

Streit-KULTUR

// Journal für Theologie

Ausgabe 01/2023 • Open-Access

Wer
braucht
Theologie?



MIT BEITRÄGEN VON

Ingolf U. Dalferth, Christian Albrecht, Annette Kurschus und
Christine Axt-Piscalar, Torsten Meireis, Martin Fritz,
Sabine Joy Ihben-Bahl, Dietrich Korsch, Georg Kalinna und Eilert Herms

Streit-KULTUR

Journal für Theologie

01/2023

Streit-KULTUR

Journal für Theologie

01/2023

Herausgegeben von:

Philipp David

Malte Dominik Krüger

Anne Käfer

André Munzinger

Christian Polke

Redaktion: Martin Jockel (Gießen)

Wissenschaftlicher Beirat:

Reinhard Bingener (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Sitz Hannover)

Prof. Dr. Ruth Conrad (Humboldt-Universität zu Berlin)

Prof. Dr. Alexander Filipovic (Universität Wien)

Prof. Dr. Christine Helmer (Northwestern University Evanston)

Dr. Hendrik Munsonius (Georg-August-Universität Göttingen)

Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Universität Basel)

Prof. Dr. Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Prof. Dr. Michael Seewald (Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Prof. Dr. Jayne Svenungsson (Universität Lund)

Prof. Dr. Gyburg Uhlmann (Freie Universität Berlin)

Streit-KULTUR

Journal für Theologie

01/2023

Wer braucht Theologie?

Herausgegeben von

Philipp David und Malte Dominik Krüger

Fachinformationsdienst Theologie der
Universitätsbibliothek Tübingen

Zitiervorschlag:

David, Philipp/Krüger,
Malte Dominik (Hg.), Wer braucht Theologie?,
Streit-Kultur. Journal für Theologie 01/2023

Satz & Layout:

BLICKFRISCH DESIGN, Kim N. Stahmer (Gießen)

INHALTSVERZEICHNIS

- 7 Inhaltsverzeichnis
- 9 Eröffnungseditorial
- 11 Einführung der Heftherausgeber
(*Philipp David und Malte Dominik Krüger*)

STREIT-FRAGE:

Wer braucht Theologie?

- 17 Wer braucht Theologie in der Gesellschaft?
(*Ingolf U. Dalferth*)
- 23 Wer braucht Theologie an der Universität?
(*Christian Albrecht*)

STREIT-GESPRÄCH:

Wer braucht Theologie in der Kirche?

- 30 Wer braucht Theologie in der Kirche?
(*Interview mit Christine Axt-Piscalar und Annette Kurschus*)

STREIT-PUNKT:

Wer braucht öffentliche Theologie?

- 56 „Ist das Kunst oder kann das weg?“ Zur Antwort auf die Frage: „Wer braucht öffentliche Theologie?“ (*Torsten Meireis*)
- 62 Wer braucht Öffentliche Theologie? (*Martin Fritz*)

STREIT-EMPFEHLUNGEN

(Buchbesprechungen)

- 67 Ulrich H. J. Körtner | Reiner Anselm | Christian Albrecht (Hrsg.): *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie: Wissenschaft – Kirche – Diakonie* (*Sabine Joy Ihben-Bahl*)
- 70 Ingolf U. Dalferth: *Die Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott* (*Dietrich Korsch*)
- 76 Tom Kleffmann: *Kleine Summe der Theologie* (*Georg Kalinna*)

STREIT-SCHRIFT:

Kritischer Kommentar (Donum Superadditum)

- 79 Moderne „liberale“ Dogmatik statt veralteter „kirchlicher“. Zu Ulrich Barths kultur- bzw. religionswissenschaftlicher Dogmatik ohne Dogma (*Eilert Herms*)

Streit-KULTUR

ERÖFFNUNGSEditorial



v.l.n.r.: Philipp David (Gießen), Anne Käfer (Münster), Malte Dominik Krüger (Marburg),
André Munzinger (Kiel), Christian Polke (Göttingen) im Advent 2022

Die internationale Open-Access-Zeitschrift Streit-KULTUR thematisiert die Gegenwartsrelevanz des Christentums.

Unterschiedliche Positionen und Perspektiven sollen in diesem *Journal für Theologie* miteinander ins Gespräch kommen. Das geschieht in einer Situation, die geprägt ist von Tendenzen der Abschottung und „Versäulung“ von Diskursen in „Echokammern“ und „Filterblasen“. Die Fähigkeit zum kritischen Denken ist im pluralistischen Kontext nötiger denn je. Vor allem die Systematische Theologie hat zur Aufgabe, dass die evangelische Theologie innerhalb und außerhalb der eigenen Fachgrenzen gegenwartsorientiert und geschichtsbewusst Rechenschaft über ihre Geltungsansprüche ablegt. Protestantisch profiliert

und zugleich überkonfessionell ausgerichtet gilt es, zersplitterten Diskursen, in denen anderslautende Positionen zunehmend ignoriert und einseitige Sichtweisen wesentlich verstärkt werden, die Pflege einer echten Streit-Kultur entgegenzuhalten. Eine Kultur, in der die Argumente, Inhalte und Stile unterschiedlicher Auseinandersetzungen geachtet, kritisch aufgenommen und weitergeführt werden.

Das Online-Format verfolgt das Ziel, theologisch Interessierten in Gesellschaft und Kirche, in Schule und Universität den (systematisch-)theologischen

Zugang zu Problemlagen und Stimmen in aktuellen Debatten zu erleichtern. Das jährlich erscheinende Journal widmet sich einer Fragestellung aus unterschiedlichen Blickwinkeln in Gestalt von zwei kontroversen Leitartikeln (Streit-Frage), einem Interview (Streit-Gespräch) sowie zwei Kurzkommentaren (Streit-Punkt). Drei einschlägige Buchbesprechungen (Streit-Empfehlungen) ermuntern zur weiteren Auseinandersetzung. Die Herausgeberin und die Herausgeber achten bei ihrer Einladung von Expert*innen auf Qualität und Diversität. Ein wissenschaftlicher Beirat berät die Journal-Redaktion, gibt thematische Anregungen und schlägt Autorinnen und Autoren vor. Unterstützt wird das Journal vom Fachinformationsdienst Theologie der Universitätsbibliothek Tübingen.

Positionelle Differenzen und Bruchlinien zwischen theologischen Schulen, in kirchlichen und gesellschaftlichen Kontexten sowie zwischen den Generationen sollen in diesem neuen Publikationsorgan kompakt, nachvollziehbar und anregend abgebildet werden. *Streit-KULTUR* wird so zu einem Spiegelbild kultureller Mentalitäten. Das Journal bietet zugleich die Chance für einen gehaltvollen, dem Stand der gegenwärtigen Wissenschaft verpflichteten Transfer an Orientierung in die breitere gesellschaftliche Öffentlichkeit – mit dem Ziel der Schärfung der individuellen Urteilskraft.

