

Auf einen unsichtbaren Grat Nebensächliches zu Karl Barths Auseinandersetzungen über Theologie als Wissenschaft in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts¹

Zeitschrift für Dialektische Theologie ♦ Heft 55 ♦ Jahrgang 27 ♦ Nummer 2 ♦ 2011

Arie L. Molendijk

1. EINLEITUNG

In den zwanziger und frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts hat Karl Barth sich intensiv mit methodologischen und wissenschaftstheoretischen Problemen beschäftigt. In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf die persönlichen Auseinandersetzungen mit seinem Lehrmeister Adolf Harnack und seinem späteren Kollegen Heinrich Scholz. Diese Kontroversen sind relativ gut bekannt und dokumentiert.² Deshalb werde ich diese Auseinandersetzungen hier nicht nochmals in extenso Revue passieren lassen, sondern werde ich mich im Besonderen auf die Rhetorik und eher formelle Elemente dieser Auseinandersetzungen konzentrieren. Wie sieht die (Tiefen)Struktur der Argumentation von Karl Barth aus? Dabei beziehe ich mich – wo möglich – auch auf die Korrespondenz der Protagonisten. Persönlichen Zu- und Abneigungen spielen nun einmal eine Rolle in der Weise, in der polemisiert wird. Aus der prinzipiellen Sichtweise von Barth dürften dies vielleicht Nebensachen gewesen sein, aber hoffentlich kann so doch neues Licht auf die Materie

1 Ich danke Herrn Thomas Jurczyk für die sprachliche Korrektur dieses Beitrags.

2 Vgl. neulich die Beiträge (namentlich die von Drewes, Molendijk und Rohls), in: M. Beintker, et al., (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1821-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich: TVZ 2005. Bei der Besprechung der unterschiedlichen Kontroversen unten ist mehr Literatur verzeichnet.

geworfen werden. Der Aufbau dieses Beitrags sieht dann wie folgt aus. Im zweiten Abschnitt skizziere ich die Abgrenzungsrhetorik von Barth, vor allem anhand seines Verhältnisses zu Ernst Troeltsch. Im dritten Abschnitt bespreche ich unter dem Begriff ‚Anthistorismus‘ den breiteren wissenschaftshistorischen Kontext. Im vierten und fünften Teil analysiere ich knapp die Auseinandersetzungen mit Harnack und Scholz und in einem letzten (sechsten) Teil versuche ich die Konstellation Harnack – Scholz – Barth weiter zu deuten.

2. ABGRENZUNGSRHETORIK

In Oktober 1933 verabschiedete Barth sich bekanntlich von der mit von ihm selbst begründeten theologischen Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*. In seiner Erklärung positionierte Karl Barth sich wiederum sehr klar gegenüber alten theologischen Gegnern und ehemaligen Mitstreitern wie Friedrich Gogarten und Emil Brunner. Damals bei der Gründung der Zeitschrift in 1922 – so schrieb er – ging es ihnen laut Barth um das Folgende:

[I]m Gegensatz zu der positiv-liberalen oder liberal-positiven Theologie des Neuprotestantismus des Jahrhundertanfangs mit dem Menschgott, den wir als deren Heiligtum erkannt zu haben meinten, [wollten wir] eine Theologie des Wortes Gottes, wie sie sich uns als jungen Pfarrern von der Bibel her allmählich als geboten aufgedrängt hatte und wie wir sie bei den Reformatoren vorbildlich gepflegt fanden.³

Die nicht mehr so ganz jungen Theologen – 1922 wurde Barth 36 Jahre alt – wendeten sich gegen die ältere ‚Ära Harnack – Troeltsch‘.⁴ Diese liberalen Theologen vertraten anscheinend eine schillernde (positiv-liberale oder liberal-positiv) Position mit ihrem zum Heiligtum verkärten Menschgott, die von Barth mit Bezug auf sichere Autoritäten wie Bibel und Reformatoren eindeutig abgelehnt wurde. Im nächsten Satz seiner Erklärung grenzte Barth sich explizite von der Bezeichnung ‚dialektische Theologie‘ ab.⁵ Bereits in 1922 hatte er suggeriert, dass seine Theologie ihren Ort dort habe, wo der dialektische Weg ab-

3 K. Barth, ‚Abschied von „Zwischen den Zeiten“ (1933), in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 2, München: Kaiser Verlag 1977, 313-321, hier 313.

4 ...

wat ontbreekt hier?

5 K. Barth, ‚Abschied von „Zwischen den Zeiten“ (Anm. 3), 313: „Der Name ‚dialektische Theologie‘ ist uns noch im selben Jahr [1922] von irgend einem Zuschauer angehängt worden“.

breche und die Möglichkeit vorhanden sei, dass Gott *selbst* spreche.⁶

Barths Innovationsbewusstsein und Überbietungsanspruch sind bekanntlich sehr ausgeprägt. Das wurde auch von Zeitgenossen so wahrgenommen. Als Barth seinen Aufsatz ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910/1912) an Ernst Troeltsch schickte, antwortete dieser:

Sehr geehrter Herr Pfarrer! Ich danke Ihnen sehr für die loyale Zusendung Ihrer doch wesentlich gegen mich gerichteten Abhandlung über Glaube und Geschichte. Ich habe in früheren Jahren diesen Standpunkt behaupten zu können gemeint, er erwies sich mir aber als unhaltbar und als lediglich für die Orthodoxie allenfalls wirksam. Ich verstehe auch das Überlegenheitsgefühl, mit dem man von einem solchen Standpunkt auf eine so stark tastende Arbeit wie meine herabsehen kann, und lasse es mir gern gefallen. Ergebenst E. Troeltsch.⁷

Diese Rhetorik der angeblichen Demut ist ihrerseits einem Überlegenheitsanspruch auch nicht fremd, aber Troeltsch hat sehr klar die mehr oder weniger ausgesprochenen Ansprüche und vielleicht sogar das *Dédain* von Barth empfunden. In Barths Briefen an Freunde ist dies unübersehbar. Troeltsch sei „ein anspruchsvoller ungründlicher Kerl, der die einfachsten Dinge nicht sieht und die Theologie in den Sumpf führen wird“.⁸ Troeltsch orakelt und Barths Abscheu vor Troeltsch wächst noch, als er ihm 1911 in Aarau begegnete. „Er sieht aus wie ein Bierbrauer. Wenn er nur nicht so gescheit wäre. Er wälzte sich dort mit wunderbarer Intelligenz in wunderbar plumpen Konsequenzmachereien einher“.⁹ Barth zeigt sich sehr empfindlich für den Kultus rundum die ‚ganz grossen [liberalen] Löwen‘ Harnack und Troeltsch.¹⁰ Desto

6 K. Barth, ‚Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‘ (1922), in: K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie (Gesammelte Vorträge)*, München: TVZ 1924, 156-178, wieder abgedruckt in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925 (GA 19)*, Zürich: TVZ 1990, 144-175, hier 171.

7 Vgl. die Einleitung zu K. Barth, ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910), in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914 (GA 22)*, Zürich: TVZ 1993, 149-212, hier 154 (Brief vom 26.4.1912); vgl. W. Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch*, München: Kaiser 1976, 34.

8 K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914* (Anm. 7), 151f. (‚Brief vom 14. 10. 1910 an W. Loew‘).

9 K. Barth, *a.a.O.*, 332 (‚Brief vom 9.4.1911 an W. Loew‘).

10 Vgl. Barths Brief vom 20.4.1920 an Thurneysen, in: E. Thurneysen (Hg.), *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel 1913-1921 (GA 3)*, Bd. 1, Zürich: TVZ 1973, 379 (Harnack).

stärker ist seine – oft sehr polemisch gefasste – Abgrenzungsrhetorik.

Dies hat mit dazu geführt, dass in der Historiographie die Theologie von Barth und seinen (ehemaligen) Freunden mehrfach als eine Epochenwende bewertet wurde.¹¹ Namentlich in letzter Zeit werden der Kontext und auch die Kontinuitäten mit der liberalen Theologie und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge der radikalen Theologien des frühen 20. Jahrhunderts viel intensiver erforscht.¹² Im nächsten Abschnitt versuche ich Barths Position und Kritik breiter wissenschafts- und theologiehistorisch zu verorten.

3. ANTIHISTORISMUS

Die Kritik an Harnack und Troeltsch ist vor allem eine Kritik an der Historisierung der Theologie. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hatten Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck bereits sehr gezielt den Historismus als eine nur auf sich selbst bezogene und praktisch irrelevante Verfahrensweise angegriffen. Die radikalen Theologien des frühen 20. Jahrhunderts führten diese Kritik weiter durch. Die Dominanz der historischen Betrachtungsweise führe zur Relativierung der besonderen Identität der christlichen Religion und zur Auflösung ihres Gegenstandes. Damit einher geht eine Kultur-, Kirchen- und Wissenschaftskritik. Aus dieser Sicht verbürgerlicht die Kirche, zersplittert die Gesellschaft und ist die Wissenschaft zur Irrelevanz verdammt.

