42-45.

17 Peterson, *The Early Barth*, 78v.

18 E. Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 651.

19 E. Busch, *Meine Zeit*, 270v.

20 GA III/2012, 481-502, achtereenvolgens twee maal 'Die russische Revolution 1917', twee maal 'Bolschewismus' en eenmaal 'Demokratie oder Diktatur?'

hem tegenstaat.²¹ Daarbij verzuimt Peterson echter aan te halen, wat Barth opmerkt over de bolsjewistische heerschappij van een minderheid: ‘De fouten van de democratie, die zijn toe te geven, worden niet beter door haar terzijde te stellen. Wie beschermt ons voor de fouten van de leiders van de arbeiders en voor de stompzinigheid van de niet-verlichte arbeiders? Laten we de democratie verdedigen, haar uitbouwen. Een minderheid behoort tot meerderheid te worden op kracht van haar argumentatie’.²² Een dergelijk citaat staat haaks op Petersons gedurige bewering, dat Barth niet in de democratie geïnteresseerd zou zijn en niet voor haar zou willen opkomen. Maar in zijn weergave van Barths aantekeningen voor de avond over ‘dictatuur of democratie?’ slaat hij het over.

De theologische conclusie die Barth in de loop van 1919 trekt luidt: de Russische revolutie bedoelt het wonder, het ongehoorde, het onmogelijke. Door dit in mensenhanden te leggen, voltrekt ze echter het gericht over zichzelf.²³ Deze conclusie vraagt om een heroverweging van de gedachtegang in de eerste Römerbrief van eind 1918, waar Barth de christenen ziet participeren in een goddelijke revolutionaire beweging die alle bestaande politiek passeert. Het resultaat van deze heroverweging is te vinden in de Tambacher rede van september 1919, waarmee Barth naam maakt in het naoorlogse Duitsland. Peterson sluit zich aan bij het contemporaine oordeel van Leonhard Ragaz, die er een gerestaureerde orthodoxie en – naar de letter van de tekst heel merkwaardig – een gerestaureerd klerikalisme in las. En hij sluit zich aan bij het al wat oudere oordeel van de historicus Gottfried Mehnert, dat de rede, juist door de theologisering van het revolutiebegrip, in aardse zaken louter ‘indifferentisme’ zou verkondigen.²⁴ Dat is eigenaardig, want Barth verbindt zijn nadruk op de incommensurabiliteit van het komende Godsrijk en de huidige wereldtijd nadrukkelijk met zijn nieuw ontwikkelde leer van de analogie, waarin het bestaande als gelijkenis van het komende kan worden gezien en waarin binnen de eenheid van naïveteit en kritiek wel degelijk ruimte wordt gezocht voor een handelen dat in ‘warten und eilen’ is gericht op het Godsrijk.

In Tambach spreekt Barth van de noodzaak, ‘onze tijdgenoten te begrijpen (...) van Wilson tot Lenin’.²⁵ Over zijn verhouding tot Lenin (die hij vergelijkt met theocratische gestalten uit de godsdienstgeschiedenis²⁶) sprak