Streit-KULTUR

EINFÜHRUNG DER HEFHERAUSGEBER

Theologie ist umstritten: an Universität und Schule, in Kirche und Gesellschaft. Die spezifisch bundesrepublikanische Situation der dominanten Bikonfessionalität und der Befriedung der Religion durch die beiden Volkskirchen, das universitäre Pfarramtstudium und der grundgesetzlich verankerte schulische Religionsunterricht befinden sich durch eine Pluralisierung der Lebensformen und damit der religiös-weltanschaulichen Orientierungen der Bürgerinnen und Bürger seit längerer Zeit in einem Transformationsprozess, dessen Ausgang offen ist. In diesem Kontext wird die klassische Praxisorientierung der evangelischen Theologie mit ihrer das Individuum und die Gesellschaft stabilisierenden Ausrichtung am Professionsberuf, die sie mit der Medizin

und der Jurisprudenz teilt, auf die neuen Anforderungen hin ausgerichtet. Zum bleibenden Auftrag evangelischer Theologie gehört die Interpretation religiöser Phänomene und individueller und kultureller Prägefaktoren, auch wenn sie sich weiter pluralisieren wird. Als Hermeneutik und Kritik christlich-religiöser Diskurse, Texte, Riten, Symbole, Mythen und Praxen ist Theologie ein Deutungs- und Reflexionsgeschehen, das nun selbst auch plurale Ausdrucksformen von Gott, Welt und Mensch hervorbringt.

Beide Pluralisierungsprozesse, gesellschaftliche wie theologische, müssen aber kein Nachteil sein, können die Positionierungen doch auch eine Profilierung des Geltungsanspruchs bedeuten, die

Potentiale nicht nur im Blick auf die religiöse Deutungskompetenz der theologischen Professionsberufe, Pfarramt und Lehramt, freisetzt, sondern auch die Positionalität aus dem privaten in den öffentlichen Raum holt und damit die Vielfalt der pluralistischen Öffentlichkeit anerkennt und im Diskurs über das Gelingen des Zusammenlebens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus ringt. Voraussetzung dafür ist, dass zwischen diesen pluralen Deutungsdiskursen die Gesprächsfäden nicht gekappt, sondern neue Diskursformate etabliert werden. Denn auch unter den veränderten Bedingungen kommt der institutionalisierten Theologie als (selbst-)aufklärende und (selbst-)kritische Instanz des christlichen Glaubens mit ihren Aufgaben der Kommunikation und Reflexion religiöser Deutungsangebote sowie der Beurteilung ihrer konstruktiven und/oder destruktiven Potentiale in einem pluralistisch und kapitalistisch geprägten freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat weiterhin eine Schlüsselrolle zu. Bei dieser formalen Bestimmung schwingt immer die Frage nach den Subjekten der Theologie und dem Nutzen des theologischen Denkens mit. Als *theologia viatorum* ist sie eine sich auf wechselnde gesellschaftliche Herausforderungen einstellende humane Deutungsleistung, die es wesentlich mit der gegenwärtigen Relevanz und kulturprägenden Kraft des christlichen Lebens und seiner Deutung im Kontext sich stets

wandelnder kultureller Formationen zu tun hat. Dadurch stellt sich auch die Aufgabe einer tragfähigen Beantwortung der Frage „Wer braucht Theologie?“ immer wieder neu.

Diese Frage haben wir auch den Autorinnen und Autoren der ersten Ausgabe von *Streit-KULTUR* mit auf den Weg gegeben und in verschiedene Frageperspektiven aufgefächert. Das hat ein Spektrum von Antworten hervorgebracht, das die derzeitige facettenreiche Dynamik der evangelischen Theologie in ihren Selbstverständigungsdebatten unterstreicht. So fragt Ingolf U. Dalferth (Systematische Theologie und Religionsphilosophie Zürich/Claremont) in der Rubrik Streit-Frage: „Wer braucht Theologie in der Gesellschaft?“ und identifiziert in der ihm gestellten Aufgabe drei Antwortmöglichkeiten: „Niemand“, „die Kirchen“, „Jeder [...]“, die zeigen, dass das Thema gleich mehrere Fragehorizonte umfasst: „Wer braucht Theologie in der Gesellschaft? Wer *braucht* Theologie in der Gesellschaft? Wer braucht *Theologie* in der Gesellschaft? Wer braucht Theologie *in der Gesellschaft*?“ Aufgabe der Theologie als „kritische Denkpraxis“ ist es für Dalferth, der Gesellschaft deutlich zu machen, was ihr und den Kirchen an „normativer Orientierungsleistung“ fehlt, wenn man meint, Gott nicht zu brauchen. Denn „Brauchen“ markiere keine „subjektive Defiziterfahrung, sondern eine objektive Wirklichkeitsverankerung.“ Auch wenn nichts schwieriger sei, als Gott

zu denken, lohne es den Versuch, Gott als die „Wirklichkeit des Möglichen“ (Kierkegaard) zu denken. Theologie, so Dalferth, „erkundet den Möglichkeitshorizont lebensweltlicher Phänomene“, die sich allesamt Gott, dem Schöpfer, dem „Poeten des Möglichen“, verdanken, und bringe damit „eine lebensorientierende Einstellung zur Welt“ als „Ort der Erfahrung des Unbedingten“ (Tillich) zum Ausdruck. So sei Gott auch kein Gegenstand unserer Erfahrung, sondern der „blind spot, von dem aus sich alles neu sehen und noch einmal anders verstehen lässt, wenn man auf ihn aufmerksam wird.“

Eingebettet in den umfassenderen Kontext der Frage, wer überhaupt Theologie braucht und benutzt, nimmt Christian Albrecht (Praktische Theologie, München) in seinem Beitrag „Wer braucht Theologie an der Universität?“ gegenwärtige Erscheinungsformen von Theologie in den Blick und ermittelt zwei umfassende Typen von Theologie, die sich in jeweils zwei Varianten präsentieren. Das ist zum einen eine kircheninterne „Unternehmenskulturtheologie“, die sich „unterhalb des wissenschaftlichen Radars“ bewegt und sich im spielartenreichen Untertypus „Öffentliche Theologie“ interne Selbstverständigungsdiskurse der beteiligten Theologinnen und Theologen leistet über „imaginierte Erwartungen an das, was die Kirche sagen sollte“. Zum anderen ist das die universitäre „Theologentheologie“ mit ihren beiden Spielarten einer

auf den kirchlichen und schulischen Beruf gerichteten „Examenstheologie“, die aber von den Studierenden kaum noch als praxisrelevant erlebt wird, und einer auf innerakademische Fachgespräche gerichteten „Spezialdiskurstheologie“. In selbst- und illusionskritischer Absicht bestehe die Herausforderung darin, diese „Versäulung“ der Theologietypen, so könnte man die Beobachtungen Albrechts zusammenfassen, wieder aufzubrechen und in Zukunft mehr darauf zu achten, dass die Abnehmerinnen und Abnehmer der universitären Theologentheologie auch einen an ihren spezifischen Bedürfnissen ausgerichteten Nutzen von ihren Produkten haben, denn dieses Feld allein einem von der Theologentheologie längst völlig abgekoppelten Diskurs einer „kirchlichen Theologie“ zu überlassen, ist für Albrecht keine befriedigende Perspektive.

