

Monaten durch seinen Sohn berichten, daß sich nun wohl doch eine Möglichkeit zur Weiterführung der Drucklegung zeige. Seither hörten wir nichts mehr von ihm, bis die Trauerkunde von seinem Ableben eintraf. Im Alter von 76 Jahren ist er heimgegangen; aber sein Name wird in den Annalen der Zwingli-Forschung als der eines treuen Mithelfers eingetragen bleiben.

Oskar Farner

Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert

Zum Buche von Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich 1947. (VIII + 611 Seiten, XXIV Tafeln.)

Von LEONHARD VON MURALT

Ein unerschöpflich reichhaltiges Buch! Kaum in einer sogenannten „Besprechung“ zu bewältigen; denn bei aller äußern Breite – über 600 Seiten Text in großem Format, großem Satzspiegel und engem Druck – ist nichts Überflüssiges darin, über das der Rezensent ohne Sorge hinweg gehen könnte. Wollte er es also angemessen besprechen, müßte er es gleichsam zuerst vorlesen und dann seine Glossen und Scholien anbringen, wenn er sich schon einbilden soll, es überhaupt zu können. Eigentlich ist es ja eine alte Weisheit, daß ein bedeutendes Buch nur dann entsprechend rezensiert werden kann, wenn es noch einmal geschrieben wird.

Das Buch beruht auf akademischen Vorlesungen Karl Barths in Münster und Bonn über die Geschichte der protestantischen Theologie der Neuzeit. „Ihre letzte Gestalt war ein im Wintersemester 1932–33 und im Sommersemester 1933 in Bonn durchgeführter Kurs, in welchem ich zuerst über die ‚Vorgeschichte‘, dann über die ‚Geschichte‘ der protestantischen Theologie seit Schleiermacher vorgetragen habe ... Beide Teile blieben Torso. Die ‚Vorgeschichte‘ sollte in einer Darstellung Goethes, auf die ich damals nicht ganz unvorbereitet war und auf die ich mich besonders gefreut hatte, ihren Abschluß finden. Die ‚Geschichte‘ hatte ich bis zu der Ära Troeltsch zu verfolgen gedacht. Der Raum eines akademischen Semesters ließ die Sache hier wie dort nicht zu der vorgesehenen Vollendung kommen.“ Der Band besteht also aus zwei Teilen. Die „Vorgeschichte“ enthält zuerst drei allgemeine Kapitel über den „Menschen im 18. Jahrhundert“, „Das Problem der Theologie im 18. Jahrhundert“

und „Die protestantische Theologie im 18. Jahrhundert“, um dann mit der Schilderung derjenigen Persönlichkeiten und ihres geistigen Schaffens zu beginnen, die für das Problem der Theologie wichtig sind, nämlich Rousseau, Lessing, Kant, Herder, Novalis und Hegel. Mit dem Kapitel über Schleiermacher beginnt der zweite Teil, die „Geschichte“. Ihm folgen Abschnitte über Wegscheider, de Wette, Marheinecke, Baur, Tholuck, Menken, Feuerbach, Strauß, Schweizer, Dorner, Müller, Rothe, Hofmann, Beck, Vilmar, Kohlbrügge, Blumhardt und Ritschl. Barth will also keineswegs etwa ein Hand- oder Lehrbuch der Dogmen-, der Philosophie- oder Literaturgeschichte geben, sondern das Problem der Theologie an Vertretern typischer Fragen und Antworten erläutern, was nicht ausschließt, daß unzählige Leser beglückt für die Bereicherung ihres Wissens dankbar sind. Jeder Leser wird es ungemein bedauern, daß in der „Vorgeschichte“ Goethe, in der „Geschichte“ Troeltsch nicht mehr behandelt werden konnte, und mit dem Referenten an den Verfasser die Bitte richten dürfen, diese beiden Gestalten uns in besondern Publikationen vielleicht in der Form von Vorträgen oder Aufsätzen ergänzend einmal noch zu schenken. Um aber einem Mißverständnis vorzubeugen, möchte der Referent ausdrücklich darauf hinweisen, daß das Buch nicht etwa infolge dieser beiden schmerzlichen Lücken ein Torso geblieben ist – stofflich will es ja keine Vollständigkeit anstreben – thematisch würde es sein Ziel auch mit wenigen Gestalten erreichen können; denn es handelt sich um das Problem der Theologie im 18. und 19. Jahrhundert.

