

Protestantismus und Humanismus

Autor(en): **Keller, Adolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **15 (1947-1948)**

PDF erstellt am: **21.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758474>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PROTESTANTISMUS UND HUMANISMUS

VON ADOLF KELLER

Zu diesem sehr aktuellen Thema liefert *Karl Barth* in seinem neuen Buche über «*Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*»¹ einen bedeutenden Beitrag. Trotzdem es ein «Torso» ist, hat es in zweifacher Weise freudiges Erstaunen und Bewunderung erregt. Einmal in der Geisteswissenschaft, bei Literaten, Philosophen, Kulturträgern, die hier eine neue bedeutsame Beleuchtung ihres besondern Arbeitsgebietes und seiner Grenzen erhalten. Sodann bei manchen Theologen, die Barth bisher vor allem als Kritiker und unerbittlichen Neinsager nahmen und nun plötzlich entdeckten, wie frei und humorvoll, wie sachkundig und verstehend ein Theologe hier über die Grenzen seiner eigenen Theologie hinaussieht, wie anerkennend und vertrauend er Freunden und Gegnern, trotzdem er sich selbst treu bleibt, über ein Jahrhundert hinweg, gleichsam jenes Wort aus Pascal gutschreibt: «*Vous ne me cherchiez pas si vous ne m'aviez pas déjà trouvé.*» Wieder einmal erweist es sich, wie von einer Grenze her ein neues und überraschendes Licht auf ein Problem fallen kann, das, aus der bloßen Fachsicht gesehen, nicht mehr weiter zu treiben ist.

Geistesgeschichtliche Anmerkungen

Wer in geisteswissenschaftliche Betrachtung nicht eingesperrt ist, fühlt ohne weiteres, wie Barth die Darstellung eben an jene Grenze führt, die in der heutigen Lage als geistige Spannung zwischen *Humanismus* oder, genauer, einer modernen Humanitätsphilosophie und anderseits einem sich erneuernden christlichen *Glauben* empfunden wird. Diese Spannung gehört heute zur geistigen Problematik unserer Zeit. Die Frage ist, ob der Mensch in dem ungeheuren Zusammenbruch, den er erleidet, wirklich in sich selbst, in der Autonomie seiner Vernunft, in seiner eigenen schöpferischen Kraft, in seinem wieder zu entdeckenden moralischen Wert, den Mut und Antrieb finden kann zu einem Neubau der Welt, zur Schaffung eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft, eben auf dem Boden

¹ Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Evangelischer Verlag, Zollikon 1947.

der Humanität — oder ob er daran verzweifeln muß ohne Hilfe transzendenter Mächte. Der heutige sich wieder zurechtastende Humanismus wirbt um die Seele des modernen Menschen im Wettbewerb mit dem Kommunismus auf politischem Gebiet und mit einem pragmatischen konstruktiven Idealismus auf kulturellem und religiösem Felde. Barths Buch ist geeignet, uns zu zeigen, wie dieser Versuch seit der Aufklärung bereits einmal in großem Maßstabe ein Jahrhundert lang unternommen wurde und zu was für einem Resultat er führte. In dieser vor allem kulturell orientierten Zeitschrift mag es angebracht sein, wenn wir diesen Aspekt des Problems voranstellen, um erst nachher und kürzer zum theologischen zu kommen, dessen genaue Erörterung eher in theologische Fachschriften gehört.

In der *Aufklärung*, im deutschen *Idealismus*, und in der Romantik, in einer stolzen Reihe von Geistern, wächst der moderne Mensch hervor, der sich selber sucht, sich selber in seiner Tiefe erfüllen und leben will in einer sinnvollen, freien, geistigen Gemeinschaft. Er hat den Glauben, daß sein Menschenziel auch Weltziel und Gottesplan ist. Ein ungeheurer Optimismus, ein Vertrauen auf sich selbst und seine größte Kraft, die Vernunft, trägt ihn. Sicher nicht an jenen Abgrund der Sorge und Verzweiflung, in den der heutige Existentialismus hinabstarrt, sondern in die Höhen eines schöpferischen *Selbstbewußtseins*, das in Kunst, Mystik und Humanität sich frei auswirkt. Wir können dies kulturellen Humanismus nennen, neben dem es auch einen christlichen gibt, wie zum Beispiel bei W. Monod oder den Anglosachsen oder bei Maritain. Letztlich kommt es dabei auf die Autarkie des vernünftigen Menschen in einer vernünftigen Welt an, vielleicht auf dem Hintergrund einer dies alles garantierenden Gottheit.