Um diese „Versäulung“ von Diskursen und einer Reihe anderer Fragen geht es auch im Streit-Gespräch „Wer braucht Theologie in der Kirche?“ mit Annette Kurschus (Ratsvorsitzende der EKD, Hannover), und Christine Axt-Piscalar (Systematische Theologie, Göttingen). Vor dem Hintergrund der unaufhaltsam scheinenden Relevanzkrise der Kirche streiten sie über die Bedeutung, Zukunft und Faszination der Theologie, über die Angst vor dem Verlust des Glaubens im Theologiestudium und den Praxisbezug der Theologie, über die Funktion der Theologie für eine profilierte Wahrnehmung des

Protestantismus in der Öffentlichkeit und für die Leitung der Kirche. Kontrovers geht es zu in den Fragen zur geplanten Einführung des Christlichen Religionsunterrichts in Niedersachsen und der kirchlichen Verwendung von digitalen (Zukunfts-)Formaten. Beide betonen die bleibende Fremdheit der Bibel und nehmen Stellung zur Aufarbeitung des Kindesmissbrauchsskandals in der Evangelischen Kirche und nicht zuletzt zum Krieg Russlands gegen die Ukraine und dessen ethischen Konfliktlinien in Theologie und Kirche.

Im Streit-Punkt „Wer braucht Öffentliche Theologie?“ steht ein international verbreitetes Phänomen auf dem Prüfstand. Als ein profilierter Vertreter einer Spielart der Public Theology fragt Torsten Meireis (Systematische Theologie, Berlin) durchaus selbstironisch „*Ist das Kunst oder kann das weg?*“ Den Einstieg zur Beantwortung der Frage: „Wer braucht Öffentliche Theologie?“ wählt Meireis über die Frage, um welche Art von ‚brauchen‘ es hier eigentlich gehe. Die Unterschiede von Nachfrage, Bedarf oder Bedürfnis seien nicht unerheblich. Bevor Meireis zur eigentlichen Beantwortung der Frage kommt, schaltet er noch informative Ausführungen zur Herkunft und „Faktizität des Phänomens“ Öffentliche Theologie (public theology) vor. Dieses sich seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts global verbreitende „Diskursparadigma“ diene dem „Umgang religiöser Akteurinnen und

Akteure – kollektiv wie individuell – mit der Pluralisierung und Pluralität der Öffentlichkeit.“ Aber es sei auch brauchbar für eine „Perspektive, die sich gerade nicht als religiös identifiziert, aber an Zivilgesellschaft, demokratischer Öffentlichkeit und dem Gemeinwesen interessiert ist.“ Unabhängig davon, ob Öffentliche Theologie nun brauchbar sei oder nicht, sei sie, so Meireis, international und im kirchlichen Kontext jedenfalls „nicht gänzlich unattraktiv.“

Deutlich anders gelagert fällt die Bilanz für die Marke „Öffentliche Theologie“ bei Martin Fritz (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin) aus. Vor dem Hintergrund, dass sich die Öffentlichkeit nicht sonderlich für Theologie interessiere, schon gar nicht für die in geringer Auflagenzahl publizierte theologischen Bücher („Alle schreiben, keiner liest“), die an der „Drittmitteluniversität“ mit ihrem „Zwang zur spezialisierten Forschungsproduktion“ entstünden, fragt Fritz danach, wie die gesellschaftliche Reichweite und die öffentliche Relevanz des Faches wieder zu steigern wäre, denn auch die Öffentlichkeitsrelevanz der „Öffentlichen Theologie“ sei „begrenzt, auch wenn der Programmtitel anderes suggeriert“, denn im Wesentlichen habe man es mit einem internen „Fachdiskurs theologischer Sozialethiker“ – insofern wären auch die Titel „Öffentliche Sozialethik“ oder „Sozialethik des Öffentlichkeitsauftrags“ angemessener

– zu tun, der „naturgemäß keinen Laien hinter dem Ofen hervorlockt.“ Das gelte auch für die alternativen Programmoptionen „Öffentlicher Protestantismus“ oder „Öffentliche Kirche“. Fritz plädiert für „eine andere öffentliche Theologie“, die sich losgelöst von der „universitären Binnenfixierung“ in und mit „guter theologischer Literatur für Laien“ als „populäre Außendarstellung“ präsentiert, um den philosophisch-religiösen Orientierungsmarkt nicht einfach anderen Sinnanbietern zu überlassen. Um dort aber mitzuhalten, bedarf es der Einlösung hoher Anforderungen: „breite Bildung, klares Urteils- und Darstellungsvermögen, dazu Leichtigkeit des Stils. Und vor allem: Mut zum Elementaren, verbunden mit einer gesunden Ignoranz gegenüber naserümpfenden Fachkollegen.“

Mit Buchbesprechungen möchten wir zur weiteren Auseinandersetzung mit der Thematik anregen und haben dafür die Rubrik Streit-Empfehlung an den Schluss des Journals gesetzt. Hier empfehlen drei Rezensent:innen Bücher, deren Lektüre möglicherweise auch zu einem inneren Streit mit den Autor:innen und ihren Positionen führen kann; zumindest aber zur Vertiefung der hier angerissenen Debatten. Das gilt nicht allein im Blick auf die Diskurse der „Öffentlichen Theologie“, wenn Sabine Joy Ihben-Bahl (Praktische Theologie und Religionspädagogik, Münster) den Sammelband „Konzepte und Räume

Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie“ (Hg. v. Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht, 2020) bespricht. Es gilt auch für den Blick auf die gesellschaftspolitische Relevanz einer theologischen Gegenwartsanalyse, für die Dietrich Korsch (Systematische Theologie, Marburg) Ingolf U. Dalferths Plädoyer zur „Beförderung der Öffentlichkeit der Vernunft“ empfiehlt („Krise der öffentlichen Vernunft. Über Demokratie, Urteilskraft und Gott“, 2022). Und schließlich gilt es auch im Blick auf den Versuch Tom Kleffmanns, den dogmatischen Stoff radikal reduziert und konzentriert „als hermeneutische Theologie in praktischer Absicht“ in einer „Kleinen Summe der Theologie“ (2021) zu präsentieren, in welcher Georg Kalinna (Systematische Theologie, Hildesheim) einen „konzisen und interessanten Ansatz“ sieht, der sich für eine breite Leserschaft eignet.

