

Pestalozzi bald Gesang und Schönheitsgefühl, bald den menschlichen Körper und das Quadrat, Linie und Bogen, bald Wort, Form und Zahl, welche letztere bis zu seinem Lebensende beibehalten werden¹. Als Elemente menschlicher Verhältnisse treten dazu Liebe, Glaube, Vertrauen (Dank, Gehorsam)². Seit der Schrift „Geist und Herz in der Methode“ zeigt sich das klare Bestreben, die intellektuelle und diemanuelle Kunstbildung (Berufsbildung) der geistigen Schicht der Herzensbildung unterzuordnen³. Auch auf physisch-technischem Gebiete werden solche Fundamente gesucht, ebenso im Bereiche der Sprache: die Grundformen jeder Sprache und Spracherlernung bzw. die Normalform der schon so lange gesuchten allgemeinen Sprachlehre⁴.

Die angeführten Elemente sind sowohl objektive Dingeigenschaften wie subjektive Ur- oder Grundkräfte, zu denen später noch das Anschauungsvermögen tritt⁵, und konstituieren die allgemeine Basis der Menschennatur. Auf Grund ihrer Harmonie ist Menschenbildung möglich an den Realgegenständen wie an den menschlichen Verhältnissen mit Hilfe der aus der Natur durch Vereinfachung und Abstraktion gewonnenen Bildungsmittel (Ur-, Kunst-, Erleichterungs-, Belebungs-), die der Anregung harren. Mit ihrer Hilfe ergänzt die nach helfende Unterrichtskunst die natürliche Reifung in lückenloser Stufenfolge⁶. Die Elementarbildung greift also

¹) K. A. XIII, S. 86, 109, 367, 370; K. A. XVI, S. 232 ff., 236 f., 239 ff., 244 f. usw.; K. A. XIII, S. 105, 177, 194 f., 198, 200, 207 usw.; S XII, S. 303.

²) K. A. XIII, S. 341 ff., 350 ff.; K. A. XVIII, S. 42 u. ö. Nach Em. Deising, Pestalozzi im Lichte zweier Zeitgenossen, Zürich 1944, S. 47, bestimmt Niederer „Element“ als „Urbestandteil, das Konstitutive jedes individuellen Erkenntnisgegenstandes“.

³) K. A. XVI, S. 332 ff.; K. A. XVIII, S. 36 ff.

⁴) S XII, S. 331 ff., 336, 339 f., 381 f.

⁵) K. A. XIII, S. 250; K. A. XVI, S. 152; S XII, S. 315 ff., 322 f., 330 f., 381 usw., 521 f.

⁶) K. A. XIII, S. 12, 88 ff., 91 f., 106 ff., 197, 202, 207, 209 ff., 245 ff., 368 f.; K. A. XVIII, S. 40 f., 147, 253; S XII, S. 301, 308. Dazu unzählig oft: Der „(hohe) Gang der Natur“.

nicht nur auf die Elemente der angeschauten Natur zurück, sondern ist auch naturgemäß, insofern sie dem Gange der Natur folgt. Der Idee nach geht sie als Kraftbildung dem positiven Unterricht voran, wenn auch die Praxis des Unterrichts beides nicht getrennt hat¹.

Ziel dieser Elementarbildung ist, wie schon in der Skizze „Agis“ und in der „Abendstunde“ betont, die Ruhe und Einfall des freien Menschen sowie eine innere Zufriedenheit und ausgeglichene Gemütsstimmung, Unschuld, Reinheit und Demut vor Gott, kurz die Vollendung des sittlichen und religiösen Menschen in Harmonie und innerer Wahrheit². Damit erweist sich der unlösliche Zusammenhang von elementarischer Bildung und Religion³.

In dauerndem Ringen und in immer neuen Ansätzen haben sich Pestalozzis Ansichten über die Elementarbildung mehr und mehr geklärt, wobei oft nicht festzustellen ist, in welchem Falle die unzählige Male wiederkehrenden Grundbegriffe wie Element, Fundament, Anfangspunkt und ihre sprachlich abgewandelten Formen, die ich nicht übergehen dürfte, im gewöhnlichen Sinn bzw. in der präzisierten Bedeutung der „Methode“ gebraucht werden. Ich habe es daher in meinem Buch über Pestalozzi⁴ ausdrücklich abgelehnt, die unendliche Mannigfaltigkeit und den Wandel seiner in dauerndem Fluß befindlichen, unabgeschlossenen und zum Teil nur flüchtig angedeuteten Ideen, seine wissenschaftlichen, politischen und religiösen Gedanken auf einen Nenner bringen zu wollen, auch im Hinblick auf die noch ausstehenden Veröffentlichungen der Kritischen Ausgabe.

¹) K. A. XVI, S. 231.

²) K. A. I, S. 6, 21, 242, 247, 269 f., 272 ff. usw.; K. A. III, S. 211; K. A. IV, S. 555; K. A. IX, S. 303, 319; K. A. XIII, S. 103 usw.; S IX, S. 241, 267; Ma IV, S. 65 usw.

³) S XII, S. 399, 401 f.

⁴) Pestalozzi, Werk und Wollen, Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1948, S. IV, 268, 270.

Karl Barths Geschichte der evangelischen Theologie im 19. Jahrhundert¹

Von Martin Schmidt, Berlin-Zehlendorf

Der Reichtum, der die Theologie des 19. Jahrhunderts aus allen Epochen der christlichen Denkgeschichte heraushebt, fordert immer neues Ringen mit Problemen und Gestaltungen. Er macht verschiedenartige Darstellungen sowohl möglich als notwendig. Dem vorliegenden Buche kommt durch die theologische Bedeutung des Verf.s und darüber hinaus ein dreifaches Gewicht zu. Einerseits läßt es das historische Profil Barths selbst in erwünschter Schärfe heraustreten. Sodann widerlegt es die allzu bequeme These von seinem désintéressement an der Geschichte durch eine Fülle liebevoll ausgeführter Einzelbilder, die nur in langem Umgang mit der Sache gewonnen werden. Schließlich gibt der Rahmen, den das Ganze durch die eigene Position des Verf.s gewinnt, der Geschichte ein großes Format, eine einmalige Beleuchtung und eine unwiederholbare Gegenwärtigkeit. Trotzdem wird sich der Leser an die Mahnung des Vorworts halten müssen, daß er im Grunde nur „Vorschläge und Anregungen“ zu erwarten habe. Unter diesem Vorbehalt wird er das gelegentliche Arbeiten mit sekundären Quellen, die unvollständige Benutzung der Literatur auf Grund subjektiver Auswahl, die ausschließliche Berücksichtigung der systematischen Theologie in ihren dem Verf. interessanten Vertretern, den fragmentarischen Charakter des Ganzen, schließlich die zahlreichen geistvollen Aphorismen und bonmots in einzelnen sowie den rhetorischen Stil hinnehmen müssen.

I.

Die Eigenart dieser Theologiegeschichte liegt zu einem wesentlichen Teile in dem breiten Unterbau. Die denkerischen Voraussetzungen, die das 18. Jahrhundert in seiner großangelegten, wenn auch nur unvollkommen durchgeführten Umgestaltung des Lebens unter dem Schlagwort der „Aufklärung“, aber auch in allen dagegen gerichteten Strömungen bereitgestellt hatte, werden in einer bisher ungekannten Ausführlichkeit und Einheitlichkeit erhoben. Dahinter steht die erstmals in großem Stil von Richard Rothe, dann besonders — mit Ab-

wandlungen — von Ritschl, Troeltsch und Stephan¹ vertretene Auffassung, daß der Neuprotestantismus vom Pietismus bis zur Gegenwart innerlich zusammengehört.

