

Bernd Jaspert
Karl Barth und Rudolf Bultmann

Bernd Jaspert

Karl Barth
und
Rudolf Bultmann

Anfragen

Anhang:
Bibliographie Bernd Jaspert 1995-2014

Verlag Traugott Bautz
Nordhausen 2014

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://www.dnb.de> abrufbar.

© Verlag Traugott Bautz GmbH
98734 Nordhausen 2014
ISBN 978-3-88309-925-5

Inhalt

Vorwort	7
Karl Barths Verständnis der Kirchengeschichte	11
Rudolf Bultmanns Mystikverständnis	43
Anhang: Bibliographie Bernd Jaspert 1995-2014	118
Personenregister	135

Vorwort

Der Schweizer *Karl Barth* (1886-1968) und der Deutsche *Rudolf Bultmann* (1884-1976) waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts neben Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Paul Althaus und Dietrich Bonhoeffer in der evangelischen Theologie und Kirche die am nachhaltigsten prägenden Gestalten.

Den beiden verdankte die Christenheit weit über den Protestantismus und den europäischen Raum hinaus erhebliche Impulse für ein neues christliches Glaubensverständnis, das sich auszeichnete durch

- Offenheit und Ehrlichkeit gegenüber anderen Glaubensweisen,
- Konzentration auf die biblische Gottesbotschaft, wie sie insbesondere durch Jesus Christus weitergegeben wurde,
- Klarheit in der Sache und Unerbittlichkeit in der Forderung nach Glaubwürdigkeit in einer sich im Vergleich zu früheren Zeiten schneller und radikaler verändernden Welt.

Längst sind Barth und Bultmann zu „Klassikern der Theologie“ geworden. Trotzdem gibt es Bereiche in ihrer Theologie, die bis heute nicht oder nur unzureichend erforscht sind. Dazu gehören Barths Kirchengeschichts- und Bultmanns Mystikverständnis.

Da Barth mit seiner Auffassung von Kirchengeschichte und Bultmann mit seinem Verständnis von Mystik nicht nur die theologische Diskussion, sondern auch die kirchliche Praxis viele Jahre lang beeinflusst haben, lohnt es sich, ihre Anschauungen auf den Prüfstand zu stellen und zu fragen, ob sie heute noch wie damals Gültigkeit beanspruchen können.

Damit komme ich der öfter ausgesprochenen Aufforderung der beiden selbst nach, ihre Ansichten kritisch zu überprüfen und wo nötig und möglich angesichts der veränderten Lage in Theologie, Kirche und Welt darüber hinauszugehen.

Die Anfragen lauten

- an Barth: Kann man Kirchengeschichte auch anders verstehen denn als eine notwendige Hilfswissenschaft?
- an Bultmann: Kann man Mystik auch anders begreifen denn als eine dem christlichen Glauben inadäquate geistliche Haltung?

Beide Male ist zu antworten: Ja.

Barths Definition der Kirchengeschichte als einer Hilfswissenschaft der übrigen theologischen Disziplinen ist in Abwehr gegen das seinerzeit dominante Kirchengeschichtsverständnis Harnacks und Ritschls entstanden.

Bultmanns Definition der Mystik als einer dem christlichen Glauben unangemessenen Haltung ist in Abwehr gegen die seinerzeit viel beachteten Mystikinterpretationen Ottos und Heilers entstanden.

Beider Abwehr war aber sachlich weder gerechtfertigt noch notwendig. Denn neben dem Kirchengeschichtsverständnis Harnacks und Ritschls und neben dem Mystikverständnis Ottos und Heilers gab es damals durchaus auch noch andere Anschauungen von Kirchengeschichte und Mystik.

Kirchen- und theologiegeschichtlich betrachtet, wurden Barths und Bultmanns Ansichten zwar durchaus auch von anderen dialektischen und existentialistischen Theologen geteilt, aber à la longue konnten sie sich nicht durchsetzen. Weder in der evangelischen, noch in der anglikanischen, noch in der katholischen und erst recht nicht in der orthodoxen Theologie fanden sie seither eine bemerkenswerte Zustimmung. Im Gegenteil: Sie wurden - mit Recht - weitgehend abgelehnt oder, was sie nicht verdienten, in der Forschung einfach übergangen und totgeschwiegen.

Die Frage ist, ob sie nicht trotzdem Einsichten enthielten, die es nicht zu vergessen gilt, weil sie nach wie vor bedenkenswert sind.

Eine solche Revision nehmen die beiden hier abgedruckten, bisher unveröffentlichten Beiträge vor. Damit eröffnen sie vielleicht die Diskussion über einen Aspekt, der das Bild der Theologie Barths und Bultmanns - jeweils auf seine Weise - beträchtlich geformt und in seiner Rezeption mitbestimmt hat.

Kurz vor meinem 70. Geburtstag stelle ich im Rückblick fest, dass mich nur wenige andere als Theologen so sehr geprägt haben wie diese beiden: Karl Barth und Rudolf Bultmann. Ihnen verdanke ich den Mut zum Glauben und meinem Marburger Kirchengeschichtslehrer Winfried Zeller den Mut zum Handeln in einer Welt und Zeit, in der es nicht mehr selbstverständlich ist, Christ zu sein. Aber wann wäre das je selbstverständlich gewesen? Doch genau darum ging es allen drei: christlich zu denken und zu leben und damit zu glauben und zu verstehen, was es - der Geschichte bewusst - heißt, heute Christ zu sein.

Die im Anschluss an die beiden Untersuchungen über Barth und Bultmann im Anhang abgedruckte Bibliographie meiner Veröffentlichungen von 1995 bis heute schließt an die Bibliographie an, die *Hans-Walter Stork* anlässlich meines 50. Geburtstages am 11. August 1994 in der Festschrift „Wandel und Bestand - Denkanstöße zum 21. Jahrhundert“, herausgegeben von *Helmut Gehrke, Makarios Hebler OSB* und *Hans-Walter Stork* (erschienen: Paderborn/Frankfurt a. M. 1995), auf den Seiten 779-940 zusammengestellt hat.