Der Eröffnungsausgabe ist als ein einmaliges *Donum Superadditum* in Gestalt einer Streit-Schrift die intensive Auseinandersetzung von Eilert Herms (Systematische Theologie, Tübingen) mit dem Dogmatik-Programm „Symbole des Christentums“ von Ulrich Barth (Systematische Theologie, Halle-Wittenberg) beigegeben: „Moderne ‚liberale‘ Dogmatik statt veralteter ‚kirchlicher‘: Zu Ulrich Barths kultur- bzw. religionswissenschaftlicher Dogmatik ohne Dogma“. Auf unsere ursprüngliche Anfrage für eine Rezension hin haben wir diese für

die Debattenlage der neueren evangelischen Systematischen Theologie einschlägige Abhandlung erhalten, die zwar in gewisser Weise den Rahmen eines Online-Journals sprengt, aber gleichzeitig reichlich kritisches Anregungspotential enthält, so dass wir nicht gezögert haben, diesen Text in seiner Gänze unserer Leserschaft vorzulegen, um weitere Debatten anzuregen. In diesem Beitrag kommt, wie in den anderen Beiträgen auch, zum Vorschein, was wir uns von dem Forum dieses Journals erhoffen: Eine „Streit-Kultur“ im theologischen Diskurs zu fördern, in der gegenseitige Wertschätzung und gegenseitiger Widerspruch einander entsprechen. Der Streit kann dann als gemeinschaftliches Ringen darum verstanden werden, was als die Sache der Theologie zu verstehen ist.

Theologie ist nicht nur umstritten, sondern in ihr wird auch leidenschaftlich um die Sache gestritten – mit guten Argumenten und weiterführenden Anregungen. Dass die hier versammelten ausgewählten Perspektiven auf die Frage „Wer braucht Theologie?“ zu weiteren Diskursen und Kontroversen anregen, ist unsere Hoffnung. Am Schluss der Einführung soll der Dank stehen: An die Autorinnen und Autoren, den Fachinformationsdienst (FID) der Universitätsbibliothek Tübingen, namentlich Herrn Dr. Martin Faßnacht, für die Bereitstellung und Herrn Dr. Axel Braun sowie Herrn Aaron Jacobi für den technischen Support des Publikationssystems für

Open-Access-Zeitschriften (OJS), Herrn stud. theol. Lennart Krach (Philipps-Universität Marburg) für die Einrichtung der Journal-Website und Herrn Wiss. Ang. Martin Jockel (Justus-Liebig-Universität Gießen) für die Redaktionsarbeit.

Gießen / Marburg im Februar 2023

/// ÜBER DIE AUTOREN



PHILIPP DAVID

ist Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Justus-Liebig-Universität Gießen.



MALTE DOMINIK KRÜGER

ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik an der Philipps-Universität Marburg.

Zitiervorschlag: David, Philipp/Krüger, Malte Dominik (Hg.), Wer braucht Theologie?, *Streit-KULTUR*. Journal für Theologie 1/2023 (Open-Access. DOI 10.58127.0011).

Wer braucht Theologie in der Gesellschaft?

Ingolf U. Dalferth

Erste Antwort: Niemand. Zweite Antwort: die Kirchen. Dritte Antwort: Jeder – jedenfalls jeder, der wissen will, mit welchem Recht man sagen kann, das Leben sei mehr als das, was wir erleben können, weil es der Fall ist. Die Antworten zeigen, dass das mir gestellte Thema mehrere Fragen umfasst: *Wer* braucht Theologie in der Gesellschaft? *Wer braucht* Theologie in der Gesellschaft? *Wer braucht Theologie* in der Gesellschaft? *Wer braucht Theologie in der Gesellschaft?* Die letzte Frage ist mit den ersten drei Fragen auch beantwortet. Alles, wonach diese fragen, gehört zur Gesellschaft, und es gibt niemand anderswo, an den sie adressiert sein könnten. Was also besagen die Antworten auf die drei so nicht gestellten Fragen?

1 *Wer braucht Theologie in der Gesellschaft?*

Antwort: Niemand. Kein Mensch braucht Theologie, jedenfalls nicht so, dass er nicht auch ohne sie leben könnte. Aber jeder braucht Gott, und weil Theologie sich auch dort mit Gott befasst, wo sie von Religion und Glauben spricht, beschäftigt sie sich mit einem Thema, das für jeden Menschen und jede Gesellschaft wichtig ist – nicht, weil jeder Mensch das so erlebt oder jede Gesellschaft das bestätigt, sondern weil es keine Menschen, keine Welt und keine

Gesellschaft gäbe, wenn der nicht da wäre, der theologisch ‚Gott‘ genannt wird.

Dem ist allerdings sofort ein dreifaches caveat hinzuzufügen. Zum einen ist damit nicht gesagt, dass der Mensch Gott braucht, weil er auf Gott hin angelegt, also naturaliter religiosus wäre. Menschen können leben, ohne nach Gott zu fragen. Auch die wissenschaftliche Erforschung der empirischen und historischen Wirklichkeit des Menschen führt nicht auf Gott. Sie zeigt allenfalls, dass es Menschen gibt, die sich mit Gott, Göttern

oder Göttlichem befassen, und sie schlägt nichttheologische Erklärungen dafür vor, warum sie das tun. In wissenschaftlicher Forschung geht es nicht um Gott, sondern um Menschen, die sich mit dem befassen, was sie oder andere ‚Gott‘ nennen.

Zum anderen ist damit auch nicht gesagt, dass die Gesellschaft Gott braucht, weil zwar Menschen leben können, ohne Gott zu beachten, das autopoetische Kommunikationssystem der Gesellschaft aber nicht funktioniert, ohne das grundlegende Sinn-Problem der Unterscheidung zwischen Bestimmbarem und Unbestimmbarem zu bearbeiten – also ‚Gott‘ als Kontingenzformel für die Einheit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zu gebrauchen (Luhmann). Man kann dieses Problem bearbeiten, ohne von Gott zu sprechen, und man kann die Kontingenzformel ‚Gott‘ gebrauchen, ohne von etwas anderem zu sprechen als von dem semiotischen Leitmedium der sich selbst reflektierenden Gesellschaft. Die soziologische Kontingenzformel ‚Gott‘ thematisiert etwas anderes als die theologische Rede von Gott. Sie symbolisiert eine Grundbedingung gesellschaftlicher Kommunikation, aber nichts, mit dem man kommunizieren, zu dem man beten oder auf dessen Wirken man sich beziehen könnte.

Schließlich ist damit auch nicht gesagt, dass alle Theologie sich mit Gott befasst oder dass Theologie sich nur mit Gott befasst:

Auch wo sie sich auf Gott richtet, beschäftigt sie sich nicht nur mit Gott, sondern mit allem *sub specie dei*. Und auch wo sich Theologie explizit nicht mit Gott, sondern mit Religion, Religiosität, Religionen oder kulturellen Transzendenzpraktiken befasst, befasst sie sich mit etwas, was es nicht gäbe, wenn es Gott nicht gäbe. Während man religiöse und nichtreligiöse Transzendenzpraktiken widerspruchsfrei negieren kann, negiert man nicht Gott, wenn man sie negiert. Negiert man dagegen das, was theologisch ‚Gott‘ genannt wird, dann verwickelt man sich in einen existenziellen Selbstwiderspruch. Man nimmt dann das, was man bestreitet, in Anspruch, um es bestreiten zu können, weil es ohne das, was man bestreitet, nichts gäbe, was sich bestreiten ließe, und niemanden, der es bestreiten könnte.

