

Die Subjektivität der Religion

Von Dietrich Rössler

Vortrag aus Anlaß des 50. Todestages von Otto Baumgarten, gehalten vor der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel am 25. 4. 1984

„Christentum, Religion überhaupt, ist nicht rein persönlicher Verkehr der Seele mit Gott, sondern schließt notwendig Welt- und Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes ein, ist also bedingt durch das Welt- und Selbstleben, das sich fortgehend entwickelt. Wandelt sich das Weltbild, verändert sich die Selbsterfassung, so werden neue Momente des Lebens in das Verhältnis zu Gott, in den Verkehr mit Gott hineingezogen; neue Interessen und Fragen werden zu Gewissensanliegen, damit zu Faktoren unserer religiösen Lebensanschauung“¹.

Mit diesen Sätzen hat Otto Baumgarten im Herbst des Jahres 1900 das religiöse Programm erläutert, das das von ihm mitherausgegebene „Schleswig-Holsteinische Kirchenblatt“ leiten und bestimmen sollte: ein modernes Christentum und eine moderne Theologie. Baumgarten wollte dem christlichen Glauben und dem kirchlichen Leben eine zeitgemäße Fassung geben, eine Fassung, in der die Christentumsverkündigung der eigenen Epoche und also den Fragen und Idealen der Moderne gerecht werden oder doch wenigstens Rechnung tragen können sollte. Er hat deshalb und im Namen seiner Aufgabe kritisiert, was er als die Irrtümer der Zeit angesehen hat, und er hat dazu in erster Linie diejenige religiöse Selbstgewißheit gezählt, die es bei einer bloßen Wiederholung urchristlicher oder reformatorischer Glaubensvorstellungen meinte genug sein lassen zu dürfen. Vor allem freilich ist Baumgarten seinerseits kritisiert, angegriffen und bekämpft worden. Sein Programm war offenbar eine Provokation für das traditionsgeleitete kirchliche Christentum seiner Zeit. Für nicht wenige Theologen, und zumal für einige schleswig-holsteinische Präpste, ist er zur Symbolfigur für die Summe derjenigen Tendenzen und Absichten geworden, von denen man nur den Niedergang der Kirche und die Auflösung der christlichen Religion erwarten und befürchten zu müssen glaubte. Baumgarten – so schrieb ihm deshalb Hermann Mulert in den Nachruf – hat in scharfem Gegensatz zu den stärksten theologischen, kirchlichen und politischen Strömungen seiner Zeit gestanden und er hätte sich das Wort Goethes zu eigen machen dürfen, daß er, Gott sei Dank, seit 40 Jahren in der Opposition gestanden habe². Weniger freundlich als der Kieler Fakultätskollege urteilte die spätere offizielle Geschichtsschreibung.

Die lexikographische Erinnerung, die ihm aus unseren Tagen zuteil geworden ist, gipfelt in der Feststellung, Otto Baumgarten sei einer der meist befehdeten modernen Theologen gewesen³.

Der Versuch, demgegenüber das Gedächtnis Baumgartens zu erneuern, eröffnet, wie sich schon hier zeigt, Einsichten in erstaunliche Zusammenhänge. Dazu gehört nicht zuletzt der Sachverhalt, daß die nach dem Ersten Weltkrieg sich entfaltende neue und ganz andere Theologie, die die Krise aller bisherigen Theologie ausrief und die nach dem Zweiten Weltkrieg zur herrschenden kirchlichen Richtung wurde, gleichwohl in völliger Unbefangenheit und wie selbstverständlich die Erbschaft des traditionellen kirchlichen Bewußtseins der Jahrhundertwende angetreten hat – zumindest im Urteil über Baumgarten und seine moderne Theologie, damit aber auch in den Zusammenhängen, die dieses Urteil begründen. Baumgarten ist also über den Wechsel der Zeiten hinweg nicht ohne Grund, obschon wohl keineswegs immer mit Gründen, vergessen worden.

An Otto Baumgarten zu erinnern und 50 Jahre nach seinem Tod wieder nach seinem Werk und nach seinen theologischen Ansichten zu fragen, erscheint deshalb zunächst nur als ein Akt der Bemühung um historische Gerechtigkeit. Tatsächlich aber ist es mehr. Denn die Erinnerung an die moderne Theologie hat sich längst schon selbst zur Geltung gebracht. Was in der Praktischen Theologie heute an neuen Projekten und Fragestellungen ausgearbeitet und diskutiert wird, ähnelt in vieler Hinsicht den Themen und Programmen der Baumgarten'schen Zeit zum Verwechseln. Die Enkel oder schon die Urenkel haben begonnen, sich die Erbschaft der modernen Theologie unbefangen zu eigen zu machen – auch wenn gelegentlich das Bewußtsein für das ehrwürdige Alter der Themen und für die Verwandtschaft, die sich in ihnen vermittelt, nicht sehr ausgebildet sein mag. Manches wird als Entdeckung erkämpft und gefeiert, was behaglich aus der Lektüre Baumgartens hätte gewonnen werden können.

Diese Zusammenhänge aber zeigen, daß in der neueren Geschichte des Christentums offenbar Themen und Fragen aufgetreten sind, die sich nicht durch die assertorische Bestreitung ihrer christlichen Legitimität zum Verschwinden bringen lassen. Offensichtlich hat die moderne Theologie ihren Namen zu Recht getragen. Denn die Modernität und der zeitgemäße Charakter ihres Programms hat sich eben gerade dort noch als beständig und als bestimmend erwiesen, wo die Reklamation einer demgegenüber neuen und kritischen Auslegung solcher Modernität sich nur als Widerspruch zur modernen Theologie begreifen und zur Sprache bringen konnte. Möglicherweise sind die Absichten der modernen Theologie im Modus ihrer Verwerfung gelegentlich sogar sachgemäßer bewahrt geblieben, als bei manchen ihrer treuherzigen späteren Verwalter.