Diese radikale Kritik wird wohl die ‚antihistoristische Revolution‘ genannt. Bereits in den frühen 20. Jahren des 20. Jahrhunderts wurde

Für das Loew-Zitat siehe W. Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth* (Anm. 7), 35, Anm. 41: *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel II: 1921-1930* (GA 4), Zürich 1974, 105 („Rundbrief vom 7. Oktober 1922“).

11 G. Pfleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 1-8.

12 G. Pfleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 115), Tübingen: Mohr Siebeck 2000; B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford: Clarendon Press 1995. McCormack verweist auch auf Barths Neigung zur Übertreibung der Neuheit seiner eigenen Arbeiten und nennt dies „simply a personality quirk“ (442). Hat das wirklich nichts mit Barths Denkweise zu tun? Vgl. J. Rohls, ‚Barth und der theologische Liberalismus‘, in: M. Beintker, *et al.*, (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1821-1935)* (Anm. 2), 285-312, hier 299 mit Barth-Zitat (K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (GA 35), hg. von D. Koch, Zürich: TVZ 2001, 58).

sie als eine breite Bewegung in der Kultur betrachtet. In der Zeitschrift *Die Christlichen Welt* von 1921 schrieb beispielsweise A. Albers:

Im Geistesleben der Gegenwart zeigt sich in geschlossener Phalanx eine Reihe von Männern, denen der Kampf gegen Psychologismus, Philologismus und Historismus eine ihr Dasein bestimmende Aufgabe ist. Ich nenne auf dem Gebiet der Philosophie Husserl und seine Schule, sowie Max Scheler; auf dem der Dichtung Stefan George und seinen Kreis; auf dem der Biographik Gundolf und Bertram; auf dem der Theologie Johannes Müller, Karl Barth, Arthur Bonus und Friedrich Gogarten. Diesen Männern ist gemeinsam der Blick auf das Ewige und Wesenhafte, auf ein gegebenes Objektives, und daraus ergibt sich von selbst ihre Stellung gegen alles im bloß Zeitlichen und Individuellen Wurzelnde.¹³

Namentlich der letzte Satz ist hier wichtig, worin Albers den Blick auf das Ewige und Absolute dem Blick auf das Zeitliche und Historische gegenüberstellt. Diese antihistorische Kritik wurde zu der Zeit von – stark der historischen Methode verpflichteten – Theologen wie Harnack und Troeltsch klar wahrgenommen. Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Barth aus dem Jahre 1923 fing bekanntlich mit Harnacks ‚Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen‘ an. Troeltsch sprach von der ‚Revolution in der Wissenschaft‘¹⁴ und deutete sie als eine neue Romantik. Obwohl Troeltsch mehr Verständnis für die Motiven der jüngeren Generation hatte als Harnack, hat er den Wert der alten historischen Betrachtungsweise energisch verteidigt. In seinem gegen Friedrich Gogarten gerichteten Aufsatz [mit dem Titel] ‚Ein Apfel vom Baume Kierkegaards‘ beteuerte Troeltsch, dass die Älteren [wie er selbst] sich ‚heiß und vorsichtig‘ um ‚den Antihistorismus, den Irrationalismus und Intuitionismus‘ bemüht hatten, aber er lehnte ein absolutes Entweder-Oder und den radikalen Dualismus zwischen Gott und Welt ab. Mit einer solchen ‚Theologie des absoluten Moments

13 A. Albers, ‚Johannes Müller und Karl Barth. Was sie uns heute sind‘, in: *Die Christliche Welt* 35 (1921) 498-501, hier 498. Zitiert nach F.W. Graf, ‚Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre‘, in: J. Rohls & G. Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Festschrift Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, 377-405, hier 379f., Anm. 5.

14 Vgl. E. Troeltsch, ‚Die Revolution in der Wissenschaft‘ (1921), in: E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1925, 653-677; jetzt in E. Troeltsch, *Rezensionen und Kritiken (1915-1923)*, hg. von F.W. Graf, et al., Berlin & New York: De Gruyter 2010, 519-563.

gibt es [Troeltsch zufolge] keinen Pfarrer, keine Gemeindeverwaltung, keine Mission und keine Predigt der Erziehung und Seelenleitung“.¹⁵

Ohne Vermittlungen – so meint der Geschichtsphilosoph und Theologe Troeltsch – geht es nicht. Die Dialektische Theologen – inklusive Barth – versuchten dagegen, eine Theologie jenseits gegebener geschichtlichen Vermittlungen aufzubauen. Es ging ihnen um den Abbau von historischer Distanz – um eine pneumatische Exegese. Obwohl Barth in seinem *Römerbrief* das Recht einer historischen Exegese explizit anerkennt, ist er darauf gerichtet, „durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist“.¹⁶ Eberhard Jüngel hat dies eine Hermeneutik der Gleichzeitigkeit genannt.¹⁷ Die Suche nach einem metageschichtlichen Ort führt faktisch zu einer Herabwürdigung der Geschichte. Troeltsch hat die Theologie von Gogarten als eine Theologie des absoluten Moments gewürdigt. Mit dem Begriff ‚Zwischen den Zeiten‘ wird darauf abgehoben. Der Begriff beinhaltet – in den Worten von Friedrich Wilhelm Graf – „kritische Distanz gegenüber der Gegenwart, so wie sie tatsächlich ist, zugunsten einer wahren, absoluten Gegenwartigkeit, die erst einer Elite bzw. Avantgarde der Veränderung sich erschlossen habe“.¹⁸

4. FRAGEN UND ANTWORTEN (DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT ADOLF VON HARNACK)

Das Verhältnis zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth wird noch immer kontrovers diskutiert.¹⁹ Auch die berühmte Auseinandersetzung zwischen ihnen, die im Jahre 1923 in der liberal-theologischen, von Martin Rade herausgegebenen Wochenzeitschrift *Die Christliche Welt* stattfand, ist nicht immer leicht zu beurteilen. In diesem Abschnitt steht diese

15 E. Troeltsch, ‚Ein Apfel vom Baume Kierkegaard‘ (1921), in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 2, München: Kaiser 1963, 134-140, hier 139.

16 K. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung 1919)*, hg. von H. Schmidt, Zürich: TVZ 1985, 3. Hervorhebungen sind in allen Fällen dem Original entnommen.

17 E. Jüngel, ‚Die theologischen Anfänge. Beobachtungen‘, in: ders., *Barth-Studien*, Zürich, [etc.]: Benziger & Mohn 1982, 61-126, hier 85.

18 F.W. Graf, ‚Die „antihistoristische Revolution“‘ (Anm. 13), 402f., Anm. 68.

19 H.-A. Drewes, ‚Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack‘, in: M. Beintker, *Karl Barth in Deutschland* (Anm. 2), 189-203, **Anm. 1** (mit Verweisen auf eine in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in 2004 ausgetragene Kontroverse).

Is dit misschien nog een rudiment van een vroegere bewerkingsfase?

Debatte in der *Christlichen Welt* im Mittelpunkt.²⁰ Diese Texte sind am leichtesten zugänglich in Barth-Ausgaben. Mit einigen – relativ kleinen Fehlern – hat Barth sie im dritten Band seiner gesammelten Vorträgen aufgenommen und jetzt sind sie präzise ediert im Rahmen der Barth Gesamtausgabe, wo auch die relevante Privatkorrespondenz publiziert worden ist.²¹

Gerade bei dieser Auseinandersetzung ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, wie die Sache angefangen hat. Am 11. Januar 1923 hat Harnack seine ‚Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen‘ in der *Christlichen Welt* veröffentlicht.²² Daraufhin

20 Vgl. H.-A. Drewes, *a.a.O.*; H. Ruddies, ‚Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth‘, in: K. Nowak & G. Oexle (Hg.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 103-126); D. Braun, ‚Der Ort der Theologie. Entwurf für einen Zugang zum Verständnis des Briefwechsels zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth aus dem Jahre 1923‘, in: *PARRHËSIA. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*, Zürich: EVZ 1966, 11-49; E. Fascher, ‚Adolf von Harnacks und Karl Barths Thesen austausch‘, in: ders., *Frage und Antwort. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte*, Berlin: Evangelischer Verlagsanstalt 1968, 201-231; H.M. Rumscheidt, *Revelation and Theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge: Cambridge University Press 1972; vgl. P. Henke, ‚Erwählung und Entwicklung. Zur Auseinandersetzung zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth‘, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18 (1976) 194-208.