Für guten Rat und tatkräftige Hilfe bei der Abfassung des Manuskripts bin ich Professor Dr. Otto Merk (Erlangen) und Professor Dr. Werner Zager (Worms) sehr dankbar.

Tann (Rhön), im Sommer 2014

Bernd Jaspert

Karl Barths Verständnis der Kirchengeschichte

I

Der Schweizer evangelische Theologe *Karl Barth (1886-1968)*¹ hat die Wissenschaft der Kirchengeschichte als eine, wenn auch unentbehrliche Hilfswissenschaft der anderen theologischen Disziplinen wie Exegese, Dogmatik und Praktische Theologie bezeichnet:

„Die sogenannte *Kirchengeschichte* antwortet auf keine selbständig zu stellende Frage hinsichtlich der christlichen Rede von Gott und ist darum nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen. Sie ist *die* unentbehrliche *Hilfswissenschaft* der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie.“²

Diese Feststellung traf Barth nicht erst, wie viele meinen, auf der dritten Seite des ersten Bandes seiner großen „Kirchlichen

¹ Abkürzungen im Folgenden nach: *S. M. Schwertner*, IATG³ - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 3., überarb. u. erw. Aufl., Berlin/Boston 2014, und nach den Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, hg. v. d. Redaktion der RGG⁴ (UTB 2868), Tübingen 2007; die Karl Barth-Gesamtausgabe kürze ich mit „KBG“ ab. - Zu Leben und Werk *Barths* vgl. anstelle zahlreicher Einzelnachweise *E. Jüngel*, Barth-Studien (ÖTh 9), Zürich/Köln/Gütersloh 1982; *ders.*, Barth, in: *Ch. Axt-Piscalar/J. Ringleben (Hg.)*, Denker des Christentums (UTB 2608), Tübingen 2004, 285-310; *H. M. Wildi*, Bibliographie Karl Barth, 2 Bde., Zürich 1984-1992; *B. Jaspert*, Karl Barths Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts (1987), in: *ders.*, Theologie und Geschichte. Ges. Aufs., Bd. 1 (EHS.T 369), Frankfurt a. M. 1989, 275-298; *H. Küng*, Karl Barth und die katholische Theologie, ThLZ 112 (1987) 561-578; *Ch. Frey*, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 1988; *E. Busch*, Karl Barths Lebenslauf, Gütersloh⁵ 1993; *ders.*, Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Darmstadt 2001; *ders.*, Karl Barth - Einblicke in seine Theologie, Göttingen 2008; *ders.*, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968, Göttingen 2011; *M. Trowitzsch*, Karl Barth heute, Göttingen 2007 (²2012). Einen Einblick in *Barths* Lebenswerk vermittelt auch die Auswahlausgabe seiner Schriften von *D. Korsch (Hg.)*, Karl Barth - Schriften, 2 Bde., Frankfurt a. M./Leipzig 2009.

² KD I/1, 3 (die von *Barth* im Sperrdruck geschriebenen Wörter gebe ich, auch im Folgenden, kursiv wieder); vgl. dazu *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. II (OA III/5), Freiburg/München 1967, 402-408; *St. Storck*, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Aachen 1997, 28-39.

Dogmatik“, also im Jahr 1932, sondern schon vier Jahre zuvor in seiner Münsteraner Ethik-Vorlesung vom Sommersemester 1928. Damals sagte er:

„Auch der fromme Mensch, auch der Christ an sich kann ein dankbarer, interessanter und lehrreicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein. Es gibt sogar eine ganze der Exegese, der Dogmatik und der Homiletik in gleicher Weise unentbehrliche theologische Hilfsdisziplin, nämlich die *Kirchengeschichte*, in der scheinbar, dialektisch, der Belehrung halber, er, der christliche Mensch als solcher, zum Gegenstand auch der theologischen Forschung wird. Aber gerade die Kirchengeschichte macht es nolens volens sichtbar, daß dieser christliche Mensch nicht an sich der von Gottes Wort angesprochene Mensch ist, daß von *seiner* evidenten Heiligkeit, und wenn er Augustin oder Luther hieße, wirklich nie und nirgends die Rede sein kann. Gerade sie weist auf, daß der Christ und das Christentum an sich Phänomene im Kosmos neben vielen anderen Phänomenen sind. Gerade sie mit ihrer dialektisch gemeinten, untheologischen Fragestellung macht deutlich, daß theologisch gefragt und geantwortet werden müßte, wenn es darum ginge, den Christen etwa noch als etwas Anderes denn als einen Teil und Träger des Kosmos zu verstehen.“³

Nachdem Gerhard Ebeling diese Deutung schon im Sommersemester 1946 in seiner Tübinger Antrittsvorlesung über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“⁴ zurückgewiesen hatte, meinte der Holl-Schüler und Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in seiner kurzen Darstellung von Karl Holls Leben und Werk aus dem Jahr 1966, Barths Satz von der Kirchengeschichte als einer bloßen theologischen Hilfsdisziplin sei schon widerlegt gewesen, bevor er geschrieben wurde. Er bezog das auf die Leistung Holls, gerade in seinen Lutherforschungen die Kirchengeschichte wieder in die theologische Gesamtproblematik der Zeit eingreifen zu lassen. Um dieses Verdienstes willen rückte ihn Rückert neben Ferdinand Christian Baur, den Holl selbst als seinen einzigen Lehrer bezeichnet hat.⁵

³ K. Barth, Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. v. D. Braun (KBG 2, Abt. II), Zürich 1973, 21.

⁴ (SGV 189), Tübingen 1947; ND in: G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (KiKonf 7), Göttingen ²1966, 9-27.