Vieles deutet also darauf hin, daß das von Baumgarten mitverantwortete theologische und kirchliche Programm eine wesentliche Perspektive der inneren Verfassung des neuzeitlichen Christentums darstellt. Die moderne Theologie der Jahrhundertwende hat auf ihre Weise formuliert, was verstanden sein muß, wenn die neueste Geschichte des Christentums aus ihren Gründen verständlich werden soll. Freilich ist nun der Anteil, der Baumgarten selbst am

Programm der modernen Theologie zukommt, nicht ohne weiteres zu identifizieren. Von den Themen und Thesen, die zu Schlagzeilen der Praktischen Theologie geworden sind, ist keines so unmittelbar mit dem Namen Baumgarten verbunden, wie etwa die „moderne Predigt“ mit Friedrich Niebergall und die „religiöse Volkskunde“ mit Paul Drews. Die großen Themen, die Baumgarten selbst tatkräftig gefördert hat, wie etwa die soziale Frage und das Problem der Pädagogik, sind keineswegs allein mit seinem Namen verknüpft. Seine Bedeutung für die moderne Theologie liegt offenbar in erster Linie darin, das ganze Programm aufgenommen und in den verschiedensten Hinsichten vertreten und präzisiert zu haben. So wurde er zum Stimmführer, der die moderne Theologie in der öffentlichen Diskussion mit großer Produktivität zur Geltung brachte und deshalb ist es nicht verwunderlich, daß der Streit um dieses Programm sich vor allem mit seinem Namen verbunden hat.

Baumgartens eigene Beiträge zu den theologischen Grundfragen der Zeit sind in der Tat nicht identisch mit den großen Thesen der Diskussion. Sie liegen dem vielmehr voraus. Baumgartens eigene Interessen und seine produktiven Neigungen galten Gegenständen, deren Gewicht und Bedeutung sich nicht ohne weiteres aus den großen Auseinandersetzungen ergibt. Bei der Durchsicht des staunenerregend umfänglichen Katalogs seiner Veröffentlichungen stößt man auf den Sachverhalt, daß Baumgarten sich oft und vielfältig mit biographischen Aufgaben befaßt hat. Die Lebensgeschichte bedeutender Männer hat ihn offenbar immer wieder angezogen und in Anspruch genommen, und er hat zu diesem Thema sowohl umfängliche Monographien wie eine große Zahl von Wörterbuch- oder Zeitschriftenartikeln verfaßt. Es hat im Einzelfall sicher stets besondere Gründe gegeben, die eine solche Ausarbeitung veranlaßt haben. Die Beschäftigung mit Carlyle beispielsweise geht offenbar gleich auf mehrere solcher Gründe zurück: Sie entstand einerseits aus dem Interesse an England und dem religiösen und politischen Leben dort, dem Deutschland nach Baumgartens Überzeugung Anregungen und Anstöße auf allen kulturellen Gebieten verdankt, und andererseits aus dem Interesse an sozialen Fragen, die Carlyle auf seine Weise im England des 19. Jahrhunderts zur Geltung gebracht hatte⁴. So wird es auch spezielle und zufällige Gründe dafür gegeben haben, daß Baumgarten in der 1. Auflage von „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ zwei große biographische Artikel über die deutschen Kaiser Wilhelm I. und Wilhelm II. geschrieben hat – die folgenden Auflagen der RGG haben diese Stichworte dann gestrichen. Aber es wird doch wohl zu fragen sein, ob dieses Interesse Baumgartens an der Biographie im ganzen und also am Thema selbst auf Gründe zurückgeführt werden kann, die nicht bloß ihrerseits biographischer oder situativer oder zufälliger Art sind. Was hat dieses Interesse an der Lebensgeschichte großer Männer begründet? Was gibt diesem Thema die Bedeutung, die Baumgarten ihm über mehr als drei Jahrzehnte zugeschrieben hat? Was hat ihn veranlaßt, sich immer wieder und in ganz unterschiedlichen Fällen mit Biographien zu befassen?

Johann Gottfried Herder ist Baumgartens erstes biographisches Thema gewesen. Mit dieser Arbeit erwarb er 1888 in Halle den akademischen Grad eines Lizentiaten der Theologie. Die Wahl dieses Themas geht sicherlich nicht schon auf grundsätzliche Erwägungen Baumgartens zur Biographik zurück. Vielleicht hat es eine Rolle gespielt, daß bereits der Vater einen Aufsatz über Herder veröffentlicht hatte und daß der „Geist Herders“ von Kindheit an in der Erziehung und in der Erinnerung Baumgartens eine Rolle spielte⁵. Diese Arbeit ist freilich erst in einer späteren und erweiterten Fassung (1905) veröffentlicht worden. Hier finden sich die leitenden Einsichten Baumgartens deutlich zusammengefaßt. Das Buch trägt den Titel „Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart“, und zeigt damit bereits an, daß sein Interesse nicht einer bloßen Historiographie oder literaturgeschichtlichen Einzelfragen gilt. Freilich kommt die kulturgeschichtliche Bedeutung Herders zur Sprache: Seine Stellung in der Ideengeschichte wird ebenso erörtert wie sein Verhältnis zu Goethe. Im Vordergrund aber stehen andere Fragen: „Das persönliche Lebensproblem“ und „Herders Originalität“ sind die Kapitel, denen Baumgartens eigentliches Interesse gilt, und die Überschriften machen schon deutlich, worauf dieses Interesse sich richtet: das unverwechselbar Individuelle in Herders Persönlichkeit ist das Thema dieser ganzen Schrift. Sie hat ihre Absicht und ihr Ziel in der Rekonstruktion der Individualität und will den höchst besonderen und einzigartigen Wirkungsmomenten nachgehen, aus denen diese Lebensgeschichte sich bildet.