Dass Menschen Gott brauchen, heißt also nicht, dass jeder Mensch Gott sucht oder sich nach Gott sehnt oder jede Gesellschaft sich mit Gott, Göttern oder Göttlichem befassen müsste. ‚Brauchen‘ markiert hier keine subjektive Defiziterfahrung, sondern eine objektive Wirklichkeitsverankerung. Es ist nicht so, dass jeder Mensch von einer Sehnsucht nach Gott getrieben wird, auch wenn er das nicht weiß oder ausdrücklich bestreitet. Und es ist auch nicht so, dass sich jede Gesellschaft mit Gott befasst, weil sie grundlegende Sinnprobleme ihrer Kommunikationspraxis bearbeiten muss. Aber die bloßen Tatsachen, dass es Gesellschaft

gibt, obwohl sich das nicht von selbst versteht, dass man da ist, obwohl man auch nicht hätte da sein können, oder dass es möglich ist, dass das Leben und die Welt besser sein könnten als sie sind, zeigen, dass es möglich ist, mit anderen zusammen zu leben, da zu sein und auf die Möglichkeiten eines besseren Lebens zu hoffen. Und weil diese Möglichkeiten wie alle Möglichkeiten nicht einfach da sind, sondern in einer

Wirklichkeit gründen, ohne die es sie nicht gäbe, gibt es nichts Mögliches oder Wirkliches ohne die „Wirklichkeit des Möglichen“ (Kierkegaard), die theologisch ‚Gott‘ genannt wird. Sich an dieser Wirklichkeit zu orientieren, nennt christliche Theologie ‚Glaube‘ und das nicht zu tun ‚Unglaube‘. Das führt zur zweiten Frage.

2 Wer *braucht* Theologie in der Gesellschaft?

Wer kann seine Aufgabe und Funktion in der Gesellschaft nicht erfüllen ohne Theologie? Eine Antwort liegt auf der Hand: die Kirchen.

Christliche Theologie in der Vielfalt ihrer exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Disziplinen gibt es nur, weil es christlichen Glauben gibt, christlichen Glauben gibt es nicht ohne die Lebensform der Kirche, und diese ist zentral durch die Orientierung an Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmt. Um diesen Glauben zu verstehen, muss man klären, was mit ‚Kirche‘, ‚Glaube‘ und ‚Gott‘ gemeint ist. Das gilt unabhängig davon, ob man diesen Glauben teilt oder nicht. Auch wer es nicht tut, sollte verstehen können, was Christen mit ‚Kirche‘, ‚Glaube‘ und ‚Gott‘ meinen. Und wer es zu tun meint, wird eben deshalb nicht nur Kirche und Glaube, sondern auch Gott zum Thema des Nachdenkens machen müssen.

Denn wenn man auf den Versuch verzichtet, Gott kritisch zu denken, also im Medium des Denkens zwischen Gott und Gottesgedanke, Gott und Gottesverständnis, Gott und Gottesymbolisierungen zu unterscheiden, dann verzichtet man darauf, zwischen Sinn und Unsinn, Vernünftigem und Unvernünftigem, Wichtigem und Nebensächlichem, Wahrem und Falschem im Leben und Denken des Glaubens zu unterscheiden. Auf diese Unterscheidung zu verzichten, heißt aber, sich mit den Unklarheiten theologischer Tradition, interreligiöser Dialoge, religiöser Spiritualitätssuche, antireligiöser Vorurteile und gesellschaftlicher Indifferenz gegenüber Gott, Glaube, Kirche und Religion abzufinden. Das ist der Trend der Zeit. Aber womit man sich heute in Debatten innerhalb und außerhalb der Kirchen zufrieden gibt, wenn es um Religion und Glauben geht, zeigt deutlich, was fehlt, wenn man den Versuch,

Gott zu denken, gar nicht mehr macht. Nichts ist schwieriger als Gott zu denken. Gerade deshalb ist es so viel einfacher, es erst gar nicht mehr zu versuchen, sondern sich und anderen einzureden, es gäbe da ja nichts zu denken (wie die säkulare Religionskritik), oder man benötige doch diese ständig scheiternden Denkversuche nicht (wie die kirchliche Theologiekritik).

Doch das ist ein Irrtum. Man ist den Streit um Gott nicht los, wenn man Gott nicht mehr zum Thema macht. Wer meint, mit der Kritik der Religion auch das Gottesthema entsorgt zu haben, irrt: Nur weil es Gott gibt, gibt es auch Religionen, nicht umgekehrt. Und auch wenn es keine Religionen mehr gäbe (was nicht abzusehen ist), würde es Gott immer noch geben, wenn es Gott jemals gegeben hat. Christliche Kirchen wiederum können auf Theologie nicht verzichten, weil sie ohne kritische Selbstdistanzierung von ihrem Glauben und Leben nicht beurteilen können, ob und inwiefern sie dazu beitragen, die Gegenwart Gottes im Leben der Menschen zu erhellen oder zu vorstellen. Sie benötigen theologisches Denken zur Selbstkritik und zur differenzierenden Auseinandersetzung mit berechtigter oder unberechtigter Fremdkritik. Ohne Erkundung des Möglichen gibt es keinen weiterführenden Streit über das Wirkliche, und ohne kritische Erprobung der eigenen Leitunterscheidungen keine Möglichkeit, fruchtbare (wirklichkeitserhellende) von

fragwürdigen (wirklichkeitsverstellenden) Unterscheidungen zu unterscheiden.

Theologie ist daher kein dogmatischer Ballast, von dem man sich befreien muss, um wahrhaft spirituell leben und frei denken zu können. Sie ist im Gegenteil die kritische Denkpraxis, die einem hilft, Gott mit seinen eigenen Träumen, Wünschen, Hoffnungen und Ängsten nicht zu verwechseln. Wo Theologie das nicht mehr leistet, wird nichts gewonnen, indem man sich von ihr abwendet und sie durch Psychologie, Soziologie oder gesellschaftspolitischen Aktivismus ersetzt. Man muss vielmehr versuchen, besser Theologie zu treiben und die Differenz und Beziehung zwischen Gott und allem anderem klarer zu denken, um das eigene Sollen, Können und Müssen angemessener bestimmen zu können. Nicht die Abwendung von der Theologie oder der Rückzug auf eine Religionswissenschaft des Christentums ist der Weg nach vorn, sondern die Neuausrichtung der Theologie am Wirken des Geistes, der Gottes Gegenwart in der Lebenswelt der Menschen erschließt. Nur so kann sie die normative Orientierungsleistung erbringen, die es den Kirchen ermöglicht, kritisch zwischen den Aufgaben, die sie aufgrund ihres Auftrags in der Gesellschaft haben, und den Bedürfnissen, für die sie von der Gesellschaft in Anspruch genommen werden, zu unterscheiden. Das führt auf das Dritte.