21 Peterson, *The Early Barth*, 125-126.

22 GA III/2012, 502.

23 GA III/2012, 523.

24 Peterson, *The Early Barth*, 156-8; voor een commentaar zie ook de in noot 4 genoemde bijdrage van McCormack.

25 GA III/2012, 573.

26 GA III/2012, 494: Mohammed, Innocentius III, Zwingli, Calvijn, Cromwell.

ik al, die tot de Amerikaanse president met zijn programma is evenzeer door schaduwen omgeven. Het enthousiasme dat Ragaz toonde voor de nieuw op te richten Volkerenbond kwam voor Barth te dicht in de buurt van een nieuwe identificatie van het hemelse en het aardse rijk, nu niet via de natie maar via een volkerenverbroedering (vandaar het beeld, in een brief aan Thurneysen, van Wilson als de antichrist²⁷). Alleen al de voorwaarden die de geallieerden onder Wilsons leiding in het verdrag van Versailles stelden aan de overwonnenen, zorgden voor hem op voorhand voor een gevaar van blamering van het ideaal.²⁸ Peterson trekt daaruit de conclusie, dat Barth uiteindelijk toch als pro-Duits en vooral als erg anti-Amerikaans moet worden gezien.²⁹ Zo min echter als zijn afkeer van de Duitse, ook door theologen gelegitimeerde, oorlogspropaganda in 1914 hem anti-Duits maakte, maakte zijn bezwaren tegen de vredesregeling hem anti-geallieerd. Wanneer Hitler uit de Volkerenbond stapte, herinnert hij zich zijn aanvankelijke oordeel van een valse start van die organisatie dan ook maar al te goed.³⁰ Uiteraard zijn er uiteenlopende interpretaties van het interventionisme van Thomas Woodrow Wilson mogelijk, maar mij verbaast de blinde vlek, die Peterson blijkbaar heeft voor de gevolgen voor de overwonnenen die een dergelijke politiek telkens weer (na het einde van de koude oorlog niet anders dan na de Eerste Wereldoorlog) heeft gehad.

De afzijdige professor in de republiek van Weimar

Peterson citeert Ulrich Dannemann, die erop wees dat de uiterst kritische relativering van alle handelen in de bestaande orde in de tweede Römerbrief blijkbaar – ondanks het zojuist door ons daarvoor in Tambach nog aangegeven handelingsperspectief – feitelijk toch tot een jarenlange ‘politieke abstinentie’ bij Barth zelf heeft geleid.³¹ Dannemann voegt er echter aan toe, dat de ethische aanzet, die in 1921 wel degelijk impliciet aanwezig was, met grote denkinspanning in de loop van de jaren twintig bij Barth zou leiden tot een grondig uitwerken van de ethische implicaties van zijn theologie. En aan het eind van de jaren twintig, toen de beurskrach op Wallstreet in Duits-

27 GA V/1973, 327 (brief 11 Mei 1919).


28 Vgl. de notitie van de bezorgers van GA III/2012, 610 noot 32: ‘In der deutschsprachigen Schweiz stand man den Beschlüssen der Pariser Friedenskonferenz distanziert gegenüber, weil sie eine Weltordnung schufen, die aus Siegern und Besiegten bestand.’

29 Peterson, *The Early Barth*, 151-155.

30 GA V/2000, 520: ‘Sicher ist, daß man hier in die sehr fatale Alternative zwischen den System von Versailles und dem System von Hitler versetzt sein wird. Wir waren ja – weißt du noch 1920? – immer gegen den Völkerbund. Aber...!’ (brief aan Thurneysen van 16 Oktober 1933).

31 Peterson, *The Early Barth*, 177. U. Dannemann, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths*, München: Chr. Kaiser, 1977, 117-121.


land leidde tot het opkomen van radicale alternatieve bewegingen, zou hij zich weer meer in het publieke debat gaan mengen – overigens herinnert het Stichwort ‘Wallstreet’ er wel aan, dat naast het ontbreken van een voldoende brede liberale pro-constitutionele intelligentia ook het kapitalisme bijdroeg aan de ondergang van de republiek van Weimar, een factor die Peterson in zijn weergave helemaal overslaat.

Tot het voortgaande denkproces behoort zeker een nadere ontwikkeling van de eschatologie. In de colleges eschatologie van het wintersemester 1925/1926 voert Barth opnieuw een teleologisch element in (de geschiedenis gaat ergens heen),³² in de colleges over Calvin is hij gespist op het aantreffen van een heiligingsleer en daarmee een ethiek die in de grote reformatische ontdekkingen is geïmpliceerd,³³ en in zijn aandacht voor het gereformeerd belijden benadrukt hij telkens weer dat een belijdend spreken ook interveniëren moet in de vragen van de dag.³⁴ Peterson neemt dit laatste ook waar, al betreurt hij dat Barth weliswaar opmerkt dat de kerk publiek zou moeten spreken over onder meer nationalisme, antisemitisme en oorlog doch niet aangeeft in welke richting dan, maar daarmee verdisconteert hij onvoldoende dat de hele gedachte van een politiek concreet belijden sinds eeuwen zoek was geraakt en dat Barth hier eerst noodzakelijk voorwerk moest leveren dat pas in Barmen 1934 liet blijken vrucht te kunnen dragen.³⁵ Het is onmiskenbaar dat Barth weinig staatsburgerlijke verantwoordelijkheden op zich nam, maar te zeggen dat hij in lezingen en publicaties geregeld nauwelijks heeft laten doorschemeren waar hij stond en ‘de mate van zijn re commitment aan de socialistische ideologie maar liever verzweg’, is ook weer overdreven.³⁶ Zo besprak ik in mijn dissertatie de passage in een gepubliceerd college over Ludwig Feuerbach uit de zomer van 1926, waarin Barth inging op Feuerbachs invloed op de socialistische arbeidersbeweging.³⁷