⁵ H. Rückert, Karl Holl (1966, ²1967, nicht 1968, wie irrtümlich in der Fußnote auf S. 369 steht), in: *ders.*, Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, (369-373) 372.

In der Tat haben zahlreiche Theologen seither Barths Herabstufung der Kirchengeschichte zu einer Hilfsdisziplin der anderen theologischen Hauptdisziplinen als nicht hilfreich kritisiert oder zurückgewiesen. Auch Ernst Wolfs Charakterisierung der Dogmengeschichte als einer Hilfswissenschaft⁶ hat sich in der neueren Theologie - weder bei den Protestanten noch bei den Katholiken und erst recht nicht bei den Orthodoxen und Anglikanern - durchsetzen können.

Mit Peter Meinhold kann man diese Kennzeichnungen zweier theologischer Disziplinen als Hilfswissenschaften „als die Reaktionen gegen die Übersteigerung der historischen Methode in der Kirchen- beziehungsweise Dogmengeschichte“ ansehen.⁷

Bereits in den Prolegomena zu seiner „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ von 1927 hatte Barth, damals noch mit Rudolf Bultmanns Definition von historischer Objektivität und geschichtlicher Interpretation weithin übereinstimmend, der Kirchengeschichte „den Charakter der theologischen Wissenschaft“ für den Fall abgesprochen, dass sie „in der Haltung des interessierten Beobachters“ betrieben wird.⁸

Für Barth war es wohl in erster Linie sein Berliner Kirchengeschichtslehrer Harnack, der nach seinem Gefühl diese Methode zur herrschenden in der Theologie gemacht hatte; ein Mann übrigens, mit dem er über der Frage, was denn die Aufgabe der Theologie heute sei, schon beizeiten in Konflikt geraten war.⁹ Dabei warf Harnack Barth vor, er betreibe eine „theologische Diktatur, die das Geschichtliche unserer Religion auflöst und die Gewissen Anderer mit der eigenen Erfahrung zu foltern sucht“¹⁰, und meinte, über die große Kluft, die sie voneinander trenne, käme es weder auf die Theologie des einen, noch auf die des andern an, „sondern allein darauf, wie das Evangelium recht gelehrt wird“. Harnack prophezeite Barth: „Wenn Ihre Weise zur Herrschaft gelangen sollte, wird

⁶ Vgl. E. Wolf, „Kerygma und Dogma?“, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich 1956, 780-807.

⁷ Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. II (wie Anm. 2), 404.

⁸ K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hg. v. G. Sauter (KBG 14, Abt. II), Zürich 1982, 22.

⁹ Vgl. K. Barth, Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack (1923), in: ders., Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957, 7-31.

¹⁰ A.a.O., 17.

es aber überhaupt nicht mehr gelehrt, sondern ausschließlich in die Hand der Erweckungsprediger gegeben, die ihr Bibelverständnis frei schaffen und ihre eigene Herrschaft aufrichten.“¹¹

In zweiter Linie richtete sich die Attacke Barths aber auch pauschal gegen die ganze liberale Theologie einschließlich der seines Marburger Lehrers Wilhelm Herrmann und teilweise auch gegen Martin Rade, mit dem er seit seiner Marburger Hilfsredakteurszeit 1908-1909 an der von diesem herausgegebenen „Christlichen Welt“ immer noch in einem regen Kontakt stand.¹² Zwar hat Barth damals noch die Ansicht Rades geteilt, dass sich die Freunde im Umkreis der „Christlichen Welt“ trotz heftiger Auseinandersetzungen durch eine gemeinsame Frömmigkeit miteinander verbunden fühlten¹³, aber aufgrund der politischen Haltung der liberalen Theologen im Ersten Weltkrieg war er als Safenwiler Pfarrer (1911-1921) schlagartig zu der Erkenntnis gekommen, dass die liberale Theologie, wie sie auf dem Historismus Rankes und Ritschls beruhte, mit ihrem Geschichtsverständnis keinen wirklichen Nutzen für das christliche Leben im gegenwärtigen Alltag brächte. Deshalb fühlte er sich gezwungen, das Schiff der Theologie um 180 Grad zu wenden.¹⁴ Das versuchte er dann mit seinem Römerbrief-Kommentar von 1919¹⁵, der in der zweiten Fassung von 1922¹⁶ zum Basiswerk der später als dialektische Theologie, Theologie der Krisis oder Wort-Gottes-Theologie bezeichneten Bewegung wurde.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. K. Barth - M. Rade, Ein Briefwechsel. Mit einer Einleitung hg. v. Ch. Schwöbel, Gütersloh 1981.

¹³ Vgl. M. Rade, Der Bund der Freunde, An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen Nr. 1 (1903) (1-5) 4 (jetzt leicht zugänglich in dem v. Ch. Schwöbel mit einer Einleitung hg. ND Berlin/New York 1993). Zu der von Rade ausgelösten und teilweise in der Zeitschrift „An die Freunde“ geführten Diskussion über die Eigenart der Freunde der Christlichen Welt, bes. über ihre Frömmigkeit, vgl. H. von Soden, Unsere Eigenart und die daraus sich ergebenden Richtlinien für unsere Bestrebungen in der Öffentlichkeit, An die Freunde Nr. 3 (1904) 18-22.

¹⁴ Vgl. K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956 (ThSt[B] 48), Zollikon-Zürich 1956, 4-7.

¹⁵ Vgl. K. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt (KBG 16, Abt. II), Zürich 1985.

¹⁶ Vgl. K. Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. v. C. van der Koij/K. Tolstaja (KBG 47, Abt. II), Zürich 2010.

II

Weniger bekannt als die Degradierung der Kirchengeschichte zur theologischen Hilfsdisziplin ist, wie Barth im Laufe der Jahre die Geschichte der Kirche eingeschätzt hat. Aber auch diese Einschätzung hat die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert nachhaltig beeinflusst.