3 Wer braucht *Theologie* in der Gesellschaft?

Was würde der Gesellschaft fehlen, wenn es keine Theologie gäbe? Eine kompetente Debatte über die Wirklichkeit Gottes, eine kritische Alternative zur Verkürzung der Lebenswelt auf die Tatsachenwelt der Wissenschaften, und der Stachel der Transzendenz, das, was Menschen aus ihrer je zeitbedingten Perspektive sehen, erleben und erfahren, *sub specie aeternitatis* noch einmal ganz anders zu verstehen. Die Lebenswelt ist reichhaltiger als die Tatsachenwelt, auf die wissenschaftliche Forschung sie vereinfacht, und die theologische Doppelsicht der Lebenswelt als menschliche Erfahrungswelt und als Wirkraum Gottes hat lebensorientierende Relevanz.

Anders als die empirischen und historischen Wissenschaften erklärt die Theologie keine Wirklichkeiten, sondern erkundet Möglichkeiten. Sie bietet keine mit den Wissenschaften konkurrierende theistische Erklärung der Tatsachenwelt, sondern erkundet den Möglichkeitshorizont lebensweltlicher Phänomene *coram deo* und entfaltet eine Sicht des Lebens, die alles von Gott Verschiedene als Schöpfung versteht. Damit wird die Welt nicht theologisch erklärt, sondern eine lebensorientierende Einstellung zur Welt zum Ausdruck gebracht: Sie ist Gott zu verdanken, weil sie nur ist, insofern Gott ihr gegenwärtig ist. Alles, was die Wissenschaften erforschen, kann zum

Medium der Erfahrung des Unbedingten werden. Die Signifikanz lebensweltlicher Phänomene erschöpft sich nicht in dem, was die Wissenschaften interessiert. Sie können zum Anlass werden, auf Gottes Gegenwart aufmerksam zu werden und das Leben an ihr auszurichten. Darauf achtet die Theologie, und darin steht sie näher bei der Lebenswelt als bei den Wissenschaften. Phänomene sind nicht nur Daten für wissenschaftliche Theoriebildungen.

Sie haben einen Sinn, sie ärgern oder beglücken uns, sie begegnen uns als Herausforderungen oder Chancen, die wir ergreifen oder verspielen können, sie sind das, was unsere Lebenswelt ausmacht. Diese ist mehr als die Gesamtheit der Tatsachen, sie ist die Welt, in der wir zusammen mit anderen leben, und weil sie unsere einzige Lebenswelt ist, ist sie nicht nur der Gesamtzusammenhang des Bedingten, sondern auch der Ort der Erfahrung des Unbedingten – dessen, was uns unbedingt angeht, wie Tillich sagte, der Ort unbedingten Sinns, absoluter Betroffenheit, abgrundtiefer Bosheit, atemberaubender Schönheit, himmelschreiender Dummheit, unerwarteter Enttäuschungen, grosser und kleiner Glücksmomente. Wir leben in dieser Welt, und dieses Leben ist lebenswert gerade deshalb, weil unsere Welt immer wieder zum Ort der Erfahrung des Unbedingten wird.

Um diese Lebenswelt geht es, wenn theologisch von Gott gesprochen wird. Gott ist kein Letztprinzip wissenschaftlicher Welterklärung, sondern der, dessen Gegenwart das Leben trotz all seiner Schattenseiten und Ungereimtheiten lebenswert macht. Über Gott kann man sich ärgern oder man kann ihm danken, man kann ihn anklagen und man kann ihn bitten, man kann auf ihn hoffen oder von ihm enttäuscht sein – und all das sind Verhaltensweisen, die gegenüber einem Erst- und Letztprinzip der Welterklärung oder einer Kontingenzformel gesellschaftlicher Kommunikation ganz unpassend sind.

Allerdings springt Gott einem auch in der Lebenswelt nicht in die Augen. Kommt Gott ins Spiel, wird der Kette des Bedingten kein weiteres Glied hinzugefügt, auch nicht am Ende oder am Anfang, sondern das Bedingte wird zum Ort der Erfahrung des Unbedingten und das Erklärungsbedürftige transparent für das sich selbst Erschließende. Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrung, sondern der blind spot, von dem aus sich alles neu sehen und noch einmal anders verstehen lässt, wenn man auf ihn aufmerksam wird. Es ist immer noch die gleiche Welt, in der man lebt. Aber im Licht der Gegenwart Gottes erlebt man sie als Schöpfung und sich selbst als den Ort in der Schöpfung, an dem sich die Gegenwart des Schöpfers erschließt.

Die epistemischen und existenziellen Spannungen zwischen dem Leben in der Lebenswelt und ihrem Erleben als

Schöpfung, prägen die christliche Theologie. Sie vereinfacht die Lebenswelt nicht zur Tatsachenwelt, sondern entfaltet sie als Wirkraum von Gottes Geist. Das Leben ist mehr als wir erleben. In ihm ist Gott am Werk. Gott aber ist keine Ursache in der Kette der Ursachen und kein gesellschaftliches Konstrukt, sondern der Poet des Möglichen, der Gutes aus Üblem, Leben aus dem Tod, Sein aus dem Nichts schafft.

Um die Auswirkungen dieser Wirklichkeit des Möglichen im Leben der Menschen geht es der Theologie. Die Gesellschaft braucht sie nicht, um zu funktionieren. Aber die Theologie macht deutlich, was der Gesellschaft fehlt, wenn man meint, Gott nicht zu brauchen.



/// ÜBER DEN AUTOR

INGOLF U. DALFERTH

ist emeritierter Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und emeritierter Danforth Professor of Philosophy of Religion am Department of Religion der Claremont Graduate University (Kalifornien).

Wer braucht Theologie an der Universität?

Christian Albrecht

Die mir vorgegebene Frage, wer Theologie an der Universität braucht, steht im Kontext der umfassenderen Frage, wer überhaupt Theologie braucht. Und sie lässt sich, so meine ich, auch nur auf dem Umweg über diese umfassendere Frage erwägen.

Diese weiter ausgreifende Frage lässt sich doppelt lesen: Wer benötigt Theologie? Und wer benutzt Theologie? Die Spannung zwischen diesen Lesarten richtet den Blick darauf, welche Formen von Theologie an der Universität gepflegt werden – und welche Formen von Theologie außerhalb der Universität etabliert sind (I.). In dieser Perspektive wird sich dann eine These ergeben zu der Frage, wer Theologie an der Universität braucht (II.).

I.

In den Abstraktionen der Enzyklopädie ist die Antwort auf die Frage, wer Theologie benötigt, relativ klar: Theologie benötigt man zur zusammenstimmenden Kirchenleitung: zu einer Tradition und Gegenwartsorientierung vermittelnden, hermeneutisch geschulten professionellen Gestaltung des kirchlichen Lebens auf all seinen Ebenen und in all seinen (teils abgeleiteten) Erscheinungsformen. Das ist – nach dem Ende der klassischen Metaphysik – der Zweck der neuzeitlichen Theologie. Dem Bezug auf das

kirchliche Christentum verdankt die Theologie ihre Existenz – so ist es seit Schleiermachers Kurzer Darstellung festgeschrieben und am Kern dieser Zweckbestimmung wird seither nicht ernsthaft gezweifelt, auch wenn zahlreiche Modifikationen hinzugekommen sind.