21 K. Barth, ‚Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack‘, in: ders., *Theologische Fragen und Antworten* (aus den Jahren 1927-1942), (*Gesammelte Vorträge* 3), Zollikon: Evangelischer Verlag 1957, 7-31; idem, ‚An Prof. Dr. Adolf von Harnack, Berlin, 1923 (zwei Briefe)‘, in: K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 12), 55-88.

22 *Die Christliche Welt* 37 (1923), Nr. 1-2 (11.1), Sp. 6-8. Davor war Harnacks etwas enigmatisch formulierte Kritik an Barth („Ich finde die Barth'schen Gedanken übermutig, widerspruchsvoll, veraltet and unreif“) auch Thema in der Korrespondenz zwischen Barth und ‚Vater Rade‘; vgl. C. Schwöbel (Hg.), *An die Freunde. Vertrauliche d.i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903-1934)*, Berlin & New York: De Gruyter 1993, Sp. 777 (AdF, Nr. 71, 10.11.1921) und C. Schwöbel (Hg.), *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981, 161f. („Rade an Barth, 13.10.1921“) und 164f. („Barth an Rade, 29.10.1921“). Im letzten Brief schrieb Barth, dass es klar ist, dass die Polemik von ihm und seinen Freunden „vielfach implizite auch Harnack anging, obwohl uns Troeltsch der viel widrigere und gefährlichere Gegner ist. Historisch ist immerhin zu bemerken, daß ich gegen Harnack bisher nie eine Zeile geschrieben (schon aus Pietät; ich war doch auch einmal seines Seminars Genosse!), vielmehr in der Overbeckbroschüre auf die vehemente Attacke gegen Harnack absichtlich nicht eingetreten bin“. Die Overbeckbroschüre ist K. Barth & E. Thurneysen, *Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt*, München: Kaiser 1920. Auch auf der 24. Christlichen Studentenkonferenz in Aarau, 15.-17. April 1920 habe Harnack laut dem gleichen Brief „scharf gegen mich geredet“ (165); vgl. H.-A. Drewes, ‚Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack‘ (Anm. 19), 194-197. Der präzise Inhalt

hat Barth Harnack geschrieben, „ob Ihre Fragen vielleicht mich angehen und ob Sie also von mir Antwort erwarten“. ²³ Bereits am 16. Januar antwortete Harnack:

Verehrter Herr Kollege!

Ich habe jene Fragen vor etwa 6 Wochen in einem plötzlichen Entschluß ohne literarische Vorbereitung in *einem* Zuge niedergeschrieben auf Grund eines Gesamtkomplexes von Eindrücken, die ich im letzten Jahr teils aus Büchern und Aufsätzen, teils aus Gesprächen gewonnen habe und die mich mit Sorgen für die Zukunft unserer wissenschaftlichen Theologie erfüllten. Zuletzt hatte ich einen Aufsatz von Tillich und eine mir halbunverständliche Expektoration von Gogarten gelesen. Von Ihnen habe ich im vergangenen Jahr, wenn mein Gedächtnis mich nicht täuscht, nur *einen* Artikel gelesen, der mich gleichzeitig zur Zustimmung und zu starkem Widerspruch nötigte. Aber gewiß dürfen Sie annehmen, daß sich meine Fragen nicht in letzter Linie auch an Sie richten, so wenig mir bei der einzelnen Frage eine bestimmte Person vorschwebte. Ich kann mich daher nur freuen um der Sache willen, wenn Sie meine Fragen öffentlich beantworten wollen. ²⁴

Seine Fragen beziehen sich also Harnack zufolge nicht speziell auf Barth

dieser Kritik ist aber nicht überliefert worden. Wohl kam erst nach Barths Vortrag ‚Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke‘ (in J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie* (Anm. 15), 49-76) auf der Aarauer Konferenz im Hause von Eberhard Visschers zu jenem „fast kirchengeschichtlich bedeutsamen Zusammenstoß mit Adolf von Harnack“ (so Barth in einem Brief an H. Hug vom 16.2.1945; zitiert nach E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Kaiser 1986, 127f.). Für Barths Schilderung dieses Zusammenstoßes siehe auch *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel 1913-1921* (Anm. 10), 379 (‚Rundbrief vom 20. April 1920‘); vgl. H. Ruddies, ‚Evangelium und Kultur‘ (Anm. 20), 113f. und 119f. A. von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack* (1936), 2. verbesserte Aufl., Berlin: De Gruyter 1951, 415, schreibt, dass Harnack erschüttert war von Barths Auftreten und sie zitiert aus einem späteren Brief von Harnack an Eberhard Vischer (ein Datum ist nicht verzeichnet worden): „Der Vortrag von Barth verliert ... in meiner Erinnerung nichts von seinen schweren Anstößen — im Gegenteil: er erscheint mir immer bedenklicher, ja in mancher Hinsicht empörender. Die Erwägung, daß sich diese Art Religion überhaupt nicht ins wirkliche Leben umsetzen läßt, sondern nur als Meteor, und zwar als ein zerplatzender, über ihm erscheinen kann, mildert den Eindruck wenig, da man sich immer wieder fragen muß, wie kann ein Pfarrer, der doch Seelsorger sein soll, so urteilen?“

23 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 12), (Barth an Harnack, Brief vom 14. Januar 1923‘), 56.

24 K. Barth, *a.a.O.*, (‚Harnack an Barth, Brief vom 16. Januar 1923‘), 56f.

und leider expliziert er auch nicht, welchen Aufsatz von Barth er dann wohl gelesen hat.²⁵ Harnacks Fragen sind also primär an diejenigen Theologen gerichtet, die es nach seinem Empfinden mit der Wissenschaft zu wenig ernst nehmen.²⁶ Diese Sachlage und die Tatsache, dass beide Theologen relativ stark aufgrund ihrer eigenen Prämissen redeten, führen zu Interpretationsschwierigkeiten. Vielleicht konnten sie auch nicht anders oder durften sogar nach ihrem eigenen Verständnis nicht anders reden.

Barths ‚Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack‘ erschienen am 8. Februar 1923.²⁷ Mit seinem Brief vom 2. Februar, in dem er sich vom Tode Ernst Troeltschs geschlagen zeigte, schickte Martin Rade dann auch die unkorrigierten Fahnen von Barths Reaktion an Harnack. Harnack antwortete Rade, dass Troeltsch ihm näher stand als irgendein anderer Kollege und er versprach ihm auch die Leichenrede für die *Christliche Welt* zu schicken. Zudem bedankte Harnack sich für die Zusendung der Fahnen. Es sei ihm nicht möglich, darauf kurz einzugehen; „denn es würde nicht förderlich sein, u[nd] ich müßte grob werden (was ich auf alle Fälle vermeiden will). Also muß ich ausführlich antworten, u[nd] das verlangt Zeit, soll aber, wenn möglich, geschehen“.²⁸

Diese ‚ausführliche‘ Antwort gab Harnack dann noch relativ schnell und knapp gefasst in seinem ‚Offenen Brief an Herrn Professor K. Barth‘

25 Vielleicht handelt es sich um Barths Aufsatz, ‚Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‘, *Die Christliche Welt* 36 (1922) Sp. 858-873, jetzt in K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (Anm. 6), 144-175. „Gar nicht zu sprechen“, so schreibt Harnack im gleichen Brief, *a.a.O.*, 57, ist er über Overbeck, womit vermutlich Barth und Eduard Thurneysen, *Zur inneren Lage des Christentums* (Anm. 22), gemeint ist. Vgl. auch Barths Aufsatz ‚Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie‘ (1920), in K. Barth, *Die Theologie und die Kirche (Gesammelte Vorträge 2)*, München: Kaiser 1928, 1-25. Barth verhält sich hier positiv zu F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Basel: Schwabe 1919 (mit harter Kritik an die liberale Theologie und derer ‚Hohepriester‘ Harnack). In der *Christlichen Welt* 36 (1922) Sp. 249 hatte Barth gerade eine Reaktion auf einen Aufsatz von Eberhard Visscher veröffentlicht, in dem Visscher die „Bewunderer Overbecks unter den Theologen“ kritisierte; vgl. K. Barth, ‚Immer noch unerledigte Antworten‘, in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (Anm. 6), 58-64, hier 59.

26 Auch in seiner späteren Antwort bemerkte Harnack, dass eine bestimmte Frage (13) nicht an Barth gerichtet war: K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 71 (GVIII, 17: 13. Frage).

27 *Christlichen Welt* 37 (1923), Nr. 5-6 (8.2), Sp. 89-91; vgl. auch ‚Barth an Rade, 18.1.23‘, in: C. Schwöbel (Hg.), *Barth – Rade. Briefwechsel (Anm. 22)*, 183: „Du siehst, Harnack hat den Hund nicht umsonst geweckt – nun kommt er mit Gebell aus seiner Hütte“.