Dem Referenten möge gestattet sein, von der Seite an die Fülle des Ganzen heranzugehen, die ihm naturgemäß am nächsten liegt.

Karl Barth spricht einleitend über die Möglichkeiten einer Geschichte der Theologie. Was er dazu zu sagen hat, ist meines Erachtens für jeden Historiker, der sich um die Grundlagen seiner Wissenschaft bemüht, von größter Bedeutung. Barth betont sofort, daß die Geschichte der neueren Theologie eine theologische Aufgabe sei. Nicht etwa nur aus theologischen Gründen, vielmehr, so fährt Barth fort, „handelt es sich um die allgemeine Regel geschichtlichen Verstehens, von der Luther zwei Tage vor seinem Tode auf einem Zettel die berühmten Worte geschrieben: ‚Den Virgil in seinen Buccolica und Georgica kann niemand verstehen, als wer 50 Jahre Hirte oder Bauer gewesen ist. Den Cicero in seinen Briefen versteht niemand, als wer 20 Jahre im Leben eines großen Staates mitgetan hat. Die Heilige Schrift meine niemand genügend gekostet zu haben, als wer 100 Jahre mit den Propheten ecclesias gubernarit

und für die Kirche verantwortlich gewesen ist.' Geschichte erkennen wir überall nur", fährt Barth fort, „wenn und indem etwas an uns und für uns geschieht, vielleicht auch gegen uns geschieht, nur wenn und indem uns ein Geschehen angeht, so angeht, daß wir dabei sind, daß wir an ihm beteiligt sind. Geschichtserkenntnis, die reine Beobachtung und Feststellung oder auch reine Schau wäre, ist ein Widerspruch in sich selber. Menschliches Handeln erkennen – und darum geht es doch in der Geschichte – heißt gewiß auch Beobachten, Feststellen, Schauen, aber das alles nicht in isolierter Theorie, sondern in der Theorie der Praxis, die hier der Geschichte gegenüber die allein mögliche Theorie ist. Es ist ein Beobachten, Feststellen, Schauen, bei dem wir selbst in bestimmter Bewegung begriffen sind, begriffen in einem dem fremden Handeln irgendwie begegnenden, entsprechenden oder auch widersprechenden eigenen Handeln. Wir erkennen Geschichte, indem uns ein fremdes Handeln irgendwie zur Frage wird, auf die unser eigenes Handeln irgendwie Antwort zu geben hat. Ohne dieses verantwortliche Gefragtsein würde unsere Geschichtserkenntnis Erkenntnis von Sachen, nicht aber von lebendigen Menschen, sie würde gerade nicht Geschichts-, sondern eine Form von Naturwissenschaft sein.“

Mit aller Erfahrung, die mir bis heute zuteil geworden, mit aller Einsicht, die ich als Historiker habe gewinnen können, möchte ich wünschen, daß sich jeder Geschichtsforscher diese Sätze wohl überlegen und auf die erste Seite seines Pflichtenheftes schreiben möge.

Durch sein Buch selber stellt Barth sein heuristisches Prinzip unter Beweis. Indem Barth sich von den historischen Gestalten ansprechen läßt, als ein „verantwortlich Gefragter“, und mit ihnen sich auseinanderzusetzen versucht, macht er sie unserer Gegenwart lebendig. Nur wenn wir gleichsam mit einem starken Scheinwerfer in die geschichtliche Wirklichkeit hineinleuchten, wird sie plastisch sichtbar, treten die Gestalten greifbar aus dem diffusen Schatten heraus, in welchem sie eine sogenannt voraussetzungslose Historiographie stehen ließ. Wer kein eigenes Licht mitbringt, wird meistens durch die „Aufklärung“ geblendet und verfällt in blinde Bewunderung ihrer scheinbar unbestrittenen Errungenschaften. Wer in seinem Bemühen um geschichtliches Verständnis eine vergangene Haltung nachahmt, Weltanschauung, Wissen, Glaube vergangener Köpfe nachspricht, macht deren Wahrheit zu der seinigen, ohne es zu bemerken, auch wenn er eigentlich gar nicht auf dem gleichen Boden stehen will. Ein solcher Boden beginnt dann aber meistens sehr zu wackeln. Wenn aber