Nicht nur die Kirchengeschichte sah Barth als Hilfswissenschaft an, auch die Ethik gehörte für ihn in diese Kategorie. Das wird zum Beispiel aus seiner Münsteraner Ethik-Vorlesung von 1928 ersichtlich, in der er die Ethik als theologische Disziplin eine „Hilfswissenschaft der Dogmatik“ nannte.¹⁷ Ja, die „theologische Ethik ist *selbst* Dogmatik, keine selbständige Disziplin neben der Dogmatik“¹⁸, denn „es geht auch in der Ethik um die Besinnung auf das Wort Gottes als den überlegenen Sinn und Gegenstand und Träger der christlichen Predigt in Form der Kritik des frommen Menschenwortes - nun aber speziell um die Besinnung darauf, daß dieses Wort Gottes, das in der christlichen Predigt verkündigt und vernommen werden soll, den Menschen in ganz bestimmter Weise in Anspruch nimmt“¹⁹.

Hinter dieser Sicht der Ethik stand Barths Theologiedefinition, aufgrund deren er die Ethik als Teil der Dogmatik verstand und nicht als eine eigene theologische Disziplin: „Die Theologie ist die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden Wortes Gottes.“²⁰ Infolgedessen konnte er die Dogmatik als „die Wissenschaft vom Inhalt der christlichen Predigt, nämlich von der Beziehung der Predigt zum offenbarten Wort Gottes“ beschreiben und behaupten, das Anliegen der Dogmatik bestünde darin, „daß in der christlichen Predigt das *Wort Gottes* zu Gehör komme. Sie stellt die Wirklichkeit des Wortes Gottes dar nicht direkt, aber in ihrem Reflex in der allseitigen Bewegung des frommen Menschenwortes durch diesen seinen Gegenstand, in der dogmatischen Dialektik, deren intentionaler Ursprungs-, Beziehungs- und Zielpunkt eben die Wirklichkeit des Wortes Gottes ist.“²¹

¹⁷ Barth, Ethik I (wie Anm. 3), 1, Leitsatz zu § 1 Ethik und Dogmatik; vgl. 28.

¹⁸ A.a.O., 28.

¹⁹ A.a.O., 29.

²⁰ A.a.O., 18; vgl. 22.

²¹ A.a.O., 23.

Dass sie dabei die Wirklichkeit des Menschen, an den sich die Predigt richtet, nicht aus den Augen verlieren durfte, war für Barth selbstverständlich. Denn „nur der *Täter* des Wortes, d. h. der vom Worte Gottes auf frischer Tat ergriffene Hörer dieses Wortes, *ist* sein wirklicher Hörer. Weil es Gottes Wort an den *wirklichen* Menschen und weil der wirkliche Mensch der im *Wirken*, in der *Tat* seines Lebens begriffene Mensch ist, hört man es nicht abseits, sondern *im* Akt, und zwar nicht in irgendeinem Akt, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz, oder man hört es gar nicht.“²²

In einer so definierten Theologie hatte die Dogmatik gegenüber der Kirchengeschichte den Vorrang. Hier spielte die Kirchengeschichte nur noch eine untergeordnete Rolle. Eigentlich widersprach das Barths eigener Entwicklung und Lebensgeschichte, zeigte er doch schon frühzeitig, ganz im Sinne seines Vaters Fritz Barth, der, als sein Sohn Karl 9 Jahre alt war, 1895 Ordinarius für Kirchengeschichte in Bern wurde, ein starkes Interesse an allem Historischen.

Bereits 1920 sagte Karl Barth in einer Safenwiler Predigt zur Himmelfahrt Christi: „Die Kirchengeschichte ist zu keiner Zeit wesentlich etwas Anderes gewesen als die Geschichte des Abfalls von Christus.“²³ Damit griff er den schon von dem in Leiden ausgebildeten und in Heidelberg lehrenden reformierten Theologen Friedrich Spanheim d. J. (1632-1701) und von dem radikalen lutherischen Pietisten Gottfried Arnold (1666-1714) geäußerten Gedanken auf, dass die Kirchengeschichte als Abfall von dem ursprünglichen christlichen Glauben zu betrachten sei, ein Abfall, der schon in der frühen Christenheit begonnen habe.²⁴ Im Einzelnen führte Barth aus:

²² Ebd.

²³ Predigt Nr. 520 v. 13. Mai 1920 über Kol 3,3 in: *K. Barth, Predigten 1920*, hg. v. *H. Schmidt* (KBG 42, Abt. I), Zürich 2005, (165-172) 171.

²⁴ Vgl. zu Spanheim: *G. A. Benrath*, Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert (VVPfKG 9), Speyer 1963, 105-126; *K. Wetzel*, Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660-1760 (TVGMS 310), Gießen/Basel 1983, 46-52, 445f (dazu meine Rezension in: *ThRv* 81 [1985] 209-212); *E. Wenneker*, Art. Spanheim, Friedrich d. J., *BBKL* 10 (1995) 885-887; zu Arnold: *G. Arnold*, Die Erste Liebe, hg. v. *H. Schneider* (KTP 5), Leipzig 2002, 101-119, sowie die von *Schneider*, a.a.O., 186, genannte Sekundärliteratur, außerdem *W. Nigg*, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934, 76-97,