Am anspruchsvollsten tritt dieser rationalistische Humanismus im Weltsystem eines *Hegel* auf, an dem wir vielleicht in typischer Weise die Hauptpositionen zeigen können, an der Hand von Barths Darstellung, anstatt mit ihm die einzelnen Phasen dieser Entwicklung in Rousseau, Lessing, Kant, Herder — auch Goethe gehört hier hinein — Novalis und dann im 19. Jahrhundert, in Schleiermacher und besonders in Richard Rothe zu durchlaufen.

Hegel ist sicher ein ragender Gipfel dieser Geistesgeschichte. Er selbst hält seine Philosophie für das Ende der Philosophie überhaupt, weil sie mit ihm aus ist und alles gesagt ist. Der Hegelianismus ist die «Philosophie des vollkommenen *Selbstvertrauens*» auf die Kraft der Vernunft. Das ist trotz der Absolutheit des Geistes durchaus humanistisch zu verstehen eben als Vertrauen des Menschen zu sich selbst. Diese Stellung ist dem natürlichen Wesen des modernen Menschen so gemäß, daß Barth es nicht für ausgemacht hält, ob die

Zeit und Wirkung Hegels schon abgelaufen sei oder erst beginne. Der heutige Mensch könnte in seiner Erschütterung ein solches Selbstvertrauen wohl brauchen, um der Sorge und Verzweiflung zu entgehen und den Mut zu einem Neuanfang zu gewinnen. Um so mehr als diese Philosophie die Identität zwischen Sein und Denken, zwischen dem transzendenten Gott und der Welt, der er immanent ist, zwischen dem Drinnen und dem Draußen, dem Ich und dem Nicht-Ich, der Position und der Negation behauptet. Das gibt eine Geschlossenheit und Ganzheit der Weltanschauung und Weltgestaltung, in der es keine Geheimnisse und verschlossene Türen mehr gibt. «Der Schlüssel, der alle Schlösser öffnet» ist die dialektische Methode, der berühmte Dreitakt seiner Geschichtsphilosophie, die in These, Antithese, Synthese, imstande ist, alle nur denkbaren Gegensätze in den harmonischen Fluß und in der Totalität des geschichtlichen Werdens zu verbinden. Hegel bringt es dabei fertig, höchstes Selbstvertrauen mit Gottvertrauen in eins zu setzen, in Kaiser Napoleon die Weltseele über den Stadtplatz von Jena reiten zu sehen, auch den Teufel höflich und tolerant durch Verstehen und Einordnung zu überwinden, und endlich das Absolute auch ganz konkret erfüllt zu sehen im preußischen Staate. Denn alles was ist, ist vernünftig und hat seinen Platz im Ganzen. Die eigentümliche «Rasanz» dieses Selbstvertrauens und ihre Bereitschaft für das moderne Bedürfnis liegt nach Barth darin, «daß sich diese Philosophie in kaltblütiger Verständigkeit von keinem Weltkind und an Tiefe der Empfindung von keinem Frommen übertreffen läßt. Sie ist höchster Titanismus, indem sie zugleich höchste Demut ist. Selbstvertrauen, qualifiziert als Gottvertrauen, Gottvertrauen konkretisiert als Selbstvertrauen — wer, der das Blut dieses modernen Menschen in sich trägt, würde da nicht aufhorchend den schönsten und tiefsten Widerhall seiner eigenen Stimme vernehmen? Darum weist ihm Barth «einen Ehrenplatz an in unsern Nachforschungen nach den Grundlagen der Theologie des 19. Jahrhunderts».

