

Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert¹

Bei der Besprechung von F. Chr. Baur's Geschichtsauffassung skizziert Barth am Schluß eine Form historischer Theologie, die die Kirchengeschichte nicht einem Begriff der Geschichte überhaupt subsumiert und nicht den Unterschied zwischen Dogmengeschichte und biblischer Theologie aufhebt, wie das Baur getan hat und wie das ungefähr in die ganze neuere Theologie übergegangen ist. „Sie würde, ohne über ein anderes Rüstzeug zu verfügen als das der historischen Kritik und ohne dieses Rüstzeug zu vernachlässigen, wissen, daß die Bibel unter allen Umständen, wie historisch kritisch immer, im Glauben, die Dokumente der Kirchen- und Dogmengeschichte in der Liebe gelesen werden müssen, daß dort in den Propheten und Aposteln Gott im Nächsten, hier aber in den Stimmen der Väter Gott im Nächsten zu uns redet, daß Geschichte dort in der Bibel als Antwort, hier in der Kirchen- und Dogmen- und Theologiegeschichte als Frage zu verstehen ist, daß dort das Kriterium aller Belehrung, hier aber die positive oder negative Belehrung selber zu suchen ist. Sie würde an beiden Orten zwischen einem Pragmatismus, der zu wenig, und einem Dualismus, der zu viel will, mitten hindurchgehen haben. Sie hätte im Glauben und in der Liebe die Grenzen zu wahren, die den die Geschichte verstehenden Menschen von Gott als dem Richter und Lenker der Geschichte unwiderruflich scheidet“ (458). Nach dieser Methode hat Barth seinerzeit (1932/33) selber in Bonn Vorlesungen über die Geschichte der protestantischen Theologie der Neuzeit gehalten, die nun im Druck veröffentlicht worden sind. Von außen her sieht das Buch aus wie eine Porträtgalerie großer Männer, die beigegebenen Bilder verstärken diesen Eindruck. Aber wenn es auch Barth ausgezeichnet versteht, die Eigenart der einzelnen Theologen oder Philosophen zu beschreiben, so sagt er es doch schon in der Einleitung ganz klar, daß ihn etwas anderes noch stärker interessiert als die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Epochen und ihrer Repräsentanten. Er nennt die Darstellung und das Verständnis der Geschichte der Theologie eine theologische Aufgabe (1), die man nicht als Zuschauer, sondern nur als Mitbeteiligter recht betreiben kann. In der Kirche gibt es keine Vergangenheit, darum auch nicht in der Theologie. Also muß hier auch das Gespräch mit der Vergangenheit ständig weitergehen als Kritik und Förderung der eigenen Erkenntnis. Dabei darf die eigene Erkenntnis nicht zum Maßstab werden, an dem die Vergangenheit gemessen wird, sondern wir haben ihr auf einer Ebene zu begegnen, im Raum der Kirche, und

haben für ihr Anliegen offen zu sein. „Es wird immer dafür gesorgt sein, daß es mit dieser Offenheit nicht zu weit her sein wird. Sie ist aber die an uns gerichtete Forderung, um die wir jedenfalls wissen müssen und der wir uns hier wie sonst nicht dadurch entziehen dürfen, daß wir sie verklausulieren oder abschwächen. Der Ertrag unserer Beschäftigung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts wird davon abhängen, inwiefern wir für ihr besonderes Anliegen eben diese Offenheit aufbringen.“

Von diesen Voraussetzungen her tritt Barth an die Vergangenheit heran. Er sucht mit ihren Menschen ins Gespräch zu kommen, das zu verstehen, was ihnen am Herzen liegt und was sie sagen wollen. Er stellt aber auch Fragen an sie, keine Richterfragen, um ihnen daraufhin das Urteil zu sprechen, sondern Schülerfragen, um von ihnen zu lernen. Diese Fragen drehen sich freilich immer um den gleichen zentralen Punkt: wieweit jene Menschen das Evangelium, Gott in seinem richtenden und begnadigenden Wort gehört und verstanden haben, wieweit das Evangelium ihr Denken geformt oder wieweit ihr Denken das Evangelium umgeformt hat. In diesem Wechsel von Hören und Fragen, wobei die Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten und ihrer Äußerungen immer wieder auf das eine unveränderliche Wort Gottes bezogen wird, gestaltet Barth ein farbiges Bild der Theologiegeschichte und läßt uns an ihr wie in einem Spiegel unsere eigenen Probleme schärfer erkennen. Denn die Vergangenheit lebt noch in uns, und es gehört zu den unerläßlichen Aufgaben der Theologie, sich mit ihr immer wieder auseinanderzusetzen.