„Mit der Himmelfahrt beginnt *die Apostelgeschichte und daran anschließend die Kirchengeschichte*, die Geschichte des sogenannten Christentums. Man mag die Dinge ansehen, wie man will, aber eine Fortsetzung des Daseins des Heilands ist diese Geschichte jedenfalls nicht geworden. Denn um den Himmel hat es sich in dieser Geschichte sehr bald nicht mehr gehandelt. Die Bewegung von Gott her zu Gott hin, die Heilandsbewegung kam ins Stocken. Nur dann und wann ist sie wieder aufgeflackert. Man erfand statt dessen etwas Neues: eine Methode, mit Gott im Namen des Heilands stillzustehen. Das nannte man dann christliche Religion. Wohl wurde in jedem christlichen Gottesdienst gerufen: Aufwärts die Herzen! und geantwortet: Wir haben sie droben bei dem Herrn! Die Wahrheit war aber doch, daß das Leben der Menschen nicht verborgen war mit Christo in Gott, sondern drunten auf Erden in einer menschlichen Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Sie wollten sehen, sie wollten greifen, sie wollten haben, sie wollten sein - nicht verborgen sein. Das Christentum wurde eine Weltmacht, eine geschichtliche Größe. Die Gerechten wollten keine Sünder mehr sein, darum konnten die Sünder auch keine Gerechten mehr werden. Es gab auf der einen Seite ein großes Besitzen und Genießen, auf der anderen Seite ein großes Entbehren und Mangeln. Die kleine Herde der Christen I. Klasse und der große Haufe der Christen II. Klasse fingen an, weit auseinander zu gehen. Und daran zeigte es sich, daß die Einen wie die Anderen das himmlische Leben Christi nicht mehr bejahten, nicht mehr verstanden, nicht mehr bekräftigten. Das Bitten, Suchen und Anklopfen kam aus der Mode, zuerst bei den Frommen, dann auch bei ihren Brüdern, den Gottlosen. Darum wurde dann auch je länger je weniger gegeben, gefunden und aufgetan [vgl. Mt. 7,7f.]. Das Christentum wurde, indem es wirken wollte, wirkungslos - indem es etwas sein wollte, bedeutungslos - indem es reich werden wollte, arm. So arm, so bitter arm, wie es heute dasteht mit seinen Kirchen und Konfessionen, Gemeinschaften und Missionen. Was ihm eigentlich fehlt: die Fortsetzung des Himmlischen, das im Heiland angefangen, das verborgene Leben in Gott im gemeinsamen Hungern und Dürsten der Ge-

260f; *ders.*, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich/München 1959 (²1987), 268-292; *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. I (OA III/5), Freiburg/München 1967, 430-442; *R. Breymayer*, Die Bibliothek Gottfried Arnolds (1666-1714), des Verfassers der ‚Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie‘, LingBibl 39 (1976) 86-132; *F. W. Kantzenbach*, Kritische Kirchengeschichtsschreibung. Zur Begründung von Kirchenkritik im protestantischen Geschichtsbewußtsein der Neuzeit, ZRGG 30 (1978) 19-35; *ders.*, Gottfried Arnold, in: *M. Greschat* (Hg.), Orthodoxie und Pietismus (GK 7), Stuttgart 1982, 261-275; *Wetzel*, a.a.O., 175-209, 468-471; *E. Berneburg*, Einige Gesichtspunkte und Fragen zur Wirkung der *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie*, in: *D. Blaufuß/F. Niewöhner* (Hg.), Gottfried Arnold (1666-1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714 (Wolfenbütteler Forschungen 61), Wiesbaden 1995, 21-32 (vgl. hier: *H. Schneider*, Arnold-Literatur 1714-1993, 415-424); *H. Schneider*, Gesammelte Aufsätze I. Der radikale Pietismus, hg. v. *W. Breul/L. Vogel* (AKThG 36), Leipzig 2011, passim.

rechten mit den Sündern. Das wird durch alle Anstrengungen und Künste, die man heute unternimmt, nicht besser, sondern schlimmer werden.²⁵

Dann folgte der oben zitierte Satz über den Abfall der Kirchengeschichte von Christus. Und am Ende der Predigt hieß es, die Geschichte des verborgenen Lebens mit Christo in Gott sei nie geschrieben worden und werde auch nie geschrieben werden. Die Apostelgeschichte der Bibel sei ein Anfang in dieser Richtung gewesen. Er habe aber keine Fortsetzung gefunden:

„Es geht wie ein roter Faden durch die Jahrhunderte. Überall taucht er wieder auf, um alsbald zu verschwinden und wieder aufzutauchen. Viele haben ihn wenigstens eine Zeitlang aufgenommen. Einige sind ihm sehr treu gewesen. Kein Menschenleben, das ganz unberührt von ihm geblieben wäre. Da ist Erkenntnis des Himmlischen in Christus. Da ist Erschrecken über das Irdische, Eigenwillige dessen, was sich Christentum nennt, da ist ein neues Aufmerken auf die Bewegung von dem Himmel heraus in den Himmel hinein, der der Sinn des Christentums war. Da ist Warten und Hoffen. Da ist vor Allem Gemeinsamkeit der Gerechten und der Sünder, der Gläubigen und der Ungläubigen. Da ist Tragen und Getragenwerden. Da fehlen die Gerechtigkeiten, die Absonderungen, die Überhebungen. Da merkt dann immer auch die gottlose Welt, daß sie in ihrer Gottlosigkeit auch dazu gehört. Wir wissen nicht, wie stark oder wie schwach dieser rote Faden heute ist. Das Christentum, die Kirche, der religiöse Betrieb ist zu allen Zeiten mächtiger, erfolgreicher, triumphierender gewesen als das verborgene Leben mit Christo in Gott. Es muß so sein. Wir wissen nur das: hier ist die wirkliche Fortsetzung dessen, was Christus begonnen. Und wenn wir auf etwas hoffen wollen, dann nicht auf neue Machtentfaltungen der Religion und der Kirche, nicht auf die Erfolge der Mission und der Evangelisation, sondern auf die Stärkung des verborgenen Lebens mit Christo in Gott. [...] Die Frage, die die Himmelfahrt an uns richtet, ist immer auch die Frage, in welche der beiden Geschichten wir gehören. Selig sind wir, wenn wir nicht nur in die Kirchengeschichte gehören!“²⁶

In der Neubearbeitung seines Römerbrief-Kommentars vertrat Barth 1922 die Ansicht:

„Es gibt keine besondere Gottesgeschichte als Partikel, als Quantität in der allgemeinen Geschichte. Alle Religions- und Kirchengeschichte spielt sich ganz und gar in der Welt ab. Die sog. ‚Heilsgeschichte‘ aber ist nur die fortlaufende Krisis aller Geschichte, nicht eine Geschichte *in* oder *neben* der Geschichte. Es gibt keine Heiligen unter Unheiligen. [...] Gilt auch von Paulus, dem Propheten

²⁵ Barth, a.a.O. (wie Anm. 23), 170f.