Het valt Peterson verder op, dat Barth wel veel nieuwe strijdmakkers opdeed in het rechts-conservatieve kamp,³⁸ maar weinig moeite deed de lijnen

32 GA II/2003, 378vv.

33 GA II/1993, *passim*.

34 GA III/1990, 640. Zie ook zijn kritische opmerking over de ‘Life and Word-conferentie te Stockholm in GA III/1994, 40. 

35 Peterson, *The Early Barth*, 199.

36 Peterson, *The Early Barth*, 133.

37 K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, Zürich: EVZ, 1928, 233-236; Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek*, 145-153; bij de herhaling van zijn theologiehistorische colleges in 1933, met Stahlhelmer en Nazi-studenten in uniform in de collegezaal, heeft Barth deze passage niet nogmaals voorgelezen.

38 Al blijft het een groot verschil of je, zoals Barth, vanwege de oorlogspropaganda van 1914 met de vooroorlogse theologie had gebroken, of, zoals de anderen, naar aanleiding van de Duitse nederlaag van 1918. Zie Dieter Schellong, ‘Theologie nach 1914’, in: *Richte unsere FüÙe auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag*, München: Chr. Kaiser, 1979, 451-468.

naar religieus-socialisten en liberalen open te houden. Het eerste betreft dan vooral Friedrich Gogarten, met wie Barth in 1920 een verbond aanging dat hij een decennium later zou betreuren. Van andere Duits-nationalen, zoals zijn Göttinger collega Em. Hirsch, had hij voornamelijk dagelijkse aanvallen te verduren (al werkte deze ook als zijn wetenschappelijk geweten). En tot weer anderen was de verhouding vooral diplomatiek van aard. Zo geeft Peterson terecht aan, dat Barth vaststelt dat Paul Althaus met zijn kennelijke voorkeur voor een organisch-aristocratisch staatsideaal het wantrouwen bij de geallieerden tegen de Entente-ideologie alleen maar voedsel geeft, maar Peterson heeft ongelijk wanneer hij meent dat Barth erover klaagt dat Althaus verzuimt voor deze sympathie een religieuze fundering te leggen – Barth prijst Althaus hierom juist, geheel in de lijn van de *Römerbrief*!³⁹ Ook de open briefwisseling van Barth met (de latere ‘Deutscher Christ’) Wilhelm Stapel uit 1926 analyseert Peterson als een poging tot zoete broodjes bakken met (ultra-)rechts, en een verloochening van zijn religieus-socialistische verleden. Ik kan dat werkelijk niet in Barths woorden lezen. Hij geeft aan, fysiek onpasselijk te worden van het nationalisme van veel Duitse academici, aan sociale dialectiek en pacifisme (dat Stapel afwijst als koel rationalisme) nog altijd als voormalig strijder op dat front de voorkeur te geven en dat hij niet van abstract denken wenst te worden beschuldigd alleen omdat hij Stapels theorie van de volksnomos niet meemaakt. Uit de tussenopmerking, dat Barth het niet nodig vindt dat Stapel zijn politieke voorkeur (inzake het sociale vraagstuk en de vraag van oorlog en vrede) deelt, maakt Peterson op dat Barth voor Stapel capituleert. Hoezo, Barth moest zich toch meer democraat tonen? Wat is er dan tegen dat hij ruimte laat voor pluraliteit in politieke opinies?⁴⁰

