

Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Evangelischer Verlag AG. Zollikon/Zürich 1947. (611 S. gr. 8°).

Das Buch enthält Vorlesungen, die der Verfasser als Professor in Münster und Bonn, zuletzt 1932/33, gehalten hat. Sie geleiten demnach den Leser zurück in die Zeit der Anfänge seiner kirchlichen Dogmatik, in die Zeit also, wo die Theologie der Krisis bereits zu Ende war, die „Theologische Existenz heute“ jedoch noch nicht begonnen hatte. Dem entspricht die relativ friedliche Atmosphäre, die uns vom Anfang bis zum Ende des Buches umgibt. Das Buch ist keine schulmeisterliche Paradigmensammlung. Es will verstehen und lehrt verstehen. An Verwerfungen fehlt es nicht, aber sie erscheinen hier temperiert, durch das Aufdecken historischer Bedingtheiten relativiert. Was der Dogmatiker verabscheut, das erscheint dem Historiker nur noch halb so schlimm. D. Fr. Strauß wird von der charakterlichen Seite her schwer getroffen gefunden, damit aber auch theologisch irgendwie entlastet. Alexander Schweizers Vermittlungstheologie bietet einen „Aspekt, der — man darf das in aller Sachlichkeit sagen — Gähnen erregt“ (S. 522). Kein Wunder, denn dieser Typus konnte nur „in der Ostschweiz zum Blühen kommen“ (S. 516). Die biographischen Linien werden wenigstens bei den Hauptfiguren kräftig ausgezogen. Das alles ehrt den Historiker Barth. Sein Buch ist im ganzen genommen ein liebenswertes Buch, weil es wie Dostojewski auch dem Verbrecher, in diesem Fall dem theologischen, mit Liebe nachgeht.

Diese tolerante Haltung des Theologiehistorikers wird im Eingang damit begründet, daß es uns nicht gestattet sei, bei abweichender Meinung auf Unchristlichkeit

30
K61 5457

zu erkennen, wofern nur auch bei den anderen ein Bemühen um Erkenntnis und Bekenntnis christlicher Offenbarung noch ersichtlich sei. Von diesem Vorsatz wird hier auch nirgends abgewichen. Dabei bleibt freilich die Frage offen, ob nicht doch wie bei den alten Hoftreibjagden ein bestimmtes Feld abgegrenzt wurde, auf dem das Wild unter allen Umständen in die Schußlinie hineinlaufen muß. Das Buch beginnt mit einer Diagnose „des Menschen im 18. Jahrhundert“ und der zugehörigen Theologie. Durch die dabei gespannten Seile wird der Leser auf einen erhöhten Punkt für Zuschauer geleitet, den er als Gesichtspunkt bis zum Schluß nicht mehr verlassen wird. Selbstverständlich werden wir auch mit erheblichen Wandlungen bekannt gemacht, die der Mitteleuropäer seit Voltaire durchgemacht hat, es erscheint auch der „moderne Mensch“ im Sinne der Apotheose des 19. Jahrhunderts auf der Bühne, mit Schleiermacher beginnt auch nach Barth in der Theologie sogar eine neue Epoche. Aber alles zusammengekommen sieht doch auch der Mensch im Zeitalter Ritschi-Bismarck dem Bastard von Pietismus und Aufklärung, der den Anfang des 18. Jahrhunderts kennzeichnet, ebenso verteuft ähnlich wie der alte Mann seinem eigenen Kinderbildnis.

Die Eingangsanalyse ist, als Kunstwerk betrachtet, fast bezaubernd schön, sie verrät Autopsie, sie bringt auch den Musikhistoriker mit dem Philosophiehistoriker an einen Tisch und sie gestattet es, alsdann auch den gleichzeitig der Retorte entstehenden theologischen homunculus morphologisch ortsfest zu machen. Der Mensch des 18. Jahrhunderts ist „der absolutistische Mensch“. Er assimiliert sich auch das Christentum, indem er es wie alles andre zu einer humanen Angelegenheit macht, indem er auch das Problem der Theologie humanisiert. Die Humanisierung bedeutet 1. Verstaatlichung, 2. Verbürgerlichung oder Moralisierung, 3. Verwissenschaftlichung oder Philosophierung, 4. Individualisierung oder Verinnerlichung. Das Bild wird durch viele, auch neue Einzelzüge veranschaulicht, es wird keineswegs voreilig generalisiert, es werden auch die Inkonvenienzen aufgezeigt. Auf diesem Untergrund wird alsdann gezeichnet, was die Aufklärung vollendet und zugleich überwindet, Rousseau, Lessing, Herder, Novalis, Hegel, überall wird in die Tiefe gelotet, es gibt bei Barth keine