der Historiker mit Karl Barth versucht, vom Licht des Evangeliums aus, das auf uns Menschen fällt, die Dinge zu beleuchten und zu sehen, dann wird sichtbar, wie der Mensch des 18. Jahrhunderts, als „absolutistischer“ Mensch, ein neues „Lebenssystem“ schafft, „das gegründet ist auf die gläubige Voraussetzung der Allmacht des menschlichen Vermögens. Der Mensch, der seine eigene Kraft, sein Können, die in seiner Humanität, das heißt in seinem Menschsein als solchem schlummernde Potentialität entdeckt, der sie als Letztes, Eigentliches, Absolutes, will sagen: als ein Gelöstes, in sich selbst Berechtigtes und Bevollmächtigtes und Mächtiges versteht, der sie darum hemmungslos nach allen Seiten in Gang setzt, dieser Mensch ist der absolutistische Mensch“ (S. 19).

Wir können hier nur mitteilen, daß es Barth gelingt, den Menschen des 18. Jahrhunderts in aller Farbenpracht, in allem Wortreichtum, in der Lebensfreude des Rokokos zu schildern, daß wir wirklich einmal ganz dabei sind, wie wenn wir heute noch auf der Bühne Minna von Barnhelm oder Nathan unmittelbar vor uns sehen würden.

„Es gibt einen Musiker, der Alles auch hatte, was jene auszeichnete vor denen, die vor ihnen waren und vor denen, die nach ihnen kamen. Er hatte aber darüber hinaus noch etwas für sich: die Wehmut oder das Entsetzen des Wissens um die Grenze, vor der als glücklich Unwissender auch und gerade der absolutistische Mensch in seiner schönsten Gestalt steht. Er hörte, wie sein Don Juan, den Schritt des steinernen Gastes. Er ließ sich aber, wie sein Don Juan, nicht irre machen darin, rein weiter zu spielen in Gegenwart des steinernen Gastes. Er gehörte noch ganz dem 18. Jahrhundert an und war doch auch schon einer von den Menschen des Übergangs, von denen zu reden in dieser Vorgeschichte unsere Hauptaufgabe sein wird. Wir gedenken des Namens Wolfgang Amadeus Mozart.“ (S. 53.)

So leuchtet Barth in den Kern und in die problematische Tiefe jenes Zeitalters, aus dem wir doch alle noch herkommen, hinein.

Im Kapitel über Ferdinand Christian Baur (1792–1860) stellt Barth nochmals scharf die Frage nach der Möglichkeit „kirchlicher Geschichtsschreibung“. Ich möchte gleich hinzufügen, daß es sich gar nicht bloß um die Frage nach der Möglichkeit der sogenannten „Kirchengeschichte“ als besonderes Lehrfach an der Theologischen Fakultät handelt, sondern wieder zugleich um die Frage nach der Geschichte überhaupt; denn wie soll ein Historiker unserer Zeit von der abendländischen Vergangenheit sprechen, ohne sich mit dem Christentum auseinanderzusetzen, ohne sich

