

“KLOPFEN AN DIE WAND”

DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEINRICH SCHOLZ¹

[Michael Beintker, Christian Link & Michael Trowitzsch, eds, *Karl Barth in Deutschland (1821-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005, pp. 245-265]

“Mit jedem Widerspruch der Ihrige, H.S”

Arie L. Molendijk, Groningen

I. Einleitung

Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Anselmbuches *Fides quaerens intellectum* kennzeichnete Karl Barth seine Beziehung zu seinem vor kurzem gestorbenen Freund Heinrich Scholz (1884-1956) als rätselhaft.² Persönlich und sachlich waren die Unterschiede zwischen ihnen auf den ersten und nach meiner Meinung auch auf den zweiten Blick beträchtlich. Man braucht schon eine relativ weitgehend konstruktive Interpretation um ihr persönliches und intellektuelles Verhältnis sozusagen auf den Begriff zu bringen. Beide sahen sich selbst dazu nicht imstande. Am Ende des Jahres 1930 stellte Barth Eduard Thurneysen seinen “neuen sehr merkwürdigen Freund” wie folgt vor³: "der Philosoph Heinrich Scholz, ehemaliger Mitgenosse in Harnacks Seminar⁴, nachher Systematiker in Breslau⁵, sicher nicht guter Observanz (verfaßte ein

¹ Dieser Beitrag basiert sich zu einem wichtigen Teil auf ältere Forschung; vgl. Arie L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz. Mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth* (Amsterdam Studies in Theology, Band 8) Amsterdam - Atlanta, GA 1991; Molendijk, “Ein ‘heidnischer’ Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth über die Wissenschaftlichkeit der Theologie”, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992) 527-545; Molendijk, “Eine ‘rätselhafte’ Freundschaft. Die Korrespondenz zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth”, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 8 (1992) 75-98.

² Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931, 1958), hrsg. von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Karl Barth Gesamtausgabe II, 13, Zürich 1981, S. 6.

³ Barth an Thurneysen, 29.12.1929, in: *Karl Barth - Eduard Thurneysen. Briefwechsel*, Band 2, 1921-1930, bearbeitet und hrsg. von E. Thurneysen (Barth Gesamtausgabe V), Zürich 1974, S. 693.

⁴ Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1986, S. 51.

Schleiermacher-Buch⁶ und eine Religionsphilosophie)⁷, nachher Philosoph in Kiel⁸, ganz oder fast ganz mit mathematischen Voraussetzungen arbeitend, ein erstaunlicher Kenner und Liebhaber der Griechen, eines augustinisch gefärbten, im Begriff der Caritas gipfelnden Christentums⁹ und endlich der Welt Goethes mit allem, was drum und dran hängt. Darüber hinaus ein exquisiter Musiker. Lollo [Charlotte von Kirschbaum, ALM] hört seine Vorlesung über Kant und kann die Belehrung, die sie dort täglich empfängt, nicht genug rühmen. Dieser Mann geht nun auch an der Himmelreichallee öfters ein und aus, und wir sind, [uns] beiden sehr unerwartet, - am akutesten, nachdem er jene Predigt über die Maria¹⁰ gehört hatte – in Fühlung, und zwar doch nicht nur in Gefechtsföhlung gekommen. Das Beachtliche und Erfreuliche bei ihm ist freilich so stark persönlich bedingt, daß es sich schwer schildern und auf Begriffe bringen läßt. Ich kann nur sagen, daß ich in ihm einen von den wenigen aus ganz anderen Triften Herkommenden gefunden habe, mit denen man sich alsbald sozusagen Wand an Wand zu befinden glaubt und mit denen man sich jedenfalls durch rhythmisches Klopfen an die Wand sehr wohl verständigen kann". Im großen und ganzen ist diese Charakteristik zutreffend und auch Scholz selbst wäre damit einverstanden, ausgenommen vielleicht seine erstaunlichen Kenntnisse der Griechen.¹¹ Die Distanz zwischen beiden war nicht mit einem Schlag überwunden, und sie ist auch nie völlig überwunden worden: hier bleibt eine eigentümliche Spannung in ihrer Beziehung.

In diesem Rahmen will ich nicht Heinrich Scholz' ganzes Gespräch mit Barth über Autoren wie Anselm, Schleiermacher, Goethe, Harnack, Rudolf Bultmann und

⁵ 1917-1919.

⁶ Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie, Berlin 1909, Leipzig ²1911.

⁷ Scholz, Religionsphilosophie (1921), Berlin ²1922.

⁸ 1919-1928; seit 1928 in Münster.

⁹ Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929.

¹⁰ Karl Barth, Predigt "Maria" (Lukas 1, 26-38), in: Barth, Predigten 1921-1935, hrsg. von Holger Finze, Karl Barth Gesamtausgabe I, Zürich 1998, S. 214-223. Der Predigt wurde von Barth am 1. Dezember 1929 in der Kapelle des Münsteraner Diakonissenhauses gehalten.

¹¹ Vgl. Scholz, "'Ich hatt' einen Kameraden'", in: Eduard Spranger. Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit, zum 75. Geburtstag dargebracht von Freunden und Weggenossen, hrsg. von H. Wenke, Heidelberg 1957, S. 441-452, hier S. 444.

Karl Jaspers Revue passieren lassen, aber mich auf die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Scholz und Barth richten. Diese konzentrierte sich bekanntlich vor allem auf die Wissenschaftlichkeit der Theologie, über welches Thema beide Freunde sich heftig und ausführlich gestritten haben.¹² Der Ton ist ein anderer als der im öffentlichen Thesenwechsel zwischen Adolf von Harnack (1851-1930) und Karl Barth Anfang der zwanziger Jahren, als Harnack seinen ehemaligen Schüler eher als Objekt denn als Subjekt wissenschaftlicher Theologie gewürdigt hatte.¹³ Die Auseinandersetzung mit Scholz fand auf einer ebenbürtigeren Ebene statt, was nicht verhinderte, daß Barth von einem "laufende[n] Gefecht" sprach.¹⁴ Die Kontroverse ist gut dokumentiert und zeigt, besser noch als die späteren Diskussionen, den grundsätzlichen Unterschied. In einem ersten Abschnitt schildere ich relativ detailliert den Anlauf zu dieser Kontroverse (II), um diese dann inhaltlich darzustellen (III-IV). Ich schließe dann mit einigen allgemeinen Bemerkungen (V).

II. Erste Bekanntschaft

Scholz und Barth sind sich – wie bereits angedeutet - in Harnacks Seminar, und zwar im Wintersemester 1906-07, zum ersten Mal begegnet - Scholz als Seminarsenior und Barth als jüngster Teilnehmer. Barth erinnerte sich später sehr gut, wie er "ihn ... - er hatte damals etwas Blitzendes - unter uns kleinere Geister treten sah".¹⁵ Im Herbst 1929 lernten sie sich dann in Münster besser kennen. Charlotte von Kirchbaum (1899-1975) hat hier eine wichtige Rolle gespielt. Durch sie wurde zu einem großen Teil die Auseinandersetzung mit Barth geführt. Sie geht jeden Tag in Scholz' Kant-Vorlesung und muß ihm dann " nachher bei Kaffee und Kuchen mindestens eine Stunde lang

¹² In der für diese Tagung relevanten Periode (1921-1935) ist – neben der weniger ausführlich dokumentierten Auseinandersetzung über den Anselmischen Gottesbeweis (vgl. Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle, S. 203-211) – diese Kontroverse über die Wissenschaftlichkeit der Theologie das wichtigste Thema.

¹³ [Barth], "Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack", in: Karl Barth, Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge, 3. Band (1957), Zürich 1986, S. 7-31, hier S. 30; vgl. jetzt Hartmut Ruddies, "Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth", in: Kurt Nowak & Gerhard Oexle, Hrsg., Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001, S. 103-126.

¹⁴ Barth an Thurneysen, 26.1.30, in: Barth - Thurneysen, Briefwechsel, Band 2, S. 702.

¹⁵ Busch, Karl Barths Lebenslauf, S. 51: Barth an Erna Scholz, 6.1.1957.

standhalten".¹⁶ Ihr schreibt Scholz Ende 1929 Thesenreihe nach Thesenreihe. Es war aber nicht nur eine intellektuelle Freundschaft - Scholz soll sich in diese Frau verliebt und ihr sogar einen Heiratsantrag gemacht haben.¹⁷ Sie hat es aber vorgezogen, den bereits eingeschlagenen Weg mit Barth weiter zu gehen. Diese Wahl hat Scholz weder Charlotte von Kirschbaum noch Barth nachgetragen. Am 7. März 1930 heiratete Scholz seine Sekretärin Erna Koch (gestorben 1992). Barth hat die beiden getraut.¹⁸ "Das Leben selbst ist doch wirklich bewegter als alle Geschichten, die man darüber liest".¹⁹

Was kannte Barth von Scholz' Werk, bevor sie sich in Münster befreundeten? Scholz' erstes Buch, die Dissertation über Schleiermacher, ist von Barth gründlich studiert worden, wie die Menge der mit grauem und rotem Bleistift gemachten Anstriche in seinem aufbewahrten Handexemplar beweisen. Es war das Geschenk seiner Frau zu seinem 27. Geburtstag und hat eine nicht unwichtige Rolle in seiner Schleiermacher-Rezeption gespielt.²⁰ Aufgrund des Studiums dieser Dissertation wird er Scholz später als einen großen "Schleiermacher-Verehrer"²¹ bezeichnen. Dieser Eindruck wird nur bestätigt worden sein, als Scholz Barth seine "Axiome zur Schleiermacher-Interpretation" (11.1.1930)²² schickte, wo behauptet wird, daß Schleiermacher der größte denkende Mensch in der Theologie der letzten vier Jahrhunderte (was wahrscheinlich heißt: nach Luther) ist. Daneben kannte Barth, bevor sie sich in Münster befreundeten, Scholz' *Religionsphilosophie*, die er teilweise gelesen hat, aber dafür um so schärfer kritisiert hat. Er hegte einige Zweifel, ob eine Religionsphilosophie, die mit der Erfahrung anfängt, wirklich zu Gott gelangen kann: "Habe ich wirklich auf *Gott* geschlossen als Objekt, wenn mein Erleben (mein Erleben, wie ich es existentiell denkend beurteilen muß!) dieses Schlusses zureichender Grund gewesen ist, oder ist der

¹⁶ Barth an Thurneysen, 26.1.1930, in: Briefwechsel, II, S. 702.

¹⁷ Renate Köbler, Schattenarbeit, Charlotte von Kirschbaum - die Theologin an der Seite Karl Barths, Köln 1987, S. 41, die sich hier auf Gespräche mit E. Busch und H. Gollwitzer bezieht.

¹⁸ Barth, Predigt Matthäus 6,11 (Freitag, 7. März 1930; Trauredede für Heinrich Scholz und Erna geb. Koch in Münster), in: Barth, Predigten 1921-1935, S. 223-229.

¹⁹ Barth an Thurneysen, 26.1.1930, in: Briefwechsel, II, S. 704.