Es kommt Barth dabei zunächst auf den Menschen des 18. Jahrhunderts an, den er durch die Formel des Absolutismus im philosophisch-lebensanschaulichen Sinne definiert. Es ist der Mensch, der an die Allmacht des eigenen Vermögens glaubt, sich in diesem Glauben der durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen veränderten Welt bemächtigt und sie politisch, gesellschaftlich, geistig durchgreifend umgestaltet. Die Aufklärung wird so mit Recht nicht als eine theoretische Neuorientierung des Denkens und Forschens, sondern als eine umfassende und tiefgehende Lebensreform verstanden, deren Pathos sich folgerichtig besonders beredt in der Erziehungsfreudigkeit ausspricht. Der Absolutismus ist darum ebenso wirksam im souveränen Herrscher wie im radikalen Revolutionär, in der rationalen Wirtschaftsweise des Kaufmanns wie in den fortschrittlichen Anbaumethoden des Bauern, im Autonomiestolz des Philosophen wie des Elementarlehrers, im neologischen Theologieprofessor wie im zeitgerechten Dorfpfarrer. Wenn man einen Mann nennen sollte, dessen Universalismus gleichnishaft für die Epoche stehen darf, so ist es der Denker und Staatsmann — diese Synthese ist bezeichnend! — Leibniz. Darüber hinaus gewinnt der Absolutismus in der Kunst Gestalt, wie B. an der ihm besonders nahestehenden Musik nachweist: Das 18. Jahrhundert entwickelt sie zu einer Beherrschung, die als handwerkliche Meisterschaft ihre Triumphe be-

¹) Barth, Karl, Prof.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte. Zollikon-Zürich: Evang. Vlg. 1947. VIII, 611 S., 24 Taf. gr. 8°.

¹) Es ist unverständlich, warum Stephan den Theologen zugezählt wird, die den Pietismus als „rückläufige, die Reformation fortsetzende Bewegung“ (Barth S. 64) bewertet haben. Stephan sieht ihn vielmehr in seinen beiden Jugendschriften (Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung 1908 und „Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus 1911, bes. S. 38 ff.) in der gleichen Linie wie die Aufklärung und das 19. Jahrhundert als zunehmendes „Persönlichwerden des Christentums“. Die Untergliederung in zentripetale (Pietismus) und zentrifugale Kräfte (Aufklärung) ist demgegenüber sekundär: „Sie stehen einander nicht als alter und neuer Glaube gegenüber, sondern als zwei Formen neuprotestantischen Glaubens“ (Neuprotestantismus S. 44).

sonders in der polyphonen Komposition mit ihren technischen und klanglichen Ansprüchen feiert. So entsteht ein „Musizieren auf dem Hintergrunde strengster Arbeit“ (S. 52), ein reines Spielen, das sich nach Überwindung aller technischen Hemmungen als Ergebnis einstellt. Es ist im tiefsten nach der zutreffenden Bachinterpretation Goethes ein unbewußtes Nachbild von Goethes Einsamkeit mit sich selbst vor dem ersten Schöpfungstag. Diese Apotheose des Formwillens dürfte die beste Umschreibung des Geheimnisses sein, das dem Menschen des 18. Jahrhunderts zugrunde liegt. Sie wird noch einmal in der von Barth nicht herangezogenen, aber sachlich hierher gehörigen Kennzeichnung des logischen Denkens durch Hegel¹ bestätigt, die weit bewußter ihren Ausgang vom Urbild des Schöpfers vor der Schöpfung nimmt. Es ist aufschlußreich, daß diese Wesensdeutung nicht schon dem 18. Jahrhundert selbst, sondern erst dem 19. Jahrhundert in seinen beiden bedeutendsten Geistern gelang.

Der Absolutismus beansprucht nun auch die Theologie und setzt hier eine vierfache Humanisierung durch: das Staatskirchentum mit unreflektierter Präponderanz des politischen Faktors, die Moralisierung des Evangeliums im Sinne einer verbürgerlichten Kirchlichkeit, womit er nur die pietistische Tendenz auf „Leben“ statt „Lehre“ weiterführt, die Verwissenschaftlichung oder „Philosophisierung“ der christlichen Botschaft im Sinn der natürlichen Religion, die Individualisierung oder Verinnerlichung als Ausdruck für die grundsätzliche Gottähnlichkeit des Menschen — eine Folgerung, die im 19. Jahrhundert Fichte mit aller Energie ziehen sollte. Aber gerade hier stößt der Humanisierungsversuch an seine Grenze. Er erreicht nur eine gebrochene Verwirklichung. Darum wirkt die Theologie des 18. Jahrhunderts so wenig großzügig, vielmehr hausbacken. Es fehlt der Mut zur Konsequenz im Negativen. Sie erscheint erstaunlich konservativ, sie bietet das Bild halber Lösungen, flacher Widersprüche und unausgetragener Kämpfe. B. begründet diese Unausgeglichenheit mit dem ungenügenden Format der Aufklärung selbst, die es nicht wagte, zur abschließenden Apotheose des Menschen fortzuschreiten. Läßt sie sich nicht besser objektiv verstehen — als Hinweis darauf, daß das Absolutheitsstreben des Menschen zu einer letzten Erfolglosigkeit verurteilt ist, daß alle derartigen Versuche, wie sie in der italienischen Renaissance und in der französischen Revolution unternommen worden sind, in der Leere einer brutalen Tyrannei oder eines flachen ideologischen Schematismus enden? Ist es erlaubt, bei der Zeichnung des Menschen im 18. Jahrhundert wohl auf das Erdbeben von Lissabon Bezug zu nehmen, aber die französische Revolution außer acht zu lassen? Ist es nicht zeichenhaft, daß die so schwächliche Theologie des 18. Jahrhunderts durch den hinter ihr stehenden Sachgehalt fähig wurde, dem Absolutismus eine Grenze zu setzen?

Im bisher Ausgeführten ist der Absolutismus des 18. Jahrhunderts ausschließlich aus der Aufklärung abgeleitet worden. Diese Kennzeichnung bedarf der Korrektur. Es zeugt von Barths geschichtlichem Tiefblick, daß er den Beitrag des Pietismus als den wesentlichen betrachtet. Der Pietismus ist „die viel modernere Form des Christentums im 18. Jahrhundert“ (S. 103), der Vorläufer der Schleiermacher- und Goethezeit, und doch der eigentliche Vollender der absolutistischen Absicht, die er tiefer versteht als sie sich selbst. Der Individualismus, in dem Barth im Einklang mit vielen Beurteilern, vor allem A. Ritschl, die pietistische „Grundform“ erkennt (S. 93), ist Ausdruck für den Eroberungswillen, der alles Äußere in Inneres, alles Fremde in Eigenes, alles Autoritative in Autonomes umsetzen will. Dies führt zur Mystik, die den historischen Abstand vom Urchristentum durch unmittelbare Vergegenwärtigung zu überwinden trachtet² und die Autorität von Bibel und Amt durch die innere Stimme ersetzt. Es führt zur Überordnung der Wahlgemeinschaft über die Zwangsgemeinschaft, die sich als mindestens innere Separation gegen die institutionelle Kirche wendet und die Toleranz fordert. Es führt zur Überordnung der besonderen Leistung über das als allgemeine Regel verstandene bzw. mißverstandene Gebot Gottes. Dem Individualismus erliegt schließlich das Sakrament als Träger des göttlichen Geheimnisses: der Mensch erblickt dieses zutiefst in seinem Innern, „er wird sich selber

zum sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Gnade“ (S. 100) — wie Barth schön formuliert.

Mit alledem greift der aufklärerische Absolutismus über sich und seine Zeit hinaus. Am deutlichsten wird dies in Jean-Jacques Rousseau, der folgerichtig an der Spitze des Buches steht. Barth bringt den Unterschied zwischen alter und neuer Zeit auf die wenn auch anfechtbare, so doch ansprechende Formel: das 18. Jahrhundert fragt nach den Dingen, froh des erreichten menschlichen Vermögens über die Dinge, das 19. Jahrhundert fragt nach dem Menschen (S. 199). Den Fortschritt vom ersten Versuch zur vollen Reife legt Barth durch einen feinsinnigen Vergleich zwischen Rousseaus Confessions und Goethes Dichtung und Wahrheit dar, wobei er die wirkungsvolle Entgegensetzung von Selbstrechtfertigung bei Rousseau und Selbstdarstellung bei Goethe findet. Die beiden gemeinsame Ablehnung der Erbsünde ist für Goethe schon Selbstverständlichkeit geworden, während sie für Rousseau noch Problem bedeutet. Ja, er verschärft die Linie von Rousseau zur deutschen Klassik durch die Frage, ob Werther und Faust, Götz und Karl Moor nicht Abwandlungen des protestierenden, „wahnenden“, zweifelnden und hoffenden kämpfenden und versagenden Rousseau seien. Goethe wird so zum „getrösteten, siegreichen Rousseau“ (S. 192). Die seelisch-geistige Krankheit des französierten Welschschweizers gewinnt einen überindividuellen Sinn, sie ist Zeichen einer untergehenden und aufgehenden Epoche. „Er war an seiner Zeit krank und krank daran, daß die kommende Zeit noch nicht da war“ (S. 192).