Dabei ist Herder alles andere als ein Heros. Es ist keineswegs etwa die hervorragende geistesgeschichtliche Bedeutung Herders, die das Interesse an ihm begründet. Denn Baumgarten läßt von der ersten Seite an keinen Zweifel daran, daß er das Lebenswerk Herders für gescheitert hält. Lebenswerk kann hier in doppeltem Sinn verstanden werden: Das persönliche Leben, das Verhältnis also von Lebensplan und Lebenswirklichkeit ist in Herders Fall ebensowenig gelungen wie das geistige und das literarische Werk. In Herder hat sich nicht vollendet, was in ihm angelegt war. Sein Leben hat einen tragischen Verlauf. Im „Sturm und Drang seines unruhig bewegten, ehrgeizigen Strebens“ – so schreibt Baumgarten – „erreicht er nicht die sichere Abklärung seiner Gedanken und Lebenswerte, nicht ihre Unterscheidung von den bloß subjektiven Bedürfnissen und Stimmungen, nicht ihre Durchbildung zu Erlebnissen einer höheren allgemeinen Notwendigkeit, nicht die innere Freiheit über den Anregungen und Eindrücken, die von außen kommen, und damit auch nicht die völlige Verarbeitung seiner selbst, das Aufgehen seiner Person in ihrem Objekt“⁶. Herder wird hier also keineswegs zum Vorbild in irgendeinem Sinn, zu einem Beispiel, an dem man sich bilden sollte. Und doch, so schreibt Baumgarten, „gerade dadurch kann uns die Betrachtung seines Lebens reich machen“⁷.

Diese Bereicherung erwächst zunächst aus der Anschauung des Reichtums, den das Leben Herders denn doch repräsentiert. „Seine ganze Genialität liegt in der Lebendigkeit seiner Ahnungen tieferer Geheimnisse“⁸, liegt in der Fähigkeit, eine ganze Welt, die Fülle der Ideen und der Widerfahrnisse in sich aufzunehmen und widerzuspiegeln. Aber Tiefe und Reichtum dieser Individualität

haben ihre Wurzeln gleichsam außerhalb ihrer selbst, denn sie erwachsen aus der Religiosität. In Herders religiöser Anlage, in dem, was ihn als homo religiosus kennzeichnet und was ihm darin zu eigen ist, liegen die Gründe für die Größe und für die Eigentümlichkeiten seines Wesens und seines Lebens. Baumgarten zitiert an dieser Stelle die Schrift seines Vaters: „Diese Natur war eine durch und durch religiöse; das Wesen dieser geistigen Persönlichkeit bestand darin, alle menschlichen Dinge, alle Erscheinungen der Geschichte und Natur stets auf ihren göttlichen Zusammenhang hin zu betrachten; dies Leben hatte von seinen ersten selbständigen Regungen bis zu den letzten ermattenden Äußerungen kein höheres, heißer verfolgtes Ziel, als die Religion zu säubern von abgestorbenen Formen der Tradition, sie im höchsten Sinn frei und menschlich zu machen, auf der anderen Seite aber der Menschen Gedanken und Empfindungen zu weihen durch die stille Wärme einer ganz anspruchslosen, ganz humanen, aber um so tieferen, im Innersten waltenden Religiosität“⁹.

Hier also sieht Baumgarten die Antwort auf die Frage, was denn die Individualität in Wahrheit zur Individualität macht: die Religion. Der Mensch gewinnt das, was ihn unverwechselbar sein läßt, und was ihn in Person in der Eigentümlichkeit seines Lebens kennzeichnet, aus seiner Religiosität. Am Beispiel Herders tritt dieser Zusammenhang besonders deutlich hervor. Denn Baumgarten begnügt sich nicht mit den Urteilen, die er über Herders Religion zitiert. Er urteilt kritischer und schärfer. Zwar läßt er gelten, daß die letzten Gründe für die Erklärung von Herders Wesen und Persönlichkeit in seiner Religiosität zu suchen sind. Gerade deshalb aber muß diese Religiosität kritischer und differenzierter beurteilt werden. Herder war – so schreibt Baumgarten – „in dem Augenblicke, da er von religiösem Leben zeugte, ganz davon erwärmt; aber das war eine, ich möchte sagen, musikalische Gestimmtheit, die sofort wieder einer seis moralischen seis ästhetischen Platz machte“¹⁰. Herders Religiosität war also anfällig, sie war in Versuchung, sich dem Ästhetischen oder dem Moralischen, aus denen sie doch gerade befreit werden sollte, wieder unterzuordnen und einzufügen. Baumgarten spricht deshalb von der Schwäche und von der Unbestimmtheit in Herders religiös-sittlichen Welt- und Selbstbeurteilung. Und hier sieht er „den innersten Grund aller seiner Schwächen, den Grund auch dessen, daß er im späteren Alter sich verarmend und unselig fühlte“¹¹.