²⁶ A.a.O., 171f.

und Apostel des Gottesreiches! Gilt von Jeremia wie von Luther wie von Kierkegaard wie von Blumhardt! Gilt auch vom hl. Franziskus, der an ‚Liebe‘, ‚Kindlichkeit und Strenge‘ Jesus weit übertrifft und gerade damit wesentlich als Ankläger wirkt, um von der vernichtenden Heiligkeit Tolstois nicht zu reden. [...] Christus wohnt in keinem Sinn unter den Gerechten. Gott allein will recht haben. Und es ist die Tragik aller Gottesmänner, dass sie sich, kämpfend für Gottes Recht, selber ins Unrecht setzen müssen. Es muss aber so sein; denn die Gottesmänner sollen nicht an die Stelle Gottes treten.“²⁷

Einige Jahre später knüpfte der 21-jährige Dietrich Bonhoeffer in seiner Berliner Dissertation „Sanctorum Communio“ von 1927 bei Reinhold Seeberg wohl an diese Standortbestimmung der Kirchengeschichte mitten in der Weltgeschichte von Barth an, als er schrieb:

„Die Kirchengeschichte ist das verborgene Zentrum der Weltgeschichte, nicht die Geschichte eines Bildungsinstituts wie andere auch. Denn Kirche ist Christus als Gemeinde existierend. Mag die empirische Gestalt noch so fragwürdig sein, sie bleibt als solche Kirche, solange Christus in seinem Worte gegenwärtig ist. Damit aber ist die Gottgewolltheit der Geschichtlichkeit der Kirche in dem Sinne, daß sie sich vervollkomme, anerkannt. *Der Leib Christi ist sowohl reale Gegenwart in der Geschichte, als auch Norm für seine eigene Geschichte.*“²⁸

In einer Beilage zur Nr. 29 des „Berner Tagblatts“ vom 4. Februar 1928, in der verschiedene Beiträge zu einer Festnummer anlässlich der Vierhundertjahrfeier des Berner Reformationedikts vom 7. Februar 1528 zusammengestellt wurden, erschien auch ein Artikel Karl Barths über „Das Wagnis des Glaubens“. Darin meinte er kritisch, für die Reformatoren des 16. Jahrhunderts sei es ein Wagnis des Glaubens gewesen, das väterliche Haus, das heißt, die katholische Kirche, zu verlassen. Die Fortsetzung dieses Wagnisses sei im Protestantismus aber weithin ausgeblieben. Deshalb könnten wir uns

„heute nicht länger verhehlen, daß aus dem Wagnis, das Gewissen allein an Gott zu binden, weithin das ganz andere Wagnis geworden ist, Gott allein an unser menschliches Gewissen zu binden, aus dem Wagnis des Vertrauens auf

²⁷ Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922 (wie Anm. 16), 86f.

²⁸ Zitiert nach der Druckausg. von 1930, jetzt in: *D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. v. J. von Soosten (DBW 1), München 1986, 142.

den freien Gott das ganz andere Wagnis des Vertrauens auf den freien Menschen, aus dem Wagnis mit dem heiligen Geist das ganz andere Wagnis mit der eigenen Vernunft und Kraft, von dem Luther gerade nichts hat wissen wollen. Es war nicht das Wagnis des Glaubens, was in dieser Richtung gesagt wurde, und wir tragen kein Bedenken, zu sagen: wenn der Protestantismus sich heute etwa wirklich in *dieser* Bindung, in *diesem* Vertrauen erschöpft haben sollte, so wäre es uns allen besser, statt Reformation zu feiern, der einladenden Stimme von jenseits der Berge²⁹ schleunigst zu folgen, weil dort die Einsicht, daß es im Christentum um Gottes und nicht um des Menschen Herrlichkeit geht, bei aller unheimlichen Entstellung wenigstens grundsätzlich nicht geleugnet und in ihr Gegenteil verkehrt wird.³⁰

Zwar bestritt Barth nicht, dass es im Protestantismus auch in der Zeit nach der Reformation Glauben gab, ernste, tiefe und eifrige Frömmigkeit. Aber daran mangelte es auch in der früheren und neueren katholischen Kirche nicht. Deshalb schrieb er, „die Bewährung dessen, was die Reformatoren taten“, könne nicht darin „gesucht und gefunden werden, daß es nun neben der katholischen auch eine reich bewegte protestantische Religiosität gegeben hat“. Vielmehr müsse gefragt werden, „ob das Wagnis des Glaubens, ob der reformatorische Glaube an den anderweitig als durch sich selbst nicht garantierten Gott eine Fortsetzung fand“. Nach Barth war dies weithin nicht der Fall. Die Geschichte des Protestantismus war „vielmehr weithin die Geschichte der Entstehung neuer und nicht eben besserer Garantien für Gott gewesen“³¹.

Die Reformatoren hatten sich die Frage gestellt: „Darf man, kann man, muß man an einen anderweitig als durch sich selbst nicht garantierten Gott glauben?“ Und sie hatten mit „Ja“ geantwortet und damit die alleinige Autorität der Heiligen Schrift in Glaubensdingen behauptet. Insofern hatte dieses „Ja“ eine „unerhörte Tragweite“. Es bedeutete nämlich das „Wagnis, jenes wahrlich wohnliche und einladende Haus zu verlassen“³².