Dieser „Bruch des absolutistischen Formwillens“ zugunsten einer individuellen Innenschau ist nur ein Weg des Protestes und der Überwindung gegenüber dem Geist des 18. Jahrhunderts — allerdings insofern der bedeutungsvollste, als hier das anthropologische Thema mit einer Eindringlichkeit angeschlagen worden war, die in die Zukunft wies. Auf deutschem Boden tritt neben Rousseau vor allem Lessing, dessen freilich von anderen Bedrängnissen erschütterter, aber nicht weniger wirrer Lebensgang die gleiche Fremdheit gegenüber dem Ordnungswillen des 18. Jahrhunderts symbolisiert. Das zentral anthropologische Interesse zeichnet sich bei ihm in den Dramen ab, die „die mannigfach bewegte Natur des Menschen selbst im Ereignis der menschlichen Handlungen zu ihrem eigentlichen Gegenstande machen“ (S. 211). Das im tiefsten Sinne „Moralische“ ist sein Anliegen, in dessen Namen er seine tiefdringende, prinzipiell auch durch seine Nachfahren nicht überholte Kritik der gesamten christlichen Tradition bis zur Umprägung des Offenbarungsbegriffs vollzieht. Aber es wäre falsch, ihn darauf festzulegen. Vielmehr kennzeichnet ihn im tieferen Sinne seine Unabgeschlossenheit, sein Warten auf die eigentliche Wahrheit, das dem eschatologischen Aspekt seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ und dem Pathos seiner „Duplik“ Gewicht verleiht. Sie befähigt ihn zu einem echten Verhältnis gegenüber der Geschichte, das die Umwege unmittelbar der ewigen Vorsehung zuschreibt und zur gelegentlichen Parteinahme für die Orthodoxie gegen die Neologie führt. Es sind darum gerade nicht die Vernunftwahrheiten, sondern die mit dem Herzen erfahrbaren Geschichtswahrheiten, mit denen die Kirche ihre Selbstverteidigung gegen die Aufklärung zu bestreiten hätte. Die Geschichte selbst, die Geschichte als ganze und im einzelnen, tritt an die Stelle Gottes. Geschichtsgläubigkeit statt Vernunftgläubigkeit — das ist Lessings ungemein fruchtbares Vermächtnis für die Theologie. Dieser Lessing rückt prinzipiell in die Nähe Herders, so daß Barth den Satz prägen kann: „Herder hat in bezug auf die Geschichte fortissimo gesagt, was Lessing pianissimo gesagt hatte“ (S. 291).

Vor der hier geradlinig anzuschließenden Behandlung Herders geht B. zu Kant über, der das anthropologische Thema in entscheidender einmaliger Weise verschärft und damit — wie keiner vor und nach ihm — an die Grenzen des 18. und 19. Jahrhunderts stößt. Seine Philosophie und Religionsphilosophie werden eindeutig anthropologisch interpretiert. Es handelt sich in dem kopernikanischen Umdenkungsprozeß der großen Kritiken nur zunächst um die objektive Begründung der Kultur als des Inbegriffs aller wertschöpfenden Funktionen und sinnvollen Gehalte der Gesamtwirklichkeit, die in strenger Methodik erreicht werden soll. Das eigentliche Anliegen des Apriorismus ist vielmehr ein subjektbezogenes. Der Aufweis der Notwendigkeit dient der Würde des erkennenden und vor allem des handelnden Menschen, der seine selbstverschuldete Unmündigkeit hinter sich gelassen hat. Nicht die objektiven Inhalte, sondern der objektive Mensch, d. h. der geforderte, der wahre Mensch verleiht der kantischen Philosophie ihre geheime Leidenschaft. Nicht die Vernunft, sondern ihre Träger ist Ziel und Ende der eminent systematischen

¹) Hegel, Wissenschaft der Logik I, 31 Lasseton (1934); I, 46 Jubiläumsausgabe Glockner 4 (1928).

²) Interessant ist hier die geistvolle These, daß bereits die spätorthodoxe Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift diese Wendung vollzogen habe, denn sie bedeute „eine höchst wirksame Vergegenwärtigung der Fleischwerdung des Wortes, ihre sehr bequeme und übersichtliche Fixierung für den Besitz und die Verfügung des heute lebenden Menschen“ (S. 95).

Denkleistung, die darum sachlich von der Ethik ausgeht und in ihr gipfelt. Unter dem anthropologischen Aspekt allein vermag darum Kant auch die Religion zu sehen. Weil er sie — im Gegensatz zu Lessing — statisch faßt und an ihrer „Idee“, nicht an ihrer vorgefundenen Wirklichkeit interessiert ist, weil es ihm um den Menschen „überhaupt“ zu tun ist, darum zieht er die rationalistische Konsequenz reiner. Die Anhänglichkeit an die historische Religion steht ihm als bloßer Geschichtsglaube im Gegensatz zum lebendigen, heilsamen Glauben — pietistische Motive klingen hier sehr kräftig nach. Die Bibel bedarf der Deutung nach der Vernunft, das von Gott gestiftete Reich der moralischen Zwecke wird zur Norm für die Kirche. Mit diesem „Friedensdiktat“, wie es Barth nennt, ist Kant der zeitgenössischen Theologie entgegengetreten und hat ihr drei verschiedene Möglichkeiten der Antwort eröffnet: Entweder sie beugte sich widerspruchlos und verwandelte sich in rationale Religionsphilosophie. Auf diese Linie kommt im 19. Jahrhundert im strengen Sinne zunächst nur Wegscheider zu stehen, später im Rahmen des Neukantianismus Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann (und wohl auch H. Lüdemann). Oder sie versuchte es, den kantischen Vernunftbegriff im irrationalistischen Sinne zu ergänzen. Zu diesen nicht berücksichtigten Elementen gehörte vor allem das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein (Schleiermacher) oder als Ahndung (Jacobi, Fries-de Wette). Oder sie erkannte Kants Aufstellungen unter dem subjektiv-anthropologischen Gesichtspunkt an, um desto energischer auf die objektiv-theologische Begründung ihrer Wirklichkeit im Worte und Willen Gottes hinzuweisen, die sich grundsätzlich jeder Deduktion entzieht und schlechthin von außen gegeben wird. Daß Kant in seiner letzten eigentlichen Absicht so verstanden werden kann, macht ihn zu der einzigen Gestalt, die die Aufklärung in ihren Grenzen erkannt hat. Daß er so zu verstehen ist, darauf weist nichts so energisch, freilich auch so geheimnisvoll hin wie seine Lehre vom „radikalen Bösen“, die nicht als Fremdkörper abgeschüttelt werden kann, sondern die Möglichkeit zu einer vollen Wiederaufnahme der biblischen Heilstatsachen von Rechtfertigung, Wiedergeburt, Erlösung eröffnet. Diese genuine, ihr von der Sache gebotene Stellungnahme hat die Theologie nur in wenigen Rechtshegelianern wie Marheineke und Dörner ernsthaft gesehen, in den konservativen Denkern des 19. Jahrhunderts unklar beabsichtigt, aber in keiner erreicht. Der herrschende Zug blieb durch die Linie von Schleiermacher zu Troeltsch bestimmt. Es heißt Kant das höchste Lob zollen, wenn Barth feststellt, daß er, weiterblickend als seine Epigonen diese dritte Möglichkeit ins Auge gefaßt und mit einer solchen biblischen, auf Botschaft und Auftrag begründeten Theologie gerechnet hat. Es ist sein Gesprächspartner gewesen, der diesen Imperativ nicht hörte und ihm die Antwort schuldig blieb. Das hier liegende Versäumnis bezeichnet selbstverständlich den eigenen Ansatzpunkt Barths in der Tradition. Wohl in keinem seiner Bücher hat der Begründer der dialektischen Theologie so deutlich seine Ahnenreihe profiliert. Sachlich hat er damit der Theologie- und Geistesgeschichte das philosophisch bereits durch Heidegger und seine Schüler in Angriff genommene Thema Kant-Kierkegaard aufgegeben, zu dem theologisch bisher vor allem Torsten Bohlin durch die Analyse von Kierkegaards Sündenbegriff in seiner Beziehung zu Kants Freiheitslehre beigetragen hat¹. Das hier angeschlagene Thema von einem theologischen Vikariat der Philosophie nimmt Barth bei der Besprechung Hegels (S. 366ff.) wieder auf, dem er es in weit höherem Maße zubilligt als sein Lehrer Kierkegaard. Es hängt damit zusammen, daß er sich für die Rechtshegelianer, besonders für Dörner, eine mehr oder weniger offene Sympathie bewahrt.