Hegel ist also durchaus nicht so erledigt, wie etwa Schopenhauer sich gedacht hat, oder wie moderne Biologen oder Atomkern-Forscher denken mögen, die an der Phänomenologie der Energie stärker interessiert sind als an Hegels «Phänomenologie des Geistes». Seine Abstraktion ist nur scheinbar rein intellektuell und begrifflich, da das Absolute ja als *Akt* des Denkens wie als «objektiver Geist» nicht einfach gegeben ist, sondern nur im *Ereignis* sich vollzieht.

Wenn hier eine Philosophie des Selbstvertrauens, der Identität von Menscheng Geist und Gottesgeist in solcher Vollendung und sozusagen in einer geistigen Unverwundbarkeit aufgebaut wurde, wie ist es dann möglich, fragt Barth, daß das Zeitbewußtsein so rasch von dieser

Sicherheit abfiel und sich in den folgenden Jahrzehnten so hemmungslos einem flachen Materialismus, wissenschaftlichen Positivismus und Agnostizismus, ja einem völligen Zweifel am Geiste selbst, also dem Skeptizismus in die Arme warf? Ist es nicht als ob die Sicherheit dieses Selbstvertrauens im menschlichen Geiste so etwas wie ein böses Gewissen aufgeschreckt hätte, das in einem Mißtrauen gegenüber der Hegelschen Hybris sich ausdrückte und daran verzweifelte, alle Rätsel des Denkens und des Seins auf diese Weise mit einem Schlage zu lösen? «Die Ratlosigkeit, die an dieser Selbstsicherheit ausbrach, ist verräterisch.» Die ganze Herrlichkeit und Einheit des fugenlosen Systems und die Elastizität der Methode können doch nicht verhindern, daß «der moderne Mensch, ohne um eine bessere Einheit zu wissen, sich nun doch wieder spalte in den *Christen* und in den *Menschen*». In dieser Katastrophe des Hegelianismus wird daher die eigentliche Tragödie des Humanismus sichtbar, des Menschen selbst, der sich vergreift an einer höhern Macht und Wirklichkeit, die sich gerade so nicht fassen und identifizieren läßt, auch wenn es in durchaus positiver theologischer Weise versucht wird. Die letzte Wahrheitsforschung des modernen Menschen setzt hier das Fragezeichen hinter ihre eigenen Bemühungen, weil die Methode als Akt des Wissens, das gewußte Selbst, die sichere Erkenntnis der Wissenschaft fortwährend durch Dialektik aufhebt und bedroht. Das moderne Kulturbewußtsein, das in dieser Philosophie des humanistischen Selbstvertrauens einen so gewaltigen Ausdruck fand, ließ sich «mit dem christlichen Selbstbewußtsein nicht so versöhnen», wie der Theologe Hegel es wollte. Also schon bei Hegel wird die wahre heutige Lage eines übertriebenen menschlichen Kulturbewußtseins offenbar für den, der zu sehen weiß. Die Theologie als Ganzes hat Hegel übrigens aus demselben Grunde abgelehnt (von Ausnahmen wie Baur, Biedermann und andern abgesehen), wie das moderne Kulturbewußtsein es tat. Oder ist dieses am Ende «gerade vor dem echt Theologischen bei Hegel erschrocken»?

Das könnte wohl sein, wenn man immer wieder konstatiert, wie in der Sprache der Politik, der Literatur, des Kulturbewußtseins, der Gottesgedanke unmöglich oder wenigstens unaussprechlich geworden ist. Der heutige säkularisierte Mensch hat auch die fromme Sprache säkularisiert. Der Politiker, der Schriftsteller, wenn er nicht gerade gläubiger Katholik ist oder durch eine gewaltsame Bekehrung hindurchgegangen ist, wie Claudel oder Aldous Huxley oder Mauriac reduziert schon in der Sprache das Göttliche auf ein Menschliches, das Transzendente auf ein Immanentes, den Herrgott vielleicht vorsichtig auf die Gottheit oder die Vorsehung, die Gnade auf freundliche Führung und hat überhaupt keinen sprachlichen Ausdruck mehr, um

vielleicht von Christus in einer glaubens- oder bekenntnismäßigen Weise zu reden. Alle diese Fragen, Enttäuschungen, auch Verheißungen, liegen schon in Hegel, so wie sich bei ihm auch eine letzte Unentschiedenheit kundtut, von der Theologie her ernsthafter und kritischer seine philosophische Position zu überprüfen.