Daarnaast meent Peterson tevens, dat Barth in toenemende mate de in conservatieve kring gangbare terminologie tot de zijne heeft gemaakt.⁴¹ Dit gaat dan bijvoorbeeld om het begrip van het *Rijk* – terwijl hij niet kan hard maken dat Barth dat ooit (behalve in historische teksten) in de zin van het heilige Rijk van de Duitse natie bedoelt in plaats van in de religieus-socialistische zin van Gods koninkrijk.⁴² Serieuzer is zijn bezwaar tegen de categorie van de *gehoorzaamheid*, dat hij alleen al statistisch veelvuldig bij Barth

39 Peterson, *The Early Barth*, 185; verwijzing naar GA III/1990, 44: ‘er verzichtet darauf, und darauf kommt es an, es [dieses Staatsideal] etwa religiös zu begründen’.

40 Peterson, *The Early Barth*, 202; GA V/2001, 103.

41 Peterson herinnert me hier aan wat ik als eerstejaars in mijn leerboek vond: ‘(In de tijdgeest van het midden der jaren twintig) vond de roep naar gezag, gemeenschap, het irrationele en de traditie ook in de kerk weerklank’; H. Berkhof, O.J. de Jong, *Geschiedenis der kerk*, Nijkerk: Callenbach, 1967, 290.

42 Peterson, *The Early Barth*, 189, verwijst naar GA III/1990, 120-122. In deze tekst uit 1922 toont Barth interesse in het rijk in teleologische zin, als ‘Reich der Zwecke’, als verondersteld doel in de ethiek.

aantreft. Hij plaatst deze categorie duidelijk in een autoritair-patriarchaal kader. Zien we echter naar *Die christliche Dogmatik im Entwurf* van 1927, die Petersons voornaamste bewijsplaats vormt,⁴³ dan vinden we dat ‘geloof en gehoorzaamheid’ (ook te vervangen door ‘rechtvaardiging en heiliging’) het begrippenpaar vormt dat samen het werk van de Heilig Geest beschrijft zoals dat een mens als hoorder in het gebeuren van de opstanding betreft. God spreekt in het menselijk hart, en de mens hoort en antwoordt wat hem of haar gezegd wordt. In de verdere uitwerking, vooral in de beschouwing over de Schrift en over de Verkondiging van de kerk, houdt dat in dat de autoriteit van Godswege altijd juist de menselijke autonomie oproept en vrijmaakt. Luthers vrijheidstraktaat is hier de fundamentele tekst – een gegeven waar Peterson, die toch ook aan reformatiestudie gedaan heeft, volledig aan voorbijgaat. Dat Barth zich distantieert van een (door hem niet-relatieveel genoemd) liberaal vrijheidsbegrip is juist: maar is dit daarmee op te vatten als een conservatief anti-liberalisme, of als een poging om dat wat de moderniteit in haar vrijheidsverlangen gewent heeft door de ontwikkeling van een beter vrijheidsbegrip op te vangen? De laatste lezing is de mijne, maar de mogelijkheid daarvan komt bij Peterson niet op.

Vervolgens is daar het woord *volk* (‘Volkstum’; ‘völkisch’). Barth onderscheidt dit van de gemeenschap van staatsburgers of wereldburgers. Het is een gegeven op zichzelf, dat geen voorwerp van verafgoding mag worden (aan het ‘deutsche Wesen’ zal de wereld waarachtig niet ‘genesen’), maar ook niet uit de theologie hoeft te worden verbannen. Voor Peterson is die laatste stelling voldoende, Barth in een nationalistisch-völkisch kamp te plaatsen.⁴⁴ Hij biedt echter geen theologische argumenten, waarom dan het begrip volk in de theologie ontoelaatbaar zou zijn. (Misschien hoort het er juist wel thuis, omdat het *gojim*, volkeren op de aarde, zijn die in het Nieuwe Jeruzalem hun schatten komen aandragen, en geen natiestaten? Ik doe maar een suggestie). Een laatste ‘besmet’ begrip is *Entscheidung*. Het verwijt van decisionisme, dat Barth in de buurt zou brengen van de politiek filosoof Carl Schmitt, is al oud en gezien het element in zijn denken dat in de Barth-literatuur als *actualisme* bekend staat, ook niet ongegrond. Wanneer het God vrij staat zich te openbaren waar en wanneer Hij wil, staat het dan de mens niet vrij zich in zijn ethisch en politiek handelen door keuzes in deze of gene richting te laten bepalen? Naar mijn waarneming, is het grootste gevaar in deze richting pas ondervangen door Barths verkiezingsleer uit de vroege jaren veertig: wanneer het immers gaat om een God, die ‘redenen uit zichzelf neemt’ om