Die echte Begegnung zwischen Philosophie und Theologie, die Kant ermöglichte, hat Herders geschichtsfreudiger theologischer Irrationalismus zunichte gemacht. Durch ihn kommt es zu jener Umgehung Kants, die die Theologie des 19. Jahrhunderts ähnlich wie seine Musik zu einer romantischen, d. h. im letzten unernsten Angelegenheit macht. Erlebnis, Erfahrung, Gefühl rücken an die Stelle zuchtvollen, grundsätzlichen Denkens mit dem Anspruch auf Begründung der Theologie. Die Aufgeschlossenheit für die Welt, die als Welt Gottes entdeckt und „erlebt“ wird, nimmt die Gleichförmigkeit mit Gott als ein naturhaftes Datum. Den pantheistischen Zug, den Spinozismus gibt er der gesamten künftigen Theologie mindestens als Versuchung auf den Weg. Wenn sie bei ihm selbst nur am Rande auftaucht, so deshalb, weil das ihn in zunehmendem Maß bestimmende Humanitätsideal die Inkarnation Gottes im Menschen ins Zentrum treten läßt. An ihm mißt er auch und gerade das Christentum. Der in der Geschichte stehende

und dort aufzusuchende Mensch wird sein eigentliches Thema — im Widerspruch zu dem „offenbarungsfreien“ Menschen Kants, der die Geschichte überwunden hat. Nicht um die Wahrheit, sondern um die Menschlichkeit kreist sein Bemühen. Nur vereinzelte Bemerkungen deuten darauf hin, daß er trotzdem etwas von der Jenseitigkeit der christlichen Botschaft ahnt, wenn er etwa die Ausmerzungen der biblischen Wunder verwirft und von der Predigt homilieartige Textbindung fordert.

Die Romantik, der sich Barth nun zuwendet, kennzeichnet er durch eine bis in feinsinnige Einzelinterpretationen vorgetriebene Behandlung des Novalis. Im Unterschiede zu den bisherigen, vom Dichterischen und Philosophischen ausgehenden Deutungsversuchen zieht B., seiner eigenen Neigung entsprechend, die mathematischen Aphorismen des Dichterphilosophen stärker heran und erreicht so eine eigentümlich scharfe Profilierung des Irrationalismus. Seine Auflösung des Fragments 909: Gott ist bald $1 \cdot \infty$, bald $\frac{1}{\infty}$, bald 0 (S. 523ff.) stellt eine geniale Gesamtschau des romantischen Lebensgefühls und der romantischen Lebensanschauung dar. In der Korrelation von $1 \cdot \infty$ und $\frac{1}{\infty}$ ist ihm die ganze Ideologie der Romantik beschlossen, nämlich die gegenseitige Ergänzung und Befruchtung von Systole und Diastole, von Kunst und Denken, von Natur und Geschichte, von Liebe und Religion, zuletzt von Maria und Christus. Gott wird hier zum Prinzip und zur Dynamis, zum Agens und zur Gestalt einer unaufhörlichen Bewegung, zu einem „Tänzer“, wie Barth anschaulich sagt. Demgegenüber drückt die Gleichung: Gott ist bald 0 das eigentlich Problematische der Romantik aus. Denn, ernst genommen, bedeutet sie die Aufhebung des tanzenden, freischwebenden Gottes durch den stehenden und richtunggebenden, die absolute Negation der Anwendbarkeit irdischer Maßstäbe. Sie symbolisiert das von der Romantik besonders geliebte Thema des Todes. Sie beweist aber mit der Definition: „0 ist die positive Nichtbestimmung“, die Gefahr, daß im letzten doch wieder nur eine Ermöglichung und Bestätigung des Lebens, des Alls, der Bewegung gemeint ist. Es bleibt grundsätzlich und endgültig alles offen. Gerade diese Entscheidungslosigkeit und Unentschiedenheit nötigt Barth zu dem Urteil, daß die Romantik nur als „mathematischer Punkt“ wahr sei. Nimmt man sie darüber hinaus ernst, „allzu ernst“, wie B. sagt, so muß man sie als die eigentliche Vollendung der aufklärerischen Hybris verstehen und ablehnen. Die magische Religionslehre des Novalis stellt den größten und genialsten Versuch dar, sich Gottes durch eine sublimierte Erotik zu bemächtigen. Die mathematischen Formeln stehen in engerster formaler Affinität zum mathematischen Geiste des 18. Jahrhunderts, die auf eine sachliche Zusammengehörigkeit hinweist. B. unterläßt es, an diesem Punkte auf das Erbe des Pietismus hinzuweisen, der die mittelalterliche Brautmystik zugleich aktualisierte und umprägte, weil es ihm um die Ausschaltung des Egoismus, um die völlige Aufsaugung des Eros durch die Agape zu tun war — ein Versuch, der sich besonders im Separatismus und in der Herrnhuter Sichtszeit bitter rächte. Ebensovien berücksichtigt er die Gleichsetzung von Sein und Nichts in Hegels Logik (I, 58 Lasso) und das hier auftauchende systematische Problem einer Verwandtschaft zwischen Romantik und Idealismus.

Außerordentlich bedauern muß man das Opfer, das der Verf. mit seinem aus äußeren Gründen geleisteten Verzicht auf die ursprünglich beabsichtigte Darstellung Goethes brachte. So muß sich der Leser an wiederholten bedeutungsvollen Hinweisen genügen lassen, von denen die beständige Interpretation Rousseaus auf den deutschen Dichter hin die beachtlichste in positiver, das Zurücktreten Herders der beachtlichste in negativer Hinsicht darstellt. Man wird nicht daran vorbeikommen, darin ein Werturteil über Herder zu sehen. Seine Ursprünglichkeit wird, wie auch aus der Verhältnisbestimmung zwischen ihm und Lessing hervorgeht, von B. gering veranschlagt. Hier ist der theologie- und geistesgeschichtlichen Forschung eine Aufgabe gestellt, die in die längst fällige umfassende Bearbeitung des Themas „Herder und Goethe“ einmündet. Sie müßte die eigentümliche Verschlingung biblisch-theologischer und kulturtheologischer Motive aufzeigen und würde damit einen erheblichen Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Bildungsbewußtseins liefern.