Das Kapitel über Hegel zeigt bei Barth in unübertrefflicher Weise, wie der Theologe einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung gerecht wird. Aber gleichzeitig treibt er aus ihr letzte Fragen, Bedenken und Nöte hervor, die nicht mehr auf geisteswissenschaftlichem Wege oder mit humanistischen Methoden zu lösen sind.

Man stößt in ähnlicher Weise auch bei Barths Darstellung von Rousseau, Novalis, Schleiermacher, Feuerbach auf jene sichtbare oder unsichtbare Grenze, wo Barth gerade im modernen Menschen und in seinem Kulturbewußtsein den Riß sich auftun sieht zwischen dem Selbstvertrauen, der geistigen Eigenmächtigkeit und — anderseits — jener Welt des Glaubens, der seine letzten Antworten nicht mehr aus der eigenen Seele schöpft, etwa aus dem rationalen Denken saugt oder aus dem Unbewußten, der Erfahrung oder Spekulation heraufholt, sondern sie sich geben läßt durch den persönlichen Offenbarer Gottes, Jesus Christus. Wo das geschieht, endet auch das edelste Geistesleben nicht in einem Hegelschen Selbstvertrauen, sondern in jenem bekannten Anruf Pascals, der in seiner feurigen Vision sich zum «Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» wandte. Der Absolutismus der Vernunft wird zum Gebet: *Kyrie eleison!* Ob das moderne Kulturbewußtsein, auch nach der Tragödie alles menschlichen Selbstvertrauens, noch einmal denselben Weg durchschreiten wird, den es seit der Aufklärung durchlaufen hat oder gerade an dieser sichtbar gewordenen Grenze es nicht mehr wagt, alle Erkenntnis und allen Trost im Himmel und auf Erden aus der eigenen Humanität zu saugen — das weiß Barth nicht zu sagen und läßt hier alle Möglichkeiten offen. Er begnügt sich, diese Grenze aufzuspüren, oft mehr zu ahnen oder zu erraten. Aber er findet sie bei allen diesen Geistern: bei *Rousseau* folgt dem «Freudenschrei des Menschen» über die Entdeckung der inneren Freiheit, auf dem Fuße der «Notschrei» desselben Menschen, der «seinem persönlichen Lebenswerk nicht entfliehen kann und mit sich selber nichts anzufangen weiß.» Er ist «einer, der sich nicht mehr mitfreuen kann».

Bei *Lessing* ist die Grenze nach der transzendenten Welt hin offen, aber er sagt: «Die Offenbarung gibt dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde». Und im «Nathan» ist es so, «daß der Lessingsche Mensch eines Gottes jedenfalls nicht bedarf».

Kant hat in der Lehre vom radikalen Bösen in den «Abgrund eines

Geheimnisses hineingesehen», den er auch mit seiner «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft» nicht ausfüllen konnte. Er sieht daher in der «Theologie eine privilegierte Zunft, der er ganz unzweideutig zuweist, in Sachen der Religion eben das zu tun, was die Philosophie nicht tun darf und eben das zu lassen, was die Philosophie tun muß. Aber das Nebeneinandersein von Theologie und Philosophie ist ja vielleicht eine Angelegenheit, über die sich ohne Ironie in der Tat nicht reden läßt.»

Bei *Novalis* wie dann auch bei Hölderlin, stoßen wir auf jenes nie gestillte Heimweh nach einer Versöhnung zwischen Christentum und Kultur. Aber «Romantik ist nur als Sehnsucht rein und verrät sonst ihr Unvermögen zur Wissenschaft und zur Tat».

Diese kurzen Zitate sind nur Andeutungen, wo Barth auf dieser ganzen Linie die Risse im Gedanken oder Gefühl oder Lebenswerk sieht — Risse, die zeigen, daß es auch diesen Kulturvertretern nicht gelingen will, aus ihrem innern Kulturbesitz jene Ganzheit und Einheit einer Weltanschauung oder Lebensgestaltung zu entwickeln, die dann Hegel so sicher erreicht zu haben glaubt.