²⁰ Vgl. Barths Nachwort zu der von H. Bolli herausgegebenen Schleiermacher-Auswahl, München-Hamburg (Siebenstern) 1968, S. 292.

²¹ Barth, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen WS 1923/24, hg. von D. Ritschl (Barth Gesamtausgabe II, 11), Zürich 1978, S. 190.

²² Aufgenommen in: Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle, a.a.O., S. 341f.

so erschlossene Gott nicht als solcher etwas Anderes, Kleineres als Gott selbst, ein Objekt neben anderen, ein Stück Welt, und wäre es noch so unermeßlich und erhaben?"²³ Zudem fragte Barth sich, ob ein solches Unternehmen nicht der Religionskritik Feuerbachs unterliegt - es seien ja "so ohnmächtige Dinge", welche Theologen, "wie etwa Heinrich Scholz", Feuerbach entgegenhalten.²⁴

Daß Scholz, als er Oktober 1928 seine akademische Tätigkeit in Münster aufnahm, mit Barths Werk sehr vertraut war, ist nicht wahrscheinlich. Die aufkommende dialektische Theologie hatte sich noch nicht deutlich etabliert, und aus der Entfernung seiner philosophisch-mathematischen Arbeit, die ihn zur Zeit sehr stark in Anspruch nahm, hat er diese neuen Entwicklungen höchstens teilweise rezipieren können. Auch seine theologische Ausbildung schien auf den ersten Blick kaum eine gute Voraussetzung für eine günstige Aufnahme dieser neuen Art Theologie zu sein. Man möchte meinen, daß sie ihn "gerade nur zum Kopfschütteln veranlassen konnte".²⁵ Sie lernten sich kennen, als der Umzug Barths nach Bonn schon vor der Tür stand. Es tat Scholz sehr leid, daß Barth Münster verlassen würde, und er schrieb ihm denn auch, daß es schön wäre, "wenn wenigstens dieser Winter unsere Weltlinien noch ein paar Mal zusammenführt". Mit diesen Worten schließt der erste - erhalten gebliebene - Brief von Scholz an Barth vom 7. Oktober 1929.²⁶

²³ Barth, Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927, S. 55 (Hervorhebung im Original). = Die Christliche Dogmatik im Entwurf, hrsg. von G. Sauter, Barth Gesamtausgabe II, Zürich 1982, S. 80.

²⁴ Barth, "Ludwig Feuerbach" (1926), in: id., Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge, 2. Band, München 1928, S. 212-239, hier S. 236.

²⁵ Barth an E. Scholz, 6.1.1957, zitiert in: Busch, a.a.O., S. 211.

²⁶ Der Brief ist überhaupt der erste der Korrespondenz. Die Korrespondenz zwischen Karl Barth und Heinrich Scholz wird im Nachlaß Barth des Karl Barth-Archivs (Basel) aufbewahrt. Zudem befinden sich hier im Nachlaß Kirschbaum die Briefe, die Scholz ausdrücklich an Charlotte von Kirschbaum - die Mitarbeiterin Barths - gerichtet hat. All' diese Briefe habe ich vor 12 Jahren (als ich an meinem Buch über Scholz arbeitete) zwar ausführlich, wenn auch nicht uneingeschränkt verwenden können. Die Briefe und die übrigen unveröffentlichten Quellen wurden in Orthographie und Interpunktion grundsätzlich originalgetreu wiedergegeben. Spracheigentümlichkeiten wurden beibehalten. Stillschweigend korrigiert wurden dagegen eindeutige Schreib- oder Tippfehler und syntaktisch-grammatische Versehen. Zusätze im Text von meiner Hand sind durch eckige Klammern [] gekennzeichnet. Alle Hervorhebungen - namentlich Sperrsatz - sind im Kursivdruck wiedergegeben worden. Die Geplogenheit, auch Eigennamen (im Sperrdruck) hervorzuheben, wurde nicht beibehalten. Frau Erna Scholz (gestorben 1992) und die Barth-Nachlaßkommission gaben damals die Erlaubnis, diese Briefe zu verwenden. Während meines Aufenthalts in Basel haben der damalige Verwalter des Barth-Archivs, Herr Dr. Hinrich Stoevesandt und seine Frau Elisabeth Stoevesandt eine Menge Material herbeizugeschafft und mich außerdem sehr gastlich empfangen.

Zwei Tage zuvor hatte Scholz ihm sein Buch *Eros und Caritas* geschenkt²⁷, worauf Barth sofort reagiert haben muß, denn in seinem Brief dankt Scholz ihm für seine "freundlichen Worte". Was Barth schrieb, war für Scholz "viel zu hoch", "denn ich würde der Mensch nicht geworden sein, den Sie *nicht* wiedererkannt haben, wenn ich mehr hätte retten können von dem, was so schön und der Mühe wert ist, als was in dem *Caritas*-Büchlein gerettet ist. Aber auch jetzt noch bin ich der Mensch, der das Gefühl mit den Menschen hat, die etwas mehr davon sagen dürfen als ich und *nicht* mit mir hinaufklettern müssen in die Metaphysik der Kreidestriche, aus denen die Axiomatik gemacht wird, um überhaupt existieren zu können".²⁸ Diese Zeilen, wie kryptisch auch immer, zeigen wieviel für Scholz mit dieser Studie auf dem Spiel stand. Mit diesem Buch hat er intellektuell die größte, persönliche Krise seines Lebens - den Tod seiner Frau Elisabeth von Orth (1891-1924) - überwunden. Maria, Elisabeth und Beatrice sind hier die drei Frauengestalten, in denen die Liebe im Sinne des Christentums gipfelt. Die *Caritas* kennzeichnet sich Scholz zufolge durch Existenzerniedrigung. In diesem Sinn sei sie das "unmodernste Ding der Welt". "Denn sobald sie modern wird, flüchtet sie sich in irgend einen Wohltätigkeitsverein oder in irgend eine milde Stiftung, in der durch die Statuten gesichert ist, daß es auf den Glauben *nicht* ankommt".²⁹

Barth hat Scholz' Buch mehr oder weniger gründlich studiert und in seinem Handexemplar befindet sich ein Exzerpt von der Hand Charlotte von Kirschbaums. Wie Barth sich zu dieser Studie verhalten haben muß, ist aber aufgrund hiervon nicht zu entscheiden. Später äußert er sich aber sehr positiv: Scholz habe es verstanden, den Unterschied zwischen der platonischen und christlichen Liebe "sachlich in aller wünschenswerten Plastik und Klarheit (holzschnittartig möchte man sagen) und bemerkbar zur Entscheidung nötigend herauszustellen". Er fühlt sich bei Scholz zuhause, weil er hier "ganz schlicht eben die sich auch in der Person des historischen Betrachters und Beurteilers nicht behauptende, sondern hingebende christliche Liebe" geübt zu sehen meint.³⁰ Diese positive Bewertung ist nicht so verwunderlich, wenn man sieht, wie scharf Scholz das Christentum von Philosophie und Humanismus unterscheidet. Für das

²⁷ Scholz, *Eros und Caritas*, a.a.O. Barths Handexemplar mit Scholz' Widmung "Münster i.W., 5.10.1929 mit freundlichen Grüßen, der Verfasser" wird im Barth-Archiv aufbewahrt.

²⁸ Scholz an Barth, 7.10.1929 (Hervorhebungen im Original).

²⁹ Scholz, *Eros und Caritas*, a.a.O., S. 69f.; vgl. S. 78.

³⁰ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, Zürich 1955, S. 837.

Christentum gebe es "schlechterdings nur dieses eine Kriterium, daß Gott existiert. Es ist seine Menschwerdung in der Erscheinung Christi. Es ist die Liebe, die sich hat kreuzigen lassen".³¹ Wenn Scholz, wie zu vermuten ist, diese Studie unabhängig von Barth konzipiert hat, dann hat Scholz selbst einen ersten Schritt zurück in die Theologie getan. Dies mag dann seine wiederholte Bemerkung, Barth habe ihn zurück in die Theologie gezogen³², einigermaßen relativieren. Tatsache bleibt, daß Barth wiederholt den unmittelbaren Anstoß zu Scholz' erneuter Beschäftigung mit theologischen Fragen gegeben hat.

Scholz wußte auch nicht genau, "wieviel daraus folgt, daß zwei Menschen, die in den *ersten* Dingen von einander soweit entfernt sind, in den *letzten* Dingen so nahe an einander heranrücken können", wie er Barth am 11. November 1929 schrieb. Jedenfalls wurde immer klarer, daß ihre Standpunkten einander manchmal diametral gegenüberstanden. Die eine große Auseinandersetzung betraf den Anselmischen Gottesbeweis. Ihre grundsätzliche Meinungsverschiedenheit lag darin, daß nach Barth Anselm mit Glaubenssätzen anfängt, während Scholz meinte, daß Anselm im Proslogion eine rationale Theologie vertritt, d.h. eine Theologie, die auf nicht-gläubigen Voraussetzungen fußt. Der am 11. Juli 1930 im Barths Seminar gehaltene Gastvortrag seines Freundes über dieses Thema wird dann in Barth "das dringende Bedürfnis" erregen, sich "noch ganz anders als bisher mit Anselm ... zu beschäftigen".³³ Als Barths Anselm-Buch erschien, zeigte Scholz sich "*hell begeistert*", namentlich von Barths "Programm", d.h. wahrscheinlich: von dessen Versuch, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms zu verstehen - trotzdem hielt er seine prinzipiellen Bedenken aufrecht.³⁴

Der andere, äußerst wichtige Gesprächspunkt war 1930 die Wissenschaftlichkeit der Theologie: hier ist der Streit scharf und vehement zum Austrag gebracht worden, zunächst in Gesprächen und durch schriftliche Thesen. Sofern die Anfänge dieser Diskussion schriftlich belegt sind, hat sie mit einigen Bemerkungen von Scholz zu Schleiermacher begonnen. Als Ziel der Schleiermacherschen Theologie nannte er eine

³¹ Scholz, Eros und Caritas, a.a.O., S. 62.

³² Scholz an Barth, 31.3.1949; Scholz an Charlotte von Kirschbaum, 6.12.1947.

³³ Barth, Fides quaerens intellectum, a.a.O., S. 1.

³⁴ Scholz an Barth, 15.12.1931 (Hervorhebung im Brief). Vgl. Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle, a.a.O., § 12.3: "Der Anselmische Gottesbeweis".