Aber wie ist es in den Konkretionen der Praxis, wer benutzt eigentlich die Theologie? Wird sie benutzt von denselben Zielgruppen, die Schleiermacher vor Augen standen und die bis heute den staatskirchenrechtlichen

Legitimationsgrund für die universitäre Theologie abgeben, die auszubildenden Pfarrer und Pfarrerinnen, die Lehrer und Lehrerinnen, und hat sie deshalb einen Zuschnitt, der auf deren Berufsanforderungen ausgerichtet ist? Oder gibt es andere Zusammenhänge, in denen die Theologie benutzt wird (wenn auch vielleicht nicht immer benötigt) und die ihre Gestalt viel stärker bestimmen als der ursprüngliche Zweckbezug?

Pfarrer und Pfarrerinnen, Lehrer und Lehrerinnen fühlen sich jedenfalls von der akademischen Theologie zunehmend im Stich gelassen. In ihrer Wahrnehmung antwortet diese Theologie auf Fragen, die niemand stellt – und auf Fragen, die jeder hat, kennt sie keine Antworten. In ihren Augen und für ihre Bedürfnisse ist die Theologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt weitgehend nutzlos: die exegetischen und historischen Fächer scheinen ihnen viel zu spezialisiert, die Dogmatik lebensfremd, die Ethik je nach Zuschnitt und Gusto zu moralisch oder nicht moralisch genug, die Praktische Theologie ignorant gegenüber den echten Problemen. Und so machen sie sich die Theologie, die sie benötigen, selbst. Es existiert so etwas wie eine eigene kircheninterne Theologie unterhalb des wissenschaftlichen Radars: elementar, bisweilen eher Religion mit theologischem Sound als theologische Kritik und Konstruktion, funktional aus den Ansprüchen, Interessen und gefühlten

Zuständigkeiten der Kirche abgeleitet. Es ist eine Art Theologie als corporate culture, als Konkretion des Markenkerns, als Ausdruck und Darstellung der Unternehmenskultur. Sie wird benötigt, weil sie sagt, was gesagt werden muss, damit die story der Kirche in die Gegenwart passt. Zum Beispiel, dass Gott die reine und durch nichts zu irritierende Liebe ist; dass Antisemitismus im tiefen Widerspruch zum Christentum steht; dass Gott das Leben geschenkt hat und assistierter Suizid deswegen in kirchlichen Einrichtungen tabu ist; dass die Unterschiede zwischen den Konfessionen kaum noch bestehen und die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts nicht mehr vermittelbar sind usw. Historischen und systematischen Prüfungen halten solche Sätze kaum stand. Aber sie werden offensichtlich benötigt und mangels differenzierterer Angebote umstandslos selbst produziert von denjenigen, denen die Pflege des kirchlichen Christentums in der Gegenwart aufgegeben ist, die Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche in der Gegenwart tragen. Diese Form der Theologie ist eine Art marketingsensibles mission statement der Institution Kirche, orientiert an der story behind the themes, wertorientiert und darum schnell moralisch. Als eine solche Unternehmenskulturtheologie findet sie sich in grauer Literatur, in Verlautbarungen und Kirchenreformprozessdokumenten, in Unterrichtsentwürfen und Predigten, in

Andachten und Reden. Die naserümpfenden Klagen der akademischen Theologie darüber sind Legion. Sie sind im Grunde ignorant, weil aus ihnen die Weigerung spricht, ein Problem wahrzunehmen, das die akademische Theologie im Kern beschäftigen müsste.

Stattdessen hat die universitäre Theologie teils beharrlich an alten Adressaten – den Studenten und Studentinnen – festgehalten, teils ist sie aber auch sehr bereitwillig auf neue Nutzer innerhalb der Universität zugegangen, die Angehörigen anderer akademischer Disziplinen. Das führte zu differenzierten Erscheinungsformen der Theologie an der Universität und manifestiert sich nicht zuletzt darin, dass diese Formen unterschiedliche soziale Orte haben. Zwei solcher grundlegend unterschiedenen Erscheinungsformen lassen sich m.E. ausmachen.

Erstens besteht an der Universität unverändert eine lehrmäßig betriebene Theologie, die ihren Zweck in der Bildung künftiger Pfarrer und Pfarrerinnen, Lehrer und Lehrerinnen sieht. Ihre Themenbestände und ihre Vollzüge ergeben sich aus dem, was universitäre Theologen und Theologinnen für die Ausbildung dieses Personenkreises für relevant halten. Sichtbar werden diese Themen vor allem im universitären Theologiestudium, aber auch in manchen Vollzügen der Aus-, Fort- und Weiterbildung; am anschaulichsten werden sie in den Fragestellungen, die die theologischen

Examina beherrschen. Unterrichtet und später abgeprüft wird das, was – in welcher Unmittelbarkeit auch immer – als theologisches Rüstzeug für die spätere Berufsführung der Pfarrer und Pfarrerinnen, Lehrer und Lehrerinnen, für notwendig gehalten wird. Man könnte diese Form der berufsführungsbezogenen universitären Theologentheologie vielleicht als Examens-theologie bezeichnen.

Der soziale Ort dieser Examenstheologie ist die Kirche – und das gilt unabhängig davon, dass viele der hier gemeinten theologischen Vollzüge im universitären Studium stattfinden, denn dieses zielt auf die Ausbildung für die kirchliche Tätigkeit oder für den schulischen Religionsunterricht, dessen inhaltliche Verantwortung den Kirchen obliegt. Dass diese Examenstheologie von den Adressaten und Adressatinnen während des Studiums und vor allem anschließend als im Grunde kaum relevant erlebt wird für ihre spätere Berufstätigkeit, war schon erwähnt. Regelmäßige Erhebungen, etwa in der bayerischen Landeskirche als Evaluationen der Bedeutung, die Berufsanfänger und -anfängerinnen dem Theologiestudium zumessen, belegen dies mit niederschmetternder Eindeutigkeit. Diese Form der Examenstheologie will, ihrer Absicht nach, zwar die Anforderungen ihrer Adressaten nach einer Unternehmenskulturtheologie erfüllen oder zumindest als deren

Ermöglichung fungieren – aber sie schafft es ersichtlich nicht.