Der innere Zusammenhang von Religion und Individualität wird also gerade am Beispiel Herders noch transparenter. In der Besonderheit individuellen Lebens bildet sich ab, was als Religiosität den Menschen bestimmt. Die Biographie eines Menschen, die Geschichte, in der seine Persönlichkeit Gestalt gewinnt, ist Ausdruck seiner Religion. Darin ist die Einsicht begründet, daß die wesentliche und entscheidende Bildung des Menschen die religiöse Bildung ist. Darin ist aber auch die Überzeugung formuliert, daß die Religion nur so, nur in der Rekonstruktion von Individualität zur Anschauung kommen kann. Was an der Religion wesentlich und wirksam ist, bleibt ganz dem einzelnen Menschen selbst zu eigen. Religion ist Subjektivität. Im Rahmen dieses Religionsbegriffs will Baumgarten seine „modernen Ideale“ verstanden wissen und in diesem Sin-

ne spricht er am Anfang seiner Vorlesungen über Carlyle und Goethe von der „Verlegung aller Beweise für das Dasein einer höheren Lebensmacht aus den äußeren Zeugnissen in die innersten Nötigungen der Persönlichkeit“ und von der „Verlegung aller geschichtlichen Werte aus den äußeren Geschehnissen, den Massenbewegungen, den Kriegsereignissen in die Fortschritte der persönlichen Kultur . . .“¹². Es ist dieser Religionsbegriff und es sind seine Folgen, die Baumgartens theologische Interessen und seine Argumentationen wesentlich leiten und bestimmen.

Gerade im Blick auf diesen Religionsbegriff kann wiederum Herder zum Exempel werden, und das macht ihn beweiskräftig für die „religiöse Frage der Gegenwart“: An ihm zeigt sich die ganze Schwierigkeit, den neuzeitlichen Religionsbegriff gegen die traditionellen Ansprüche von beiden Seiten zu bewähren. „Kann die Religion“ – so fragt Baumgarten – „kann das Christentum der Verlegung aller Lebenswerte in das innerlich beherrschte organische Wesen folgen, ohne ihre Kraft zu verlieren?“ Und seine Antwort lautet: „der Rationalismus vermag das ebensowenig wie der orthodoxe Supranaturalismus“¹³. Das war bereits die ursprüngliche Einsicht Herders, wie es unverändert die tragende Einsicht der neuzeitlichen Gegenwart sein muß. Für die Fassung des Religionsbegriffs, der diesen neuzeitlichen Bedingungen zu entsprechen vermöchte, hat Herder klassische Dienste geleistet: „In der Verdrängung“ – so schreibt Baumgarten – „eines leblosen bildungsfeindlichen Orthodoxismus durch eine subjektiv warme, weltoffene, bildungsfreundliche, dem Welt- und Selbstleben seine selbständige Bedeutung wahrende Frömmigkeit; in der Überwindung eines einseitigen, nüchternen, kalten abstrakten Rationalismus durch eine lebensinnige, phantasievolle, der Bibel abempfundene, reich und tief empfindende Frömmigkeit . . .“¹⁴. Das hat Herder gewollt, aber er hat es nicht durchhalten können, und dieses Scheitern macht ihn für Baumgarten zum exemplarischen Zeitgenossen, an dem die religiöse Frage der Gegenwart unüberboten anschaulich ist. Nach Baumgarten zeigt sich an Herder, daß eine „schillernde Mittelfarbe“ zwischen einem Dogmatismus, der naiv unsere Erfahrungswelt mit der objektiven Welt gleichsetzt, und einem alle absoluten Normen und Werte auflösenden Skeptizismus die Auffassung der Religion entwertet. „Bei aller Begeisterung für Luthers religiöse Kraftgestalt“ – so faßt Baumgarten sein Urteil zusammen – „ist Herder dessen Triebkraft fremd geblieben: Die schlechthinnige Unterordnung des ganzen Subjekts in allen seinen Lebensäußerungen und allen seinen Urteilen unter das Gesetz des Glaubens und der Gnade, die durchaus religiöse Orientierung seines sittlichen Bewußtseins, die Abweisung aller anderen Selbstbefriedigung als durch das Bewußtsein der göttlichen Versöhnung“¹⁵. Diese Lutherdeutung enthält diejenige Fassung des modernen Religionsbegriffs, die allein nach Baumgartens Überzeugung den neuzeitlichen Fragestellungen standhalten und damit die christliche Existenz unter den Bedingungen der Moderne bewahren könnte. Herder ist Paradigma für das Scheitern durch den Mangel an Konsequenz geworden, aber damit zugleich Exempel für deren unaufgebbare Notwendigkeit.