Interpretation des Christentums, die sich in aller Schärfe für die wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung und die "autonome philosophische Weltdurchleuchtung" verantwortlich weiß, was ein Verzicht auf die Kategorien der Offenbarung und des Wunders bedeute. Außerdem will Schleiermacher Scholz zufolge einen Freiheitsgrad in der Entfaltung des Christentums, der sich "mit der Einordnungsfähigkeit desselben in die Klasse der Religion" verträgt.³⁵ Nicht gerade ein Ausgangspunkt der Barthschen Theologie! Barth lenkte dann das Gespräch ausdrücklich auf das Thema der Theologie als Wissenschaft. Seine Grundthese war folgende: "Der Begriff der Theologie als Wissenschaft darf nicht unter Voraussetzung eines allgemeinen Begriffs von Wissenschaft, sondern der allgemeine Begriff von Wissenschaft muß unter der Voraussetzung, daß auch Theologie Wissenschaft ist, formuliert werden". Die Dogmatik sollte nicht als Glaubenslehre, "d.h. als ein Teil der allgemeinen Wissenschaft vom menschlichen Geistesleben"³⁶ aufgefaßt werden. Dieser gravierenden Meinungsverschiedenheit zum Trotz schrieb Barth Thurneysen am 26. Januar 1930 Folgendes: "Weißt du, ich mag z.B. den Scholz mit seinem heftigen und doch höchst interessierten Protest zehnmal lieber als die Schleichwege, auf denen sich unsere Freunde um das naive Anfangen eben mit dem Worte Gottes drücken wollen".³⁷

Es wurde wiederum das Vorhaben zu einem Gastvortrag gefaßt, und dann hat die Auseinandersetzung sich verschärft, so sehr, daß Scholz einmal fragte, ob es doch Sinn hat, daß er kommt. "Denn das muß ausgeschlossen sein, daß ich in Ihren Kreis so hineinplatze, das Sie Grund haben zu befürchten, daß der Effekt bei den Menschenkindern in Ihren Händen das Gefühl sein wird, daß ich ihnen ihr schönes Porzellan zerschlagen habe. Dann komme ich ganz sicher *nicht*".³⁸ Es hat offenbar einen Sinn für Barth gehabt, denn am 2. Dezember 1930³⁹ ist Scholz in Barths Seminar gekommen, um - wie Barth an Thurneysen schrieb - "seine vorläufig sehr problematischen Ansichten über die

³⁵ Scholz, "Axiome zur Schleiermacher-Interpretation", 11.1.1930, aufgenommen in: Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle, S. 341f. und in: Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten. 1925-1930, S. 536-541.

³⁶ Barth, "Apagogische Thesen über den Begriff der Theologie als Wissenschaft", a.a.O.

³⁷ Barth an Thurneysen, 26.1.1930, in: Briefwechsel, II, S. 702.

³⁸ Scholz an Barth, 19.11.1930 (Hervorhebung im Brief).

³⁹ Die Seminarprotokolle sind im Karl Barth-Archiv erhalten geblieben. Es handelt sich um das "Systematische Seminar", Bonn WS 1930/31, Thema: "Die reformatorische Lehre von der Heiligung".

Möglichkeit einer evangelischen Theologie als Wissenschaft vorzutragen".⁴⁰ Es war für beiden ein schöner Besuch, und Barth schrieb Scholz, daß er bei den Theologen, "die wirklich auf mich hören ... Offenheit für die grundsätzliche Kritik aller Theologie, um die es Ihnen gegangen ist und geht, immer finden werden". Aber "mit letzter Ernsthaftigkeit und Wucht könnten und würden Sie unser Tun erst dann in Frage stellen, wenn Sie - ich stelle freilich dahin, ob das menschenmöglich ist - wirklich zugleich als Sachwalter des abendländischen Denkens *und* der christlichen Theologie reden würden". Er war froh, daß Scholz den Vortrag in *Zwischen den Zeiten* veröffentlichen wollte: "Ihr Auftreten dort wird ein merkwürdiges Zeichen der Zeit sein, denn ich glaube, daß das Klirren des zertrümmerten und doch nicht ganz zertrümmerten Porzellans den Zeitgenossen, so eindrucksvoll es ist, doch weniger Eindruck machen wird, als die Tatsache, *daß* überhaupt Saul auf einmal unter den Propheten auftritt".⁴¹ Die Vorlesung wurde noch um ein Nachwort erweitert, in dem Scholz einige Punkte aus der anschließenden Diskussion mit Barths Studenten hervorhob.

III. Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?

Im diesem Abschnitt will ich nicht – nochmals - eine detaillierte Analyse von Scholz' Anfragen an Barth bezüglich der Wissenschaftlichkeit der Theologie geben⁴², sondern die Struktur des Scholz'schen Arguments hervorheben. Die Titelfrage ist der berühmten Frage Immanuel Kants nachgebildet, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Die relativ lange Einführung dient neben einiger Begriffserklärung namentlich dazu festzustellen, daß wir von Anfang an etwas gründlicher sein müssen, "als Kant es gewesen ist und für sein Zeitalter zu sein brauchte".⁴³ Die Leitfrage wird

⁴⁰ Barth an Thurneysen, 10.12.1930, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen Briewechsel, Band III: 1930-1935, hrsg. von Caren Alger (Barth Gesamtausgabe V), Zürich 2000, S. 78.

⁴¹ Zitate aus Barths Brief an Scholz vom 25.12.1930.

⁴² Vgl. dafür Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*, S. 139-167 und Molendijk, "Ein 'heidnischer' Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth über die Wissenschaftlichkeit der Theologie", in: *Evangelische Theologie* 52 (1992) 527-545.

⁴³ Scholz, "Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?", in: *Zwischen den Zeiten* 9 (1931) 8-53, wieder aufgenommen in: Gerhard Sauter, Hg., *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971, S. 221-264, S. 224 (12). Im Folgenden im Haupttext unter Erwähnung der Paginanummer zitiert.

dann in Scholz' eigentümlichem, ein wenig umständlichen, logisch-exaktem Stil wie folgt präzisiert: "Welches sind die Bedingungen dafür, daß für eine evangelische Theologie behauptet werden darf, daß diese Theologie eine Wissenschaft ist?" (224, 226) Es geht darum "ein System von Bedingungen anzugeben, unter denen eine evangelische Theologie als Wissenschaft interpretiert werden kann" (228). Es könnte so sein, daß keine Theologie diesen Bedingungen genügt. Scholz will auch nicht von *der* evangelischen Theologie reden. Ein Blick auf die Geschichte und erst recht ein Blick auf ihren gegenwärtigen Stand reicht nach seiner Meinung zu einer gründlichen Erschütterung des Glaubens, daß es nur eine evangelische Theologie gäbe (227).

Nächstens ist die Frage zu klären, was unter einer Wissenschaft zu verstehen ist. Hier reicht es nicht einfach einen Wissenschaftsbegriff zu stipulieren, sondern muß auf die abendländische Wissenschaftstradition Rücksicht genommen werden. Diese darf – so behauptet Scholz emphatisch - nicht ignoriert werden, wenn wir eine praktisch brauchbare Antwort auf die aufgeworfene Frage haben wollen. Scholz will nicht so verfahren, zuerst den Aristotelischen Begriff der Wissenschaft und dann die Modifikationen dieses Begriffes im Laufe der Geschichte zu analysieren. Denn erstens führt dieser Weg sehr weit, "zweitens hat Aristoteles den Wissenschaftsbegriff seiner Wissenschaftslehre ... so souverän an dem Paradigma der Mathematik orientiert, daß der von ihm formulierte Wissenschaftsbegriff eigentlich nur von der Mathematik und sicherlich nicht von irgend einer evangelischen Theologie erfüllt werden kann" (231). Man sollte also Scholz' Wissenschaftsbegriff nicht zu nachdrücklich von der - übrigens von ihm nicht so genannten - *Axiomatisierbarkeitsforderung* her interpretieren.⁴⁴ Nicht umsonst bezeichnet Scholz sie als die "Höchstforderung, die an eine Wissenschaft gestellt werden *kann*" (236, Hervorhebung von mir).

Außerdem gibt es noch fünf andere sogenannte Mindestforderungen, welche in zwei Gruppen zerfallen: die nichtumstrittenen und die umstrittenen Mindestforderungen. Die erste Gruppe enthält drei Postulate, die ich hier kurz umschreibe:

- Das *Satzpostulat*: Außer Fragen und Definitionen dürfen in einer Wissenschaft nur Sätze, d.h. Aussagen, die den Anspruch auf Wahrheit erheben, vorkommen.

⁴⁴ Contra Hans G. Ulrich, "Was ist theologische Wahrheitsfindung? Bemerkungen zu den Fragen von Heinrich Scholz an Karl Barth", in: Evangelische Theologie 43 (1983) 350-370.

- Das *Kohärenzpostulat*: Von einer Wissenschaft kann nur dann gesprochen werden, wenn die in ihr vorkommenden Sätze sich auf ein und denselben Gegenstandsbereich beziehen.
- Das *Kontrollierbarkeitspostulat*: Der Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Sätze muß auf irgendeine Weise nachprüfbar sein.

Die andere Gruppe enthält zwei Postulate:

- Das *Unabhängigkeitspostulat*: Von wissenschaftlichen Sätzen darf nicht behauptet werden können, daß sie unter dem Druck von irgendwelchen Vorurteilen entstanden sind.
- Das *Konkordanzpostulat*: Wissenschaftliche Sätze müssen das physikalisch und biologisch Unmögliche respektieren.

Das Satzpostulat formuliert den grundlegenden Satzcharakter der Wissenschaft; die übrigen Postulate beinhalten Forderungen, die an die wissenschaftlichen Sätze zu stellen sind. Obwohl Scholz ohne Zweifel Recht hat mit seiner Bemerkung, daß eine historische "Ableitung" des Wissenschaftsbegriffs sehr weit führen würde, ist es doch auffallend, daß er den vorgeschlagen Begriff kaum kontextualisiert. Zwar wird mit einigem Regelmaß auf Aristoteles verwiesen, aber jeder Bezug auf kontemporäre Wissenschaftstheorien oder Wissenschaftsauffassungen fehlt. Dies fällt desto mehr auf, als man weiß, daß Scholz sich mehrmals emphatisch auf Autoritäten – vorzugsweise in der Gestalt "großer Männer" – beruft.

Im dritten Paragraphen des Aufsatzes entwickelt Scholz drei Begriffe einer wissenschaftlichen evangelischen Theologie. Je nachdem ob man alle sechs Postulate, die fünf Mindestforderungen oder die drei unumstrittenen Mindestforderungen als notwendige und hinreichende Bedingungen betrachtet, erhält man den Höchst-, den Mittel- oder den Mindestbegriff einer wissenschaftlichen evangelischen Theologie. Wie hat man sich hier zu entscheiden? Diese Entscheidung ist nach Scholz "ein Effekt des persönlichen Augenmaßes, des persönlichen Stil- und Taktgefühls, also in jedem Falle ein Akt, der logisch nicht erzwungen werden kann. Jedenfalls nicht bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge" (238). Zu dieser Zeit war ihm zufolge kein Konsens erreichbar, und dies hat man zu akzeptieren. Die damalige Krise in der Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs bedeutet für Scholz aber nicht im mindesten, daß man ihn an den Mindestbietenden verkaufen darf. In jedem Falle muß eine Aktivität, die den Anspruch

auf das Prädikat "wissenschaftlich" erheben will, den drei - nicht umsonst so genannten - unumstrittenen Mindestforderungen genügen. Der Streit betrifft zunächst die umstrittenen Mindestforderungen und ist nicht durch bloße "Entscheidung" zu schlichten. Scholz warnt in diesem Zusammenhang vor dem verheerenden Mißbrauch des großen Begriffs der Entscheidung, womit er vermutlich nicht nur auf die Theologie eines Gogartens oder auf die politische Philosophie eines Carl Schmitts zielt, sondern sich gegen den weitverbreiteten Dezisionismus im allgemeinen richtet. Das heißt nicht, daß Scholz hier für sich keine Entscheidung treffen kann oder will. Er votiert persönlich "auf Grund einer langen Beschäftigung mit diesen ernsten schweren Dingen" (239) für den Mittelbegriff. Aber seine persönliche Meinung sei hier nicht so wichtig. Scholz stellt sich die Aufgabe, in den nächsten drei Paragraphen (4-6) die drei Wissenschaftsbegriffe zu erörtern und aus ihnen soviel wie möglich für eine evangelische Theologie herauszuholen. Sind sie überhaupt auf sie anwendbar? Und wenn ja, in welchem Sinne?