Da Barth von der Theologie des 19. Jahrhunderts handelt, also nur voraussetzungsweise vom Menschen des 18. Jahrhunderts, und nur in abgeleiteter Weise vom Kulturbewußtsein, ist es auch verständlich, daß er andere Wurzeln der modernen Kultur übergeht. Es ließe sich ja eine Linie ziehen, die über Meister Eckart, über Occam, den täuferischen Enthusiasmus, Jakob Böhme, Hamann, Schelling bis in die moderne Mystik eines Rainer Maria Rilke und in die heutige Tiefenpsychologie hineinführt. Barth müßte hier dieselbe Hybris des Selbstvertrauens wieder finden, wenn er bei Angelus Silesius liest, daß, «ohne mich Gott keinen Nu leben könnte». Oder bei Rilke, der ganz unehrfürchtig dem «Nachbar Gott» an die Wand klopft oder bei der Tiefenpsychologie, die «im Selbst» mindestens eine Wurzel des Gottesbewußtseins sieht.

Man sieht also auch von dieser Seite her die ungeheure *Säkularisierung der transzendenten, christlichen Werte*, die auch das religiös gebliebene Kulturbewußtsein kennzeichnet. Diese Spannung zwischen dem Christen und dem Menschen, zwischen der Frömmigkeit und der Kultur ist daher heute ein zentrales geistiges Problem, das auch *Emil Brunner* in «Vernunft und Offenbarung» eingehend behandelt. Die Formel ist heute anders, aber es handelt sich bei diesem Humanismus immer wieder um neue Formen des menschlichen Selbstvertrauens, sei es zur eigenen Vernunft oder zur Allmacht des Gefühls oder zur innern Lebenskraft. Unser modernes Kulturbewußtsein ist vor allem Selbstbewußtsein, wo es nicht überhaupt abdankt in einem pessimistischen Existentialismus oder in einem unreflektierten Lebens-

genuß oder in Resignation. Aber wer nur mit seinem Selbst lebt und aus sich selbst heraus, kommt unweigerlich an seine Grenze und wird zerrissen in seine eigenen inneren Gegensätze, die nicht mehr zu vereinen sind. Also in unserem Falle in den *Humanisten*, der alles Transzendente ins Immanente umdeutet — und den *Christen*, der um jene letzte Grenze zwischen Gott und Welt, zwischen dem Herrn und Richter der Welt und ihren weltlichen Souveränen, weiß — und darob erschrickt.

Ist diese Scheidung, die die Romantik besonders schmerzlich empfand, unser dauerndes Schicksal? Das Christentum fühlt sie bewußter als das heutige Kulturbewußtsein. Die ökumenische Arbeit zum Beispiel behandelt das Thema «Christentum und Kultur» als besonders brennendes und schmerzliches Problem. Im Humanismus weiß man vielfach nichts von dieser Dialektik, obschon Einzelne diese Spannung stark empfinden. Kierkegaard zum Beispiel, der an diesem bewußt gewordenen Gegensatz seine letzte entscheidende Wandlung erlebt. Modernste Schriftsteller, wie T. S. Eliot oder C. S. Lewis oder A. Huxley oder Wilder Thornton oder Berdjajew sind selbst an diese Grenzen gestoßen. Die katholischen Schriftsteller, wie Bernanos, Mauriac, Claudel, Mounier lassen diesen Gegensatz auch in ihren Dichtungen deutlich genug erkennen. An den «*Rencontres internationales*» in Genf haben protestantische Kulturträger, wie Jean de Salis, Theophil Spörri, Marcel Raymond, René Gillouin, aber auch der deutsche Existentialphilosoph Jaspers es die Zuhörerschaft fühlen lassen, daß diese Spannung zwischen Glaube und Kulturbewußtsein die europäische Geschichte als ein wahrhaft tragischer Klang begleitet, und daß sie auch von Thomas von Aquino nicht befriedigend gelöst werden konnte.