Barth gliedert seinen Stoff in zwei Hälften, die „Vorgeschichte“ und die „Geschichte“. In der Vorgeschichte werden die Voraussetzungen aufgedeckt, darum auch die Philosophen und Dichter des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts eingehend berücksichtigt. Die „Geschichte“ schildert dann die Auswirkungen in den verschiedenen repräsentativen Theologen. Die Darstellung setzt im 18. Jahrhundert ein bei jener tiefgreifenden geistigen Bewegung, die wir unter dem Namen der Aufklärung kennen. Barth begnügt sich aber nicht mit der landläufigen Definition, daß damals die Vernunft zur Herrschaft gekommen sei, sondern er sieht im Menschen des 18. Jahrhunderts das „Streben nach absoluter Formung“ zum Durchbruch kommen: „Die materielle Natur vor allem in allen ihren Reichen, aber auch die somatische Existenz des Menschen, der willkürlich zu erweckende Klang mit seinen verschiedenen Möglichkeiten der Farbe und des Rhythmus, aber auch die menschliche Sprache mit allen ihren Ausdrucksfähigkeiten, der Verkehr der Menschen untereinander, die individuelle Entwicklung und die sozialen Beziehungen — diese ganze Fülle des Gegebenen erscheint dem Menschen des 18. Jahrhunderts als eine Masse von Stoff, dessen

¹ Karl Barth, „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. 611 S. Geb. Fr. 27.—. Evangelischer Verlag, Zollikon 1947.

Minutenbuch des v. rep. Minn 1947 24. Juli

er sich Meister zu sein getraut, dem er schlechthin als Wissender gegenübersteht: wissend um die in sich selbst gerechte, angemessene, würdige, schöne Form, um die Form, für die Stoff zu sein offenbar alles dieses Gegebene da ist, nach der es offenbar ruft, in die es offenbar schleunigst und mit aller Kunst und Energie gebracht werden muß“ (37). Dieser Absolutismus gestaltete nicht nur die Politik, sondern das ganze geistige Leben. Die Erziehung gewann eine ganz neue Bedeutung als Formung des Menschen. „Was ist hehrer als ein Lehrer? Zuerst und noch lange demütig, dann immer selbstbewußter, schließlich den Spieß umkehrend und selber nach der Papstkrone greifend, tritt jetzt neben den Pfarrer als einer, der allem Volk etwas Besonderes, ja Eigenes, ja anderes, ja viel Besseres zu sagen und zu bieten hat, der Schulmeister — sein unsterbliches Urbild eben jener J. B. Basedow, der nicht umsonst in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes seinen fast persönlichen Feind erblicken zu sollen meinte“ (43). Die Gemeinschaft ist nicht mehr gegebene Ordnung, sondern Schöpfung des Menschen, nach seinen Ideen zu gestalten. Der Humanismus der Renaissance bricht neu durch. Freilich zeigen sich bald auch andere Strömungen, die diesen absoluten Formwillen bedrohen. An Rousseau weist Barth nach, wie seine Entdeckung des menschlichen Herzens einen Bruch des absoluten Formwillens bedeutet: „Da ist einer, der sich nicht mehr mitfreuen kann in der allgemeinen Freude, die ein Jahrhundert beseelt, der Freude an dem intellektuellen, technischen, moralischen Vermögen des Menschen. Einer, der dem Ganzen der bisherigen Leistung der europäischen Gesellschaft gegenüber die allgemeine selbstverständliche Zuerkennung nicht aufbringt, sondern ihm gegenüber sozusagen Abstand nimmt, statt sich naiv an dieser Leistung zu beteiligen. Einer, der dieses Ganze mißt an einem andern Ganzen und der es von da aus befremdet, beunruhigt, verwundert, abgestoßen zu betrachten in der Lage ist. Einer, dem dieses Ganze von dort aus nicht nur nicht imponiert, sondern der sich diesem Ganzen gegenüber als solchem als ein Leidender fühlt, der dieses Ganze als solches ablehnen muß. Und das alles, indem er sich als Anwalt, als Verteidiger und Rächer gerade des Menschen fühlt, der in dem Ganzen jener Leistung, im Besitz des Vermögens zu jener Leistung so triumphierend dastehen zu dürfen, so glücklich zu sein, so zurecht weiter und weiter gehen zu sollen meint“ (192). Von einer ganz andern Seite her wird die Zuerkennung des 18. Jahrhunderts erschüttert durch Kant, der sich selber in seinen Grenzen gesehen, verstanden und bejaht hat. Das Tragische aber ist, daß in dem Augenblick, wo Hegel diesen Formwillen in einem gewaltigen System zur Vollendung bringt, in der Tiefe des Bewußtseins seiner Zeit bereits eine solche Erschütterung eingetreten ist, daß die Menschen, der universalen Erkenntnis müde geworden,

überall auf dem Rückzug sind. „Man begnügt sich wieder damit, dies und das zu wissen, freut sich darüber, daß dessen immerhin so viel mehr ist als im 18. Jahrhundert, und hat verzichtet darauf, mit denen, die das 18. Jahrhundert überwinden wollten, Eines, das Ganze zu wissen... Nicht nur die Theologie und die andern Wissenschaften, sondern auch die Philosophie und die andern Wissenschaften, auch die Geschichts- und Naturwissenschaft unter sich stehen sich von jetzt an im Grunde wieder ratlos gegenüber... Das Selbstvertrauen des modernen Menschen, wie es sich auch unter diesen veränderten Umständen behaupten möchte und zu behaupten scheint, kann nur ein gebrochenes sein“ (365).