Scholz fängt an mit der Besprechung der *Höchstforderung* und betont, daß eine Axiomatisierung den religiösen Gehalt der Sätze nicht gefährdet. Scholz versucht jeden Verdacht zu beseitigen, daß dieses Postulat eine Rationalisierung der Glaubensakte impliziere. Er bezieht sich hier und später auf Barths Aufsatz "Die Theologie und der heutige Mensch", in dem Barth die Rationalisierung des Glaubens und damit jede Form natürlicher Theologie bekämpft: "Auf die Frage, wie menschliches Denken dazu kommt, mit einem Wort Gottes zu rechnen, muß nämlich geantwortet werden: Allein durch den Glauben, d.h. aber: es kommt überhaupt nicht dazu, sondern das Wort Gottes ist zu ihm gekommen".⁴⁵ Demgegenüber behauptet Scholz, daß aus dem Postulat nicht folgt, "daß eine evangelische Theologie sich durch einen solchen Rationalisierungsversuch, also durch irgend eine Begründung für die Vernünftigkeit der im evangelischen Sinne interpretierten christlichen Glaubensakte, als Wissenschaft legitimieren müsse" (240). Es handelt sich um die formale Aufspaltbarkeit der Sätze. Zudem gewährt das Postulat die - zwar nicht ausdrücklich erwähnte, aber doch vorausgesetzte - Möglichkeit, von unbewiesenen Voraussetzungen auszugehen. Zu Unrecht betont Hans G. Ulrich in diesem Zusammenhang die Evidenz der Voraussetzungen.⁴⁶ Gerade in der modernen

⁴⁵ Barth, Die Theologie und der heutige Mensch, in: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 374-396, hier S. 382f.

⁴⁶ Ulrich, a.a.O, S. 355, bezieht sich auf Scholz' Aufsatz "Die Axiomatik der Alten" (1930), wo Scholz nicht seine eigene, sondern die alte und veraltete Aristotelische Auffassung darlegt. Für Scholz' eigene Ansichten siehe seine Geschichte der Logik, Berlin 1931, S. 68 und den unveröffentlichten Vortrag "Der Begriff der voraussetzungslosen Wissenschaft" (Vortrag in der Kieler Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft,

Logik ist dies, wie auch Scholz mehrfach bemerkt, nicht mehr selbstverständlich. Scholz betont weiter, daß er nicht die Umschmelzung der evangelischen Dogmatik in irgendeine philosophische Metaphysik verlangt.⁴⁷ Schon in seiner *Religionsphilosophie* steht er den Ansprüchen der Metaphysik, sofern sie meint, der wirklichen Religion und dem wirklichen Glauben gerecht werden zu können, sehr kritisch gegenüber.

Die von Scholz als erste besprochene umstrittene Mindestforderung ist die der Unabhängigkeit des Forschers, "die sich in der schönen Tugend des vorurteilslosen Forschens ausdrückt" (233f.). Da Scholz gerade die Unumgänglichkeit von Voraussetzungen in einer axiomatisierten Wissenschaft betont hat, ist es selbstverständlich nicht seine Absicht, hiermit den damals heiß diskutierten Begriff der "voraussetzungslosen Wissenschaft" neu aufzulegen. Stattdessen verlangt er die Unabhängigkeit "von jenen *unzulässigen* Denkvoraussetzungen, die wir da, wo sie uns begegnen, als Vorurteile zu bezeichnen pflegen" (234). Aus dieser Formulierung ergibt sich, warum dieses Postulat "umstritten" ist. Nicht weil irgendjemand es als solches bestreitet, sondern, weil ein Konsens über den Begriff des Vorurteils sehr schwer, wenn überhaupt, erreichbar ist. Trotz den mit der Anwendung dieser Forderung auf die Theologie verbundenen Problemen, "läßt sich auch hier etwas sagen, daß von Null verschieden und positiv ist" (242). Scholz geht hier auf die Exegese ein, und verteidigt gegenüber einer theologischen Interpretation (wie auch aufgefaßt) das gute Recht einer philologischen Interpretation der biblischen Schriften. Zwar hat Luther an Paulus Dinge entdeckt, "die niemand vor ihm gesehen hat und die nicht wieder verloren gehen dürfen", aber das heißt nicht, daß sein Paulusbild nicht perspektivisch und korrekturbedürftig sei (245). Anscheinend soll die theologische Interpretation durch die philologische eingeschränkt werden. Er äußert sich in diesem Zusammenhang nicht sehr klar, aber wenn er von "korrekturbedürftig" redet, dann muß doch in erster Linie eine Korrektur seitens der philologischen Interpretation gemeint sein.

Freitag, den 12. Mai 1933, 116 S., aufbewahrt im Nachlaß Scholz im Institut für Mathematische Logik und Grundlagenforschung der Universität Münster i.W. unter der Signatur 1 JB 319), S. 11f., wo er von der s.E. "durchschlagenden Kritik" spricht, die das Aristotelische Evidenzprinzip erfahren habe.

⁴⁷ Vgl. Scholz, "Der Begriff der voraussetzungslosen Wissenschaft", S. 101: "Jedenfalls ist die berühmte Furcht vor der sogenannten Rationalisierung des Christentums in diesem Falle [d.i. bei der Frage, inwiefern die Dogmatik axiomatisch-deduktiv aufgebaut werden kann, ALM] gänzlich gegenstandslos. Denn was von dieser Furcht in irgend einem angebbaren Sinne berechtigt ist, nämlich die Sorge vor der Umdeutung christlicher Glaubenssätze in so genannte Wahrheiten einer Metaphysik, die aus ganz andern Erkenntnisquellen gespeist ist, kommt für diese Problemstellung überhaupt nicht in Betracht; und was dann trotzdem von jener Furcht noch fortexistiert, ist nicht existenzberechtigt. Es verschwindet für einen Verstand, der die Gespensterfurcht nicht kennt".

Abschließend schrieb Scholz dann: "In jedem Falle behaupten, nach meinem Urteil, die Theologen zu viel, und erheblich zu viel, die heute mit allzu lauter Stimme die Notwendigkeit einer möglichst krassen theologischen Vorbelastung betonen; denn dann dürfte auch über Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant nur ein Platoniker, Aristoteliker, Leibnizianer, Kantianer urteilen. Und dafür ist nun zum Glück gesorgt, daß es, trotz aller Aufgeregtheit, von der wir heute umgeben sind, noch eine hinlänglich große Zahl von sehr erheblichen Fragen in bezug auf die genannten vier Denker gibt, deren pünktlichen Bearbeitung von dieser Voraussetzung unabhängig ist" (245). Scholz legt dann in einem nächsten Schritt sogar nahe, daß auch ein nicht-Christ Dogmatik lesen kann.⁴⁸ Aber in der Dogmatik geht es Barth zufolge nicht darum, ein – wie Scholz es formulierte – eindrückliches Bild des Christentums zu entwerfen, sondern um den rechten Inhalt der Rede von Gott. Die Offenbarung – so heißt es dann in der *Kirchlichen Dogmatik* - sei nur in gehorchendem Glauben erkennbar: "*Christi* Anspruch auf unseren Gehorsam ist identisch mit dem Sein der Kirche und ist von einer Dogmatik, die sich nicht selbst aufgeben und zu einer geistesgeschichtlichen Betrachtung werden will, nicht zu umgehen".⁴⁹ Hier liegt nach Barth der Gegensatz zu Platons Anspruch, uns zu Platonikern zu machen, der ohne Schaden für eine eindrucksvolle Darstellung des Platonismus umgangen werden kann.

Scholz' Besprechung des *Konkordanzpostulats* enthält mehrere Passagen, die von einer massiven Rhetorik durchsetzt sind, und nicht zufällig findet hier eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Karl Barth statt. Das Postulat verlangt, daß das physikalisch und biologisch Unmögliche respektiert werden. Scholz beschränkt sich auf das physikalisch Unmögliche, und warnt davor, aus der Tatsache, daß die Sätze der Physik logisch kontingent sind, zu folgern, daß man das Recht hat, diese "auch nur um ein Elektron leichter zu nehmen, als sie genommen zu werden verdienen"; denn sie sind das Resultat einer "wahrhaft grandiosen Auseinandersetzung des menschlichen Geistes mit der Natur und eine der erprobtesten Schöpfungen des menschlichen Geistes überhaupt" (247). Solche Aussagen haben im Grunde genommen die Struktur einer rhetorischen Selbstbegläubigung. Scholz räumt auch ein, daß diese Überzeugung den Charakter eines Bekenntnisses hat, aber das heißt nicht im mindesten, daß er hier bereit wäre nachzugeben. Das geht aus dem von ihm aufgestellten Dilemma klar hervor: "Und

⁴⁸ Vgl. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*, a.a.O., S. 150-153.

⁴⁹ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Band I,1, Zürich 1932, S. 17.

entweder ist der Verstand, der unsere Physik geschaffen hat, eine Folge des Sündenfalls, und eine der katastrophalsten Folgen desselben, oder er steht in der Rangordnung der Werte so hoch, daß von einer sukzessiven Selbstoffenbarung der Natur durch diesen Verstand gesprochen werden darf. Es ist nun freilich ein Glaubensartikel, daß die erste von diesen beiden Möglichkeiten, also die Sündenfallstheorie, für einen denkenden Menschen untragbar ist; aber ein Glaubensartikel, für welchen in jedem Falle behauptet werden darf, daß er nicht willkürlich erfunden, sondern unter dem stärksten Tatsachendruck entstanden ist, unter dem wir überhaupt stehen können” (247). Ob es Scholz so gelingt, "zugleich als Sachwalter des abendländischen Denkens *und* der christlichen Theologie [zu] reden"⁵⁰, mag fraglich sein. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß an dieser Stelle ein *sacrificium intellectus* ebenfalls ein *sacrificium fidei* bedeuten würde. Auf dieses Erbe des Idealismus, konkreter: Schleiermachers Erbe, will Scholz nicht verzichten, wie auch die folgende Polemik gegen Barth zeigt.