Darf Barth hoffen, daß das herrschende Selbstvertrauen des Humanismus von seinen aufgewiesenen Mängeln und Rissen her erschüttert werde oder durch Zeugnis und Verkündigung einer kleinen christlichen Minorität in ein restloses Gottvertrauen und Christusbekenntnis verwandelt werde? Oder lehnt er grundsätzlich jenen ersten Versuch einer Versöhnung von christlichem Glauben und antiker Kultur ab, wie er von Clemens Alexandrinus und von den christlichen Apologeten gemacht wurde? Würde er das Zitat des Paulus auf dem Areopag in Athen, aus Aratus (Apg. 17), kritisieren? Das Buch spricht sich nicht darüber aus. Es will geschichtliche Würdigungen geben und Zusammenhänge aufweisen. Aber im Hintergrund erwartet es am Rande der Humanität, die an ihre Grenze gekommen ist, *Entscheidungen* großen Stils.

Lassen sich solche erzwingen oder auch nur erwarten von einer Zeit, in der wir nicht mehr dieselbe Sprache sprechen, in der die Probleme

neu benannt werden müßten, weil sie in der bisherigen Form nicht mehr verstanden werden und ihre inneren Gegensätze nicht auszugleichen sind? Das Problem *«Vernunft und Offenbarung»* zum Beispiel ist derart belastet mit der Polemik der Vergangenheit, daß daran keine Entscheidung mehr zu fällen oder unvoreingenommen zu erarbeiten ist, weil sie immer schon vorgefaßt vorliegt. Aber läßt sich dieser Säkularisierung des Transzendenten und den geistigen Gegensätzen, in die sie zerfällt, vielleicht von einer neuen Seite her beikommen? Gibt es nicht auch eine Säkularisierung oder Humanisierung, die nicht als Abfall oder reines Heidentum zu beurteilen ist, sondern von der Inkarnation des Logos her neues Licht gewinnt? Das Evangelium Johannes sagt, daß das Wort Fleisch geworden sei und sieht diese Inkarnation in der Persönlichkeit Jesu. Die gesamte anglikanische Kirche und die meisten der genannten angelsächsischen Kulturträger sowie die orthodoxe Kirchenwelt fassen die Inkarnation nicht nur als einmaliges Ereignis, sondern knüpfen an diesen Beginn einen fortlaufenden Prozeß an, der nun eben als das Eingehen eines Göttlichen in das Menschliche, also als Fleischwerdung, oder wenn man will als Säkularisierung zu verstehen sei, die durchaus im Sinne des Evangeliums liege. Sie stehen damit der katholischen Lehre näher, wonach Natur und Uebernatur, Kultur und Gnade, enger zusammengehören (*gratia non tollit naturam sed perficit*), als bei Protestanten.

Aber dies gehört nicht mehr in das rein geisteswissenschaftliche Problem hinein, sondern in eine theologische Erörterung, die wir im zweiten Abschnitt kurz anschließen. Jedenfalls darf nicht jede sogenannte Säkularisierung an sich schon als unerlaubter Abfall vom Göttlichen gedeutet werden. Es gibt auch bedeutsame und notwendige Säkularisierungen, die nicht einfach Verweltlichung zu nennen sind, sondern etwa zu vergleichen mit jener Wirkung eines Sauerteigs, «den ein Weib nahm und mengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis daß es ganz durchsäuert war».

Theologische Anmerkungen

Vom theologischen Standpunkt aus darf sich der Referent in einer kulturellen Zeitschrift kürzer fassen und die theologische Würdigung den Fachzeitschriften und der Zunft überlassen. Immerhin sei für nicht-theologische Leser folgendes zum eigentlichen Hauptthema des bedeutenden Buches, zur Darstellung der «Theologie des 19. Jahrhunderts» gesagt.

Zunächst berührt die Weite und Freiheit der Beurteilung anderer theologischer Persönlichkeiten und Schulen überraschend und überaus

sympathisch. Man vernimmt hier ungewohnte Töne, wenn Barth zum Beispiel wünscht, daß die Theologie «für die geschichtliche Wirklichkeit seines theologischen Mitmenschen ein offenes Auge bekomme», also Aufgeschlossenheit und Interesse für die konkrete Gestalt, «Verständnis, viel Geduld und Humor, ein wenig Grazie im Sichtbarmachen auch der tiefgehendsten Kritik, im letzten Grunde sogar eine gewisse ruhige Freude am Sosein (des Andern).