im Geheimen und doch sichtbar zu freuen, daß das Zeitalter des Christentums seinem Ende entgegengeht oder schon überholt ist, oder ohne zu wissen um die schwerste Bedrohung und die Zeit der Prüfung, die dem christlichen Glauben auferlegt ist oder noch auferlegt werden wird, oder schließlich ohne im Glauben zu hoffen auf den Sieg des Reiches Gottes? Baur fragt, so erzählt Barth, „wie denn die Vergangenheit überhaupt in das Blickfeld der Gegenwart komme, so daß die Auseinandersetzung erfolgen, und zwar legitim erfolgen muß, so daß die Vergangenheit in ihrer Wirklichkeit und nicht als ihr eigenes Gespenst und auch nicht als unser eigenes Gemächte in der Gegenwart auf dem Plane ist?“ (S. 451.) Weder befriedigte ihn eine bloß empirische, eine pragmatische Geschichtsbetrachtung, noch eine rationalistische, auch die „dualistische“ nicht, in der „hier Gott, hier der Teufel auf dem Plane ist“. (S. 453.) „Mit dieser Kritik“, sagt Barth, „ist bei Baur etwas Entscheidendes geschehen, auch wenn seine von Hegel her bestimmte Antwort uns nicht befriedigen kann. Geschichte ist nicht eine Spielzeugschachtel, aus der wir Figuren herausnehmen, aufstellen und, wenn es uns verleidet ist, wieder umwerfen dürfen, sie ist aber auch nicht ein Welttheater, da übernatürliche Gestalten auf die Bühne treten, wo sie auch lächerlich wirken können, sie ist vielmehr menschliche Wirklichkeit, in der es darum geht, ob Gottes Ruf an uns gehört wird oder nicht.“ Barth umschreibt dann selber die Aufgabe einer historischen Theologie – er sagte schon eingangs, es müsse sich in der Theologie immer auch um Geschichte handeln (S. 15). – „Sie würde, ohne über ein anderes Rüstzeug zu verfügen als das der historischen Kritik und ohne dieses Rüstzeug zu vernachlässigen, wissen, daß die Bibel unter allen Umständen, wie historisch-kritisch immer, im Glauben, die Dokumente der Kirchen- und Dogmengeschichte aber in der Liebe gelesen werden müssen – daß dort, in den Propheten und Aposteln Gott im Nächsten, hier aber, in den Stimmen der Väter, Gott im Nächsten zu uns redet – daß Geschichte dort, in der Bibel, als Antwort, hier in der Kirchen- und Dogmen- und Theologieggeschichte als Frage zu verstehen ist – daß dort das Kriterium aller Belehrung, hier aber die positive oder negative Belehrung selber jedenfalls zu suchen ist. Sie würde an beiden Orten zwischen einem Pragmatismus, der zu wenig, und einem Dualismus, der zu viel will, mitten hindurchzugehen haben. Sie hätte im Glauben und in der Liebe die Grenzen zu wahren, die den die Geschichte verstehenden Menschen von Gott als dem Richter und Lenker der Geschichte unwiderruflich scheidet.“ (S. 458.)

Wir sagten, Barth erbringe den Beweis, wie eine gläubige Geschichtswissenschaft überhaupt erst in der Lage ist, die vergangene Wirklichkeit zu sehen, die ohne solches Licht nicht ins Blickfeld der Gegenwart treten kann. Führt Barth selber, so möchten wir fragen, diese Aufgabe und Möglichkeit ganz durch? Ich glaube sagen zu dürfen: Ja, insofern er überall und jedem Menschen und Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts gegenüber, mit dem er sich ins Gespräch setzt, die entscheidende Frage stellt. Nicht überall aber erlaubt er sich, die Antwort zu geben, weil er nicht in das letzte Geheimnis der Persönlichkeit und ihres Glaubens hineindringen darf; denn Gott allein sieht in die Herzen hinein (zum Beispiel S. 456). Nirgends spricht er das letzte Wort über die Christlichkeit oder Nichtchristlichkeit der Denker und Verkündiger, die er behandelt, aus, da er nicht wissen kann, was unhörbar in ihren Herzen vielleicht doch anders geklungen hat, als in ihren gesprochenen und geschriebenen Worten.

Diese verantwortungsbewußte Reserve mögen sich Historiker und Theologen, auch Pfarrer ihren Gemeindegliedern gegenüber, zum Muster nehmen. Und doch scheint mir gerade das heuristische Prinzip der geschichtlichen Erkenntnis, das Barth so glänzend vertritt, das ich für jede, nicht nur die theologische – gibt es aber eigentlich eine andere als eine theologische? – Historie für richtig halte, noch eine weitere Möglichkeit zu erschließen, die sich zwar immer jener Reserve bewußt bleiben muß, gleichsam immer wieder auf sie zurückweichen muß, wenn sie es gewagt hat, dann und wann einen kleinen Schritt darüber hinauszugehen. Ich möchte sie an einer konkreten Frage aufzeigen.