Baumgarten mußte nun allerdings besorgt sein, dieses moderne Verständnis der Religion vor falschen Deutungen und vor irrigem Auffassungen zu bewahren. Die größte Gefahr kam dabei offenbar aus den eigenen Reihen der modernen Theologie. Hier lag es nahe, die Subjektivität der Religion zu akzeptieren, um darunter dann allein den Verkehr der Seele mit Gott in der Begrenzung auf die reine Innerlichkeit zu verstehen. Dem tritt Baumgarten mit Entschiedenheit entgegen. Für ihn ist der christliche Glaube eine geschichtliche Macht, ohne die die moderne Welt nicht wäre, und gewiß nicht das sein könnte, was sie sein sollte. Für ihn ist das Christentum wesentliche Grundlage der Kultur, die diesen Namen verdient, und Religion die Kraft, die der dem Christentum entsprechenden Gestaltung des Lebens und der Welt zugrunde liegt. In diesem Sinn vertritt Baumgarten das Programm des Kulturprotestantismus. Er sieht indessen diese Macht der Religion nicht in den abstrakten überlieferten Normen und Werten wirksam. Nicht durch den Inhalt ihrer Traditionen, durch Lehre oder Gebot, sondern allein durch die den Menschen bewegende Kraft entfaltet die Religion ihre Macht über Geschichte und Lebenswirklichkeit. Das ist keine Absage an die überkommene kirchliche Religion, es ist vielmehr der Anspruch, diese Religion neu zu verstehen. Baumgartens Programm enthält, wie er versichert, selbstverständlich den Glauben an Jesus Christus als beherrschendes Prinzip aller christlichen Erkenntnis und alles religiösen Lebens, ebenso aber die Forderung der Freiheit, prinzipielle Veränderungen der Welt und einen neuen Begriff des persönlichen Lebens in das Christentum aufzunehmen. Besonders bekannt geworden ist eine polemische Formulierung, nach der für den christlichen Glauben die „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“ gefordert wird¹⁶. Es ist dieses Verständnis der Religion als der die Individualität bestimmenden und bewegenden Macht, durch das für Baumgarten das Verhältnis von Christentum, Kultur und Geschichte begründet wird. Diese Anschauungen bilden dann auch den Rahmen und die Grundlage für Baumgartens außerordentliches Interesse an politischer Biographie. Er hat „Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche“ mehrfach und in eigenen Monographien untersucht, seine Analysen der Religiosität deutscher Kaiser wären einer selbständigen Publikation wert gewesen, und auch seine Abhandlung über Carlyle macht dessen politische und soziale Entwicklung zu einem ihrer Hauptthemen¹⁷. Diese Biographien gewinnen ihre Bedeutung offenbar dadurch, Illustrationen der Prozesse zu sein, in denen subjektive Religiosität zur Kraft greifbarer Weltgestaltung geworden ist. Die politische Biographie wird zum Exempel dafür, daß Religion sichtbare Folgen zeitigt und daß sie also mehr ist als bloßer Verkehr der Seele mit Gott. Bismarck, den Baumgarten im Lichte erhabenster Verklärung sah, ohne völlig blind für seine Schwächen zu sein, mußte sich hier als besonders fruchtbarer Gegenstand erweisen, weil die politische Wirklichkeit in seinem Fall ergänzt wurde durch eine Fülle persönlicher Äußerungen religiöser Art und zu religiösen Fragen. Seine Religiosität ließ sich also in Ausführlichkeit und Breite rekonstruieren. So wird Bismarcks Bekehrung zum Thema, sein Glaube an Vorsehung und göttliche Leitung im weltge-

schichtlichen wie im persönlichen Leben, seine sittlichen Grundsätze, seine Glaubenszeugnisse über Sünde und Gnade, und alle diese Themen werden in Beziehung gesetzt zu den politischen Äußerungen und Zielsetzungen, die sich in Reichstagsreden, in Regierungsdokumenten und privaten Briefen finden lassen. Charakteristisch für Fragestellung und Darstellungsweise Baumgartens sind die folgenden Sätze: „Vielen ernstern Christen will es nicht gelingen, mit dem Bilde des in Gott gebundenen und durch Vertrauen auf Seine Leitung freien Helden die Rücksichtslosigkeiten und Skupellosigkeiten der Bismarckschen Politik zu vereinigen. Es muß also versucht werden, die Bismarckschen politischen Maximen aus seiner Religiosität und Gewissenhaftigkeit heraus zu begreifen – womit freilich keineswegs alle seine Praktiken gerechtfertigt werden sollen“¹⁸. Auf diese Weise entsteht das Bild eines religiösen Charakters, der der politischen und öffentlichen wie der privaten Lebenspraxis des Helden zugrunde liegt und sie dadurch als zutiefst religiöse Praxis beleuchtet und erklärt. Übrigens ist „Held“ ein Stichwort, das Baumgarten von Carlyle übernommen hat, der damit die exemplarische Persönlichkeit bezeichnet hatte, auf die er alle wirklich humane Kulturleistung zurückführte. Bei Baumgarten wird Carlyle seinerseits zum Helden, und zwar in dem Sinne, daß an ihm der Zusammenhang von Religiosität und sozialem Engagement beispielhaft zur Anschauung kommt. Mehr noch: An Carlyle läßt sich studieren, wie der religiöse Charakter sich entwickelt, wie er durch alle Gegensätze und Widersprüche hindurch endlich den Boden und die Festigkeit gewinnt, die seine späteren Wirkungen begründen. Die zeitgemäße Fassung, die Carlyle für sein Christentum gefunden hat, wurde ihm zum bleibenden Motiv für seine sozialpolitische Arbeit im England des 19. Jahrhunderts. „Nicht wirtschaftliche Theorien“ – so schreibt Baumgarten – „sondern sozialsittliche Impulse hat Carlyle seiner gärenden Zeit zu bieten gehabt. Alles hängt bei ihm zusammen mit der religiös-sittlichen Weltanschauung . . . Und er sprach und England hörte . . .“¹⁹. Baumgarten schließt seine Abhandlung über Carlyle mit dem Satz „Der ist ein Held, der im Glauben an die Ewigkeit sich opfert im Dienst der Zeit“²⁰.