28 ‚Postkarte Harnacks an Rade, 4.2.1923‘, in: J. Jantsch (Hg.), *Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt*, Berlin & New York: De Gruyter 1996, 774f.

[Link met Amn. 22 door mij \(ZDTh\) toegevoegd - correct?](#)

in der *Christlichen Welt* von 8. März 1923.²⁹ Rade hat Barth die Fahnen dieses Briefes geschickt und ihm geraten, nicht länger die Form der kurzen Sätze zu verwenden und „an irgendeinem Punkte tiefer zu bohren“, damit Verständnis ‚bei der Gegenseite‘ erzielt werden könne.³⁰ Barth fand es schwierig – wie er schrieb – „auf Harnacks aphoristische Weise einigermaßen sinnvoll zu antworten“ und suggerierte zudem, dass Harnack ihn einfach nicht gründlich genug gelesen hat.³¹ Eine Woche später hat Barth dann seine Reaktion fertiggestellt, die unter dem Titel ‚Antwort auf Herrn Professor von Harnack offenen Brief‘ erst am 26. April erscheinen wird.³² Harnack erhoffte sich, dass der neue Beitrag verständlicher sein würde.³³ Mit Harnacks ‚Nachwort zu meinem offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth‘ wurde die Debatte in der *Christlichen Welt* abgeschlossen.³⁴

Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Barth ist sehr kondensiert. In meiner Besprechung werde ich nur einige grundlegende Punkte herausgreifen und dabei auch den rhetorischen Elementen Aufmerksamkeit schenken. Harnack adressierte seine Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie, für welche subjektive Erfahrung und Erlebnis (beide Termini zwischen Anführungszeichen) wichtiger seien als geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken. Zum Verständnis der nicht so eindeutigen und klaren ‚Offenbarungen in der Bibel‘ braucht

29 *Die Christliche Welt* 37 (1923), Nr. 9-10 (8.3), Sp. 142-44.

30 ‚Rade an Barth, 28.2.1923‘, in: C. Schwöbel (Hg.), *Barth – Rade. Briefwechsel* (Anm. 22), 187.

31 ‚Barth an Rade, 1.3.1923‘, in: C. Schwöbel (Hg.), *a.a.O.*, 187.

32 *Christlichen Welt* 37 (1923), Nr. 16-17 (26.4), Sp. 244-252. ‚Barth an Rade, 8.3.1923‘, in: C. Schwöbel (Hg.), *a.a.O.*: „Ich habe die Antwort nun doch nach deinem Vorschlag *zusammenhängend* gemacht und unter beiläufiger Berührung so ziemlich aller Einzelheiten des Harnackschen Briefes von Theologie, Offenbarung, Christus, Glaube, Hoffnung gehandelt, so kurz, wie es in diesem Rahmen geboten war, nicht kürzer, damit es nicht völlig chaldäisch wird“, 188. Barth **überlegt denkt** auch mit Rade **nach** über die Frage, wie er Harnack anreden **würde sollte**. Gegen die Anrede ‚Herr Kollege‘ sträubt sich seine Feder. „Ich setze dafür, am Anfang und passim, das neutrale ‚Herr D.‘. Ists recht so? Sonst ändere nach deinem Stilgefühl! Gar zu gerne hätte ich ihm natürlich mit ‚Exzellenz‘ aufgewartet, aber die Sache wäre dadurch auch gar zu humoristisch geworden“, 189; vgl. auch Barths Brief an Rade vom 18.1.1923 über die gleiche Problematik. Barths Beschreibung dieser Auseinandersetzung als einem Generationskonflikt hat also nicht nur strategischen Charakter, sondern ist auch von subjektiver Erfahrung geprägt.

33 ‚Postkarte Harnacks an Rade, 5.4.1923‘, in: J. Jantsch (Hg.), *Der Briefwechsel zwischen Harnack und Rade*. (Anm. 28), 777.

34 *Die Christliche Welt* 37 (1923), Nr. 20-21 (24.5), Sp. 305-306.

man seines Erachtens die historische Distanz und die kritische Reflexion. Wenn Gott und Welt lediglich Gegensätze sein würden, dann wird eine christliche Erziehung unmöglich und gibt es keine Verbindung zwischen Christentum und Kultur mehr. Das wird alles in fragender Form gestellt, aber die Kritik an einer solchen Position ist damit doch wohl vorausgesetzt. Die abschließende Frage lautet, was für die ‚Verächter‘ dann noch der Wert und die Überzeugungskraft der wissenschaftlichen Theologie ist. Und: „Gibt es – Trägheit, Kurzsichtigkeit und zahlreiche Krankheiten zugestanden – noch eine andere Theologie als jene, die in fester Verbindung und Blutverwandtschaft steht mit der Wissenschaft überhaupt?“³⁵

Barth antwortete, dass Kritik noch keine Verachtung der wissenschaftlichen Theologie bedeute. Der Einwand lautete ihm zufolge, „*diese* Theologie möchte sich mehr als gut ist von ihrem ... Thema entfernt haben“.³⁶ Und das Thema ist nicht die Religion (oder die ‚Offenbarungen der Bibel‘), sondern ‚die *eine Offenbarung Gottes*‘, die mit einem Handeln ihres Subjekts anfangt.³⁷ Daran sei auch die Wissenschaftlichkeit der Theologie zu ermesen. Die Theologie sei gebunden „an die Erinnerung, daß ihr Objekt *zuvor Subjekt* gewesen ist und immer wieder werden muß“ – und das hat mit ‚Erfahrung‘ und ‚Erlebnis‘ nichts zu tun.³⁸ ‚Verstanden‘ werden kann die Bibel nicht durch diese oder jene ‚Seelen- und Geistesfunktion‘ (wie geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken), sondern „kraft *des Geistes*, der ihrem Inhalt *gleich* ist, und das *im Glauben*“.³⁹ Die ‚heutige zufällige opinio communis der Andern‘ kann ja nicht entscheiden über den Wert und Überzeugungskraft einer sachgemäßen Theologie, die den Mut hat, „Zeuge des *Wortes* von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe *Gottes* zu werden“.⁴⁰ Es wimmelt von Anführungszeichen (und Hervorhebungen) in Barths Text, was heißt, dass die Termini nicht in üblichem Sinne, sondern in einem emphatischen Sinne des Worts genommen werden müssen. Der theologische ‚Grund‘ hierfür ist meines Erachtens, dass in Barths Theologie letzten Endes ja nicht der Mensch, sondern Gott auf dem Plan ist.

35 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 62; GV 9, These 15. (GV = K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten (Gesammelte Vorträge 3)*, (Anm. 12).)

36 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 62; GV 9, zum Titel. Alle Hervorhebungen sind dem Original entnommen.

37 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 62; GV 9f., These 1.

38 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 62; GV 10, These 1.

39 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 63; GV 10, These 2.

40 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 67; GV 13, These 15.

Harnack entgegnete, dass er grundlegende Verständnisschwierigkeiten habe, die sich vor allem auf Barths Offenbarungsbegriff beziehen.⁴¹ Zudem verwehrt er sich energisch gegen Barths Anspruch, dass die Aufgabe der Theologie eins sei mit der der Predigt, und beharrt auf dem Unterschied zwischen dem Predigtstuhl und dem akademischen Lehrstuhl. Weiterhin zerschneide Barth mit seinem Verweis auf Johannes 6,44 (als Antwort auf die Frage nach der religiösen Erziehung) jedes ‚Band zwischen dem Glauben und dem Menschlichen‘.⁴² Nach Harnack entnimmt Barth dem Christen die „Zuversicht, in der er leben darf“, und mache diese zu einer Illusion.⁴³ Zum Schluss bedauerte er die große Kluft, „die uns trennt“, und befürchtete – wenn Barths Auffassung sich durchsetzen würde – eine Zukunft, in der „Erweckungsprediger ... ihr Bibelverständnis frei schaffen und ihre eigene Herrschaft aufrichten“.⁴⁴

Dieses Schluss scheint das Ende der Auseinandersetzung zu implizieren und Barth stellte sich in seiner Antwort auch explizit diese Frage. Dazu kommt noch das Folgende: „In Ihrem Brief ... treten Sie mir – und es liegt mir aufrichtig ferne, Ihnen als meinem verehrten einstigen Lehrer das Recht dazu zu bestreiten – als der Fertige und Wissende entgegen, der nicht nur für andere Antworten als die, die er selbst sich geben würde, sondern auch für andere Fragen als seine eigenen auf Grund der Erfahrung und des Nachdenkens eines reichen Menschenlebens keine Zeit und kein Ohr mehr hat“.⁴⁵ Trotzdem hat Barth sich entschieden, seinen Standpunkt nochmals für Harnack und die Leserschaft der *Christlichen Welt* darzulegen. Barth entgegnete, dass er sich nicht gegen die historische Kritik als solche zur Wehr setzt, sondern gegen die Selbstverständlichkeit, mit der man die Aufgabe der Theologie entleert. Das durch die historische Kritik ‚jenseits der ‚Schrift‘ und ‚abgesehen vom ‚Geist‘ eruierte sogenannte ‚schlichte Evangelium‘ ... [kann] nur noch tropisch ‚Wort

41 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 67; GV 13f.: „Durch Ihre ‚Antworten‘ ist mir einiges klarer, aber eben darum der hier zwischen uns bestehende Gegensatz um so deutlicher geworden; dies werde ich im Folgenden zu formulieren versuchen. Anderes freilich ist mir vollkommen dunkel geblieben oder vielmehr geworden, so vor allem Ihre Antwort auf meine erste Frage. Trotz heißem Bemühen ist sie mir total unverständlich“.