Wenn auch Barth davor warnt, von einer fertigen Dogmatik aus an die Theologie der beiden letzten Jahrhunderte heranzugehen, da wir nicht meinen dürfen, den Glauben abgezirkelt fertig zu haben, sondern gerade im Ringen mit den andern, in der Gemeinschaft mit ihnen selber um den Glauben, um gläubiges Verständnis ständig bitten müssen, so kommt er doch nicht darum herum, selber natürlich unter dem soeben ausgesprochenen Vorbehalt stehende Glaubensaussagen zu machen. Barth macht auf den Seiten 94–103 dem Pietismus gegenüber fünf Momente geltend im Christentum, die dem Menschen nicht von selber eigen sind. Er nennt sie das Nicht-Eigene im Christentum. Als solches hat zu gelten: 1. der Abstand der Zeit zwischen unserer Gegenwart und der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu von Nazareth; 2. der Mitmensch, der uns nicht gehört; 3. die Autorität des Wortes Gottes in der Kirche; 4. das Gebot Gottes und 5. die Eschatologie. Demgegenüber möchte ich

sagen, daß ich des Glaubens bin, daß vom Evangelium aus von einem sechsten Nicht-Eigenen im Christentum die Rede sein müßte, nämlich von der „Freiheit eines Christenmenschen“. Barth mag einwenden, daß sie in den ersten fünf Momenten inbegriffen sei, insofern diese uns gerade Freiheit von den Gewalten dieser Welt geben. Trotzdem glaube ich, die Freiheit müsse gesondert und ausdrücklich genannt werden und von ihr aus falle dann ein unentbehrliches und wesentliches Licht auch auf die Gestalten des 18. und 19. Jahrhunderts. Barth verschweigt sie auch gar nicht, er nennt sie bestimmt in anderem Zusammenhang: „Das Christentum will vielleicht auch und gerade mit dem, was sein Credo unter Heiligung und Gehorsam versteht, aller menschlichen Moral gegenüber ganz anders eine freie, eine wirklich geistliche Macht sein.“ (S. 79.) Er warnt davor, zu glauben, das orthodoxe 17. Jahrhundert sei „nur ein saeculum obscurum gewesen, das nicht seine eigene Unmittelbarkeit zu Gott gehabt habe.“ (S. 113.) Ich begreife, warum Barth nicht ebensohäufig von der Freiheit des Christenmenschen spricht, wie von den andern fünf Momenten; denn wo das 18. Jahrhundert ins Blickfeld tritt, ist allerdings oft genug von einer andern Freiheit die Rede, von der „religiösen Freiheit“ gegenüber jeder Autorität, auch derjenigen der Bibel, vom Individualismus gegenüber der Gemeinschaft der Christengemeinde, bis schließlich jener absolutistische Mensch vor uns steht, den Barth treffend erfaßt hat. Wenn man das Wort Freiheit so gebraucht: „Man kann das Christentum jedenfalls insofern meistern, als man, verfügend über die Einsicht in sein Wesen und seinen Wert, mit der Bibel und dem Dogma in ungehemmter Freiheit umgehen, schalten und walten kann“ (S. 399), dann fällt es natürlich schwer, es gleichzeitig im Sinne der „Freiheit eines Christenmenschen“ zu gebrauchen.

Um den vom Evangelium her legitimen Platz der Freiheit sehen zu können, müßte vielleicht die Umschreibung des „Absolutismus“ etwas differenziert, gerade auch hier der „Abstand der Zeit“ wahrgenommen werden. Wenn vom „Absolutismus“ die Rede sein soll, muß vielleicht in einigen Grundzügen darnach gefragt werden, wo er denn entstanden sei und sich herangebildet habe. Barth nimmt oft Reformatoren und Orthodoxe des 16. und 17. Jahrhunderts zusammen und stellt sie dem Geist des 18. Jahrhunderts gegenüber. Müssen nicht im Hinblick auf die „Freiheit eines Christenmenschen“ Reformation und wenigstens gewisse Erscheinungen im 18. Jahrhundert zusammengesehen werden, so sehr auch andere, neue Inhalte, die mit der Reformation nichts mehr zu tun haben,