43 Peterson, *The Early Barth*, 202; zie GA II/1982, 417vv. (‘Der Glaube und der Gehorsam’), 506vv. (‘Autorität und Freiheit’, met op 510 de verwijzing naar Luther) en 586 (‘Autonomie und Theonomie’).

44 Peterson, *The Early Barth*, 208; verwijzing naar GA II/1973, 325-332.

God voor zijn mensen te zijn, liggen goddelijke ontleiding en goddelijke beslissing in elkaars verlengde. Maar het is verre van Peterson, zich met zulke overwegingen in de Barthse theologie in te laten.

De conservatieve ethicus

Veel aandacht besteedt Peterson aan Barths colleges *Ethiek*, gegeven in Münster 1928/29 en herhaald in Bonn 1930/31. Hij vindt daarin tal van aanwijzingen voor zijn stelling van een ‘conservatieve Barth’, en ik haal daar één uit. Peterson wijst erop dat Barth verwijst naar Benito Mussolini, van wie hij meldt dat deze ‘nicht notwendig außerhalb des Lichtes der sittlichen Idee steht’.⁴⁵ Dat bevestigt dus: Barth stond open voor bewondering van zulke fascistische leidersgestalten. Mussolini komt in de *Ethiek* tweemaal voor, en het is zaak naar de context van Barths ethische beschouwingen te kijken, wat Peterson nauwelijks doet.

De gewraakte uitdrukking komt voor in het hoofdstuk ‘Das Gebot Gottes des Schöpfers’, de paragraaf ‘Das Gebot des Lebens’. Barth verkent de verhouding van het leven zelf tot het gebod tot leven. Aan de pool van het leven onderscheidt hij de menselijke *wil tot leven*⁴⁶ en de *eerbied voor het leven*. Voor dat laatste aspect volgt hij Albert Schweizer – een liberaal (!) theoloog – een eindweegs. Toch wil hij het eerste aspect niet van de ethische reflectie uitsluiten. Het heeft zin te spreken van de wil gezond te zijn of de wil gelukkig te zijn. Wat de *wil tot macht* aangaat zet Barth Nietzsche en Burckhardt tegenover elkaar, die beiden de Italiaanse renaissance evalueerden.⁴⁷ Voor Nietzsche brengt deze wil *aristoi* voor, figuren die bij machte zijn het leven kunstvol gestalte te geven, terwijl voor Burckhardt macht als zodanig niet deugt. Barth neemt dan afstand van de Franse propaganda in de wereldoorlog, die Nietzsche als bij uitstek Germaanse denker had voorgesteld. Zijn grote voorbeelden waren immers in de Latijnse wereld te vinden: de caesars, nagevolgd door sommige pausen en in het huidig tijdsgewricht door Mussolini. De theologische ethiek nu moet er zeker voor waken, de menselijke macht (of het menselijk pogen tot afzien van macht) op zichzelf tot een goed te verklaren, want deze is betrokken op de macht Gods. Een mens moet bereid zijn, zijn macht zowel als zijn onmacht te laten breken vanuit God. Of we leeuw of lam zijn, Christus is de crisis van onze machtswil. En dus dienen we in onze macht en onze onmacht open te staan voor de mogelijkheden,

45 Peterson, *The Early Barth*, 205-216 over de *Ethiek*, 209v. over Mussolini. Diens vermelding was mij ook opgevallen, zie Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek*, 77.

46 Nijhoffs versie van Psalm 21 komt bij mij boven: ‘Al wat de koning had begeerd / van U, o God, was leven’.

47 GA II/1973, 222-228.

waartoe in de *Obmacht Gottes* over ons leven besloten is. Ter evaluatie stel ik vast, dat de figuur van Mussolini in deze passage fungeert als actuele illustratie van een Nietzscheaanse voorstelling, die Barth niet van de ethische bezinning wil uitsluiten. Peterson springt af op de illustratie, maar doet geen moeite aan de ethische kwestie zelf ook maar iets bij te dragen.