Für Barth ist dieser Aufstieg und Rückfall des allgemeinen geistigen Lebens, den er mit einer Fülle von Tatsachen zu dokumentieren weiß, das Feld, auf dem die Theologie ihre Aufgabe hat. Ihr gilt sein eigentliches Interesse. Auch die Theologie ist vom Formwillen des 18. Jahrhunderts erfaßt worden, auch das Christentum sollte humanisiert werden. Aber dieser Versuch hat nicht zum Ziel geführt. Er hat wohl jener Zeit das Gepräge gegeben und allerlei Fortsetzungen und Wiederholungen gefunden bis in die Gegenwart hinein: „Wir alle tragen irgendwo den Menschen des 18. Jahrhunderts gerade in seiner Stellung zum theologischen Problem noch sehr lebendig in uns“ (103). Und doch ist in der Theologie immer mehr oder weniger die Eigenart und Eigenbewegung des christlichen Glaubens wirksam gewesen. Das ist das eigentliche Thema von Barths Darstellung, das Mehr oder Weniger der Anpassung, die Versuche der einen, modern zu sein, und die der andern, das Christentum als etwas Besonderes festzuhalten. Es ist von höchstem Interesse, alle diese Variationen an den verschiedenen Theologen zu verfolgen, um so mehr als Barth sie gar nicht in ein Schema preßt, sondern jeden in seiner Eigenart, in seinem besondern Anliegen, aber auch in seiner besondern Fragwürdigkeit gelten läßt. In der Mitte sozusagen steht die Gestalt Schleiermachers, die Barth mit besonderer Liebe gezeichnet hat. Schleiermacher stellt in seiner Person in einzigartiger Weise die Einheit mit seiner Zeit dar: „Gerade indem er Theologe ist, gerade auf Grund seiner Interpretation des Christentums sieht er sich genötigt, von ganzem Herzen, aus ganzem Gemüt und aus allen seinen Kräften moderner Mensch zu sein. Er vollzieht keine Synthese, er lebt aus einer für ihn vollzogenen Einheit, er liebt diesen modernen Menschen in sich selbst und in den andern mit aller Kraft einer ebenso ernsthaften wie selbstverständlichen Liebe“ (387). Aber gerade an Schleiermacher muß die Frage gestellt werden, ob nicht bei ihm die Grundlagen aller Theologie gefährdet sind: „Man kann nur feststellen: die klassische Repräsentation, die die christliche Lehre in dem großen Moment der Vollendung und Ueberwindung

des 18. Jahrhunderts gefunden hat, bedeutete in ihrem Ergebnis dies, daß in ihrem Ansatz, in dem Gegenüber von Gott und Mensch eine Dunkelheit Platz gegriffen hat, in der alle erkennbaren Zeichen darauf hindeuten, daß hier der Mensch insofern allein auf dem Platz geblieben ist, als er allein hier Subjekt, Christus aber sein Prädikat geworden ist. Daß es in der christlichen Kirche so nicht gemeint sein kann und darum auch bei Schleiermacher so nicht gemeint sein konnte, ist das einzige, was uns über diesen Befund trösten kann. Es ist wirklich ein Glaubenssatz und nicht ein Satz geschichtlicher Erkenntnis, mit dem wir uns damit an dieser für die Geschichte der neueren Theologie entscheidenden Stelle trösten. Das geschichtlich Erkennbare würde uns hier letztlich untröstlich zurücklassen“ (424).