Direkt und mit systematischem Anspruch hat Baumgarten seinen Religionsbegriff nicht zum Thema gemacht. Gleichwohl hat er ihn erläutert und in größerem Zusammenhang dargestellt. Dazu ergab sich der Anlaß zwangsläufig aus der Aufgabe, die Grundsätze des evangelischen Religionsunterrichts darzustellen. Baumgarten hatte diese Aufgabe mit einer Vorlesung im Sommersemester 1902 übernommen, um sein Programm mit einer gewissen demonstrativen Note an die Öffentlichkeit zu bringen. Den Hintergrund dafür bildet die Auseinandersetzung mit Theodor Kaftan, dem Schleswiger Generalsuperintendenten und einem der profiliertesten Vertreter der sogenannten „modern-positiven“ Richtung, von der Baumgarten sagt, daß sie völlig am alten Glauben, am Urchristentum und an den symbolischen Büchern der Reformationszeit hänge und bloß in den Ausdrucksformen der modernen Entwicklung des Geisteslebens sich anzupassen suche²¹. Kaftan freilich hatte nach zwei Seiten zu kämpfen, denn der Herausgeber der „Köstlichen Perle“, die das unverfälschte Luthertum

in Schleswig-Holstein bewahren sollte, Pastor Clausen in Todenbüttel, sah in Kaftan einen längst vom Felsen der Gewißheit abgewichenen Irrgeist. Nun hatte Kaftan für den Gebrauch im Unterricht eine Auslegung des Kleinen Katechismus verfaßt, die diesen Text mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit auf dem Boden der modern-positiven Theologie zeitgemäß verständlich zu machen suchte. Baumgarten sah sich indessen, nicht zuletzt durch den großen Einfluß, den das Buch gewann, veranlaßt, ihm eine ausführliche und überaus kritische Besprechung im „Schleswig-Holsteinischen Kirchenblatt“ zu widmen. Er erläuterte seine schwerwiegenden Bedenken gegen Inhalt und Methode dieses Unterrichts, aber aus der Kritik der Kaftan'schen Erklärung erwuchs ihm unter den Händen eine Kritik des Luther'schen Katechismus selbst, und zwar in bezug auf seine Verwertbarkeit für Kinder nicht weniger als für modern gebildete Lehrer. Der wortreiche Umgang mit der altkirchlichen Christologie schien ihm höchst problematisch, nicht weniger aber die selbstverständliche und mit den sozialen Erfahrungen der Zeit kaum vereinbare Rede davon, daß Gott „uns reichlich und täglich versorgt“. Baumgarten hat diese Kritik selbst als einen „Generalangriff gegen das Zentrum des kirchlichen Unterrichtswesens“ verstanden²². So ist sie auch von der kirchlichen Öffentlichkeit aufgenommen worden. Die Folge war auf der einen Seite, daß die Schleswig-Holsteinische Pastorkonferenz im Jahre 1902 eine Beschwerde über Baumgarten mit den Unterschriften von 193 Pastoren an das zuständige Ministerium einreichte, auf der anderen Seite aber, daß Baumgarten offenbar aus den Kreisen der Religionslehrer und der Lehrerbildung nachdrücklich gebeten wurde, nun seine Ansichten bekanntzumachen und sein Programm zur Diskussion zu stellen.

Es sind diese Umstände, die Anlage und Durchführung der Vorlesungen Baumgartens bestimmt haben. Sie wurden sogleich publiziert, und zwar unter der Überschrift „Neue Bahnen – Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie“. Sie waren also nicht nur und nicht einmal in erster Linie für Theologen oder akademisch gebildete Religionslehrer gedacht, sondern sollten, zumal in der publizierten Fassung, Lehrer und Lehrerinnen an Volksschulen und Lehrerseminaren erreichen. Zugleich programmatisch und populär sollten diese Vorlesungen sein, und deshalb mußte auf alle gelehrten und speziellen systematisch-theologischen Erörterungen verzichtet werden. Gleichwohl mußte Baumgarten sich über die Religion äußern, die hier nun unterrichtet werden sollte. Er tat das, indem er vom Wesen des Christentums sprach²³. Damit hat er sich implizit auf die Diskussion bezogen, die Harnack ausgelöst hatte, aber er hat den Begriff sogleich in einem eigenen Sinn interpretiert und umgebildet: Das Wesen des Christentums stellt sich ihm dar in einer Reihe verschiedener „Erlebniskreise“. Obenan steht dabei das Sünden- und Gnadenbewußtsein, das Gefühl des tiefen Abstandes von den Forderungen der Bergpredigt und damit die Bankrotterklärung des Tugendstrebens einerseits und das gläubige Vertrauen in die freie Gnade des Vaters andererseits. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist hier das erschöpfende Exempel. Den zweiten Erlebniskreis bildet das Gottvertrauen in allen Schicksalslagen, insofern

nämlich die christliche Weltanschauung alles Schicksal in Schickung des gütigen Vaters verwandelt, alles Leid als Instrument Gottes erkennen und alle Ungerechtigkeit als Widerspruch gegen Gott zu bekämpfen lehrt. Es ist die Doppelseitigkeit des christlichen Glaubens, daß die Gegenwart des Heils stets verbunden ist mit der Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit. Der dritte Erlebniskreis wird durch die Erfahrung geleitet, daß, wie auf dem religiösen Gebiet die Gemeindebildung wesentlich ist, so auf dem ethischen Gebiet die soziale Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Das Christentum ist Sozialismus des Heils, und das hat seinen tiefsten Ausdruck im Kreuz Christi gefunden und in seinem Wort „wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Aber neben diese Seite des Christentums, nach der es eine Religion des Opfers und nicht des Sichauslebens ist, tritt als vierter Erlebniskreis die Ästhetik der Frömmigkeit, die religiöse Versenkung und die Feier, aus der dem inneren Leben die für allen Nächstendienst nötigen Kräfte erwachsen.