²⁹ Gemeint war die römisch-katholische Kirche, speziell der Vatikan, aus dem damals immer wieder offene Einladungen an die Protestanten kamen, in die römisch-katholische Kirche zurückzukehren.

³⁰ K. Barth, *Das Wagnis des Glaubens* (1928), in: *ders.*, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, hg. v. H. Schmidt (KBG 24, Abt. III), Zürich 1994, (296-302) 301.

³¹ Ebd.

³² A.a.O., 300.

Die evangelische Kirche seiner Zeit sah Barth aber längst diesem Wagnis entwichen. Sie war also von ihrem Ursprung, dem Glaubenswagnis der Reformation, abgefallen. Insofern schien auch die evangelische Kirchengeschichte Barth Recht zu geben, wenn er meinte, die Kirchengeschichte sei „zu keiner Zeit wesentlich etwas Anderes gewesen als die Geschichte des Abfalls von Christus“³³. Denn die Reformatoren hatten ja nichts anderes wieder entdeckt als die Bedeutung der Heilstat Gottes in Christus für den Menschen. Sich darauf zu konzentrieren und sich nicht mehr auf die Stimme der Kirche oder des Priesters als Vermittler des Heils zu verlassen, war in der Tat ein „Wagnis des Glaubens“. Wo und wenn das aber nicht mehr stattfand, machte es nach Barth keinen so großen Unterschied mehr aus,

„ob man die Bedingung für das eine, das not tut, statt in diesem selber [d. h. in Gott] in einem unfehlbaren Nachfolger Petri oder mit dem Vulgärprotestantismus der letzten zwei Jahrhunderte im Gefühl, im Erlebnis, in der Gewissenserfahrung des einzelnen Gläubigen suchte. Daß die Gnade nicht mehr Gnade ist, wenn ihre Unbedingtheit nicht feststeht, wenn sie zu einer Gegebenheit wird, wenn ihr Eingreifen den Charakter des Wagnisses verliert, das ist hier wie dort vergessen, und wenn das letzte Wort in der Geschichte des Protestantismus eben dieser freilich von seinen gefeiertsten Lehrern vertretene Vulgärprotestantismus sein, wenn ihm eine Umkehr zu den Anfängen versagt bleiben sollte, dann wäre auch von dieser Seite die Rückkehr in das väterliche Haus ratsamer als das festliche Begehen unseres Draußenbleibens. *Dazu* hätten wir nämlich jenes väterliche Haus nicht zu verlassen brauchen! *Das* könnte uns Rom in klassischerer Form auch bieten!“³⁴

Die Aufgabe, vor die er die evangelische Kirche in der Gegenwart gestellt sah, hieß deshalb für Barth: Wagnis des Glaubens, so wie es die Reformatoren vor vierhundert Jahren praktiziert hatten. Dem Abfall der Kirche von ihren Ursprüngen musste also gewehrt werden. Das aber konnte nur geschehen, wenn die Geschichte bekannt war, die die Kirche hinter sich hatte.

³³ Siehe o. Anm. 23.

³⁴ Barth, *Das Wagnis des Glaubens* (wie Anm. 30), 301f.

III

Auch der ältere Barth betätigte sich nicht nur als Dogmatiker, sondern las viel Historisches, kannte sich gut in der europäischen Geschichte aus, überraschte bei seinem Amerikaaufenthalt im Jahr 1962 auch manche Begleiter mit seinen detaillierten Kenntnissen aus der Geschichte des amerikanischen Bürgerkrieges, dessen längst überwucherten Kampfplätze er gerne aufsuchte, erstaunte nicht wenige Leser seiner „Kirchlichen Dogmatik“ mit den zahlreich in den Text eingestreuten, in der Regel äußerst sorgfältig recherchierten kirchenhistorischen Miniaturen und schrieb selber eine heute noch immer gelesene Geschichte der neueren protestantischen Theologie in zahlreichen Einzelporträts.³⁵ Ihr stellte er eine Besinnung „Über die Aufgabe einer Geschichte der neueren Theologie“ voran³⁶, in der er sich auch zu Grundfragen des geschichtlichen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Verstehens äußerte.³⁷ Besonders über seine Methode gab er Auskunft.

So heißt es gleich zu Beginn, Geschichte könnten wir nur erkennen, „wenn und indem etwas an uns geschieht, vielleicht auch gegen uns geschieht, nur wenn und indem uns ein Geschehen angeht, so angeht, daß wir dabei sind, daß wir an ihm beteiligt sind.“³⁸ [...]

³⁵ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon-Zürich 1946 (⁶1994; ich zitiere nach der 3. Aufl. von 1960, der letzten zu Barths Lebzeiten erschienenen).

³⁶ A.a.O., 1-15.

³⁷ Dass die hermeneutischen Fragen in der neueren Kirchengeschichtswissenschaft erhebliche Beachtung fanden, habe ich gezeigt in meinem Aufsatz: Hermeneutik der Kirchengeschichte (1989), in: *Jaspert*, Theologie und Geschichte, Bd. 1 (wie Anm. 1), 19-77.