hinzugekommen sind und nicht mehr die Reformation fortsetzen, sondern eine neue Revolution heraufführen? Ich glaube dies fragen zu dürfen, ohne in Verdacht zu geraten, die alte Geschichtschreibung fortzusetzen, die in der Reformation den Anfang der Aufklärung preist. Wo entstand denn der „Absolutismus“? Zuerst doch in der römisch-katholischen Kirche seit dem Konzil von Trient. Gewiß wußte und weiß die römisch-katholische Kirche zu allen Zeiten, daß auch sie in letzter Hinsicht unter dem Gericht Gottes steht, aber Barth erwähnt mit gutem Recht die Jesuiten als die Schöpfer einer absolutistischen Haltung, einer absolut verstandenen „Societas“, die dann im 18. Jahrhundert in säkularisierter Form Schule machte (S. 44ff.). Von der katholischen Kirche der Gegenreformation griff dann der Geist des Großinquisitors, wie ihn Dostojewsky in den Brüdern Karamasoff schildert, auf die katholische Monarchie über. Loyola empfahl Ferdinand I. den absoluten Kampf gegen die Ketzerei. Ferdinand II. war der gelehrige Schüler der Gesellschaft Jesu. Mit staatskirchlichem Absolutismus begann er in seinen Erbherzogtümern; als Kaiser und als König von Böhmen übertrug er diesen Geist auf die Regierung aller habsburgischen Länder, ja des deutschen Reiches. Nach der Schlacht am Weißen Berg von 1620 errichtete er mit Feuer und Schwert den habsburgischen Absolutismus in Böhmen und Österreich. War das Restitutionsedikt von 1629 noch ein Erlaß des Reiches, das Karl Barth mit Recht gegenüber den modernen Staaten als Kosmos schildert, der sich einem höchsten Weltenrichter verantwortlich weiß? Ferdinand II. wollte dasselbe, was sein älterer Vetter in Spanien, Philipp II., getan hatte. Hatten sich nicht die Niederländer mit Recht auf die Freiheit des Christenmenschen berufen? Den Habsburgern in Spanien und in Deutschland folgte der Sohn einer Habsburgerin in Frankreich, Ludwig XIV., und vollendete den Absolutismus, den schon die Könige Franz I. und Heinrich II., die die Ketzer unnachsichtlich verfolgt hatten, vorbereitet hatten, den dann Heinrich IV. nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche und der Kardinal dieser Kirche und größte Staatenlenker seiner Zeit, Richelieu, aufgebaut hatten. So war der Absolutismus gerade ein Kind des 16. und 17. Jahrhunderts. Was gab es dagegen noch für eine andere Waffe als den Absolutismus des freien menschlichen Individuums und der freien menschlichen Vernunft? Solange sie verschwistert blieb mit der Freiheit des Christenmenschen, trat sie mit Recht gegen den zerstörerischen Absolutismus einer Welt Ludwig XIV. auf. Aber inwiefern war dies noch möglich, nachdem auch in protestan-

tischen Ländern ein politisch-kirchlicher Absolutismus der Orthodoxie herrschend geworden war? Wenn dagegen nur Individualismus und Vernunft am Werke waren, dann trat das ein, was Barth mit vollem Recht überall hervorhebt. Doch darf nicht alles, was im Namen der Freiheit geschah, zugleich als Versuch des „absolutistischen“ Menschen, sich von Gott freizumachen, verstanden werden, sondern es muß gefragt werden, ob nicht darin die Freiheit lebendig war, zu der Gott den Menschen führen will.