Banalitäten. Und doch: den Absolutismus und die Humanisierung wird keiner los. Alle bleiben in dem Schußfeld, in dem jeder einmal erschossen wird. Mit anderen Worten: das Bild ist so gezeichnet, daß der Generalangriff auf die Christenheit, den Barth einst eröffnete, ins Schwarze treffen mußte. Das ist nur eine Feststellung, keine Kritik. Ein Dogmatiker kann gar nicht anders Geschichte schreiben, und schließlich ist jede Historie ohne irgend einen Zuschuß an Dogmatik langweilig.

Damit werden dann freilich auch Grenzen sichtbar, die selbst dieser weitherzigen Theologieggeschichte gezogen sind. Sie vertragen sich zum Beispiel bei der Darstellung Kants in dem Gewicht, welches seiner ausgeführten Religionsphilosophie (Rel. innerhalb d. bl. Vern.) beilegt wird. Der Leser gewinnt am Schluß den Eindruck, als habe sich Kant zuletzt doch nur als Wächter einer philosophischen Vernunft gefühlt und wirklich mit der Möglichkeit einer „biblischen Theologie“ gerechnet. Die Ironie dieses Friedensangebotes bleibt natürlich auch Barth nicht verborgen. Allein wenn er dann meint, Kant habe, wenn man das von ihm spöttisch Gesagte nur „ganz ernsthaft“ zu hören bereit sei, eben damit „etwas sehr Entscheidendes“ gesagt (S. 278), so entsteht unvermeidlich der Eindruck, als ob sich die Theologie nun tatsächlich in diesem kantfreien Raum ansiedeln wollte oder könnte. Der Eindruck wird dadurch verstärkt, daß Kant vorher gelobt wurde, weil er die Begrenztheit der aufklärerischen Vernunft aufgedeckt habe. Der theologisch-dogmatische Schinkel ist hier doch allzu spitz, als daß man die säkulare Bedeutung Kants darin wieder erkennen könnte. Es fehlt die Einsicht (oder doch der rechte Ausdruck dafür) in die doch nun wirklich grundlegende Bedeutung der ersten aller Kantfragen nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori überhaupt. Ohne diese Einsicht kann doch nicht verstanden werden, was sich inzwischen philosophisch, man kann fast sagen wissenschaftlich, ereignet hat.

Daß Barth darüber zu leicht hinweggleitet, hat zur Folge, daß die Bedeutung, die der Agnostizismus auch für die Theologie des 19. Jahrhunderts gehabt hat, nicht erkannt wird. Weil sie nicht erkannt wurde, darum erfährt auch die sogen. Erfahrungstheologie in dieser Theo-

logiegeschichte die gleiche Geringschätzung, wie man sie bei dem Dogmatiker Barth gewohnt ist. Man kann diese Theologie ablehnen, aber es ist nicht richtig, sie nur als Wurmfortsatz Schleiermachers anzusehen. Auch Schlatter hat sich noch als Erfahrungstheologen bezeichnet. Um ihr geschichtlich gerecht zu werden, *muß* der Agnostizismus ihres Zeitalters in Ansatz gebracht werden. Das gilt in anderer Weise auch für eine gerechte Würdigung Albrecht Ritschls.