«Es gibt nur relative Ketzer. Die Theologie jeder Gegenwart muß frei und stark genug sein, nicht nur Lieblingsstimmen aufmerksam und offen anzuhören. Wir können nicht vorwegnehmen, welche Mitarbeiter der Vorzeit uns willkommen sind, welche nicht. Es kann immer so sein, daß wir ganz unvermutete Stimmen in irgendeinem Sinne besonders nötig haben. Wenn aus dem Bewußtsein des Rechthabens das Bewußtsein des Rechthabens wird, dann ist etwas Unaufrichtiges dabei.» Barth stellt auch die eigene dialektische Theologie unter diese Beschränkung. Sie «darf sich nicht als die längst erwartete Rettung aus aller Not empfinden». Er verlangt daher theologische Ritterlichkeit auch gegenüber dem Gegner, dem er sonst ein resolutes Nein! zuruft, weil auch die Theologie unter dem Gerichte Gottes steht. Menschen sind nun einmal, laut Overbeck «nicht zu jüngsten Richtern berufen». Das hat Barth freilich seither nicht gehindert, seinen eigenen theologischen Standpunkt, wo es seine Wahrhaftigkeit gebot, mit einer Schärfe zu vertreten, die nur ein Entweder-Oder erlaubte.

Hoffen wir, daß dieses Rezept befolgt werde und damit auch ohne Verleugnung des eigenen theologischen Standpunktes der schweizerischen Theologie und Kirche viel liebloser Zank und häßliche Unduldsamkeit erspart werde!

Barth nennt sein Buch, aus Vorlesungen erwachsen, selbst einen Torso und ladet den Leser ein, sich Fehlendes hinzuzudenken. Es reizt in der Tat, sich zu fragen, wie Barth über Goethe oder Tröltsch oder Harnack geredet hätte. Eine gewisse Beschränkung auf die dogmatische Theologie zeigt sich schon in der Auswahl. Gehört die exegetische, die historische Theologie, wie sie sich etwa in Gestalten wie Wellhausen, Duhm, Bernhard und Johannes Weiß, Schmiedel, Deißmann, Otto, Wernle, auch schon im 19. Jahrhundert ausgeprägt hat, nicht in eine Geschichte der protestantischen Theologie hinein? Die Leser dieser Zeitschrift werden kaum genug Interesse aufbringen für einzelne der besprochenen, weniger bekannten Theologen wie Dorner, Kohlbrügge, Marheineke, Menken, Wegscheider und andere. Es genüge zu zeigen, wie Barth sich auch einer andern Theologie gegenüber weitherzig, gerecht und zugleich unerbittlich zu verhalten sucht und seinen eigenen Rat in dieser *Theologie des Verstehens* selbst zu befolgen sich

bemüht. Es kommt auch hier mehr auf einige grundsätzliche Stellungen an denn auf die Theologie dieses oder jenes Einzelnen. Eine Angelstellung gehört *Schleiermacher*, der die Theologie zu einer Art Entscheidung nötigt, ob sie sich auf eine menschliche Erfahrung, das «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit», auf rationale Spekulation oder auf die Offenbarung Gottes in der Schrift gründen wolle. Eine Oktave höher wird also hier dasselbe Problem wieder angestimmt, wie im Verhältnis zur Philosophie des Selbstvertrauens, von dem wir im ersten Teil sprachen. Schleiermacher war der eigentliche Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, um den keiner herumkam. Seine Theologie gründet sich auf das menschliche Gottesbewußtsein. Dafür wird er heute von einer Theologie des Wortes und der Autorität scharf angegriffen. Aber Barth warnt vor jeglicher Kritik, die ihn zuvor nicht sehr ernst genommen hätte. Das Warnungszeichen vor jeder Theologie, die ihren Ausgangspunkt im Menschen und seinen Bewußtseinszuständen nimmt, heißt Feuerbach, bei dem alle Theologie zur Anthropologie wird. Wohin das führt, kann man auch bei Richard Rothe sehen, bei dem die Inkarnation, von der im Vorbeigehen die Rede war, zu einem völligen Verschwinden von Kirche und Christentum und zu einem gänzlichen Aufgehen in Staat und Kultur führte.