Infolge der durch den Ausfall Goethes bedingten Lücke geht die Betrachtung zu Hegel über, dem B. die „radikalste“ Vollendung und Überwindung der aufgeklärten Geistigkeit zubilligt. Hier gelingt ihm eine adäquate, weithin überzeugende Wiedergabe seiner letzten religiösen Denkmotive. Man muß seine bestechenden Formulierungen fast wörtlich wiederholen, so wenn er etwa S. 369 sagt: Hegel hat dem modernen Kultur-

¹) Torsten Bohlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung 1927, 194ff.

bewußtsein die tiefstmögliche Deutung damit gegeben, daß er es zentral auf die Wahrheit gerichtet sein ließ¹. In diesem Wahrheitsanspruch ist der Absolutheitsanspruch enthalten. Die Philosophie Hegels hat den von der zeitgenössischen theologischen Impotenz bewußt oder unbewußt preisgegebenen theologischen Anspruch aufgenommen. Sie hat in einem zeitgeschichtlich nur allzu berechtigten Selbstbewußtsein sich als die aktuelle Hüterin der Orthodoxie gefühlt. Aus dieser Haltung, nicht aus formaler Denklust müssen ihre großen Versuche der Dogmenkonstruktion begriffen und beurteilt werden. Folgerichtig hat nichts die Theologie des 19. Jahrhunderts positiv und negativ so stark geprägt wie das System Hegels — entsprechend dem (nach einem Wort Hans-Georg Gadamer)² auch in der Philosophie selbst festzustellenden „geheimen Hegelianismus“, der dem Neukantianismus zugrunde liegt. Hegel hat noch nach einer anderen Seite das Selbstverständnis des Kulturbewußtseins verschärft, indem er die Wahrheit in strengem Sinne als Bewegung, d. h. nicht nur phänomenal, sondern substantiell als Geschichte begriff. Er hat damit eine Grunderkenntnis Lessings zu philosophischer Prägnanz erhoben und eine bis dahin unerhörte Synthese von abstrakter Erfassung des Prinzipiellen mit konkreter Anschauung erreicht³. Er hat schließlich als Gesetz der sich geschichtlich verwirklichenden Wahrheit den logischen Widerspruch aufgedeckt, damit den antinomischen Charakter der Wirklichkeit erkannt — eine selbständige Wiederaufnahme, aber zugleich eine eigene Abwandlung einer besonders durch Erich Seeberg hervorgehobenen Grundeinsicht Luthers — und — im entscheidenden Unterschiede zu Luther — die Versöhnung des Widerspruchs als geschichtliche, nicht eschatologische Aufgabe bestimmt. Das Dogma der Trinität erfährt so eine geschichtsphilosophische Umsetzung in den Dreitakttrhythmus von These, Antithese und Synthese. So wird der Grundsatz dieser Hegelinterpretation, das theologische Vikariat der Philosophie, überall bewährt. Dadurch tritt das große Format und das innere Gewicht seines Erkenntniswillens, der auf Erkenntnis Gottes im eigentlichen Sinne zielt, eindrucksvoll heraus. Alle seine Denkergebnisse waren aber zugleich Zumutungen an die Theologie seiner Zeit, Imperative, die Wahrheit Norm sein zu lassen, die Wahrheit als Ereignis zu verstehen und den widersprüchlichen Charakter zum grundlegenden Kennzeichen der theologischen Aussagen zu machen.

Auch an dieser Stelle hat Barth seine eigene Erneuerung der Theologie porträtiert, die man jedoch nicht mit dem Schlagwort des Hegelianismus, auch nicht des Rechtshegelianismus begreift. Vielmehr folgt nun erst das entscheidende theologische Urteil: Es war in Hegels „Zumutung“ zu wenig echte, d. h. selbstkritische Theologie enthalten. Die von ihm gemeinte Synthese war eben nicht als begriffliche und begriffliche Synthese des menschlichen Geistes, sondern allein als „die unbegriffliche Synthese Gottes“ (S. 374) angebar. Dem Gotte Hegels fehlt gerade das entscheidende Moment des barthischen Gottesbegriffes, die Freiheit und Souveränität, er ist „sein eigener Gefangener“ (S. 377).

Auf diesem groß angelegten Hintergrunde würde nun die Hegelkritik Kierkegaards ihr Profil empfangen und in ihrem inneren Gewicht deutlich werden. Man muß es wieder — wie bei Goethe — bedauern, daß Barth in der gleichen Weise wie Horst Stephan 1938 auf die Darstellung dieses Denkers verzichtet hat.

Gegenüber diesem Höhenflug des Geistes bedeutet Schleiermacher denkerisch trotz des ihm von Barth bereitwillig

zugestandenem Ranges einen Abstieg. Im entscheidenden Gegensatz zu Brunner und in Übereinstimmung mit der Hauptlinie der Schleiermacherforschung beurteilt ihn Barth nicht nach seinen Denkergebnissen, sondern nach seinen Denkmotiven. Er sieht — wie vor allem Horst Stephan — die tiefe ursprüngliche Einheit seines geistigen und praktischen Bemühens und lehnt darum die von Brunner geübte Ausscheidung seiner Predigten aus dem Gesamtwerk ab. Das biographische Interesse dieser Interpretation ist so groß, daß er ihm sein bewußtes Theologiestudium in einer theologiefindlichen Zeit, seine Liebe zur Kanzel, seinen antipietistischen umfassenden christlichen Kulturwillen ebenso gutschreibt, wie sein reformiertes Verständnis des Kirchenregiments als Predigtamt und sein Wertlegen auf die Dogmatik gegenüber einem grundsätzlich in die Historie flüchtenden Zeitalter. Von der „gründlichen Zerstreuung“, mit der Troeltsch ein Jahrhundert später Theologie trieb (S. 384), hebt sich dieses überlegte, ausgewogene, energisch verfolgte und eindrucksvoll durchgeführte theologische Programm leuchtend ab. Als die beiden sachlichen Motive enthüllen sich Erlebnis und Geschichte, von denen nur das erste eine gebührende Vertretung und Durchführung findet. Mit der Historie ist er, wie besonders die Christologie erweist, nicht fertig geworden. Dieses unvollendete Ringen mit der Geschichte ist im Grunde nicht von der objektiven Unreichbarkeit, sondern von der subjektiven Unfertigkeit begrenzt, so daß im Ergebnis die ursprünglich beabsichtigte Ellipse mit zwei Brennpunkten als Symbol dieses Denkens sich in einen Kreis mit einem Mittelpunkt, eben den des Lebens, verwandelt. Damit hat Barth den früher¹ von ihm betonten lebensphilosophischen Charakter dieser Theologie durch genauere Einzelinterpretation erwiesen in Übereinstimmung mit H. Stephan und Th. Siegfried². Vom grundsätzlich gemeinsamen Boden des Lebens aus konnte Schleiermacher das „Historische“ als eine nicht wesentlich verschiedene Erscheinungsform gegenüber dem „Psychologischen“ zeigen und damit den „garstigen Graben“ (S. 415), der nach Lessing und Kant beide Momente trennte, einleinen. Barth empfindet dies als die Ausführung von Herders Programm. Mir ist fraglich, ob Schleiermachers Begriff des „Bewußtseins“ so reibungslos in der Kategorie des Psychologischen aufgeht, ob er nicht der transzendentalen Anthropologie Kants näher steht als der Erlebnisfreudigkeit Herders und darin einen, wenn auch stark verdünnten, Rest des paulinischen, vom Gesetz aus entworfenen Verständnisses des Menschen bewahrt. Es scheint mir, daß er darum der Geschichte nicht im Sinne des Historismus gerecht wird, so daß sich hier — vielleicht malgré lui — eine tiefere Hemmung geltend macht als eine rein lebensphilosophische. Die von Barth mit Recht festgestellte „Immunsierung des Offenbarungsbegriffs“ (S. 415) weist darum auf die Anthropologie im sachlichen, nicht im psychologischen Sinne als Zentrum zurück³. Nur so vermag ich auf die von Barth am Ende seines Schleiermacherkapitels (S. 424) erhobene Frage eine partielle Antwort zu versuchen: Warum ist Schleiermacher nicht vor seinem Resultat erschrocken, daß der Mensch allein Subjekt geblieben und Christus sein Prädikat geworden ist?