De andere plaats waar Mussolini langs komt is in het hoofdstuk over *Das Gebot Gottes des Versöhners*. Het is de naaste, die een aanspraak op mij doet en van mij het doen van recht verlangt. Barth herinnert er dan aan, dat alleen God recht verschaffen kan. *Civitas Dei* is weliswaar een juist, maar ook een uiterst gevaarlijk begrip. Geen enkele maatschappelijke inrichting kan anders dan in een hoogst indirecte identiteit zoiets als een theocratie zijn. Calvijn wist van dat indirecte, de pausen weten het eveneens en 'auch der kluge Mussolini scheint es nicht ganz zu verleugnen'.⁴⁸ Dat laatste is een actuele toespeling in de collegezaal tijdens het wintersemester 1928/29 op het Lateranenverdrag dat de Heilige Stoel en het Koninkrijk Italië op 11 Februari 1929 gesloten hadden over de compensatie voor het verlies van de pauselijke staat. Barth ziet er dus een erkenning van de door God gestelde grens in, die echter geen laatste garantie geeft tegen vermenging van menselijk recht met goddelijk recht. Barth voegt er daarom nog de volgende waarschuwing toe: 'Ook bij de uitoefening van werkelijk recht is het onontbeerlijk dat de mens terugtreedt voor zijn opdrachtgever. Er bestaat een sabbat ook van het recht, zoals in de wetgeving van Israël op zinvolle wijze te zien valt bij de instelling van het jubeljaar'. Deze opmerking slaat Peterson over. Toch moet ze hem te denken geven. Hij brengt immers Barth in verbinding met Carl Schmitt, die meent dat de menselijke soeverein de bevoegdheid heeft om de uitzonderingstoestand uit te roepen, dat wil zeggen de bestaande wetgeving op te schorten in naam van de wet (zoals Hitler na de rijksdagbrand ook zou doen), waarmee de macht van de wetgever in de *civitas terrena* voor oneindig is verklaard. Barths herinnering aan een sabbat van het recht zegt precies het tegenovergestelde.

De professor die aan zijn leerstoel kleeft

De beschrijving die Peterson geeft van Barths jaren in Duitsland gedurende het Derde Rijk vertoont sterk het karakter van *debunking*. Denk niet dat hij zich tegen de Führer keerde: hij wilde vooral zijn positie zo lang mogelijk behouden, hij accepteerde de nieuwe politieke orde en ondanks zijn bijdrage aan de Duitse kerkstrijd hield hij zich verre van alles wat naar politiek verzet zweemde. Net als bij de evaluatie van de ontbrekende publieke rol van Barth

48 GA II/1978, 236v. Peterson, *The Early Barth*, 210 onder, vertaalt 'klug' als 'wise'. Dat lijkt me te veel eer. Barth noemt de *duce* eerder snugger dan wijs.