Ich möchte das noch am Beispiel Rousseaus erläutern. Als Kern von Rousseaus Entdeckung bezeichnet Barth: „Das ist's, was Rousseau gefunden hat: sich selbst.“ (S. 200.) „Nichts außerhalb seiner selbst, nichts als sich selbst und seine eigene Existenz; solange er dauert, genügt man sich selbst, wie Gott sich selbst genügt.“ (S. 201.) Rousseau wagte es, wie dann deutlicher Goethe, so versteht sie Barth, sich um der eigenen Geistnatur willen, in Freiheit zwischen Identitätsbewußtsein des Ich mit der Welt und Nichtidentitätsbewußtsein hin und her zu bewegen. Rousseau hatte die Möglichkeit, sagt Barth, dem Absolutismus der Aufklärung ein neues Verständnis für Sünde, Gnade, Offenbarung, Versöhnung zu eröffnen. Die Berufungsvision von 1749 fehlte ja nicht. „Bis in seine Wahnsinnszeit hinein schmeckt hier Alles ein wenig nach Berufung, Offenbarung, Inspiration, nach dem unentrinnbaren Ernst des Göttlichen. Schon seine Zeit hat das sehr wohl gemerkt, und an der ehrfürchtig begeisterten Anerkennung, daß er das wahre Christentum wieder entdeckt und verkündigt habe, hat es ihm – ganz abgesehen, daß er selbst dies meinte – durchaus nicht gefehlt. Wir haben ihm das wahre Christentum weder zu- noch abzusprechen. Wir müssen aber feststellen, daß er sich gerade in seinem Verständnis des Christentums von der typischen Lehre seiner Zeit nicht entfernt hat ...“ Barth schließt: „Weit entfernt, dem theologischen Absolutismus seiner Zeit zu widersprechen, bedeutete die Lehre Rousseaus die an ihn gerichtete Aufforderung, sich selber endlich recht, das heißt den Menschen wirklich als den zu verstehen, der in seiner wahren Menschlichkeit auch des wahren Gottes mächtig ist.“ (S. 206.) Mit dem von uns gesperrten Satz stellt jedoch Barth Rousseau gegenüber die letzte Vertrauensfrage. Wenn der Historiker, auch der theologische Historiker diese Vertrauensfrage mit vollem Recht stellt, dann sollte er sie nach meinem Dafürhalten doch auch im Vertrauen, also ganz persönlich, in rein persönlicher Begegnung mit der Gestalt der Vergangenheit, beantworten. Wenn es in der Historie zu dieser in den Kern einer Persönlichkeit eindringenden Begegnung gekommen

ist, dann bedeutet das Schweigen in diesem Augenblick wieder die Trennung, das Auseinandergehen, das Aufgeben der Möglichkeit, in der Geschichte ganz lebendige und wahrhaftige Erkenntnis zu gewinnen, ja es besteht die Gefahr, daß das Nichtbeantworten der Vertrauensfrage ein Nein bedeutet. Wenn durch das Evangelium den Menschen auch die Freiheit geschenkt worden ist, dann traue ich Rousseau zu, daß er gerade um dieser Freiheit willen, nicht um seiner selbst willen, nicht um seiner Geistnatur willen, sondern eben um der Freiheit der Gotteskindschaft willen sein ganzes Werk geschrieben, seinen Lebenskampf gekämpft hat, gewiß ausgerüstet mit den Waffen seiner Zeit und auch belastet mit ihnen, so, daß wir wiederum die Freiheit haben, uns von diesen Waffen frei zu halten, wobei wir wohl kaum klar sehen können, welches die Bindungen unserer Zeit sind, die uns gerade von der vollen Klarheit des Evangeliums fernhalten.

Wir müssen für einmal vom Buche Barths Abschied nehmen, wenn es hoffentlich doch immer wieder alle begleiten möge, die sich mit der Geschichte jener Jahrhunderte beschäftigen. Was sagt es denn gerade als geschichtliches Werk? Für Karl Barth ist es ein parergon in seinem Bemühen um die Klärung unseres christlichen Glaubens. Wenn aber in jeder Theologie auch Geschichte stecken muß, wie Barth ausdrücklich erklärt, dann ist zugleich mit diesem Buche bezeugt, daß wir im Ablauf des geschichtlichen Geschehens unsere Aufgabe haben, im geschichtlichen Geschehen selber drin stehen müssen, das heißt in den notwendigen Lebensbereichen des geschichtlichen Geschehens, in Staat und Volk, in Kultur und Wissenschaft, im profanen Leben schlechthin, und in ihm nur um das Geschenk des Glaubens bitten dürfen, in ihm das Gefäß erblicken müssen, in welchem vielleicht auch Offenbarung verkündigt, gehört, geglaubt und getan werden kann.

Conrad Geßners theologische Enzyklopädie¹

Von BERNHARD MILT

I.

Enzyklopädie bedeutet Lehr- oder Bildungskreis. Sie hat einen dreifachen Aufgabenbereich: das darzustellende Bildungsgut muß seinem

¹ Geßners „Theologische Enzyklopädie“ wird in der Literatur erwähnt von seinem verdienten Biographen, Pfarrer Hanhart in Winterthur, der 1824 in Winterthur seine Biographie veröffentlichte: „Conrad Geßner. Ein Beitrag zur Geschichte