Mit der Besprechung Schleiermachers ist die grundlegende Arbeit Barths geleistet. Die Theologie des 19. Jahrhunderts ist ihrem Wesen und ihren Entwicklungstendenzen nach verständlich gemacht. Die ausschlaggebenden Entscheidungen sind gefallen. Es folgen noch Einzelcharakteristiken Wegscheiders, de Wettes, Marheinekes, F. Chr. Baur, Tholucks, Menkens, Feuerbachs, D. F. Straußens, Alex. Schweizers, I. A. Dorners, J. L. Müllers, Rich. Rothes, Hofmanns, J. J. Beckes, Vilmar, Kohlbrügges, Blumhardts, Ritschls. Sie belegen die Vielfalt des theologischen Bemühens und haben darum mehr illustrative als prinzipielle Bedeutung. Dies bedeutet keineswegs, daß sie für den Gang des Ganzen entbehrlich wären. Vielmehr machen sie Lücken und Entstellungen, die sich aus der Grundlegung ergeben, je an einem andern Punkte deutlich. So tun es Tholuck und J. L. Müller durch den Hinweis auf die Sünde, die vor allem bei Schleiermacher einen ungenügenden Ausdruck gefunden hatte, Hofmann durch den Hinweis auf den objektiven „Tatbestand“ des von Gott verwirklichten Heils, auf die Inkarnation als das zentrale Dogma, wenn er es auch in einem bewußtseinstheologisch verkleideten Biblizis-

¹ Vgl. dazu auch den sophokleischen Vorspruch zu Hegels Werken. *Τάληθ' ἐστὶν αἰὶν πλεονέκων ἰσχυρὸν λόγον* (Jub. Ausg. Glockner 1928 ff., Titelblätter).

² In einem Vortrag auf der Meißner kirchlichen Konferenz am 24. April 1940 über das Thema „Mythos und Geschichte“ — m. W. ungedruckt.

³ Wie lebendig die unmittelbaren Schüler Hegels in der erst heute wieder sichtbar gewordenen Konkretion die wesentliche Denkleistung des Meisters erblickten, zeigt u. a. die Vorrede von Eduard Gans zur Rechtsphilosophie (Jub.-Ausg. Glockner 7 [1928], 2): „Selten sind die Gedanken welche die Abstraktion abschwören, auch Gestaltungen werden, seltener der unermüdete Geist, der in jede weitergeschrittene Verdichtung seines Stoffes die Frische des Anfangs und den vermehrten Reichtum des durchlaufenden Kreises bringt“.

⁴ Wenn B. darin eine „Zumutung“ (S. 370) an den Zeitgeist erblickt, so scheint er mir mit dieser Formulierung die von ihm selbst so beredt dargelegte geschichtsfreudige Linie von Lessing zu Herder (in die auch Novalis mit seinem Urteil über die Französische Revolution einzubeziehen wäre) nicht genügend in Anschlag zu bringen. Es ist bezeichnend, daß er wohl ihren Anfang von Lessing zu Herder, nicht aber ihre Fortsetzung von Herder zu Hegel betont, wozu Hegels Würdigung von Hamanns Schriften Anlaß geboten hätte. In seinem Hegelkapitel kommt der Name Herders gar nicht, derjenige Lessings in einem anderen Zusammenhange am Rande vor.

¹ Die Theologie und die Kirche. Ges. Vortr. II (1928), 135, bes. 159 ff.

² Theodor Siegfried: Kant und Schleiermacher. Marburger Theologische Studien 3 (1931), 33 ff. Horst Stephan: Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens. ZThK N. F. 14 (1933), 321 ff.

³ Ich bin diesen Fragen in meiner ungedruckten Leipziger Habilitationsschrift 1942, „Grundlinien von Schleiermachers Geschichtsverständnis. Das Ringen theologischer und anthropologischer Motive“, nachgegangen.

mus zur Geltung bringt. Menken wirkt mit seinem spröden, J. T. Beck mit seinem durch das spätrömantische Lebensmotiv von innen her erweichten Biblizismus. Vilmar macht die Bindung der Theologie an Kirche und Pfarramt sichtbar, Blumhardt den dämonologischen und eschatologischen Bezug der Soteriologie.

Auf die andere Seite kommen die Denker zu stehen, die die unheilvollen Konsequenzen der Fehlansätze ausziehen. Es sind Feuerbach und Strauß, die die Theologie radikal in Anthropologie verwandeln. Rich. Roth wird durch das Grundanliegen der anthropologischen Kontinuität zur Identifikation von Reich Gottes und Kultur, Kirche und Staat geführt. Er gibt die konstitutiven Elemente der Eschatologie und Ekklesiologie an einen pietistisch konzipierten Kulturprotestantismus preis. Schließlich gehört Ritschl hierher, der auf dem Boden der — durch einen allgemeinen Bewußtseinswandel, nicht durch eigene Schwäche — zusammengebrochenen hegelischen Philosophie positivistisch an einen moralisierten Kant anknüpft und die Theologie auf ein christliches Lebensideal aufzubauen unternimmt, das die Heiligung als Überwindung der Natur durch den Geist interpretiert und sich in Jesus Christus als dem gottmenschlichen Bürgen legitimiert weiß.

Die einzigen, die in dieser von der anthropologischen Bibelrichtung beherrschten Epoche grundsätzlich und mit der gebotenen Einseitigkeit theozentrisch denken, sind J. A. Dörner, der freilich mit seinem, Hegel und Schleiermacher überbietenden Ansatz stecken bleibt, und H. F. Kohlbrügge, dem unter der Grundtatsache der „freien Gnade Gottes“ alle theologischen Probleme verschwinden.

2.

Jeder Leser wird unter dem starken Eindruck dieser Theologiegeschichte eine Weile verharren. Noch nie ist die Anthropologie als das Thema des Jahrhunderts so einseitig, so groß, so reichhaltig und so anschaulich dargestellt worden. Es ergibt sich im Grunde eine verblüffend einfache Deutung der vielschlungenen, schwer zu porträtierenden Epoche. Wenn Johannes Kühn 1923 in seinem Buche „Toleranz und Offenbarung“ den Wandel im modernen Denken als Ersatz des Erlösungsbegriffs durch den Schöpfungsbegriff definierte, so hat er ähnlich Zentrales gesehen, aber nicht eine geschlossene Einheit durchinterpretiert, wie es hier geschehen ist. So darf man Karl Barths Werk eine weithin bestimmende Wirkung für die Urteilsbildung voraussagen.

Aber entspricht das gezeichnete Bild mit seiner einfachen Linienführung der Wirklichkeit? Schon die Gegenüberstellung des 18. und 19. Jahrhunderts als Frage nach den Dingen und als Frage nach dem Menschen trifft nicht — wenn man nicht, wie Barth es tatsächlich tut, weite Strecken und gültige Repräsentanten der ersten Epoche ausscheidet. Die eigentümliche „Dingmetaphysik“¹ Chr. Wolffs ist nicht echte, sondern verflachte Aufklärung. Leibnizens Monadologie hatte bereits in die Richtung einer personalistischen Philosophie gewiesen, wenngleich nicht die Frage nach dem Menschen, sondern die nach dem Universum seinen Denkstil prägte. Eher drängt sich folgende Differenzierung auf: Das 18. Jahrhundert hat es mit dem theoretisierten, normativen Menschen zu tun. Es geht ihm um den Menschen der Moral. Das 19. Jahrhundert setzt an seine Stelle den wirklichen lebendigen Menschen. Es geht ihm um den Menschen der Geschichte. Insofern bedeuten Rousseau und Goethes Werther einen grundsätzlichen Fortschritt gegenüber Lessing und Kant, aber auch gegenüber Herders Humanitätsidee, die bezeichnenderweise mit seiner im Alter fortschreitenden Rückwendung zur Aufklärung stärker hervortritt. Das hier liegende Problem ist weder sachlich durch den Begriff der Individualität, noch historisch durch die Abgrenzung der beiden Jahrhunderte ausschließlich bezeichnet. Schleiermachers Glaubenslehre arbeitet mit dem normativen Menschen Kants, Tholuck und de Wette mit dem wirklichen Menschen Goethes. Es erhebt sich die einer gründlichen Erörterung wertere Frage, ob die von Troeltsch aufgestellte, von Meinecke übernommene Definition des Historismus durch die beiden Momente der Individualität und der Entwicklung ausreicht, ob nicht vielmehr eine eigentümliche Durchführung des Lebensbegriffes hinzugenommen werden muß. Dahinter steht die weitere Erwägung: Ist das anthropologische Thema trotz seiner zentralen Stellung das einzige? Geht es an, den Universalismus eines Leibniz, eines Kant, eines Herder so zurückzudrängen, wie B. es tut? Ist nicht die Problematisierung des Gottesbegriffs —

nicht zugunsten einer Aufsaugung durch die Anthropologie, sondern zugunsten eines aktualisierten und differenzierten Pantheismus ein ganz wesentlicher Zug? Bildet sich das 18. Jahrhundert, besonders in seiner zweiten Hälfte, nicht mit eigentümlicher Echtheit in den ausgedehnten Erörterungen über den Spinozismus ab, die sich zwischen Lessing, Herder und Jacobi abspielten? Warum unterschlägt B. diese zu Goethe und Schleiermacher führende Linie? Hat nicht die vor allem von Karl Holl geübte Betrachtungsweise der Epochen nach ihrem Gottesbegriff ihr Recht mindestens im Sinne der Ergänzung?