Scholz bezieht sich wiederum auf den Aufsatz "Die Theologie und der heutige Mensch", in dem Barth vor einer Domestizierung des Christentums warnt, die es den Erfordernissen der Zeit angleicht. Man verleugne dann die Bindung der Theologie an die Kirche und an das Gesprochensein des Wortes Gottes. Der Maßstab theologischer Erkenntnis ist nach dieser Auffassung die allgemein erkennbare göttliche Wahrheit. Scholz ist der Meinung, daß Barths Kampf gegen diese Theologieauffassung notwendig ist. Aber wenn Barth auf ein evangelisches Christentum abzielt, in dem die Phänomene der Jungfrauengeburt oder der Auferstehung Christi auch nur ein einziges Mal als reale Vorgänge möglich sind, dann erhebt Scholz energisch Einspruch. Er verweist auf Schleiermacher, der den Mut gehabt hat, seine Dogmatik so aufzubauen, "daß die Physik nicht erst gestürzt werden muß, damit das Christentum existieren kann. Denn auch *das* muß einmal wieder gesagt werden und heute erst recht einmal wieder hervortreten, daß es nun umgekehrt ein undomestiziertes Christentum gibt, mit dessen Hilfe man in einem sehr kurzen Zeitraum alles gründlichst zerschlagen kann, was einem Menschen wichtig ist, der noch irgend etwas in dieser Welt zu verlieren, folglich zu schützen hat" (248). So versteht Scholz das - wie es in seiner Thesenreihe zu Schleiermacher hieß - "unzerstörbare Verantwortungsgefühl für die intellektuellen Grundlagen der geistigen Welt". Von der Schleiermacher-Dissertation an spielt die Forderung der Konkordanz eine grundlegende Rolle in seinem Werk. Mit der Konkordanz steht eine äußerst

⁵⁰ Brief von Barth an Scholz, 25.12.30.

wichtige Sache auf dem Spiel, auf die Scholz nicht verzichten kann. Er freut sich folglich sehr über Barths Bemerkung, die Theologie wisse nicht um besondere Organe für das Göttliche. Barth erklärt deutlich, so betont Scholz, daß der Theologe nicht imstande sei, in der Geschichte Tatsachen nachzuweisen, die dem Nicht-Theologen verborgen wären.⁵¹ Die Barthsche Theologie verfügt also nicht über besondere, geheimnisvolle Erkenntnismittel. In diesem Sinne kommt sie folglich nicht in Widerspruch zu den übrigen Wissenschaften. Und damit wird anscheinend auch die Intention des Konkordanzpostulats deutlich: die Theologie soll nicht nur die gültigen Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung respektieren, sondern die wissenschaftlichen Ergebnisse im allgemeinen.

Die Anwendung des *Satzpostulats* auf die Theologie bedeutet, daß auch hier irgendwelche Sätze formuliert werden müssen. Außerdem zieht Scholz aus dem Postulat eine Schlußfolgerung, "die wenigstens im gegenwärtigen Augenblick mit Bezug auf das theologische Ethos des Zeitalters als eine fast aufreizende Forderung bezeichnet werden muß" (252). In der Aristotelischen Logik gilt für eine beliebige Folge von Aussagen, daß diese nur den Anspruch erheben können, alle wahr zu sein, wenn sie keinen Widerspruch implizieren. Sobald ein Widerspruch abgeleitet werden kann, ist wenigstens einer der vorgegebenen Sätze falsch. Dies ist der Sinn des Aristotelischen Axioms des ausgeschlossenen Widerspruchs. Ausgehend von der Annahme, daß, wie es das Satzpostulat fordert, in einer Wissenschaft nur wahre Aussagen vorkommen dürfen, folgt die Folgerung wie von selbst: Es ist ausgeschlossen, daß eine Wissenschaft einen Widerspruch zuläßt. Dieser Forderung der Widerspruchslosigkeit kann man sich nicht entziehen; man muß sie an jeden seriösen Gedankenaustausch stellen. Aus einem Widerspruch läßt sich bekanntlich *alles* ableiten. Wenn man diese Forderung ablehnt, hat es überhaupt keinen Sinn mehr, der Wahrheit nachzugehen. Denn jede Wahrheitsgewinnung ist nach Scholz zugleich ein "Ausschaltungsprozeß", in dem Sinne, daß alles als falsch verworfen wird, was im Widerspruch zu den festgestellten Wahrheiten steht. Die Widerspruchslosigkeitsforderung ist "eine Grundforderung an *jedes* diskutierbare Denken" (252) und also von allergrößtem Gewicht. Nicht nur die Wissenschaftlichkeit, sondern die Rationalität der Theologie steht hier im Grunde auf dem Spiel. Man darf sich nach Scholz nicht auf eine christliche oder theologische Logik berufen. "Denn der

⁵¹ Barth, Die Theologie und der heutige Mensch, a.a.O., S. 383.

einzigste Existenzbeweis, der nach meiner Kenntnis für diese Logiken bis heute existiert, besteht in den Namen, die für sie erfunden worden sind" (252).

Aufgrund der *Kohärenzforderung* kann man zeigen, daß die an den deutschen Universitäten unter dem Titel "Evangelische Theologie" vereinigten Disziplinen nicht *eine* Wissenschaft sind, sondern "im günstigsten Falle ein Aggregat von Einzelwissenschaften, die durch einen näher zu bestimmenden praktischen Zweck, und *nur* durch ihn, zusammengehalten werden" (256). Hier schließt Scholz sich wiederum der Auffassung Schleiermachers an. Zweitens verweist er auf folgende Bemerkung Barths: "Die Theologie hat im Lande der Wissenschaft tatsächlich 'keine bleibende Stätte', kein endgültig abgrenzbares 'Gebiet'. Kein Nachweis steht dem Theologen zu Gebot, mittels dessen er sich selbst oder anderen beweisen könnte, daß er nicht Grillen fängt, sondern Gottes Wort vernimmt und bedenkt".⁵² Obwohl Scholz nicht behauptet, daß er den Sinn dieser Sätze ganz verstanden hat, stellt er trotzdem fest, daß die Nichtexistenz eines solchen Bereiches einen - anscheinend auch von Barth selbst für schwerwiegend gehaltenen - Einwand gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie bedeuten würde.

In seiner Besprechung des *Kontrollierbarkeitspostulat* beschränkt Scholz sich auf die Dogmatik. Erstens müssen die dogmatischen Sätze so formuliert werden, daß sie von einem hinlänglich aufmerksamen Leser verstanden werden können. In dieser Hinsicht lassen viele dogmatische Arbeiten noch viel zu wünschen übrig. Ein klarer Sprachgebrauch ist Grundvoraussetzung der Wissenschaft. So äußert er sich zum Beispiel kritisch über einige Bemerkungen des Marburger Alttestamentlers Emil Balla. Dessen Worte wiederholend fragt er: "Was ist unter dem eigentlichen, mit Ewigkeitsbedeutung belasteten Inhalt des im Alten Testament enthaltenen Gotteswortes zu verstehen, zu dem der studierende Theologe durch die zeitgeschichtlich bedingten Formen der alttestamentlichen Offenbarung immer wieder hindurchdringen soll? Ich gestehe, daß ich es wirklich nicht weiß, und behaupte, daß wir, um an solchen Stellen endlich einmal vorwärts zu kommen, verlangen müssen, daß das, was hier gesagt werden soll, deutlich und nicht wieder in denselben ungreifbaren Termen gesagt wird" (243, Anm. 10). Dieses Engagement für eine klare Formulierung ist kennzeichnend für Scholz, obwohl er selbst auch nicht genau präzisiert, wie er sich dann "greifbare" Terme denkt. Selbst verwendet er auch ständig Metaphern, so zum Beispiel wenn er darauf

⁵² Barth, a.a.O., S. 383.

hinweist, "daß es die Aufgabe jeder Wissenschaft ist, uns aus dem Dunklen ins Helle zu führen, und nicht, durch eine eigens zu diesem Zweck erfundene Sprache das Dunkle noch dunkler zu machen und die Finsternis zu steigern" (257).

Daneben fordert Scholz von einer kontrollierbaren evangelischen Theologie eine Präzisierung des Begriffs des Evangelischen. Er muß in dem Sinne präzisiert werden, daß der kritische Leser imstande ist, "sich selbst ein Urteil über die Sätze zu bilden, für welche in einer solchen Dogmatik die evangelische Prägung behauptet wird" (257). Es genügt also nicht, einen Begriff des Evangelischen zu formulieren. Nein, dieser Begriff muß außerdem den Charakter der dogmatischen Sätze - oder zumindest eines Teils davon - bestimmen. Dann wird sich herausstellen, daß es nicht *eine* evangelische Dogmatik gibt, sondern genau so viele evangelische Dogmatiken wie Präzisierungen der Kategorie des Evangelischen. Dieses Schicksal habe der Protestantismus im Unterschied zum Katholizismus zu tragen.

Zuletzt kommt Scholz auf eine Frage zu sprechen, die er - wie er sagt - nicht mehr diskutieren, sondern nur streifen kann. Er macht einen Unterschied zwischen Sätzen über Gott und Christus einerseits und Sätzen über die Welt und den Menschen andererseits. Ist der Wahrheitsanspruch der Sätze über Gott und Christus zu kontrollieren? Ausdrücklich trennt Scholz die Frage nach der evangelischen Prägung dieser Sätze von der Frage, ob diese Sätze wahr sind. Nach seiner Meinung gibt es keine Möglichkeit, diesen Wahrheitsanspruch irgendwie kontrollierbar zu machen. "Was folgt daraus für eine evangelische Dogmatik? Es folgt, daß, wenn eine solche Dogmatik überhaupt als Wissenschaft aufgebaut werden kann, sie jedenfalls an dieser entscheidenden Stelle aus dem Ring der Wissenschaften heraustritt und etwas ganz anderes werden muß, nämlich ein jeder irdischen Nachprüfung entzogenes persönliches Glaubensbekenntnis im dezidiertesten Sinne des Wortes" (259). Schon in der *Religionsphilosophie* hat Scholz auf die Unmöglichkeit eines Wahrheitsbeweises der Religion oder der Existenz Gottes hingewiesen.⁵³ Das einzige, was versucht werden kann, ist, daß man nach Gründen Ausschau hält, die den Glauben an die Wahrheit dieser Sätze stützen, auch wenn der Ungläubige so keineswegs überzeugt werden wird. Letzten Endes seien hier zwei Reaktionen möglich: "Entweder die Flucht vor der Theologie und der Protest gegen sie im Namen der Wissenschaft. Oder der Respekt vor den Menschen, die sich, mit irgendeiner Substanz, die ihnen niemand absprechen kann, Dinge abzuringen vermögen,

⁵³ Vgl. Scholz, *Religionsphilosophie*, zweite Auflage, a.a.O., S. 292.

die keine Wissenschaft durchlassen kann, ohne sich selber aufzugeben". "Welche von beiden Möglichkeiten man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist und auf was für Menschen man in seinem Leben hat stoßen dürfen"(259). Und was für ein Mensch Scholz war und auf wen er hat stoßen dürfen, das darf nicht länger eine Frage sein. Auf alle Fälle ist er ein Mensch, dem die Substanz der Theologie, sofern sie auch die Sache der Religion ist, außerordentlich wichtig war.