42 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 69; GV 15, These 6: Joh. 6,44: „Niemand kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater, der mich gesandt hat, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“.

43 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 70; GV 16, Thesen 10-11.

44 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 72; GV 17, Schluss.

45 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 73; GV 18.

Gottes‘ genannt werden ..., weil es tatsächlich bestenfalls ein menschlicher Eindruck davon ist“.⁴⁶

Irgendwie soll nach Barth eine erkenntnistheoretische Wendung vollzogen werden, weil die Sache ja nicht mit dem erkennenden Menschen anfängt, sondern mit dem sich selbst explizierenden Wort Gottes.⁴⁷ Trotz aller entgegengesetzter Beteuerungen geht es dann aus meiner Sicht nicht mehr um historische Befunde, sondern um ein Jenseits der Geschichte. Das bedeutet nach Barths Überzeugung kein Subjektivismus, weil es ja eben um das ‚objektive‘ Wort Gottes gehe oder polemisch gesagt:

Zu einer andern Objektivität als der hierdurch oder durch die Korrelatbegriffe ‚Schrift‘ und ‚Geist‘ bezeichneten habe ich allerdings kein Zutrauen und am allerwenigsten zu dem Papat einer Wissenschaft, die ihre unbedingte Superiorität gegenüber dem subjektivistischen Treiben der ‚Erweckungsprediger‘ erst durch Taten bewähren müßte.⁴⁸

Die erkenntnistheoretischen Ausführungen (eine dialektische Relation zwischen Gott und Mensch, die auf eine nicht zu vollziehende Identität hinweist) brauchen hier weiter nicht erörtert zu werden.⁴⁹ Weiterhin bemerkte Barth, dass auch er so seine ‚zornigen Gedanken‘ über den Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Charakter von Harnacks Theologie und ihrer Christlichkeit habe. Mit diesem Gedanken will er aber nicht abschließen, schon weil er weiß, „wie erschütternd relativ *Alles* ist, was man über den grossen Gegenstand, der Sie und mich beschäftigt, *sagen* kann“.⁵⁰

In seinem kurzen ‚Nachwort‘ bedankte Harnack sich bei seinem Kontrahenten für die ‚inhaltsreichen Darlegungen‘. Dennoch bleibt Harnack dabei, dass Paulus und Luther wie ‚Herr Kollege Barth‘ für ihn in erster Linie nicht Subjekte, sondern Objekte der wissenschaftlichen Theologie seien.⁵¹ Auch dem Vorwurf des Subjektivismus hat

46 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 75; GV 20.

47 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 76f.; GV 21: „Würden Sie mir sagen, daß man an einen Weg Gottes *zu uns*, dem augenscheinlich kein Weg von uns *zu Gott* entspricht (denn er ist immer wieder aufs Exklusivste der Weg Gottes *zu uns*), nicht ‚glauben‘ könne, so könnte ich Ihnen nur antworten, daß im Innersten meines Herzens genau so denke“.

48 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 81; GV 25.

49 Cf. K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 83; GV 27.

50 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 87; GV 30.

51 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 87; GV 30.

Barth nach Harnacks Meinung nicht überzeugend widersprochen:

Vollends aussichtslos ist ... der Versuch, ein ‚Wort‘ dieser Art als etwas rein ‚Objektives‘ zu fassen, daß das menschliche Sprechen, Hören, Aufnehmen und Verstehen sich in seiner Auswirkung ausschalten läßt.⁵²

Damit scheint Barth sich nach Harnack „auf einen unsichtbaren Grat zwischen dem absoluten religiösen Skeptizismus und dem naiven Biblizismus“ zu bewegen. Individuell mag Barths Unterfangen berechtigt sein, aber muss damit alles, was sich sonst als christliche Erfahrung gibt, zerschlagen werden? „Täte nicht auch er, statt ein starres Entweder-Oder aufzurichten, besser, wenn er anerkennte, daß er *sein* Instrument spielt, Gott aber noch andere Instrumente hat“?⁵³

Dies wäre ein rhetorisch guter, pluralitätsoffener Schluss gewesen, aber auch Harnack spürte natürlich Barths Missvergnügen ihm gegenüber. Dies wird von Harnack umstilisiert zu der Schlussbemerkung, dass bei Barth an einigen Stellen eine ‚gewisse Empfindlichkeit‘ hervortrete. Da er nicht Richter in eigener Sache sein kann, erklärt er, dass er keine andere Absicht habe, „als einem befreundeten Theologen gegenüber zur Klarheit zu kommen“.⁵⁴ Man kann darüber streiten, inwiefern das gelungen ist, aber es steht fest, dass die beiden Theologen bis zum Tode Harnacks 1930 Kontakt zu einander pflegten.⁵⁵

5. WIE IST EINE EVANGELISCHE THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT MÖGLICH? (DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEINRICH SCHOLZ)⁵⁶

52 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 88; GV 31.

53 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 88; GV 31.

54 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 21), 88; GV 31.

55 A. von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack* (Anm. 22), 413f.

56 Dieser Beitrag basiert sich zu einem wichtigen Teil auf ältere Forschung: A.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 & Atlanta (GA): Rodopi 1991; A.L. Molendijk, ‚Ein „heidnischer“ Wissenschaftsbegriff? Der Streit zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth über die Wissenschaftlichkeit der Theologie‘, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), 527-545; A.L. Molendijk, ‚Eine „rätselhafte“ Freundschaft. Die Korrespondenz zwischen Heinrich Scholz und Karl Barth‘, in: *Zeitschrift für dialektische Theologie* 8 (1992), 75-98; A.L. Molendijk, ‚„Ein Standfester Mensch“. Bemerkungen zum Werdegang von Heinrich Scholz‘, in: H.-C. Schmidt am Busch und K.F. Wehmeier (Hg.), *Heinrich Scholz. Logiker, Philosoph, Theologe*, Paderborn: Mentis Verlag 2005, 13-45; A.L. Molendijk, „Klopfen

Heinrich Scholz (1884-1956) und Karl Barth sind sich in Harnacks kirchenhistorischem Seminar zum ersten Mal begegnet – Scholz als Seminarsenior und Barth als jüngster Teilnehmer. Barth erinnerte sich später sehr gut, wie er ihn im Winter 1906/7 („er hatte damals etwas Blitzen-des“) „unter uns kleinere Geister treten sah“.57 Im Herbst 1929 haben sie sich dann in Münster näher kennengelernt. Scholz war seit Oktober 1928 als Ordinarius der Philosophie, seit 1943 als Ordinarius des ersten deutschen Lehrstuhls für mathematische Logik an der Münsteraner Universität tätig. In dieser Sektion bespreche ich ihre berühmte Auseinandersetzung über die Wissenschaftlichkeit der evangelischen Theologie aus dem Jahre 1930. Davor skizziere ich die Ausgangslage ihrer erneuten Begegnung am Ende der zwanziger Jahre.

Bevor sie sich in Münster näher kennenlernten, hat Barth auf jeden Fall Scholz' Dissertation über Schleiermacher und dessen *Religionsphilosophie* genauer studiert.⁵⁸ Diese Dissertation war wichtig für seine Schleiermacher-Rezeption,⁵⁹ und aufgrund der Lektüre dieses Buches bezeichnete Barth Scholz als einen großen ‚Schleiermacher-Verehrer‘.⁶⁰ Dieser Eindruck wird nur bestätigt worden sein, als Scholz Barth seine ‚Axiome zur Schleiermacher-Interpretation‘ (11.1.1930)⁶¹ schickte. Hier behauptete Scholz, daß Schleiermacher der größte denkende Mensch in der Theologie der letzten vier Jahrhunderte (d.i. nach Luther) sei. Scholz' *Religionsphilosophie* stand Barth sehr kritisch gegenüber. Barth 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 so er-

an die Wand“. Die Auseinandersetzung mit Heinrich Scholz, in: M. Beintker, et al., (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1821-1935)*, (Anm. 2), 245-265.