Gälten diese Bemerkungen der zentralen Thematik selbst, so ist im Sinne der Kontinuität und Kooperation kirchen- und theologiegeschichtlicher Forschung weiter zu fragen: Wo bleibt die von Dilthey und Troeltsch aufgewiesene, von Erich Seeberg und Heinrich Bornkamm durchgeführte spiritualistische Linie im neueren theologischen Denken? Warum kommt eine für das 18. Jahrhundert in ihrer schillernden Vielfältigkeit zwischen Luthernähe, katholisch-mystischer Gnadenreligion¹ und tolerantem Humanismus² so bezeichnende Gestalt wie Zinzendorf nicht thematisch vor, warum wird ihrer Wirkungen auf Schleiermacher, Novalis und Kierkegaard nicht gebührend gedacht?³ Die vorbehaltlose Subsumption Zinzendorfs und August Hermann Franckes unter das Schlagwort des Absolutismus wird ihrer geschichtlichen Stellung nicht gerecht.

Mit dieser undifferenzierten Erfassung des Pietismus hängt die Unterschätzung der Romantik und der von ihr mitbedingten Erweckungsbewegung zusammen. Wenn B. sie aus systematischen Erwägungen heraus nur als „mathematischen Punkt“ ernstnehmen will (S. 307), so kann der Historiker auf diesen „Vorschlag“ (V) nicht eingehen. Denn die eigentümliche Fortbildung romantischer Motive ist zu fruchtbar geworden, als daß man sie mit B. als „Verbildung“ des ursprünglichen Ansatzes fassen und eine sekundäre „historische“ Romantik der „reinen“ entgegensetzen dürfte. Es ist bezeichnend, daß B. primär die Hymnen und mit besonderer Vorliebe die mathematisch-begrifflichen Fragmente des Novalis berücksichtigt, dagegen seinen bedeutungsvollen Entwurf „Die Christenheit oder Europa“⁴ und die historischen Urteile an den Rand stellt. Auch das nicht zufällig gewählte mittelalterliche Kolorit im „Heinrich von Ofterdingen“ zeigt die gleiche neuartige Synthese von rückwärts gewandter Interpretation und vorwärts gewandter Prophetie, die das theologische und historische Denken des 19. Jahrhunderts tief bestimmt hat. Wenn es zu einer eigentlichen theologischen Historik nicht in einer Denkergestalt gekommen ist, sondern die Motive auseinandergetreten sind — einerseits zur theologisch begründeten Geschichtsanschauung Rankes, andererseits zur von Schelling beeinflussten heilsgeschichtlichen Theologie⁵, um nur die beiden wichtigsten zu nennen — so bleibt es doch tief bezeichnend, daß das Problem des Historismus am Ende des Jahrhunderts von einem Denker ins allgemeine Bewußtsein gerückt worden ist, dessen theologisches Erbgut ihn trotz alles Substanzschwundes zu einer schärferen Sicht befähigte, als es rein säkulare Voraussetzungen vermocht hätten⁶. Die Zurücksetzung der Romantik zieht zwangsläufig ein Übersehen der neuen Ekklesiologie nach sich, die — unscheinbar genug — mit Wilhelm Löhes „Drei Büchern von der Kirche“ (1844/45) beginnt und in den verschiedenen Ausprägungen des konfessionellen Luthertums auch kirchliche Gestaltungen in Deutschland und Nordamerika gewinnt. Barths Unterschätzung der Romantik wirkt sich schließlich in der Nichterwähnung Grundtvigs aus, dessen individuelle und volkskirchliche Synthese von Skandinavismus und Orthodoxie, von Mythos und Dogma,

¹ Neuerdings wieder mit Energie betont von Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala-Leipzig 1948. Vgl. ThLZ 1949, 469 ff.

² Vgl. dagegen die äußerst knappen, auf das Wesentliche beschränkten Bemerkungen Stephans (Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus 1938, S. 14) über Zinzendorf.

³ Die Bemerkung (S. 83) über Zinzendorfs (und des Berner Pietisten Lutz) positives Verhältnis zu Luther kann dieses Desiderat nicht ersetzen.

⁴ Es genügt nicht, wenn B. die „heilsgeschichtliche Theologie“, Gottlob Schrenk (Gottes Reich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus 1925) und Gustav Weth (Die Heilsgeschichte, 1931) folgend, lediglich als entstellte Umbildung der altreformierten Föderaltheologie faßt (559 f.). Ihr von Karl Müller (Aus der akademischen Arbeit, 1930, 290 ff.) und von Weth (S. 48, A. 20) betontes Verhältnis zu Schelling und zum vielberufenen Organismusgedanken der Romantik muß mit gesehen werden. Ich selbst ziehe es vor, statt vom Organismus umfassender vom Lebensmotiv zu sprechen, vgl. ThLZ 1949, 18 ff.

⁵ Ich hoffe, das Recht dieser „theologischen“ Interpretation in einem Aufsatz „Die Geschichtsschulproblematik bei Ernst Troeltsch“ zu begründen.

¹ Ich benutze einen Ausdruck Erwin Metzkes, Johann Georg Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts 1934 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftl. Kl. 10, 3, 121–266).

von Dichtung und Kirchengestaltung eine weit über Dänemark hinausgehende symptomatische Bedeutung für den Geist des 19. Jahrhunderts besitzt.

Gilt dies für die Hauptlinien und für den Entstehungsprozeß der „herrschenden Strömungen“, so ist auf der entgegengesetzten Seite zu fragen: Warum läßt B. unter den verschiedenen Gegnern des Zeitgeistes nicht Hamann im 18. und Kierkegaard im 19. Jahrhundert zu Worte kommen, da er doch Menken, Blumhardt und Kohlbrügge wichtige Plätze einräumt? Gerade die zeitgeschichtliche Einsamkeit und späte Wirkung dieser Denker gehört zum Bilde ihrer Jahrhunderte hinzu.

3.