Mittelbar hängt damit auch die Ratlosigkeit zusammen, die Barth angesichts der Wirkungslosigkeit Hegels empfindet. Seine Darstellung Hegels entspricht der Größe des Gegenstandes. Sie ist weit entfernt von der üblichen Verzerrung ins Professore, vielmehr voll Anerkennung für die weltanschauliche Unüberbietbarkeit. Das Besondere ist aber dabei, daß die von Hegel behauptete Wirklichkeit als Identität von Selbstvertrauen und Gottvertrauen gekennzeichnet wird. Das ist doch wohl eine kleine Verschiebung, um nicht zu sagen Schiebung, denn unter allen Identitäten Hegels findet sich nach unserer Erinnerung nun gerade diese *nicht*. Es kommt hierdurch ein religiöser Ton hinein, der Hegel unverdientermaßen mit aufklärerischen Reminiszenzen belastet. Es hat aber auch zur Folge, daß der Leser in das Verwundern Barths darüber einstimmt, daß sich das 19. Jahrhundert so schnell und so radikal von Hegel abwandte. Denn hätte es sich für den sich selbst vertrauenden „modernen Menschen“ *darum* gehandelt, wie er seinen Titanismus mit dem rechten Gottvertrauen vereinigen könnte, so wäre der schnelle Abfall von *diesem* Hegel allerdings verwunderlich. Aber der Positivismus, der Pessimismus, Materialismus, Neukantianismus, in denen Barth mit Recht den Abfall erblickt, bewegten sich doch wohl auf einer andern Ebene, nämlich auf den Wegen des agnostizistisch verstandenen Kant. Insofern ist es richtig, wenn Barth schließlich selbst die Erklärung darin findet, daß in Hegel auch der letzte Versuch einer Aussöhnung des „modernen Menschen“ mit der Theologie abgelehnt wurde. Nur darf dabei das Theologische nicht so gekennzeichnet werden, wie es durch die Einmischung des Vertrauensmotivs geschieht. Es ist vielmehr, mit Ritschl zu reden, die Metaphysik gemeint: der theologische wie auch jeder philosophische Versuch, die

vordergründige Selbstverständlichkeit des menschlichen Daseins anzuzweifeln oder auch nur zu begrenzen.

Um den Leser mit der Romantik bekannt zu machen, wird Novalis ausgewählt, „weil es ihm und unter allen seinen Genossen eigentlich nur ihm gelungen ist, den Sinn der Romantik in einer gewissen Eindeutigkeit und Endgültigkeit, in einer zur Entscheidung aufrufenden Schärfe herauszustellen“ (S. 306). Eigentlich nur ihm? Formell ähnlich lesen wir z. B. anderwärts: „Reiner Erweckungstheologe gewesen und geblieben ist der eine Tholuck und kein anderer neben ihm“ (S. 460). Kein anderer neben ihm? Diese verblüffenden Singularisierungen gehören zu den bewährten Stilmitteln des Eristikers Barth. In einer geschichtlichen Darstellung empfiehlt sich aber doch etwas größere Behutsamkeit. Das Bild, was Barth von Novalis zeichnet, ist kongenial pastellfarbig und zart, man kann es nur genießen, nicht zergliedern. Was soll der Leser aber denken, wenn z. B. auch Ernst Haackel und Tolstoi (etwa nach der Regel: was man nicht deklinieren kann . . . ?) als Romantiker bezeichnet werden (S. 304)? Was wird er sich vollends unter Schleiermacher vorstellen, wenn er dann hört, was ja an sich nicht neu ist, daß auch er einer war? Etwas mehr Novalis? Oder mehr Haackel? Mit einer leichten Tolstoischen Schlagseite? Es ist nur ein Beispiel der etwas ungezügelten Kunstfertigkeit im Aperçu.

Das Urteil über Schleiermacher lautet theologisch wesentlich positiver als bei Emil Brunner. Dem Schleiermacher-Buch Brunners wird zum Vorwurf gemacht, daß darin nur auf Mystik diagnostiziert wird. Barth führt dagegen mit Recht Schleiermachers unmystische Kulturethik an. Aber auch er sieht doch nicht den tiefen Graben, der das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von der Religionsdefinition der Reden trennt. Das Gefühl der Abhängigkeit, als Beziehung auf das „Woher“ unserer Existenz verstanden, bedeutet den Einbruch, mindestens ein Präponderieren des ganz unmystischen und unromantischen kausalen Denkens. Abhängigkeit ist für Schleiermacher das Korrelat der göttlichen Ursächlichkeit. Ist es wirklich noch Mystik, ist es noch Romantik, wenn in der Glaubenslehre nicht nur Gottes Allgegenwart und Allmacht (§ 53 f), sondern auch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit (§ 83 f) sogar