in de republiek van Weimar zijn een aantal waarnemingen zeker juist, en stroken ook met de spijt die Barth zelf later betoond heeft. Maar in zijn neiging tot ontmaskering slaat Peterson ook geregeld door. Ik noem drie voorbeelden. (1) Begin januari 1934 worden een aantal evangelische kerkleiders toegelaten bij de Führer. Het wordt een volstreekte afgang, omdat Göring hen intimiderend laat weten dat de geheime dienst van hun gehele doen en laten op de hoogte is. Barth mag er niet bij zijn, maar hij heeft wel een ontwerp geleverd aan een memorandum met het oog op deze audiëntie, al is dit niet aangeboden. In dat ontwerp komt Barth krachtig op voor de zelfstandigheid van de kerk in haar oordeelsvorming maar schrijft ook een zin, dat het te betreuren valt dat ze de rijkskanselier moeten lastig vallen met kerkelijke zaken terwijl hij zoveel doet voor de hervinding van de politieke eenheid van het Duitse volk. Barth zag dus wel iets in Hitler, concludeert Peterson dan. Ik concludeer daaruit weer, dat hij blijkbaar geen enkel gevoel heeft voor de verhoudingen in een dictatuur.⁴⁹ (2) Bij de vijfde Barmer these stelt Peterson dat deze zonder meer als legitimatie ook van Hitlers staatsmacht kon gelden. Nu is het waar dat de synode van de Bekenkende Kirche politiek niet erg ver kon gaan, en bovendien ook uit Hitleraanhangers bestond, maar deze bewering gaat te ver. De formuleringen dat de staat de taak heeft ‘voor recht en vrede te zorgen’ en dat er een ‘verantwoordelijkheid’ bestaat ‘van regeerders en geregeerden’ vallen moeilijk in een Nazi-ideologie in te passen, en veronderstellen feitelijk een democratische orde.⁵⁰ (3) In zijn beschrijving van het proces tegen Barth over de eed op de Führer slaat Peterson de eigenlijke zitting ten gerichte over. Het lijkt mij, dat het tafereel een liberaal hart toch juist goed moet doen: de beklagde die een Plato-uitgave uit zijn jaszak haalt en – in Schleiermachers vertaling – de apologie van Sokrates gaat citeren, waarin de godheid meer is dan de staat. Is dat geen uiting van goed staatsburgerschap, die blijkbaar in de eerste jaren van het derde rijk voor een enkeling nog mogelijk was?⁵¹

In het voorwoord tot zijn boek *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* vertelt Barth, dat hij op college in 1933 juist aan de paragraaf over Rousseau bezig was, toen het derde rijk aanbrak. Peterson zoekt die paragraaf op, en vindt in de vijftig bladzijden daarvan een passage, waar Barth *Du contrat social* weergeeft en daarin op een bepaald punt aanwijst, dat Rousseau welbeschouwd geen bezwaar heeft tegen een dictatoriale staatsvorm.⁵² Hoera, wat een verband tussen onderwijs en actualiteit! Barth wilde dus meteen Hitlers Machtsübernahme vanuit

49 GA III/2017, 121v.; Peterson, *The Early Barth*, 314.

50 GA III/2017, 298v.; Peterson, *The Early Barth*, 325v. (ook al 68).

51 GA V/2000, 792-802; Peterson, *The Early Barth*, 339.

52 Barth, *Die protestantische Theologie*, (153-207) 167v.; Peterson, *The Early Barth*, 264.

Rousseau legitimeren! Nu lijkt er mij op zichzelf wel iets voor te zeggen dat Barth in januari 1933 wel enig krediet wilde geven aan een rechts experiment in Duitsland, al zag hij er zelf niets in en zag hij de Nazi's als schurken. Maar een dergelijke veronderstelling van een verband tussen zijn cultuurhistorisch onderzoek en de actualiteit van de dag is wel ver gezocht. Barth gaat zorgvuldig de biografie van Rousseau langs en bespreekt vele van zijn geschriften. De betekenis van de *contrat social* ter typering van het nieuwe, dat bij de mens en de schrijver Rousseau aan het licht komt, relativeert hij daarbij. Zijn voornaamste vermoeden is, dat Rousseau een belangrijke stap zette in de zelfverkenning van het menselijk subject. Dit subject vond in zichzelf geen monistisch bewustzijn van de eigen identiteit, maar veeleer 'de vrijheid, identiteits- en niet-identiteitsbewustzijn te kunnen afwisselen'. In mijn waarneming lijkt dit enigszins op wat we inmiddels 'postmodern besef' binnen de moderniteit noemen (een besef, dat immers volgens Lyotard de verlichting al vroeg heeft begeleid). Barth meent, dat een dergelijk zwevend subjectbegrip de theologie er toe had kunnen brengen om, ondanks het evidente pelagianisme van Rousseau's theologische uitingen, nieuw te gaan nadenken over zonde, genade, openbaring en verzoening.⁵³ Er steekt dus een mate van solidariteit met de 18^e eeuw in Barths tekst, waarvan Peterson in het geheel niets heeft waargenomen, gespitst als hij is op de onmiddellijke sensatie.