³⁸ Ob damit schon das getroffen war, was *Paul Tillich* meinte, als er in einer Marburger Vorlesung von 1925 die Dogmatik als die „wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht“, definierte? *Tillich* verstand „Glaube“ als den Begriff, mit dem die Begegnung mit dem und das Verstehen dessen, was uns unbedingt angeht, d. h. Gott, umschrieben wird; vgl. *P. Tillich*, Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, hg., eingel. und mit Anmerkungen und Registern versehen v. *W. Schüßler*, Düsseldorf 1986, 25. *Barth* spricht hier aber nicht von „Glaube“, sondern von „Geschichte“. Diese war für *Tillich*, wie er 1923 in einer Auseinandersetzung mit *Barth* und *Gogarten* ausführte, jedoch das „Bedingte“, in das das „Unbedingte“ (Gott) durch und in Christus eingreift (vgl. *P. Tillich*, Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten [1923], in: *ders.*, Writings in the Philosophy of Religion / Religionsphilosophische Schriften, hg. v. *J. Clayton* [Main Works / Hauptwerke

Wir erkennen Geschichte, indem uns ein fremdes Handeln irgendwie zur Frage wird, auf die unser eigenes Handeln irgendwie Antwort zu geben hat.³⁹

Als Gegenstand der Geschichtswissenschaft bezeichnete Barth den lebendigen Menschen. Insofern sein Handeln in einer Beziehung zu unserem Handeln besteht, wird es uns „offenbar“, können wir es also erkennen und verstehen. „Darum versteht niemand die Theologie des 19. Jahrhunderts oder irgend eines Jahrhunderts, als wer in irgend einer Weise selber die Last theologischer Arbeit auf sich hat. Nicht die Zugehörigkeit zum Stand, wohl aber die Anteilnahme am Problem des Theologen ist damit gemeint.“⁴⁰

Waren damit nach Barths Meinung auch Nichttheologen fähig zu einer solchen Darstellung der Theologie des 19. Jahrhunderts? Dem ersten Eindruck nach: ja. Aber bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass Barth doch nur einem Theologen zutraute, eine solche Geschichte angemessen, das heißt, der Sache der Theologie gemäß, zu beschreiben. Denn die Sache, um die es hier geht, die Theologie, ist „die methodisch-kritische Besinnung auf die Voraussetzung des kirchlichen Zeugenamtes“⁴¹. Der Inhaber dieses Amtes ist „Diener am göttlichen Wort“⁴², *verbi divini minister*, wie er schon in der schweizerischen Reformation genannt wurde und wie bis heute die Amtsbezeichnung für die Vikare der reformierten Kirchen der Schweiz lautet.⁴³ Er muss „Theologe sein, weil er in Predigt, Unterricht und Seelsorge Gottes Wort durch seine Rede zu bezeugen hat. Nicht Gottes Wort, wohl aber sein Dienst an Gottes Wort, dieser bestimmte Dienst an Gottes Wort durch das Zeugnis seiner eigenen

4], Berlin/New York 1987, 91-98). In seiner Antwort (a.a.O., 109-112) auf Barths kritischen Einwände (Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an Paul Tillich, a.a.O., 98-109) schrieb *Tillich*, der Begriff „Unbedingtes“ sei für ihn ein „Schlüssel, um die verschlossene Tür zu dem Sanktissimum des Namens ‚Gott‘ sich und anderen zu öffnen, und dann den Schlüssel fortzuwerfen“ (a.a.O., 110).

³⁹ *Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (wie Anm. 35), 1.

⁴⁰ A.a.O., 2.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Belege bei *Barth*, Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1 (wie Anm. 8), 38, Anm. 4.

Rede, ist bedingt durch menschliche Wissenschaft, erfordert methodisch-kritische Besinnung.“⁴⁴

Wichtig war für Barth dabei, dass dem Reden von Gott jeweils das „Hören des in der Bibel dokumentierten Wortes Gottes in der jeweiligen Gegenwart“ vorausgeht.⁴⁵ Wo das geschieht, wird erkannt, dass 1.) die Gegenwart jeweils eine andere ist und dass 2.) „die Theologie nicht in der Feststellung von schon gewonnenen Resultaten irgend einer klassischen Zeit“ bestehen kann. Sie muss vielmehr immer wieder neu, sozusagen „ab ovo“ getan werden. „Aber indem sie getan wird, redet die Theologie vergangener Zeiten, der der klassischen und der weniger klassischen, auch mit und will gehört sein.“⁴⁶

Da dieses Hören auf die Theologie vergangener Zeiten im Raum der Kirche geschieht, gilt als Prinzip die *communio sanctorum*, „gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, Fragen und Gefragtsein und sich Verantwortenmüssen zwischen den daselbst in Christus versammelten Sündern“⁴⁷. Für Barth hieß das:

„Wir können auch hinsichtlich der Theologie nicht in der Kirche sein, ohne der Theologie der Vorzeit so gut wie der unserer Gegenwart verantwortlich gegenüberzustehen. Augustin, Thomas, Luther, Schleiermacher und alle die Andern sind nicht tot, sondern lebendig. Sie reden noch und wollen als Lebendige gehört sein, so wahr wir uns selbst und sie mit uns in der Kirche wissen. Sie haben vor uns je in ihrer Gegenwart um derselben kirchlichen Aufgabe willen dieselbe Besinnung geleistet, die heute von uns gefordert ist. Indem wir sie leisten, reden sie mit ihrer Leistung mit, und wir können sie heute nicht anders leisten, als indem wir sie mitreden lassen, indem wir uns nicht nur vor Gott, nicht nur vor uns selbst, nicht nur vor den heutigen Menschen, nicht nur vor den uns gleichzeitigen Theologen, sondern auch vor jenen verantworten. In der Kirche gibt es keine Vergangenheit, darum auch nicht in der Theologie. ‚Ihm leben sie alle‘ [Lk 20,38].“⁴⁸

Auch die Ketzer - Barth redete von „relativen Ketzern“, weil wir nicht in der Lage seien, wirkliche Ketzerei, das für und vor Gott gänzlich Verlorensein, festzustellen - dürfen und sollen „in ihrer anerkannten Torheit und Bosheit mitreden in der Theologie“. Denn

⁴⁴ Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (wie Anm. 35), 2.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ A. a. O., 3.

⁴⁸ Ebd.