Auch in der berühmten geschichtlichen Theologie, zum Beispiel bei Harnack, der nicht behandelt wird (vielleicht weil es diesem am Verstehen für die neue Theologie gänzlich fehlte), wird das «Wesen des Christentums» verdünnt zu einem blossen Verhältnis von Gott und Seele.

Es ist überflüssig zu sagen, daß Barth selbst weder mit einer rein spekulativen Theologie, noch einer Theologie bloßer Erfahrung, noch dem Historizismus oder Psychologismus der neuern Zeit, noch mit der Mystik einiggeht. Nach diesen Vorlesungen hat er die eigene Stellung, die er in diesem Buch nicht näher zu umschreiben brauchte, in mehreren Büchern und vor allem seiner eigenen Dogmatik kräftig herausgestellt und damit neben die hier bewiesene Theologie des Verstehens eine *normative Theologie* gesetzt, die hier nicht zu entwickeln ist. Ihr Ausgangspunkt ist die *Offenbarung* Gottes in Jesu Christo, wie wir sie in der Bibel erhalten. Das ist das Eigentliche und Wesentliche, was dem im ersten Teil vorausgegangenen geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt ständig hörbar oder unhörbar gegenübergestellt wird. Dieses Zeugnis und Bekenntnis vom fleischgewordenen Worte Gottes in Christus taucht eben an jener Grenze auf, an der es den meisten Kulturphilosophen und -theologen in ihrem Selbstvertrauen nicht mehr ganz geheuer wird, und von wo aus sie gelegentlich einen verräterischen Blick aus der Geistesgeschichte, aus all dem rationalen Denken und Tun, hinüberwerfen in eine transzendente Welt Gottes, die in ihrer

Darstellung nur uneigentlich und verhüllt und wie von ferne erscheint. Immerhin dort ist für viele auch der heutigen Humanisten die Möglichkeit einer Begegnung. Dort kann ein Anruf gehört werden, der möglicherweise das übliche Selbstvertrauen in ein Gottvertrauen verwandeln könnte und dem spekulierenden und von sich selbst erfüllten Ich wahrhaft ein fremdes und nicht in die Spekulation einzuordnendes Du gegenüberstellt.

Die geschichtliche Darstellung, oft glänzend und erleuchtet, oft aber auch ungehörlich verdichtet und verkürzt, hat letztlich den Zweck, dem Humanismus in jeglicher Form die ganz andere Theologie, die christliche Botschaft, das Evangelium von Jesus Christus gegenüberzustellen. Barth zeigt, welche Stationen die Theologie durchwandern mußte, um endlich sich selbst in diesem wahren Grund zu finden, das heißt um wirklich Theologie zu sein und nicht bloß fromme Geistesgeschichte oder theologische Spekulation oder mystisches Einheitsgefühl. Tatsächlich ist in diesem ganzen Buche der Konflikt zwischen der geistesgeschichtlichen, menschlichen Schau und der offenbarungsgeschichtlichen gnadenvollen Erkenntnis oder eben der innere Gegensatz zwischen Glaube und Kultur, zwischen Gotteserkenntnis und Weltkenntnis, sichtbar oder verhüllt überall gegenwärtig.

Aber im Buche selbst ist noch keine Lösung dieses Konflikts angeboten, über den wir im ersten Teile länger gesprochen haben. Die Lösung liegt nicht in einer geistesgeschichtlichen Synthese der aufgerissenen Gegensätze, sondern in einer *Entscheidung* für das Handeln Gottes, statt für das eigenmächtige Tun des Menschen. Das Christentum fängt mit Christus an, nicht mit einem Denken über Christus. Wie solche Gewißheit zu gewinnen ist, sagte Barth einmal in einem Gespräch zu Zürcher Kollegen, die ihn fragten: «Gibt es Glaubensgewißheit?» Barth antwortete mit verblüffender Ruhe: «*Es* gibt keine Glaubensgewißheit — *Er* gibt Glaubensgewißheit.» Er stellte damit das christliche Erlebnis nicht in die geistesgeschichtliche Denkdynamik des Menschen, sondern in die unbeschränkte Dynamik Gottes hinein, in die Freiheit und den Frieden der Gnade, die «höher ist als alle Vernunft».