Diese Fragen, die von dem weitgehenden Gebrauch der Einladung an den Leser, sich das Fehlende hinzuzudenken (V), Zeugnis ablegen, führen zum — wenigstens angedeuteten — Vergleich mit den beiden großen neueren Darstellungen des theologischen Denkens im 19. Jahrhundert, Werner Elerts „Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel“ (1921) und Horst Stephans „Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus“ (1938). Von ihnen ist keine im strengen Sinne vergleichbar. Elert stellt sich eine stärker begrenzte, Stephan eine mehr umfassende Aufgabe. Elert arbeitet unter den Leitbegriffen der Synthese und der Stase den Hoheits- und Substanzverlust des evangelischen Christentums von der Theologie bis in die Gestaltung der Alltagsethik überzeugend heraus. Nicht die Anthropologie, sondern die Kultur in Kritik und Bejahung ist sein eigentliches Thema. Er wird damit dem Selbstverständnis des Jahrhunderts in seinen beredtesten Zeugnissen besser gerecht, ohne daß damit die Sicht B.s abgelehnt sein müßte. Vielmehr ist hier eine fruchtbare Ergänzung möglich. Daß sein eigener theologischer Standpunkt zu einer verschiedenartigen Bewertung im einzelnen führt — etwa bei Schleiermacher, Ritschl, aber auch bei Beck, Frank, Philippi, kann nicht überraschen. Lehrreich ist der Vergleich im Hegelkapitel. E. kommt der These B.s vom theologischen Vikariat der Philosophie nahe, um aber in einer weit stärker durchschlagenden Kritik die unter dem Vernunftbegriff vollzogene Synthese Hegels abzulehnen, wobei für ihn — der Entstehungszeit seines Buches entsprechend — der „historische“ Geschichtsbegriff in den Vordergrund gerät. Das abschließende Gesamturteil Elerts gipfelt in einem grundsätzlichen — wenn auch im einzelnen kritischen — Bekenntnis zur Erlanger Schule, weil sie den von Schleiermacher gemeinten Selbsterweis des Christentums als die eigentlich dogmatische Instanz nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch interpretierte. B. würde diese Deutung der Erlanger Theologie nicht ohne weiteres übernehmen. Aber seine eigene Interpretation, die den nur bewußtseinstheologisch verkleideten „biblischen Tatbestand“ als das Urdatum bei Hofmann in den Mittelpunkt rückt, kommt ihr sachlich nahe. So läßt sich auch hier ein fruchtbares Gespräch denken. Grundsätzlich scheidet beide die Bewertung der Geschichte, die bei Elert unter Zuhilfenahme seines Schicksalsbegriffes letztlich positiv (vgl. besonders S. 327f.), bei B. letztlich negativ ausfällt.

Stephans Darstellung unterscheidet sich zunächst durch den etwas späteren Einsatz und durch die umfassende Bestandsaufnahme, die die historischen Disziplinen eingehend berücksichtigt. Erhält dadurch sein Buch auf den ersten Blick eine stärker schulmeisterliche Note, so enthüllt sich schärferem Zusehen diese Einbeziehung als notwendig, weil dem historischen Charakter und dem wesentlich historischen Selbstverständnis der behandelten Epoche angemessen. Damit erreicht St. ein genaueres Porträt, als es B. möglich ist. Es ist kein Zufall, sondern in der Sache begründet, daß B.s Schwerpunkt im 18. Jahrhundert, also in der Vorgeschichte liegt. Denn dort fallen tatsächlich die systematischen Entscheidungen, die das 19. Jahrhundert qualifizieren. Die Aufnahme der historischen Theologie bedeutet jedoch weit mehr als eine photographische Wiedergabe des tatsächlichen Verlaufs. Sie zeigt an einzelnen typenbildenden Gestalten wie de Wette, Neander, Olshausen, in eingeschränktem Maße auch an Tholuck, in ganz andersartiger Weise an Harnack und Gunkel, auch an einem charakteristischen Einzelgänger wie Alexander von Oettingen, die systematische Relevanz der historischen Betrachtungsweise auf. Im Entscheidenden wird dabei stets auf Herder zurückgegriffen, den Stephan in seiner Jugendschrift¹ theologisch auswertete. Die Universalität und Verzweigtheit seines Einflusses

wird in so noch nicht gekannter Fülle aufgezeigt. Das Neue, das B. über Stephan hinaus und im Gegensatz zu ihm bietet, ist die Priorität Lessings gegenüber Herder in der Konzeption der geschichtsfreudigen Theologie. Dieses beiderseitige Verhältnis muß diskutiert werden. Auch hier ergibt der verschiedene Standpunkt der Verfasser in der systematischen Theologie eine andersartige Bewertung der Vergangenheit. Sie tritt am deutlichsten in der Bestimmung des Verhältnisses hervor, das zwischen Kant und Herder waltet, und in der Beurteilung, die Albrecht Ritschl erfährt. Während B. bei dem letzteren nur die Anknüpfung an Kant sieht, arbeitet Stephan eingehend seine Verwurzelung in der Historie, sein positives und negatives Verhältnis zu Schleiermacher, seine partielle Wiederaufnahme Luthers, seine Anknüpfung an Lotze, über allem sein menschliches Anliegen der Konzentration heraus. Hier dürften die systematischen Gegensätze unüberbrückbar sein. Wesentlich näher kommen sich beide in der Beurteilung Schleiermachers, der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als einer Neuaufnahme der Aufklärung, und von Gestalten wie Joh. Tobias Beck und Julius Müller. Dagegen gehen sie in der Auffassung Hegels entschieden auseinander. Bei aller Hochschätzung der einzigartigen denkerischen Leistung, bei aller sorgsamsten Herausarbeitung der theozentrischen Motivation, der daraus folgenden unbedingten Kritik an der Empirie, der existenziellen und aktuellen Bezogenheit verurteilt Stephan die hegelische Synthese beinahe noch schärfer als Raub an der Freiheit Gottes in seiner Offenbarung und seiner Gnade, als es B. tut (besonders S. 39f.). Vor allem findet er hier den stärksten, weil letztlich unkontrollierten Einbruch der natürlichen Religion — eine Tatsache, die sich bei den Rechtshegelianern, besonders Marheineke zeigte (S. 75 ff.). Infolgedessen erscheint das erste Drittel des 19. Jahrhunderts lebendiger als ein bewegter und bewegender Kampf zwischen der Theologie Schleiermachers und der theologisch gemeinten Religionsphilosophie Hegels, zwischen dem Herrnhutertum höherer Ordnung und der Orthodoxie höherer Ordnung (S. 77). Die systematischen Ausgangspunkte von Stephans Kritik liegen einmal in seinem eigentümlichen, objektivistisch und theozentrisch gemeinten Glaubensbegriff, der aber dem Religionsbegriff in der Nachfolge Schleiermachers stärker angelehnt wird, als es von den Positionen der dialektischen Theologie aus möglich ist. Die zweite Wurzel ist die grundsätzlich positive Aufnahme der historischen Forschung als eines Mittels, das im Dienste des Glaubens zu einer existenziellen Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus Christus der Bibel führt. So bezeichnet auch hier die Stellung zur Geschichte — wenn auch in etwas anderer Wendung als bei Elert — den unüberbrückbaren Gegensatz zu B. Damit tritt noch einmal das Problem der Geschichte — in einer weit über den Historismus hinausgreifenden Weise — als das theologische Problem für das 19. und 20. Jahrhundert heraus. Das Thema, das B. in der Anthropologie, Elert in der Kultur fand, lautet bei Stephan — in Einklang mit seiner früheren Forschung¹ —: Kampf und Durchdringung von extensiver und intensiver Bewegung des Christlichen Glaubens. Diese Zweifelnigkeit, die seine Auffassung grundsätzlich mit Elerts Begriffspaar der Synthese und Diastase verbindet, vermag die Theologie der fraglichen Epoche stärker in ihrem Spannungsscharakter, in ihrem Widerstreit und dessen Überwindung zu erfassen als die biographisch und monographisch isolierende Betrachtungsweise B.s. Sie erreicht andererseits nicht die Geschlossenheit, die die Konzentration auf die Anthropologie mit sich bringt und bleibt etwas mehr an der Außenseite — ein Mangel, der durch sorgfältige Einzelinterpretation auch nicht ausgereifter Ansätze ausgeglichen wird.

B.s Werk bietet der Forschung eine Fülle fruchtbarer Aufgaben im einzelnen und ein tiefgehendes Ordnungsprinzip für die verworrene Epoche im ganzen. Es hat erstmalig den epigonenhaften Charakter des 19. Jahrhunderts im Felde der Theologie und der allgemeinen Geistesgeschichte betont. Damit sind Fragen aufgeworfen, die Historiker und Systematiker auf lange hinaus beschäftigen werden. Wenn das Buch nicht das abschließende Wort über die Theologie des 19. Jahrhunderts ist, sondern die bisherigen Darstellungen neben ihm ihren Platz behaupten, so nimmt es doch einen einmaligen Ort ein. Von dort aus gibt es mit der nur ihm eigenen Klarheit und Schärfe das Problem von Anthropologie und Geschichte an die gegenwärtige Arbeit weiter. Es bewährt den echten Gesprächscharakter, aus dem es hervorgegangen ist, vor allem dadurch, daß es ihm selbst neu schafft.

¹) Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte. 1905.

¹) Besonders in der Schrift „Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus“. 1911.