IV. Scholz im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik*

In der *Kirchlichen Dogmatik* wird Barth Scholz öffentlich antworten, wie er zusammen mit Charlotte von Kirschbaum in einem Brief vom 26. April 1931 schrieb: "Wir dürfen Ihnen verraten, daß der Name Heinrich Scholz diesmal schon im ersten Paragraphen ehrenvoll genannt wird und daß die Eröffnungen, die wir dem Träger dieses Namens verdanken, in gebührender Ausführlichkeit zu Worte kommen". An zwei Stellen ging Barth hier auf Scholz' Aufsatz ein. Im Abschnitt "Dogmatik als Glaubensakt" stellte er sich Scholz' Anfrage: "Kann man eine Gestalt des Christentums aufbauen, so aufbauen, daß der Anblick dieser Gestalt und die Vertiefung in sie der Mühe wert ist, ohne selbst an dieses Christentum auf Gedeih und Verderb zu glauben, oder kann man es nicht?" (245) Das kann nach Barth eine lohnende Aufgabe sein, aber in der Dogmatik handelt es sich nicht darum. Wie bei meiner Besprechung des Unabhängigkeitspostulats bereits angedeutet ist, verneint Barth die Frage aufgrund seiner Auffassung der Dogmatik als einer Glaubenswissenschaft. In einer erkenntnistheoretischen Inversion wurde hier der menschlichen Aufbauarbeit das Gehorchen Gottes gegenübergestellt. Es liegt ja in Gottes Hand und nicht in der des Menschen, "ob unser Hören wirkliches Hören, unser Gehorsam wirklicher Gehorsam, unsere Dogmatik als Erkenntnis des rechten Inhalts christlicher Rede gesegnet und geheiligt oder müßige Spekulation ist".⁵⁴ Sehr präzise wird Scholz' Anfrage dann von Barth in eine dogmatische überführt. "Für 'Christentum' ist hier einzusetzen: der rechte Inhalt der in der Furcht Gottes zu wagenden Rede von Gott. Für 'Gestalt': die Sätze, in denen wir bei der Nachfrage nach diesem Inhalt unsere vorläufigen Antworten fixieren. Und an die Stelle des Problems der 'Eindrücklichkeit'

⁵⁴ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I,1, S. 18. [Im Folgenden im Haupttext unter Erwähnung der Paginanummer zitiert. Hervorhebungen sind dem Original entnommen.]

für geistig empfängliche Menschen tritt hier schroff das Problem der *Verantwortlichkeit Gott gegenüber*“.⁵⁵

Auf Scholz' wissenschaftstheoretische Postulate kam Barth in einem kurzen Exkurs im ersten Abschnitt des ersten Bandes der *Kirchlichen Dogmatik* zu reden. Er räumte sofort ein, daß es sich hier um den “heute – und wahrscheinlich doch nicht nur heute – in Ansehen und Kraft stehenden Wissenschaftsbegriff” handelt. Darum hat es auch “keinen Sinn, hier auf seine innere Problematik und auf seine in der Anwendung vielleicht ununterbrochenen und bis in die Naturwissenschaften hinein stattfindenden Durchlöcherungen hinzuweisen”. Das heißt aber im geringsten nicht, daß dieser Wissenschaftsbegriff für die Theologie annehmbar wäre. Die Auseinandersetzung mit Scholz mündet dann in die “trockene Erklärung”, daß dieser Wissenschaftsbegriff “der der Theologie auf keinen Fall sein kann”.⁵⁶

Sogar die Forderung der Widerspruchslosigkeit ist für sie "nur in ganz bestimmter, für den Wissenschaftstheoretiker schwerlich tragbarer Interpretation annehmbar: Die Theologie wird zwar keine prinzipielle Unaufhebbarkeit der von ihr geltend zu machenden 'Widersprüche' behaupten. Aber die Sätze, in denen sie ihre Aufhebung behauptet, werden Sätze über das freie Handeln Gottes und also keine die Widersprüche 'aus der Welt schaffenden'⁵⁷ ... Sätze sein".⁵⁸ Es ist schwer zu entscheiden, was Barth hier genau meint. Nach seiner Auffassung ist die Theologie nicht am Widerspruch der Vernunft, sondern am Spruch der Offenbarung orientiert.⁵⁹ So könnten Widersprüche entstehen, die aber innerhalb der Theologie nie entscheidend sein können, weil hier letzten Endes nicht der Mensch, sondern eine andere Macht das Wort habe. So betrachtet haben die “Widersprüche” - von Barth nicht umsonst mit Anführungszeichen versehen - nur einen relativen Wert. Sie können dann zwar vom Menschen nicht aus der Welt geschaffen werden, was aber nicht heißt, daß sie prinzipiell unaufhebbar sind. Wenn im Eschaton die menschliche Vernunft aufgehoben ist, sind auch die Widersprüche dieser Vernunft aufgehoben. In der menschlichen Theologie ist dies nicht der Fall. In diesem

⁵⁵ A.a.O., S. 17 (Hervorhebung im Original).

⁵⁶ A.a.O., S. 7.

⁵⁷ Vgl. Scholz, "Wie ist eine evangelische Theologie ...", a.a.O., S. 255.

⁵⁸ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I,1, S. 7.

⁵⁹ A.a.O., S. 27; vgl. Michael Beintker, *Die Dialektik in der "dialektischen" Theologie Karl Barths* (BevTh, Band 101), München 1987, S. 96-104.

Sinne muß, scheint mir, dieser Passus verstanden werden. Faktisch verhält es sich allerdings so, daß Barth in seiner Theologie Widersprüche möglichst vermeidet. Die Theologie muß ja "einen bestimmten, in sich folgerichtigen Erkenntnisweg"⁶⁰ gehen, was auf keinen Fall eine Anhäufung von Widersprüchen bedeuten kann. Im übrigen meint er, daß der Theologe wissen muß, was er tut, wenn er die Scholzschen Forderungen übertritt, aber nicht umhin kann, "sie übertreten zu *müssen*".⁶¹ Die ganze von Scholz vorgelegte Auffassung von Wissenschaft ist also für Barths Theologie unannehmbar.

Wenn die Theologie sich eine Wissenschaft nennen läßt, erklärt sie nach Barth damit, eine Angelegenheit von Menschen zu sein, die versuchen über einen bestimmten Gegenstand Wissen zu erwerben, indem sie einen in sich folgerichtigen Erkenntnisweg gehen. Außerdem sei sie in der Lage, "sich selbst und jedermann (jedermann, der fähig ist, sich um diesen Gegenstand zu bemühen und also diesen Weg zu gehen) über diesen Weg Rechenschaft abzulegen".⁶² Wie die Klausel zwischen den Klammern schon andeutet, ist diese Rechenschaftsablegung sehr besonderer Art. Sie kann nicht im öffentlichen Raum eines Debattiersaals, sondern nur im kirchlichen Raum stattfinden.⁶³ Man kann also jedermann Rechenschaft ablegen, unter der Voraussetzung, daß "jedermann" glaubt.⁶⁴ Die Theologie hat ihre eigene Aufgabe, in der sie sich nicht von den anderen Wissenschaften stören lassen soll, indem sie sich z.B. gegenüber den Anforderungen "eines zufällig oder nicht zufällig allgemein gültigen Wissenschaftsbegriffs" zu rechtfertigen sucht.⁶⁵

Barths Ablehnung des herrschenden Wissenschaftsbegriffs ist letztendlich bedingt von seiner theologischen Erkenntnislehre. Einerseits ist die Theologie ihm zufolge zwar fehlbares Menschenwerk, andererseits ist sie, vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet, erst möglich aufgrund einer Rede von Gott. Die Möglichkeit einer Korrektur vom Gegenstand der Theologie her ist für Barth von grundlegender

⁶⁰ Barth, Kirchliche Dogmatik, I,1, S. 6.

⁶¹ A.a.O., S. 7 (Hervorhebung im Original).

⁶² A.a.O., S. 6.

⁶³ Barth, Fides quaerens intellectum, a.a.O., S. 67f.

⁶⁴ A.a.O., S. 120.

⁶⁵ Barth, Kirchliche Dogmatik, I,1, S. 6.

Wichtigkeit. Aber dann scheint vorausgesetzt zu werden, daß Gott und der Mensch irgendwie mit einer Zunge reden können. Im Glauben findet nach Barth dann auch tatsächlich eine "Gottförmigkeit" (251) des Menschen statt. "Indem das Wort Gottes zum Menschen gesprochen wird, ist es bei ihm und er beim Wort" (254). So "kann und darf dieses Beieinandersein, ja Einssein des göttlichen und des menschlichen Logos im Glauben auch nicht verschwiegen oder gar geleugnet werden. Dieses Beieinandersein, ja Einssein ist die Erkennbarkeit des Wortes Gottes, die Möglichkeit der kirchlichen Verkündigung ... und damit die Möglichkeit auch der Dogmatik" (255). Der Einschlag des Wortes Gottes findet sozusagen nicht unter Bedingungen menschlichen Erkennens statt. In dem Fall wäre eine erkenntnistheoretische Kritik möglich, die Barth gerade vermeiden wollte.⁶⁶

Die Auffassung von der absoluten Souveränität des Wortes Gottes zwingt Barth zu der Behauptung, daß, wo man dieses Wort zur Sprache bringt - oder besser: wo es sich selbst zur Sprache bringt - keine Normen menschlicher (wissenschaftlicher) Erkenntnis gelten. Die Dogmatik kann folglich nach Barth auch nicht irgendwie *vorher* rechtfertigen, daß sie auf dem rechten Weg ist: "Sie kann es nur wagen, ihren Weg anzutreten, um dann *auf* diesem Weg ... sich um die *Richtigkeit* dieses Weges zu bemühen" (42). Alle ihre Erkenntnis kann nur Ereignis sein. Es gebe keinen Ort außerhalb der Dogmatik, ob man diesen nun in einer Ontologie oder in einer Anthropologie von menschlichen Möglichkeiten oder sonst irgendwo suche, von dem aus sie gerechtfertigt werden könne.⁶⁷ Das Wort Gottes sei der Grund der theologischen Erkenntnis und zugleich das sichselbst rechtfertigende Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit. Die Dogmatik ist nach Barth eine Wissenschaft, indem sie sich auf das Sein der Kirche, auf Jesus Christus richtet. Scholz hatte bemerkt, daß er kein Postulat der Sachhaltigkeit eingeführt hat, weil er kein Kriterium kenne, mit dessen Hilfe in einem kontroversen Fall entschieden werden könne, ob ein vorgegebenes Denken in diesem Falle sachhaltig sei oder nicht. Barth erwidert hierauf, der Theologe werde vielleicht

⁶⁶ Chr. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie* (Beiträge zur historischen Theologie, Band 52), Tübingen 1977, S. 291; vgl. S. 266; vgl. Georg Pfleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie, Band 115), Tübingen 2000, S. 398: "Der Konstrukteur und seine Aktivität sollen im Konstrukt – besser: im Apparat – verschwinden. Mit ihm in der modernen Dogmatik-Maschine verschwinden soll der Rezipient dieser Theologie".