Diese Deutung, die Baumgarten damit dem Wesen des Christentums gibt, erläutert seinen Religionsbegriff präzise und von allen Seiten. Religion ist subjektive Erfahrung, ist Vollzug und Ereignis solcher Erfahrung zugleich mit ihrer Auslegung und Sinnggebung aus den Quellen der christlichen Tradition. Zum Wesen des Christentums gehört daher das, was aus dieser Überlieferung Erfahrung bildet und Erfahrung auslegt. Der Rekurs auf die Erfahrung wird deshalb zum kritischen Maßstab für die Rezeption der Überlieferung. „Für den Apostel Paulus“ – schreibt Baumgarten – „und für meinen Lehrer Biedermann wäre der Verzicht auf metaphysische Spekulation Ungehorsam gegen ihr eigenes Wesen gewesen. Uns aber, die wir diese Bedürfnisse nicht von Gott bekommen haben, kann das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu, dieses einzigartigen Transparents der Gottheit, bestehen, ohne daß wir den Schleier lüften, der über seinem vorweltlichen Dasein liegt, ohne daß wir in das Nichterfahrbare zurückgehen“²⁴. Die Relevanz der christlichen Überlieferung erweist und bewährt sich an dem, was sie zur Begründung und zur Auslegung der Erlebniskreise beiträgt, die die christliche Existenz unter den Bedingungen der Moderne bestimmen. „Wir modernen Leute“ – sagt Baumgarten – „sind Empiristen und leben nur in Erfahrungen“²⁵. Es ist dieser Grundsatz, von dem sein Religionsverständnis geprägt und geleitet wird.

Der Logik dieses Begriffs entspricht es, daß Baumgarten zwischen dem Wesen des Christentums und den Konsequenzen dieses wesentlichen Christentums für die Weltgestaltung und die Lebensführung deutlich unterschieden wissen will²⁶. Für die Unterscheidung selbst beruft er sich zudem auf Harnack. Die wesentlichen Grundzüge des Christentums nämlich gelten absolut, während ihre Beziehungen zu Welt und Leben wechselnd und relativ sind. Es handelt sich dabei um die Stellung des Christentums zu Askese und Weltentsagung, zur sozialen Frage, zu Recht und Staat und zu Kultur und Bildung. Baumgarten liegt alles daran, diese Beziehung als persönliche Verantwortung zu fassen, die nicht nach dem starren Schema einer historischen Periode für alle Zeiten gleich bleibt, sondern aus lebendigem Vollzug und im geschichtlichen Werden zu ge-

stalten ist. Die Folgen der Religion sind eine verantwortlich wahrzunehmende Aufgabe.

Religion bleibt also, auch wo sie im Zusammenhang des Unterrichts entfaltet wird, Sache der Subjektivität. Sie soll weder als verbindliche Wahrheit noch als allgemeingültiges Gesetz der Weltgestaltung verstanden werden, sondern als individuelle Kraft, als diejenige Motivation und Befähigung, die der einzelne Christ dann im verantwortlichen Leben zu bewähren hat. Besonders illustrativ für dieses Verständnis der Religion ist die Stellung, die Baumgarten ihr in seiner Ethik zugewiesen hat. Diese Ethik selbst fällt bereits aus dem Rahmen: Sie trägt den Titel „Praktische Sittenlehre“ (1921) und will allein dem Interesse der Praxis dienen und dem Zeitgenossen helfen, „in unzähligen Konfliktfällen zwischen Pflicht und Neigung, Wahrhaftigkeit und Liebe, Nächsten- und allgemeiner Menschenliebe das Entweder-Oder zu erfassen, das allein eine Willensentscheidung möglich macht“²⁷. Sie will damit freilich eine der traditionellen evangelischen Ethik gegenüber neue Orientierung bieten. Ihr Ziel ist eine „Erfahrungslehre von den wirklichen sittlichen Beziehungen“. Dabei soll sie induktiv verfahren und also von der sittlichen Erscheinungswelt als von ihren Grundtatsachen ausgehen. Denn die selbständigen Gebiete unserer sittlichen Kultur „empfangen ihre Gesetzgebung durchaus nicht von der Religion, sondern von der Vernunft der Dinge“²⁸. So wird diese Ethik durchgeführt als nach großen Perspektiven geordnete Diskussion von Konfliktfällen und Fragen unmittelbarer Lebenspraxis, in der „die Selbständigkeit und Sittlichkeit gegenüber der Religion mit Nachdruck zur Geltung gebracht wird“. Diese Religion selbst tritt ganz am Ende erst in Erscheinung: „So dürfen wir denn nun wohl zum Schluß bekennen, daß über die innere Freiheit und reife Klarheit Jesu gegenüber Schicksal und eigener Bestimmung eine Steigerung nicht denkbar ist . . .“, und deshalb werden wir gemahnt, „nie über der Differenziertheit der Erfahrung die Einfalt des Glaubens zu vergessen, die aus der steten Berührung mit der ursprünglichen sprudelnden Kraft Jesu ihre Kraft gewinnt“²⁹. Die Religion also hat ihren Ort am Ende dieser Ethik. Sie leistet keinen eigenen Beitrag zum Inhalt der sittlichen Fragen, aber sie ist die Kraft, derer die ethische Subjektivität bedarf, um das Leben verantwortlich zu gestalten.

Baumgartens Religionsbegriff ist, ausdrücklich oder nicht, die Grundlage und das bestimmende Moment aller seiner Arbeiten auf dem Gebiet der Praktischen Theologie gewesen. Seine emphatische Zustimmung zu dem, was er selbst als „modernen Subjektivismus“ bezeichnet hat³⁰ und sein Interesse daran, diesen Subjektivismus gerade auf dem Gebiet der Religion konsequent durchzuführen, geben den von ihm bevorzugten Themen und dem Stil seiner Arbeit ihr spezifisches Gepräge. Er hat mit diesem Religionsbegriff ein Problem ausgearbeitet, das gerade der Praktischen Theologie unverändert aufgegeben ist, sofern sie den Zusammenhang mit dem Wahrheitsbewußtsein ihrer Gegenwart nicht grundsätzlich aufgeben will. Freilich ist nun gerade bei Baumgarten das Interesse seinerseits abgeleitet und elementarer begründet. Das Interesse an der Subjektivität ist Ausdruck der Faszination durch die Unmittelbarkeit. Baumgarten