Wat Peterson ondertussen eveneens achterwege laat, is een bespreking van Barths project over de nieuwere theologie als zodanig. Je zou toch denken dat je, geïnteresseerd in Barth als contra-verlichter, ook zijn visie op de verlichting zelf en de daarin ontwikkelde theologie zou onderzoeken. Wel noemt hij geregeld, dat in de voorstelling van de Bekenkende Kirche (bijvoorbeeld in de toespraak van Hans Asmussen op de Barmer synode) kerk en theologie 'sinds tweehonderd jaar' bedorven waren – wat Peterson interpreteert als: sinds de verlichting. In mijn visie echter richt Barth zich niet tegen de verlichting als zodanig, maar tegen een theologie die alleen maar bij machte is om telkens de nieuwste ontwikkeling na te volgen en in zich op te nemen (tot aan de *Deutsche Christen* toe), in plaats van op eigen kracht ook in nieuwe tijden verder te denken. Hij ziet de reformatie als een *tertium* tegenover zowel middeleeuwen als moderniteit, en meent dat de nieuwere theologie het besef daarvan heeft opgegeven. Zijn omgang met de 18^e eeuw toont daarbij, zo meende ik indertijd, verwantschap met de *Dialektik der Aufklärung* die Adorno en Horkheimer in de laatste jaren van de Tweede Wereldoorlog schreven.⁵⁴ Inmiddels heb ik kennisgenomen van het verhaal

53 Barth, *Die protestantische Theologie*, 205-207.

54 Reeling Brouwer, *Over kerkelijke dogmatiek*, 66. Ook Lucien van Liere, *Geweld, genade en oordeel* (Barth, Adorno, Arendt), Kampen: Kok, 2006, 108-142.

dat Barth aan zijn assistent Eberhard Busch heeft verteld van een ontmoeting tussen hem en Adorno in Frankfurt waarin ze hun beider benadering van de 18^e eeuw met elkaar hebben besproken. Barth zegt daar: ik zie het primair als tijdperk van het absolutisme, waarin echter ook het humaniteitsbesef van de oude Grieken weer ontwaakte, en die humaniteit hebben we hoog te houden tegen absolutistische tendensen.⁵⁵

Terug in het veilige Bazel

Tenslotte verwijs ik naar een excurs in de *Kirchliche Dogmatik*, dat in het verband staat van een latere uitwerking van de al in de prolegomena van 1927 ontwikkelde dialectiek van gezag en vrijheid, waarvan ik sprak.⁵⁶ In die excurs stelt Barth, dat hij alle aanleiding heeft op het moment dat hij dit schrijft (de winter 1936/1937) nadrukkelijk onderscheid te maken tussen de strijd tegen het neo-protestantisme en de verhouding tot het politiek-wereldbeschouwelijk liberalisme. Dat zijn twee zaken. De één vindt weliswaar een merkwaardige dubbelganger in de ander, maar de beweging van kerkelijke vernieuwing aan het neo-protestantisme voorbij is toch een hele andere zaak dan de strijd tegen liberale waarden in naam van autoriteit, natie en *Volkstum*. Het is begrijpelijk dat beide bewegingen als een gezamenlijkheid worden gezien, maar een waarschuwing is op haar plaats. Vragen naar de rechte autoriteit in de kerk heeft met de proclamatie van een seculier autoritarisme niets te maken. Evenzo heeft een metafysica van de vrijheid geen plaats in het evangelie, zonder dat daarmee een relatief recht van die vrijheidsgedachte zou zijn ontkend.

Nu kan Peterson zeggen: ja, dat zei Barth toen hij eenmaal in het veilige Zwitserland zat. Daarvóór heeft hij ervan gezwegen. Akkoord, maar dat neemt niet weg dat Peterson toch wel een tekstfragment heeft te bedenken waar Barth zelf zich impliciet van zijn hoofdthese distantieert (en zich bovendien behoorlijk consistent betoont in zijn nadruk op een christelijke *Überlegenheit* boven de seculiere fronten, waarvan hij al in de eerste *Römerbrief* sprak). Ook hier geldt: Peterson heeft ons een provocatieve these voorgehouden, die om nadere toetsing vraagt. Maar bij die toetsing houdt ze bezwaarlijk stand.

55 Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth*, 612v.

56 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich: EVZ, 1938, 743-746.