57 E. Busch, *Barths Lebenslauf* (Anm. 22), 51.

58 H. Scholz, *Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Ein Beitrag zum Verständnis der Schleiermacherschen Theologie*, Berlin: Arthur Glaue Verlag 1909; H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin: Reuther & Reichard 1921; zweite gekürzte u. überarb. Aufl., 1922.

59 Vgl. Barths Nachwort zu der von H. Bolli herausgegebenen *Schleiermacher-Auswahl*, München & Hamburg: Siebenstern 1968, 292.

60 K. Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen WS 1923/24 (GA 11)*, hg. von D. Ritschl, Zürich: TVZ 1978, 190.

61 Aufgenommen in: A.L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle* (Anm. 56), 341f.

schlossene Gott nicht als solcher etwas Anderes, Kleineres als Gott selbst, ein Objekt neben anderen, ein Stück Welt, und wäre er noch so unermesslich und erhaben?“⁶²

Zudem fragte Barth sich, ob ein solches Unternehmen nicht der Religionskritik Feuerbachs unterliege – es seien ja „so ohnmächtige Dinge“, welche Theologen, „wie etwa Heinrich Scholz“, Feuerbach entgegenhalten“.⁶³

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 zu der Zeit sehr stark beanspruchte, hat er diese neuen Entwicklungen höchstens teilweise rezipieren können. Dennoch ist es Barth gelungen, Scholz „in die Theologie zurückzuziehen“. Ab 1929 entstand mit Unterbrechungen ein theologisches Dauergespräch über Barths Werk. Zu einem großen Teil ist dieses Gespräch privat in Briefen geführt, und zum Teil auch in der Öffentlichkeit ausgetragen worden. Die wichtigsten Auseinandersetzungen fanden 1930 statt. Die erste betraf den Anselmischen Gottesbeweis. Ihre grundsätzliche Meinungsverschiedenheit liegt darin, dass nach Barth Anselm mit Glaubenssätzen anfängt, während Scholz meint, dass Anselm im Proslogion eine rationale Theologie vertritt, d.h. eine Theologie, die auf nicht-gläubigen Voraussetzungen fußt. Der am 11. Juli 1930 in 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“.⁶⁴ 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 Scholz an seinem Standpunkt fest.⁶⁵

62 K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (= *Die Christl. Dogmatik im Entwurf*), München: Kaiser 1927, 55.

63 K. Barth, ‚Ludwig Feuerbach‘ (1926), in: *idem, Die Theologie und die Kirche* (*Gesammelte Vorträge 2*), München: Kaiser 1928, 212-239, hier 236.

64 K. Barth, *Fides quaerens intellectum* (1931), (GA 13), hg. von E. Jünger & I.U. Dalferth, Zürich: TVZ 1986, 1.

65 ‚Scholz an Barth, 15.12.1932.‘ Vgl. A.L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle* (Anm. 56), § 12.3: ‚Der Anselmische Gottesbeweis‘. Vgl. M. Beintker, ‚... alles Andere als ein Parergon. Fides quaerens intellectum‘, in: M. Beintker, *et al., Karl Barth in Deutschland* (Anm. 2), 99-120 und J. Rohls, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987.

Der andere, äußerst wichtige Gesprächspunkt war im Jahre 1930 die Wissenschaftlichkeit der Theologie: hier ist der Streit scharf und vehement zum Austrag gebracht worden, zunächst in Gesprächen und durch schriftliche Thesen. Barths Grundthese war: „Der Begriff der Theologie als Wissenschaft darf nicht unter Voraussetzung eines allgemeinen Begriffs von Wissenschaft [wie bei Scholz], sondern der allgemeine Begriff von Wissenschaft muss unter der Voraussetzung, dass auch Theologie Wissenschaft ist, formuliert werden“.⁶⁶ Damit wurde der Meinungsunterschied treffsicher kritisiert. Es wurde wiederum das Vorhaben zu einem Gastvortrag gefasst, und am 2. Dezember 1930 ist Scholz in das Seminar Barths gekommen, um – wie Barth an Thurneysen schrieb – „seine vorläufig sehr problematischen Ansichten über die Möglichkeit einer evangelischen Theologie als Wissenschaft vorzutragen“.⁶⁷ 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“.⁶⁸

In seiner Rede für Barths Studenten stellte Scholz die Frage: „Welches sind die Bedingungen dafür, daß für eine evangelische Theologie behauptet werden darf, daß diese Theologie eine Wissenschaft ist?“ (224, 226)⁶⁹ Zur Beantwortung dieser Frage stellte Scholz ein flexibles System von wissenschaftstheoretischen Forderungen auf. Neben der Höchsforderung, die an eine Wissenschaft gestellt werden *kann*, d.i. die Forderung der Axiomatisierbarkeit, unterscheidet er fünf sogenannte Mindestforderungen, die wiederum in zwei Gruppen zerfallen: die nichtumstrittenen und die umstrittenen Mindestforderungen. Die erste Gruppe enthält drei Postulate, die ich hier kurz umschreibe:

66 K. Barth, ‚Apagogische Thesen über den Begriff der Theologie als Wissenschaft‘, in K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1925-1930* (GA 24), hg. von H. Schmidt, Zürich: TVZ 1994, 539.

67 ‚Barth an Thurneysen, 10.12.1930‘, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel 1930-1935* (GA 34), Bd. 3, hg. von C. Algner, Zürich: TVZ 2000, 74-80, hier 78.

68 Zitate aus ‚Barths Brief an Scholz vom 25.12.1930‘.

69 Der Vortrag vor Barths Studenten (2.12.1930) wurde um ein Nachwort erweitert, in dem Scholz einige Punkte aus der anschließenden Diskussion hervorhob. H. Scholz, ‚Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?‘, in: *Zwischen den Zeiten* 9 (1931), 8-53; wieder aufgenommen in: G. Sauter (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München: Kaiser 1971, 221-264, hier 224 (im Folgenden im Haupttext unter Erwähnung der Seite zitiert).

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

◦ 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.

Ich gehe kurz auf zwei besonders wichtige Postulate näher ein: das Unabhängigkeits- und das Kontrollierbarkeitspostulat. Was das erste angeht, meinte Scholz: „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. 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“.⁷⁰ 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.

70 K. Barth, *KD I/1*, 17. Weiterhin im Haupttext unter Erwähnung der Seitenzahl zitiert.

In seiner Besprechung des *Kontrollierbarkeitspostulats* beschränkte Scholz sich auf die Dogmatik und stellte dann die Frage, ob der Wahrheitsanspruch der Sätze über Gott und Christus zu kontrollieren sei. 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). 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 abzurufen vermögen, die keine Wissenschaft durchlassen kann, ohne sich selber aufzugeben“. Welche Antwort Scholz wählte, darf nicht fraglich sein. Dafür war ihm die Substanz der Theologie und des christlichen Glaubens zu wichtig.

In seiner *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“. Diese Auseinandersetzung empfand Scholz als „nobel und scharf“ und er betrachtete sie „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“.⁷¹ 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“ handle. Darum hat es auch „keinen Sinn, hier auf seine innere Problematik und auf seine in der Anwendung vielleicht ununterbrochenen und bis in die Naturwissen-

71 „Scholz an Barth, 23.12.1932“: anlässlich der Zusendung des ersten Bandes der *Kirchlichen Dogmatik*.

schaften 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“ (7).

Sogar die Forderung der Widerspruchslosigkeit ist für die Theologie „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‘⁷² [...] Sätze sein“ (7). Es ist schwierig zu entscheiden, was Barth hier genau meint. Nach seiner Auffassung ist die Theologie nicht am Widerspruch der Vernunft, sondern am Spruch der Offenbarung orientiert (27).⁷³ Faktisch verhält es sich allerdings so, dass Barth in seiner Theologie Widersprüche möglichst vermeidet. Die Theologie muss ja „einen bestimmten, in sich folgerichtigen Erkenntnisweg“ (6) 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 Scholz'schen Forderungen übertritt, aber nicht umhin kann, „sie übertreten zu *müssen*“ (7).

Barths Ablehnung des herrschenden Wissenschaftsbegriffs ist letztendlich bedingt durch seine theologische 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 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 gelehnet werden. Dieses Beieinandersein, ja Einssein ist die Erkennbarkeit des Wortes Gottes, die Möglichkeit der kirchlichen

72 Vgl. H. Scholz, ‚Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?‘ (Anm. 69), 255.

73 M. Beintker, *Die Dialektik in der ‚dialektischen‘ Theologie Karl Barths* (BevTh 101), München: Kaiser 1987, 96-104.

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.⁷⁴ 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.