⁶⁷ Vgl. *Kirchliche Dogmatik*, I,1, S. 36; I,2, S. 3.

noch mehr als andere Verständnis für das Gewicht dieser Feststellung aufbringen können. Er werde aber hinzufügen, daß gerade Sachgemäßheit in diesem ärgerlichen unbestimmbaren Sinn der allgemeinste Ausdruck der *einen* charakteristischen Regel ist, an die sich die Theologie halten darf und halten muß.⁶⁸

Was veranlaßt Barth dann, die Theologie trotzdem eine Wissenschaft zu nennen? Es ist ein praktisches Interesse, das ihn dazu führt, an dieser Bezeichnung - übrigens "ohne besonderes Pathos" (9) - festzuhalten. Erstens will die Theologie sich nicht über die anderen Wissenschaften stellen, indem sie sich *doctrina* oder sogar *sapientia* nennt. Sie sei ebenso sehr Menschenwerk wie diese. Zweitens meldet die Theologie, indem sie sich eine Wissenschaft nennt, Protest gegen den "heidnischen" allgemeinen Wissenschaftsbegriff an. In die dritte, abschließende Bemerkung fließen die vorigen ein und tritt Barths theologische Motivation klar hervor: "Und schließlich dokumentiert die Theologie damit, daß sie sich mit den 'Wissenschaften' ... faktisch unter demselben Namen zusammenschließt, ... daß sie deren Heidentum nicht ernst genug nimmt, um sich unter einem anderen Namen vornehm von ihnen abzusondern, daß sie sie vielmehr trotz ihres Versagens gegenüber der theologischen Aufgabe und trotz ihres für die Theologie nicht tragbaren Wissenschaftsbegriffs mit sich selbst zur Kirche rechnet. Sie glaubt an die Vergebung der Sünden und nicht an die letzte Wirklichkeit eines heidnischen Pantheons" (10). Barth sagt, was Sache ist und versucht nicht, durch die Hintertür in das Pantheon der Wissenschaften hineinzuschlüpfen. Aber es ist eine *theologische* Überlegung. Und gerade hier liegt eine große Schwierigkeit - jedenfalls für den Wissenschaftstheoretiker, der meint, daß eine solche Theologie und die Wissenschaften nicht auf gemeinsamem Boden stehen. Im kirchlichen Raum wäre ein auf Konsens hinzielendes Gespräch möglich, was aber ein anderer Raum als der der Wissenschaft ist.

V. Schlußbemerkungen

Trotz der Zufriedenheit über das Maß ihrer Verständigung gab es auch nach dem Vortrag keine wirkliche Übereinstimmung. Am 21. Februar 1931 schrieb Scholz an Charlotte von Kirschbaum über die "Niederlage", die er mit seinem "gewagten theologi-

⁶⁸ Barth, Kirchliche Dogmatik, I,1, S.7; vgl. Bruce L. McCormack, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Oxford 1995, S. 343f.

schen Vorstoß" erlitten habe. Auch das Kommentar "Weiteres zu Karl Barth. Der Fall Dehn und die dialektische Theologie" (27.2.1932)⁶⁹ verrät großen Dissens. Scholz setzte sich in diesem Stück gegen die Zumutung zur Wehr, daß der vorgetragene Wissenschaftsbegriff *sein* Diktat sei: "Ich muß ... sagen dürfen, daß ich die Forderung von anwendungsfähigen Methoden der Nachprüfung von Wahrheitsansprüchen und Sinnzusammenhängen wirklich nicht erfunden habe. Diese Forderung ist vielmehr so alt wie die Wissenschaft im abendländischen Sinne, die ja doch auch nicht von meiner Erfindung ist. Und auch das muß noch einmal gesagt werden, daß auch *diese* Dinge ihr Ethos haben, und daß dieses Ethos an seiner Stelle genau so unerbittlich ist wie das Ethos der dialektischen Theologie". Der Anspruch der dialektischen Theologie, eine Wissenschaft zu sein, blieb für Scholz sehr problematisch. Das heißt nicht, daß die Wissenschaft für Scholz "auch in den letzten Dingen das letzte Wort zu sprechen" hat.

Schließlich muß es aber zwischen ihnen zu einer Art Pazifikation gekommen sein. Die Standpunkte änderten sich dann vielleicht nicht wesentlich, aber doch der Ton. Anlässlich der Zusendung des ersten Bandes der *Kirchlichen Dogmatik* schrieb Scholz Barth Folgendes: "Zum Ganzen darf ich vorläufig sagen, daß das innere Format mir noch etwas größer zu sein scheint als das schon ganz ungewöhnliche äußere Format, in dem Sie jetzt hervorgetreten sind. ... Ihre Auseinandersetzung mit mir ist so nobel und scharf, daß ich sie als ein Paradigma betrachte und als ein Denkmal zweier Welten, in denen wir zwar getrennt marschieren müssen, aber so, daß ich immer noch hundertmal lieber gegen Sie als mit hundert andern Gleichgesinnten marschiere".⁷⁰

Wiederum verwendete Scholz hier einen agonalen Metapher, um zugleich Distanz und Nähe zu Barth zum Ausdruck zu bringen. Ein anderes Mal unterzeichnete er einen Brief an Barth mit den Worten "Mit *jedem* Widerspruch der Ihrige, H.S".⁷¹ In seinem Aufsatz über die Wissenschaftlichkeit der evangelischen Theologie nannte Scholz Barth einen "scharfen Seher" und bezeichnete Barths Aufsatz über die Theologie und den heutigen Menschen konsequent als ein "Manifest". Damit wird Barth anscheinend doch eher als Prophet denn als akademischer Theologe eingestuft. In seinem Vortrag zeigte Scholz sich sehr beeindruckt von Barths Warnung vor einer

⁶⁹ Das Stück zählt 5 maschinengeschriebene Seiten und befindet sich im Nachlaß Ch. von Kirschbaums, der im Karl Barth-Archiv aufbewahrt wird.

⁷⁰ Scholz an Barth, 23.12.1932.

⁷¹ Scholz an Barth, 26.5.1932 (Hervorhebung im Brief).

nicht-erwünschten Domestizierung des Christentums. “Es ist für uns alle sehr erheblich, daß wir einen Zeitalter angehören dürfen, in welchem ein evangelischer Theologe existiert, der sich so ganz und gar nicht unterkriegen, so ganz und gar nicht an die Wand drücken läßt”. Aber dabei ließ Scholz es nicht bewenden und verfolgte mit den Worten: “Und wahrscheinlich ist dies heute nötiger, als alles, was zu seiner Kritik gesagt werden *kann* oder gesagt werden *muß*. Aber schweigen dürfen wir *nicht*” (248). Ich hebe diese rhetorischen Momente hervor, damit die perspektivisch bedingte Weise, in der Scholz sich Barth annäherte, deutlich wird.

Konkret heißt das hier, daß *wenn* die evangelische Theologie als Wissenschaft auftreten will, sie bestimmten Forderungen zu genügen hat, und nicht, *daß* sie als Wissenschaft auftreten sollte. “Es ist eine ganz offene Frage für mich, ob eine evangelische Theologie, die das sagt, was heute gesagt werden muß, in einer der mir vorschwebenden Bedeutungen überhaupt als Wissenschaft konstituiert werden kann; und ich könnte, bei einer so großen Verschiedenheit der Denkvoraussetzungen, Karl Barth nicht persönlich so nahestehen und ihm so viel schuldig geworden sein, wenn ich hierüber anders urteilte. Ich habe nie behauptet, und werde es auch nie behaupten, daß die Wissenschaft das Maß aller Dinge ist. Ich denke also auch nicht daran, von einer evangelischen Theologie, die der Mühe wert sein soll, zu verlangen, daß sie als Wissenschaft muß auftreten können” (261). Ein Wissenschaftsfetischist ist Scholz nie gewesen. Das geht auch aus Scholz’ Brief anlässlich der Zusendung des ersten Bandes der *Kirchlichen Dogmatik* hervor, als er schrieb: “Mein lieber Herr Barth, an unserer [logisch-mathematischen] ‘Wissenschaft’ ist doch etwas daran; und wenn ich den lieben Gott etwas zutrauen darf, so muß ich wenigstens glauben dürfen, daß er gewußt hat, warum er uns [mathematische Logiker] bei der Schöpfung ‘trotzdem’ zugelassen hat. Woraus natürlich im geringsten nicht folgt, daß wir bei ihm gut angeschrieben sind. Nur daß es ganz schlecht um uns steht, halte ich für sehr unwahrscheinlich”.⁷²

Scholz hat die Begegnung mit Barth anfangs große Schwierigkeiten bereitet. Am Anfang – so schrieb Scholz in seinem sehr persönlichen Beitrag zur Festschrift zum Barths siebzigsten Geburtstag – habe er “nach mancher gemütsbewegten Begegnung geglaubt, daß man, um sich zu ihm zu bekennen, bereit sein müße, sich von ihm

⁷² Scholz an Barth, 23.12.1932.

verwalten zu laßen”. Das hat sich aber als ein Irrtum erwiesen.⁷³ Die Treue zu Barth ist keine Linientreue, die Scholz als die Treue des Funktionärs gegen seinen Chefdirektoren definierte, sondern die eines freien Menschen. Das über 25 Jahre dauernde Gespräch zwischen Barth und Scholz zeigt denn auch immer grundsätzliche Differenzen zwischen dem Theologen und dem mathematischen Logiker, der seinen christlich-humanistischen Hintergrund nicht verrät. Das Bekenntnis zu Barth ist ohne Zweifel stark persönlich bedingt, aber das heißt nicht, daß inhaltliche Überlegungen keine Rolle spielen. Gegenüber seinem eigenen alten, religionsphilosophischen Bemühen, von der religiösen Erfahrung aus zu einem Gottesbeweis, geschweige denn zu Gott selbst zu kommen, ist Scholz skeptischer geworden. Der Protestantismus stehe und falle ja “mit der kategorischen Behauptung, daß man ... zu einem Welterschöpfer auf der Stufe des Vaterunsers überhaupt nicht gelangt oder durch einen Sprung ..., der von einem unbegreiflichen salto mortale nur dann verschieden ist, wenn man den Mut hat, sich zu einer Offenbarung zu bekennen, die von jeder Weltweisheit verschieden ist bis auf den Grund”.⁷⁴ Auch in seinem Pfingstbeitrag zur Wochenzeitschrift “Die Zeit” aus dem Jahre 1956 wurde die Weltweisheit der Korinther der “Gottesweisheit” der Christen gegenübergestellt. Das Christentum brauche den Beweis des Geistes und der Kraft. “Denn [das Christentum] kann zwar durch Kirchen und durch weltliche Mächte, die es in ihrem eigenen Interesse begünstigen, künstlich aufrechterhalten werden; aber als eine geistige Macht von echter Lebendigkeit kann es nur existieren wollen unter der Form einer Selbstbeglaubigung, die es auf eine nie zu erzwingende Art einer ihm eigenen Tiefe verdankt: der Tiefe, in der es die menschlichen Dinge erfaßt hat und mit ihnen die Erfurcht vor dem, was über uns ist”.⁷⁵ Scholz ging es letzten Endes nicht um das Christentum als institutionelle, sondern als geistige Macht, die dann ohne eine einzige Zögerung an “weltliche” Beispiele, wie Goethes “Faust” und Bachs Partituren, festgemacht wurde. Diese Art der Selbstbeglaubigung des Christentums ist nicht erzwingbar, sie gründet – religiös geredet – auf die Gnade Gottes.