steht im Bann der Möglichkeiten, die sich ihm aus der praktischen Gestaltung einer jeweils wieder einzelnen Lebenserfahrung ergeben. Erziehung kann erfolgreich, Predigt kann wirksam, moralische Anleitung kann überzeugend sein, sofern sie sich auf die konkrete Unmittelbarkeit der Erfahrung konzentrieren. Wie alles Wesentliche im Leben, so ist das Evangelium „erfahrbar“, der Erfahrung und nur der Erfahrung zugänglich. Deshalb wird die wahrnehmende, gestaltende und respektvolle Zuwendung zur Erfahrung und zur Unmittelbarkeit des Lebens die erste und überall leitende Aufgabe: Das ist der Sinn des Begriffs „Praxis“. Diese Praxis, immer wieder als Entdeckung gefeiert und gegen alle bloße Spekulationen hervorgehoben, wird für Baumgarten zum Thema der Praktischen Theologie. Praktisch in diesem Verständnis ist seine programmatische Darstellung des Religionsunterrichts, sind seine gesammelten Anmerkungen zur Predigt, ist seine Sittenlehre und am Ende auch, wenngleich der traditionellen Form noch am stärksten verpflichtet, seine Seelsorge. Für diese Praktische Theologie ist der Verzicht auf die Theorie kein Opfer, sondern Programm. Baumgarten hat dafür Goethe zitiert: „Ein Kerl, der spekuliert, ist wie ein Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher liegt schöne grüne Weide“³¹. Er hätte Claus Harms zitieren sollen: „Durch den Kopf zum Herzen? Nein: Vom Herz zum Herzen“³². Sich dieser Genealogie nicht bewußt gewesen zu sein, dürfte auch als eine Folge des Theorieverzichts angesehen werden.

Eine Praktische Theologie, die diesen Namen durch ihren Zusammenhang begründete, ist aus der Arbeit Baumgartens nicht hervorgegangen. Das Interesse an der konkreten Unmittelbarkeit schließt den Zusammenhang, der sich allein durch Vermittlungen herstellt, aus. Baumgartens Schriften zur Praktischen Theologie wenden sich folgerichtig kaum je an Amtspersonen und Berufsträger der Kirche und der Religion und niemals nur an Theologen allein. Sie wenden sich direkt und unmittelbar an jeden Betroffenen. Die Praktische Theologie verwandelt sich in das lebenspraktische Wissen des Christen von sich selbst.

Damit ist Baumgarten zur Symbolfigur für eine Versuchung geworden, die die Praktische Theologie auf Schritt und Tritt begleitet und bedroht. Es ist die Versuchung, das Praktische der Praxis, die Sache selbst, direkt und unvermittelt sich zur Aufgabe zu machen. Viel praktischer müßte die Praktische Theologie sein, so versteht sie ihre Ziele, und als härteste Kritik empfindet sie den Vorwurf, unpraktisch zu sein, sei es auch um den Preis der Trivialisierung. Diese Faszination durch das Praktische in der Praktischen Theologie verdankt sich einer Illusion und einem Irrtum: der Illusion, daß sich der Unterschied zwischen dem Praktischen selbst und dem, was ihn zum Gegenstand hat, sinnvoll aufheben ließe; und dem Irrtum, daß eine vernünftige und ihrer Sache gemäße Praxis ohne Theorie, oder wie Baumgarten sagt: ohne Spekulation, überhaupt möglich sei.

Die Erbschaft, die Baumgarten der Praktischen Theologie hinterlassen hat und derer wir in Dankbarkeit gedenken, besteht vor allem in der programmatischen Aufklärung über die Subjektivität, die die neuzeitliche Verfassung der

Religion prägt und die alle zeitgemäße Beschäftigung mit ihr zu leiten hat. Im Blick auf die Praktische Theologie aber läßt sich Baumgartens Erbe am deutlichsten in der kritischen Antithese zusammenfassen: Die Praktische Theologie wird eine Theorie sein – oder sie wird nicht sein.

ANMERKUNGEN

- 1 Meine Lebensgeschichte, 1929, 143
- 2 Christliche Welt, 1944, 338
- 3 RGG³ 1,934
- 4 Carlyle und Goethe, 1906, 2 ff.
- 5 Lebensgeschichte, 17
- 6 Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, 1905,20
- 7 ebd.
- 8 ebd., S. 60
- 9 ebd., S. 54
- 10 ebd., S. 55
- 11 ebd., S. 57
- 12 Carlyle und Goethe, 1
- 13 Herder, 86
- 14 Herder, 90
- 15 Herder, 95
- 16 Lebensgeschichte, 142, 143
- 17 Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 1900; Bismarcks Glaube, 1915; Bismarcks Religion, 1922; Wilhelm I. und Wilhelm II., RGG¹, 5, 2035–2066
- 18 Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche, 37
- 19 Carlyle und Goethe, 152 f.
- 20 ebd., 177
- 21 Lebensgeschichte, 142
- 22 Lebensgeschichte, 144 f.; Neue Bahnen², 1.
- 23 Neue Bahnen, 26 ff.
- 24 ebd., 36
- 25 ebd., 37
- 26 ebd., 39 ff.
- 27 Praktische Sittenlehre, 1921,3
- 28 ebd., 5
- 29 ebd., 173 f.
- 30 RGG¹, 5,2047
- 31 Neue Bahnen, 37
- 32 Ausgewählte Schriften, hg. v. P. Meinhold, 1955, I, 346