VDA 5437

seine Liebe und Weisheit (165) als Modalitäten der göttlichen *Ursächlichkeit* verstanden werden? Barth findet, die Christologie sei „die große Störung“ in Schleiermachers Glaubenslehre (S. 385). Gerade wenn sie es war, dann kann man das Ergebnis aber auch so ausdrücken, daß das Konglomerat von Romantik, Mystik, Ethik, und Apologetik damit vor Christus, *das heißt* vor dem johanneisch verstandenen „Worte Gottes“ kapituliert hat. Barths in vieler Hinsicht treffende Analyse soll damit nicht ins Unrecht gesetzt werden. Aber es gibt eben noch andere Gesichtspunkte zur Würdigung Schleiermachers. Die empfindlichste Lücke bei Barth ist, daß er die Verkirklichung der Theologie durch Schleiermacher nicht zu ihrem Recht kommen läßt. Diese verlangt Anerkennung, auch wenn Schleiermachers *Kirchenbegriff* verfehlt war. Das Lob, was Barth in dieser Hinsicht De Wette spendet (S. 435), hätte ihn an sein Versäumnis mahnen sollen.

Was von Schleiermacher gilt, das gilt auch von der gesamten Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Wäre sie z. B. unter christologischem Gesichtspunkt durchgeführt, dann mußte auch das von Barth festgestellte „nicht allzu würdige Bild einer allgemeinen Flucht gerade der klügsten Köpfe in die Historie“ in andern Lichte erscheinen. Auch und gerade die rein historisch gewordene Theologie vom jungen Strauß bis zu Wrede hat auch in ihrer destruktivsten Form dem ihr verborgenen Christus einen Tribut gezollt, der bisher noch keinem anderen Gegenstand der Geschichtsforschung zuteil wurde. Sie unterlag dabei der vis major des Gesuchten, einfach indem sie nicht von ihm los kam. Von der Theologie vor Schleiermacher kann man das nicht sagen, und hier liegt, meinen wir, die tiefste Zäsur zwischen beiden von Barth behandelten Jahrhunderten — wenn es wirklich auf die *Theologiegeschichte* ankommt. Jenes Schußfeld, das alle Figuren Barths passieren müssen, bietet einen möglichen Aspekt, aber nicht den einzigen.

Das Wohlwollen des Verfassers gilt naturgemäß in erster Linie den Biblizisten. Doch werden auch Marheineke und I. A. Dörner hochgestellt. Daß Kohlbrügge in den Theologiegeschichten nicht vorkommt, wird auf eine „sehr wirksame Verrufserklärung“ zurückgeführt. Dabei hat Kohlbrügge in der Realenzyklopädie einen ei-

genen Artikel, um den ihn mancher Kirchenvater beneiden könnte. *Die Theologen* des 19. Jahrhunderts die tatsächlich totgeschwiegen wurden, saßen in einer ganz andern Ecke! Vilmar fehlte es am akademischen Niveau (S. 570). Hofmann hatte als Erlanger selbstverständlich das Pech, gerade in die Schußlinie zu laufen. Nur gewisses reformiertes Lehngut schützt ihn davor durch und durch erschossen zu werden. Die andern Erlanger und die ihnen konfessionell Nahestehenden hatten das Glück, nicht mehr daranzukommen. Sie wären sonst sämtlich auf der Strecke geblieben.

Trotzdem ist es schade, daß das Buch nur ein Fragment blieb. Der genußfreundliche Leser wird mit dem Verfasser selbst am meisten bedauern, daß der Platz Goethes frei blieb. Wir unsererseits hätten gewünscht, daß auch der Name Karl Marx wenigstens einmal vorgekommen wäre, der ja schließlich der Theologiegeschichte ebenso nah und ebenso fern steht wie Mozart. Ein großartiges Schauspiel hätte gewiß auch, wenn man die Verwandtschaft der Urteile Barths mit denen Overbecks bedenkt, der Abschuß Adolf Harnacks und seiner Zeitgenossen geboten. Doch es gelten von diesem Buche wohl die Sätze, mit denen Barth selbst seinen Abschnitt über Novalis schließt: „Der Schluß fehlt in dieser Handschrift. Er fehlt in jeder Hinsicht. Und sofern uns allen als Kindern des Zeitalters, an dessen Anfang Novalis stand, der Romantiker, hoffentlich wenigstens der reine Romantiker, auch im Blute sitzt, dürfte dasselbe auch von uns gesagt sein. Diese Handschrift *kann* keinen Schluß haben, und das dürfte das Beste sein, was von ihr zu sagen ist“.

Werner Elert

1685157