⁷³ Scholz, “Warum ich mich zu Karl Barth bekenne. Ein Beitrag zu einer Studie über Treue gegen Linientreue”, in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum & R. Frey, Hrsg., Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich 1956, S. 865-869, hier S. 866.

⁷⁴ Scholz, “Offene Fragen”, in: Evangelische Theologie 12 (1952/53) 572-583, hier S. 575.

⁷⁵ Scholz, “Der Geist und die Kraft”, in: Die Zeit, 17. Mai 1956, Nr. 20, Seite 1.

"Große Menschen" bildeten für Scholz immer grundlegende Orientierungspunkte. Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg hat er eine Aphorismensammlung veröffentlicht, an der er sein ganzes Leben gearbeitet hatte. Der Titel war "Von grossen Menschen und Dingen". Große Menschen und Dinge - so hieß es hier - "werden überhaupt nicht bemerkt oder so, daß wir uns gezwungen fühlen, uns über uns selbst emporzuarbeiten".⁷⁶ Sie sind nicht lediglich moralische, ästhetische oder religiöse Beispiele, sondern scheinen solche Werte in der Weise zu repräsentieren, daß ohne sie ein Orientierungs- und Sinnverlust auftreten würde. In einer emphatischen Weise formulierte Scholz seine Sichtweise in einer Gedächtnisrede zum Feier des 200. Geburtstages von Immanuel Kant im Jahre 1924:

"Dunkler denn je steht heute vor uns die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Mehr als zweifelhaft ist es geworden, ob die Geschichte überhaupt einen Sinn hat. Vielleicht ist sie doch nur eine geistlose Folge von Haupt- und Staatsaktionen ohne tieferen Gehalt, ein Wirbelfeld der Unvernunft. Wir wissen es nicht; aber das wissen wir: Wenn die Geschichte überhaupt einen Sinn hat, der über jeden Zweifel hinausgerückt ist, so kann er sich nur in jenen großen Menschen enthüllen, die irgend etwas geschaffen haben, was, indem es sich auf uns überträgt, unser Leben eigentlich erst lebenswert macht".⁷⁷

In diese schwer zu ertragende Lage habe uns der Historismus versetzt, indem er das Relative in allem gezeigt habe. Im philosophischen und lebensanschaulichen Gebiet herrsche eine "verwirrende Vieltönigkeit". Die Büchse der Pandora scheint definitiv geöffnet zu sein. Nach Scholz ist die Situation jetzt "wie in einem großen Orchester, wo jeder unbekümmert um seine Mitwirkenden sein Instrument überprüft, bevor der Kapellmeister auf den Plan tritt. Aber der Kapellmeister tritt nicht auf. Und er wird bis

⁷⁶ Scholz, Von großen Menschen und Dingen, Berlin 1946, S. 7; vgl. Scholz, Zur Erhellung der Kunst und des Genies, Berlin 1947; Georg Pfeiderer, Theologische Fragmente eines Nicht-Theologen. Heinrich Scholz' Beitrag zu einer kulturprotestantischen Theorie des Christentums, Altrup 1995, S. 82f.

⁷⁷ Scholz, Was wir Kant schuldig geworden sind, Kiel 1924, S. 19; vgl. Scholz, Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem (1920), Berlin 1922, S. 106: "Einem Menschen von Rang und intensivem Gefühl für geistige Werte kann dieser Sinn [sc. der Geschichte] in der Erscheinung der großen Menschen entgegenleuchten, deren Existenz die notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, daß er nicht an den Absurditäten erstickt, mit deren Häufungsstellen die sogenannte Weltgeschichte manchmal erdrückend zusammenfällt, sondern trotzdem das Leben als etwas erlebt wird, dessen Sein vor seinem Nichtsein den Vorzug verdient".

zum Ende aller Tage nicht auftreten".⁷⁸ Deshalb kann man nach Scholz nicht beim Historismus stehenbleiben, sondern soll man sich entscheiden für bestimmte Standpunkte.⁷⁹ Allen Argumenten, die man herbeiführen kann, zum Trotz ist eine solche Entscheidung letztlich eine persönliche Sache.

Damit akzeptierte Scholz prinzipiell den faktisch vorhandenen weltanschaulichen Pluralismus. Was aber mehr ist, er wollte auch sich selbst nicht auf *einen* Wertekanon verpflichten. Es gebe ja viele große Menschen und Sachen und die Werte, die sie vergegenwärtigen, lassen sich nicht vereinheitlichen. Durch seine intellektuellen Freundschaften mit sehr unterschiedlichen Theologen, Philosophen und mathematischen Logikern hat er diese Pluralität in sich ausgetragen, ohne daß damit wesentliche Unterschiede verdeckt wurden. In der gelehrten Lebenspraxis wurden hier sogar Orientierungen und Programme aufeinander bezogen, deren theoretische Unterschiede unaufhebbar waren.⁸⁰

Die unveröffentlichte, auf den 4. Dezember 1929 datierte Thesenreihe "Axiome, die Gestalten der Freiheit betreffend", die Scholz Charlotte von Kirschbaum geschickt hat, thematisiert sogar die Gleichberechtigung unvermittelbarer Standpunkte. Scholz unterschied drei Formen der Freiheit: die Kantische, die platonische und die Freiheit im Sinne des Christentums, und schrieb dann: "Jede der drei Gestalten der Freiheit ist in ihrer Art so schön und so groß, daß es ausgeschlossen ist, einen Menschen von Rang und von Urteilskraft auf eine von diesen drei Gestalten so zu verpflichten, daß die beiden andern für ihn verschwinden". Ausdrücklich warnte Scholz nun davor, die drei Formen "zusammenzuflicken". "Denn zusammenflicken kann man sie nur, wenn man sie nicht verstanden hat, wenn man nicht gesehen hat, daß keine von diesen drei großen Freiheiten für die Dauer ihrer Existenz eine der beiden andern neben sich erträgt". Die Thesenreihe schließt dann mit folgender Bemerkung: "Die einzige Verkettung dieser drei Freiheiten, die diesen Namen verdienen, ist die Verkettung für den Menschen, der so viel Boden unter den Füßen

⁷⁸ Scholz, Die Büchse der Pandora, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18 September 1954, Nr. 217 (Feuilleton).

⁷⁹ Vgl. Scholz, Fragmente eines Platonikers, Köln o.J [1941], S. 81.

⁸⁰ Vgl. Pfeleiderer, Theologische Fragmente, S. 81: "In der freundschaftlichen Kommunikation der Wissenschaftler kulminiert mithin die Theorie, weil und indem sie an dieser Stelle selbst in Praxis übergeht: in die Praxis intellektueller Freundschaft, die den Inbegriff von Kultur als differenzierte Einheit von Wissenschaft und Lebenswelt darstellt".

hat, daß er den Standort *wechseln* kann, und so, daß er im Wechsel des Lebens für jede der drei Freiheiten den Standort gewinnt, für welchen sie *unverletzt* existiert".⁸¹ Eine wahrhaft intern-pluralistische Bemerkung für einen Philosophen, der so viel Wert auf das Postulat der Widerspruchslosigkeit legte.

Letzten Endes – so meine These - erfolgte Scholz' Rezeption von Barth aufgrund seines Begriffes des "großen Mannes". Die Bewunderung für Barth bedeutete aber keine unbedingte Zustimmung. In der Mathematik – so Scholz – streitet man nicht über Prämissensysteme, sondern versucht herauszubekommen, was mit ihnen zu machen ist. "Am Leitfadens dieses Wenn-so habe [er] ... die Kirchliche Dogmatik verfolgt".⁸² Diese Einstellung ist sehr wesentlich für Scholz, und anhand dieses Leitfadens konnte er sich auf recht unterschiedliche Positionen beziehen.⁸³ Grundlegend war aber die Tatsache, daß Barths ganze Theologie "das unwidersprechliche Bekenntnis eines prädestinierten turmhohen Menschen" sei.⁸⁴ Wie Barth Scholz' ständiges Reden von Karl dem Großen empfanden haben muß, ist schwierig zu beurteilen. Selbst konnte er den Begriff des "großen denkenden Menschen" nicht anders "als eingeklammert und mit einem Humor, der bei Widerspruch gegen diese Einklammerung auch in Ingrimms umschlagen kann", verwenden.⁸⁵ Andererseits muß Barth diesen Widerspruch geschätzt und – vermutlich sogar - geliebt haben. Wie Scholz hundertmal lieber gegen Barth marschierte, so schrieb Barth an Thurneysen: "Weißt du, ich mag z.B. den Scholz mit seinem heftigen und doch höchst interessierten Protest zehnmal lieber als die Schleichwege, auf denen sich unsere

⁸¹ Hervorhebungen im Original.

⁸² Scholz, "Warum ich mich zu Karl Barth bekenne", S. 867f.

⁸³ Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*, S. 255; vgl. S. 166.

⁸⁴ Scholz an Ch. von Kirschbaum, 1.11.1930; vgl. auch die spätere Auseinandersetzung über die "Menschen hohen Adels und reiner Seele", die Barth anerkanntermaßen weniger interessieren als die "Millionen von armen Tröpfchen und dummen Teufeln, die nun einmal in allen Zonen und Zeiten die erdrückende Mehrheit der sog. Menschheit gebildet haben"; Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*, S. 218-222. Für weitere persönliche, religiöse und politische Motive, die eine Rolle gespielt haben, siehe Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle*, S. 166, 222-230, 255.

⁸⁵ Barth, "Apagogische Thesen über den Begriff der Theologie als Wissenschaft (Nicht ohne Seitenblick auf Schleiermacher und H.S.)" (12.1.1930), in: Molendijk, a.a.O., S. 342f. und unter dem Titel "[Über Schleiermacher und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Thesenwechsel mit Heinrich Scholz]", in: Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1925-1930*, hrsg. von Hermann Schmidt, Karl Barth Gesamtausgabe III, Zürich 1994, S. 536-541.

Freunde um das naive Anfangen eben mit dem Worte Gottes drücken wollen”.⁸⁶
Rhythmisches Klopfen an die Wand hieß nicht, daß an beiden Seiten der gleiche Rhythmus geschlagen wurde; gerade nicht, und trotzdem oder – auch vielleicht – deswegen verständigten sich beide Gegenpole.

⁸⁶ Barth an Thurneysen, 26.1.1930, in: Barth – Thurneysen. Briefwechsel, Band 2, S. 702.