Wirkliche Übereinstimmung zwischen Barth und Scholz ist nicht eingetreten. Scholz setzte sich energisch gegen die Zumutung zur Wehr, dass der vorgetragene Wissenschaftsbegriff *sein* Diktat sei:

Ich habe, so weit ich sehen kann, auch nicht den leisesten Anlauf gemacht zu einer Kanonisierung *meines* Begriffs von wissenschaftlicher Geisteshaltung. [...] Ich muss also 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.⁷⁵

Obwohl der Anspruch der dialektischen Theologie, eine Wissenschaft zu sein, für Scholz sehr problematisch blieb, war er dennoch beeindruckt von Barth und dessen Warnung vor einer nicht-erwünschten Domestizierung des Christentums. Scholz verlangte auch nicht von der evangelischen Theologie, dass sie eine Wissenschaft sei, aber wenn sie als solche auftreten wolle, dann habe sie auch bestimmte Bedingungen zu erfüllen.⁷⁶

Scholz hat die Begegnung mit Barth manchmal große Schwierigkeiten

74 Chr. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie (Beiträge zur historischen Theologie 52)*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1977, 291; vgl. 266; vgl. G. Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie* (Anm. 12), 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“.

75 H. Scholz, ‚Weiteres zu Karl Barth. Der Fall Dehn und die dialektische Theologie‘ (27.2.1932), zitiert nach A.L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle* (Anm. 56), 135.

76 Wolfhart Pannenberg hat später Scholz’ wissenschaftstheoretische Mindestforderungen übernommen als unabdingbar für eine wissenschaftliche Theologie; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.

bereitet. Das wird klar in seinem Beitrag zur Festschrift zum siebzigsten Geburtstag seines Freundes. In einem persönlich gefassten Aufsatz ‚Warum ich mich zu Karl Barth bekenne. Ein Beitrag zu einer Studie über Treue gegen Linientreue‘ schrieb er, dass er „nach mancher gemütsbewegten Begegnung geglaubt [habe], daß man, um sich zu ihm zu bekennen, bereit sein müsse, sich von ihm verwalten zu lassen“. Das habe sich aber als ein Irrtum erwiesen.⁷⁷ 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 Vaterunser 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“.⁷⁸

Das Persönliche und Sachliche ist für Scholz irgendwie theoretisch verknüpft in dem Begriff des ‚Großen Menschen‘. 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“.⁷⁹ Sie sind nicht lediglich moralische, ästhetische oder religiöse Beispiele, sondern scheinen solche Werte in der

77 H. Scholz, ‚Warum ich mich zu Karl Barth bekenne. Ein Beitrag zu einer Studie über Treue gegen Linientreue‘, in: E. Wolf, et al., (Hg.), *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon & Zürich: Evangelischer Verlag 1956, 865-869, hier 866.

78 H. Scholz, ‚Offene Fragen‘, in: *Evangelische Theologie* 12 (1952/53), 572-583, hier 575.

79 H. Scholz, *Von großen Menschen und Dingen*, Berlin: C. Habel Verlagsbuchhandlung 1946, 7; vgl. H. Scholz, *Zur Erhellung der Kunst und des Genies*, Berlin: C. Habel Verlagsbuchhandlung 1947; G. Pfeleiderer, *Theologische Fragmente eines Nicht-Theologen. Heinrich Scholz' Beitrag zu einer kulturprotestantischen Theorie des Christentums*, Altpop: Hartmut Spenner 1995, 82f.

Weise zu repräsentieren, dass ohne sie ein Orientierungs- und Sinnverlust auftreten würde. In einer emphatischen Weise formulierte Scholz seine Sichtweise sechs Jahre nach dem Ende des Grossen Krieges:

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.⁸⁰

In diese schwer zu ertragende Lage habe uns, so schrieb Scholz, 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 zum Ende aller Tage nicht auftreten‘.⁸¹ Deshalb kann man nach Scholz nicht beim Historismus stehenbleiben, sondern soll sich für bestimmte Standpunkte entscheiden.⁸² 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 sich selbst nicht auf *einen* Wertekanon verpflichten. Es gebe ja viele große Menschen und Sachen, und die Werte, die sie vergegenwärtigen, ließen 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.⁸³

80 H. Scholz, *Was wir Kant schuldig geworden sind*, Kiel: Mühlau 1924, 19.

81 H. Scholz, ‚Die Büchse der Pandora‘, in: *FAZ* (18. 09. 1954), Nr. 217 (Feuilleton).

82 Vgl. H. Scholz, *Fragmente eines Platonikers*, Köln: Staufien-Verlag 1941, 81.

83 Vgl. G. Pfeleiderer, *Theologische Fragmente* (Anm. 79), 81: ‚In der freundschaftlichen

Letzten Endes 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 – streite man nicht über Prämissensysteme, sondern versuche herauszubekommen, was mit ihnen zu machen sei. „Am Leitfaden dieses Wennso habe [er] die Kirchliche Dogmatik verfolgt“.⁸⁴ Diese Einstellung ist sehr wesentlich für Scholz, und anhand dieses Leitfadens konnte er sich auf recht unterschiedliche Positionen beziehen.⁸⁵ Grundlegend war aber die Tatsache, dass Barths ganze Theologie ‚das unwidersprechliche Bekenntnis eines prädestinierten turmhohen Menschen‘ sei.⁸⁶ Wie Barth Scholz' ständiges Reden von Karl dem Großen (und dem kleinen Heinrich) empfanden haben muss, ist schwierig zu beurteilen. Selbst konnte Barth 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.⁸⁷ 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 Freunde um das naive Anfangen eben mit dem Worte Gottes drücken wollen“.⁸⁸

6. SCHLUSSBEMERKUNGEN: HARNACK – SCHOLZ – BARTH

Die Konstellation Harnack – Scholz – Barth ist schon eine merkwürdige. Im ersten Dezennium des 20. Jahrhunderts sind sie einander in Harnacks

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“.

84 H. Scholz, ‚Warum ich mich zu Karl Barth bekenne‘, in: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag* (Anm. 77), 867f.

85 A.L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle* (Anm. 56), 255; vgl. 166.

86 ‚H. Scholz an Ch. von Kirschbaum, 1.11.1930‘. **in welk werk is deze brief opgenomen?**

87 K. Barth, ‚Apagogische Thesen über den Begriff der Theologie als Wissenschaft. Nicht ohne Seitenblick auf Schleiermacher und H.S. - 12.1.1930‘, in: Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle* (Anm. 56), 342f. und unter dem Titel ‚Über Schleiermacher und die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Thesenwechsel mit Heinrich Scholz‘, in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1925-1930* (Anm. 66), 536-541.

88 ‚Barth an Thurneysen, 26.1.1930‘, in: *Briefwechsel 1921-1930* (Anm. 10), 2. Bd., 702.

kirchenhistorischem Seminar in Berlin begegnet. Die beiden Schüler – Scholz und Barth – fühlten sich dem Meister gegenüber zu großem Dank verpflichtet. Dennoch wird Barth sich hart mit Harnack auseinandersetzen und die Sachgemäßheit von dessen historischem Theologie in Frage stellen. Obwohl Scholz sich wie seinem Lehrmeister der wissenschaftlichen Methoden (und der Theologie Schleiermachers) verbunden weiß, kommt es dann, wie er es formuliert, zu einem Bekenntnis zu Karl Barth. In Bezug auf die Theologie Harnacks schreibt Scholz dann:

Wie Kronecker in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts durch seine Kritik an der Weierstrass'schen Konstituierung der Irrationalzahlen das Fundament der Analysis und damit zugleich das Fundament der Weierstrass'schen Mathematik auf das empfindlichste angetastet hat, so hat im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts Karl Barth durch seine Kritik an dem Harnackschen Humanismus eine wesentliche Existenzbedingung jeder humanistischen und damit zugleich der Harnackschen Theologie auf das schärfste getroffen.⁸⁹

Die Bedeutung der Offenbarung, die Sündhaftigkeit und das Unvermögen des Menschen stehen Scholz durch seine Begegnung mit der Theologie Karl Barths viel klarer vor Augen. Darin liegt ein Grund, dass er sich hier so kritisch zum – optimistischeren – Humanismus eines Harnacks äußert. Namentlich die ‚Substanz‘ der Theologie Barths hat Scholz angezogen, und im Modus des ‚Wenn-so‘ hat er dann den Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* verfolgt. In diesem Beitrag kann ich diese komplexe, und wie ich andernorts auch gezeigt habe, teils sehr persönlich bedingte Verhältnisse nicht ganz entwirren und mache deshalb nur einige Bemerkungen und fange mit Scholz an.