Bei den Theologen nach Schleiermacher geht die Entwicklung dann in verschiedener Richtung. Während die einen die von Schleiermacher geschaffene Synthese weiterbilden, treibt es andere ganz aus der Theologie hinaus (Feuerbach und Strauß), wieder andere suchen den Rückweg zum alten Christentum, so Menken, Tholuck, J. T. Beck. Bezeichnend ist, wie auch diese Theologen bei allem Widerspruch gegen ihre Zeit doch im Denken ihrer Zeit so stark verhaftet sind, daß sie nicht zu einem klaren, wirksamen Neuanfang in der Theologie kommen. Am klarsten entdeckt ihn Barth bei dem Mann, der ganz außerhalb der zünftigen Theologie stand, bei dem ältern Blumhardt. „Allzuoft ist ja gerade an diesen Grenzen der Theologie als Wissenschaft Entscheidendes erkannt und gesagt worden“ (589). Für Blumhardt bedeutete seine Erfahrung in Möttingen mit der Gottlieb Dittus „mitten im Pietismus eine ganz unpietistische Entdeckung und Erkenntnis. Nicht Jesus und das unbefehrte Herz des Menschen, sondern Jesus und die reale Macht der Finsternis, in der sich der Mensch befindet, das war der Gegensatz, um den es in diesem Kampf ging, und in dem er Jesus siegreich sah“. Der Pietismus ist ja, wie Barth immer wieder nachweist, viel stärker, als er es haben wollte, auch von jenem Absolutismus bestimmt, der alles Gewicht auf den Formwillen des Menschen legt, und hat darum seiner Zeit gegenüber das Evangelium als die Botschaft von Gottes Wirken an der Welt nicht klar vertreten können. Bei Blumhardt bricht diese Klarheit durch, darum wird er der Theologe der Hoffnung und schließt seine Hoffnung auf das Reich Gottes die ganze Welt in sich. Wenn auch er in vielem seiner Zeit verhaftet blieb, so hat er doch eine Reihe von Fragen gestellt, die die Schranken der liberalen ebenso wie der pietistischen Theologie durchbrechen mußten: „Die Theodizee-Frage, die Frage nach der Universalität der Offenbarung und des Glaubens, die Frage nach der praktischen Bedeutung der neutestamentlichen Wunder, die Frage nach der Einheit von Leib und Seele, die Frage nach der realen Macht der Persön-

nung, die Frage nach der Art und Gegenwart des Heiligen Geistes, die Frage nach der Realität der christlichen Hoffnung. Die akademische Theologie hat es sich zu leicht gemacht, indem sie diese Fragen überhörte, weil Blumhardt sie nur seelsorgerlich, nicht wissenschaftlich gestellt und beantwortet hatte. Der Augenblick mußte kommen, und er ist gekommen, der die Einsicht brachte, daß hier Entscheidendes zu lernen war, gerade für die akademische Theologie“ (597).

Hier wird eine Linie klar, die direkt in die Gegenwart, in die jetzige Neubestimmung der Theologie führt. Andere, mehr indirekte Hinweise finden sich auch sonst, so etwa bei der Charakterisierung der Theologie des 18. Jahrhunderts, als deren Kennzeichen Barth nennt: 1. die Verstaatlichung, 2. die Verbürgerlichung oder Moralisierung, 3. die Verwissenschaftlichung oder Philosophierung, 4. die Individualisierung oder Verinnerlichung; ferner bei der Darstellung Kants in den drei Möglichkeiten, die sich von Kant her für die Theologie ergeben, und in jenem ebenso trockenen wie einsichtigen Satz Kants, den Barth an den Schluß stellt: „Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat.“ Aber wie gesagt, fällt Barth nirgends von einem bestimmten, gesicherten Standpunkt aus sein Urteil, sondern er stellt überall Fragen, die allerdings immer in der gleichen Richtung weisen, die für eine evangelische Theologie gegeben ist, auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Es ist wohl zu bedauern, daß die „Geschichte“ mit Ritschl abbricht und nicht, wie Barth nach dem Vorwort ursprünglich beabsichtigte, bis zur „Alexa Troeltsch“, d. h. bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein fortgeführt worden ist. Es wären dann die Beziehungen zur Gegenwart wohl noch schärfer zum Ausdruck gekommen. Aber auch so ist diese „Geschichte“ aktuell genug. Sie zeigt mit aller Klarheit, daß der gefährliche Partner, mit dem die Theologie sich heute noch auseinanderzusetzen hat, eben jener Absolutismus in seinen unendlichen Spielarten ist, der den Menschen in die Mitte der Welt rückt. Die Theologie wird sich seiner Uebermacht nur dann erwehren können, wenn sie den ihr gegebenen Gegenstand, ihre „Sache“ nicht aus den Augen verliert, das Wort Gottes. Damit ist die Theologie heute, wo jener Absolutismus in seiner zerstörerischen Dämonie entlarvt ist, die Richtung gewiesen, in der sie weiterzuarbeiten hat.

G. W.

Ordnung und Auftrag der Kirche¹

Es ist immer mit Gefahr verbunden, wenn Fragen der Ordnung in vordergründiger Weise zu dem Thema der Kirche werden, und zwar ist die Gefahr

¹ Schlußkapitel der Schrift „Der Ertrag des Kirchentampfes“ von Prof. Edmund Schlögl in Heidelberg. Siehe die Besprechung hinten S. 256.