Scholz spricht über die Krise, in die uns der Historismus versetzt hat, womit er aller Wahrscheinlichkeit nach meint, dass der Historismus uns keine weltanschauliche Orientierung vermitteln könne. Dazu braucht man eine Entscheidung und in diesem Sinne scheint Scholz ein Dezisionist zu sein. Interessant ist dann, dass er sich für diese Entscheidung an ‚grossen Menschen‘ orientiert und nicht an einem ‚jenseits der Geschichte‘. In einer frühen, aber dennoch aufschlussreichen Passage schrieb er 1922:

89 H. Scholz, ‚Besprechung von Zahn-Harnack, Harnack‘ (1936), in: *Deutsche Literaturzeitung* 57 (1936), 821-831, hier Sp. 830; vgl. H. Scholz, ‚Der Gottesgedanke in der Mathematik‘ (1934), in: H. Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, hg. von H. Hermes, et al., Basel & Stuttgart: Schwabe 1961, 293-311, hier 295f.

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.⁹⁰

Diese Aussage steht doch mehr oder weniger quer zu dem oben mitgeteilten Zitat über Barths treffsichere Kritik an einer humanistischen Theologie. Paradoxerweise scheint Scholz der Theologie Barths anhand eines humanistisch-liberalen Theologoumenons zu folgen.

Hatte Barth auf der berühmt-berüchtigten Aarauer Konferenz Harnack nicht gerade an diesem Punkt energisch widersprochen? Harnack hatte hier in seiner Rede „Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?“ gesagt, dass das Wichtigste, was die Biographie leiste, die Ehrfurcht vor großen und guten Personen sei, die sie in uns hervorrufe. „Indem sie uns Menschen kennen lehrt, die höher stehen als wir, ... schließt sie uns durch ein geheimnisvolles Band mit ihnen zusammen, hebt uns zu ihnen empor und erfüllt uns zugleich ihnen gegenüber mit dem erhabenen Gefühl der Ehrfurcht“.⁹¹ Worauf Barth sagte, dass die biblischen Propheten gerade keine Heroen, sondern ‚gebrochene‘ Gestalten waren: „unabgeschlossen ihre Lebensgeschichte, unabgerundet ihr Lebenswerk, mehr als problematisch ihr Seelenzustand und ihr praktischer Erfolg, von errichteten oder auch nur angestrebten *Institutionen*, dem Kriterium *historischer* Wertung der Dinge, keine Rede!“⁹²

Harnacks Theologie darf dann den Anspruch erheben, wissenschaftlich zu sein, sachgemäß ist sie nach Barth bestimmt nicht. Umgekehrt betrachtete Harnack Barths Offenbarungstheologie als unwissenschaftlich und sogar kaum verständlich. Obwohl Scholz im Vergleich zu seinem Lehrmeister Harnack eine modernere – teils auch auf die Praxis der

90 H. Scholz, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem* (1920), Berlin: Reuther & Reichard 1922, 106.

91 A. von Harnack, ‚Was hat die Historie an fester Kenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?‘ (1920), in: K. Nowak (Hg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, Bd. 1, Berlin & New York: De Gruyter 1996, 948-972, 969 [192].

92 K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, Vortrag gehalten an der Aarauer Studenten-Konferenz (17. April 1920), München: Kaiser 1920, 65f.

Mathematik und der Naturwissenschaften gegründetes – Wissenschaftsauffassung vertrat, schätzte er dennoch die Theologie von seinem Freund Barth. Zwar nicht in erster Linie als wissenschaftliche Leistung (er nannte Barth in dem besprochenen Aufsatz einen Seher und einen Propheten), sondern als „das unwidersprechliche Bekenntnis eines prädestinierten turmhohen Menschen“, der das rechte Wort zur rechten Zeit sprach.⁹³ Vielleicht spielt hier eine Rolle, dass die Sprache der *Kirchlichen Dogmatik* auch leichter zu verstehen ist als die des *Römerbriefs* und anderen frühen Schriften, mit denen Harnack sich in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts primär konfrontiert sah.

Es ist auch bezeichnend, dass Scholz am Ende seines Lebens sein Verhältnis zu Barth auf den Begriff der ‚Treue‘ bringt. Keine Linientreue gegen einen Chefdirigenten, sondern die Treue eines freien Menschen. Treue – und sogar Gehorsam – waren auch Grundelemente der (frühen) Theologie von Karl Barth. Im *Römerbrief* hieß es, dass es entscheidend sei, dass der Leser und Interpret „sich in ein *Treueverhältnis* zu seinem Autor“ begeben. Er wird sein Kommentar dann nicht *über* Paulus, sondern – so gut es geht – „bis aufs letzte Wort *mit* Paulus schreiben“.⁹⁴ Damit wird Barth für Harnack ein Objekt (statt eines Subjektes) wissenschaftlicher Theologie. Wissenschaftliche Distanz versus unmittelbare Bezogenheit. Eine Theologie, die gerade Abstand bewahrt, versus eine ‚sachgemäße‘ Theologie, die sich unmittelbar zum Wort Gottes verhält. Das führt auch zu einem unterschiedlichen Duktus. Die Radikalität von Barths Ansatz führt zur Durchbrechung von wissenschaftlichen Konventionen, die sich für Harnack vor allem in Unklarheit äußert, worüber er sich ständig beklagt.

Aber auch der Ton im Gespräch zwischen Harnack und Barth war doch unterschiedlich – ein Punkt, der von Barth berührt wird, als er sich in seinem Brief vom 16. April 1924 bei Harnack bedankte für die ‚überaus vornehme und versöhnliche Art‘ der Polemik. Dagegen sei ein „gewiß zweideutiges Pathos der Absolutheit und des Gegensatzes“ fast unvermeidlich, „wo man in der Theologie ein ernsthaftes, von der vorangehenden Generation vermeintlich vernachlässigtes Anliegen vertreten zu müssen meint“.⁹⁵ Barths Pathos des Gegensatzes hat doch wohl auch mit der Grundstruktur einer Theologie zu tun, welche so radikal *anders*

in welk werk is deze brief opgenomen? vgl. ref. 86

93 „Scholz an Ch. von Kirschbaum, 1.11.1930.“

94 K. Barth, *Römerbrief*, Vorwort zur dritten Auflage, München: Kaiser, 1923, xxi.

95 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 12), 58.

sein will und konsequenterweise sein muss, weil ja das Wort Gottes prinzipiell nicht zu unserer Disposition steht.

Auch Harnack argumentierte scharf, aber nicht in absoluter Weise. In seinem letzten Gestus plädierte er dafür, die christliche Religion in ihrer Pluralität wahrzunehmen. Dabei verortete er den Barth'schen Entwurf als eine Möglichkeit unter anderen. Barth dagegen inszenierte in manchmal sehr apodiktisch gehaltenen Sätzen die eigene Theologie als *die* ultimale Möglichkeit und verurteilte diejenigen, die nicht mitmachen, als Zuschauer.⁹⁶ „Du bist hier nicht im Zuschauerraum, sondern mitten auf der Bühne. Du bist gemeinst“ – so heißt es später in der Kirchlichen Dogmatik.⁹⁷ In seiner magistralen Barth-Interpretation hat Georg Pfliederer diesen Vorgang wie folgt beschrieben: „Wie im modernen Avantgarde-theater, so rückt auch Barth dem Leser zumindest literarisch auf den Leib; der Leser soll aus der Rolle des theoretisch kontrollierenden Zuschauers herausgebracht und zum religiös-theologischen Mitspieler des Autors gemacht werden“.⁹⁸

Nach Harnack ist dies keine reale Möglichkeit. Dabei hat er klar gesehen, dass Barth irgendwie das Wort Gottes „als etwas so rein ‚Objektives‘ zu fassen, daß das menschliche Sprechen, Hören, Aufnehmen und Verstehen sich in seiner Einwirkung ausschalten läßt“. Damit wird – so vermutet Harnack – eine Dialektik zu Hilfe gerufen, „die uns auf einen unsichtbaren Grat führt zwischen dem absoluten religiösen Skeptizismus und dem naiven Biblizismus“.⁹⁹ Harnacks aphoristische Ausdruckweise ist nicht immer leicht interpretierbar, aber wenn er meint, dass Barth irgendwie zwischen der Skylla des nicht-Wissens (wie könnte ein Mensch je das Wort Gottes erfassen?) und der Charybdis der Selbstbezeugung des ja in der Bibel gegebenen Wortes Gottes zu lavieren versuche, dann liegt er doch nicht ganz falsch. Das Bild findet sich ja auch bei Barth, der sich des Wagnisses seines Unternehmens sehr wohl bewusst war, und seine Theologie als ‚ein Wandeln auf des Messer Scheide‘ bezeichnete.¹⁰⁰

96 K. Barth, *a.a.O.*, 66; GV 12, These 12: *Zuschauertheologie* (über Harnack).

97 K. Barth, *KD II/2*, 356.

98 G. Pfliederer, *a.a.O.*, 442. **waar?**

99 K. Barth, *Offene Briefe 1909-1935* (Anm. 12), 88; GV 31.

100 ‚Barth an Rade, 29.10.1911‘, in: *Karl Barth – Martin Rade*. (Anm. 22), 164.