Zweitens haben sich aber im Zuge einer zunehmenden Spezialisierung dieser auf die Berufsführung von Pfarrern und Pfarrerinnen, Lehrern und Lehrerinnen abgestellten Themen und Vollzüge der universitären Theologie und aus dieser heraus Formen der Theologie etabliert, die den Charakter von Spezialdiskursen angenommen haben und sich insbesondere an akademische Gesprächspartner wenden. Philologische und historische Spezialissima sowie kulturwissenschaftliche Vertiefungen sind aus den ursprünglich auf die Berufsführung bezogenen Fragestellungen der Theologie heraus entstanden, wenngleich dies nach zahlreichen Transformationen häufig nur noch in blassen Abschattungen erkennbar ist. Vor allem aber haben sie einen neuen Zweck gewonnen, nämlich den der Beteiligung an einer interdisziplinären Erschließung von Phänomenen des geistigen oder kulturellen Lebens. Darin zielen diese theologischen Überlegungen auf das innerakademische Gespräch. Man könnte sie als Spezialdiskurstheologie bezeichnen. Und ihr sozialer Ort ist die Universität.

Der Vollständigkeit halber ist eine weitere Erscheinungsform der Theologie zu registrieren, die in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Sie ergibt sich aus dem Öffentlichkeitsanspruch des Protestantismus und betrifft die theologische

Reflexion der gesellschaftlichen oder politischen Bedeutung des evangelischen Christentums in der Gegenwart. Diese Überlegungen sind ausgelöst durch zunehmende Aufweichungen der Selbstverständlichkeit, mit der den Kirchen noch in der alten Bundesrepublik eine gesellschaftliche Funktion zugestanden wurde; sie sind bedingt aber auch durch gegenwärtig wahrnehmbare Wandlungen des Anspruches, den die Kirchen auf Öffentlichkeitsrelevanz erheben, indem sie sich immer weniger als integrative Vermittlungskraft und immer mehr als Vertretung berechenbarer, glaubwürdiger politischer Positionen verstehen. Zunehmend gerät diese öffentliche Dimension des Protestantismus in den Blick von Theologen und Theologinnen, die sich den Herausforderungen und Chancen, den Themen und Problemen einer gesellschaftlichen Präsenz des evangelischen Christentums annehmen und sich an den vielfältigen Spielarten einer Öffentlichen Theologie beteiligen – nicht zuletzt aus der Überzeugung heraus, dass die öffentliche Präsenthaltung des Christentums eine notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner individueller Aneignung ist. Teilweise sind diese Überlegungen hervorgegangen aus der auf die Berufsführung bezogenen Grundform der Theologentheologie. Sie richten sich aber kaum an einzelne Pfarrer und Pfarrerinnen, Lehrer und Lehrerinnen, allenfalls an Kirchenleitungen, vor allem

indes richten sie sich an eine mehr oder weniger diffuse Öffentlichkeit, die die Positionen des Christentums zur Kenntnis nehmen soll. Man wird diese Form der Theologie inzwischen – unabhängig von der beruflichen Zugehörigkeit ihrer Vertreter und Vertreterinnen zur Kirche oder zur Universität – wahrscheinlich als eine Spielart der eingangs genannten kircheninternen Unternehmenskulturtheologie auffassen müssen. Sie gehört viel stärker in den Bereich des branding, des story telling als in denjenigen der universitären Examenstheologie oder der universitären Spezialdiskurstheologie. Der idealiter angestrebte soziale Ort dieser Erscheinungsform der Theologie ist ja auch die Öffentlichkeit selbst – aufgefasst als jener Raum, in dem die Kohäsion zwischen einzelnen gesellschaftlichen Kräften und Interessen hergestellt wird und in dem individuelle wie kollektive Akteure ebenso eingebunden sind wie organisierte Strukturen politischer Willensbildung. Allerdings dürfte diese Öffentlichkeit realiter weniger erreicht werden als beabsichtigt und die entsprechenden

Überlegungen bleiben vielfach interne Selbstverständigungen der beteiligten Theologen und Theologinnen. Nicht zuletzt die zweieinhalb Jahre der Pandemie haben gezeigt, wie stark im Blick auf die öffentliche Dimension des evangelischen Christentums die kirchlichen Relevanzansprüche und die gesellschaftlichen Relevanzzuschreibungen auseinanderklaffen.

Zusammenfassend kann man festhalten: Zwei umfassende Typen der Theologie sind zu registrieren, in jeweils zwei Varianten. Es ist zum einen die kircheninterne Unternehmenskulturtheologie (mit dem Untertypus der Öffentlichen Theologie), in der die von kirchlichen Theologen und Theologinnen imaginierten Erwartungen an das, was die Kirche sagen sollte, die Themen und ihre Bearbeitung bestimmen. Es ist zum anderen die an der Universität angesiedelte Theologentheologie mit ihren beiden Spielarten: einer auf die Bildung zum kirchlichen Beruf gerichteten Examenstheologie und einer auf das innerakademische Gespräch gerichteten Spezialdiskurstheologie.

II.

Aus dem Abstand, den der Umweg gewährte, fällt die Antwort auf die Frage, wer Theologie an der Universität braucht, einigermaßen nüchtern aus. *Benötigt* werden sollte die Theologie von den angehenden

Pfarrern und Pfarrern, Lehrern und Lehrerinnen, die sich im theologischen Studium auf ihren kirchlichen Beruf vorbereiten. So jedenfalls denken es sich die an der Universität lehrenden Theologen und

Theologinnen. (Unabhängig ist das davon, wie sie diese Funktion der Theologie als theologisch-theoretische Vorbereitung auf die spätere Berufstätigkeit begründen: teils stärker auf konkrete Fragen der Berufstätigkeit gerichtet, teils stärker im Kontext der Auffassung, die Theologie vermittele jene grundlegende Bildung, mit deren Hilfe sich spätere Aufgaben der Berufstätigkeit gleichsam automatisch souverän bewältigen ließen. Unabhängig ist es aber auch davon, in welchem Zusammenhang die Universitätstheologen und -theologinnen ihre Examenstheologie und ihre Spezialdiskurstheologie sehen.) Doch ob die Studenten und Studentinnen als künftige Pfarrer und Pfarrerrinnen, Lehrer und Lehrerinnen die Theologie wirklich in der Form benötigen, in der sie ihnen an der Universität entgegenkommt, ist zweifelhaft. Jedenfalls benutzen sie sie später kaum noch. Die Spezialdiskurstheologie war nie für sie gedacht, und die Examenstheologie erscheint ihnen schon im Laufe des Studiums, spätestens aber mit Beginn der Berufstätigkeit als eine Sackgasse, weil von ihr kaum ein Weg führt in die Unternehmenskulturtheologie, die von ihnen, so empfinden sie es, in ihren Berufstätigkeiten gefordert wird. Die entsprechenden Reflexionskrisen brechen häufig in der Vorbereitung auf praktisch-theologische Prüfungen im ersten Examen auf, recht flächendeckend aber im Predigerseminar.

Benutzt wird die Theologie an der Universität dagegen in ihrer Form als Spezialdiskurstheologie von den Wissenschaftlern und Wissenschaftlern, die an den innerakademischen Gesprächen beteiligt sind. Aber brauchen diese sie wirklich in dem Maße, wie die an der Universität forschenden Theologen und Theologinnen es vermuten und als erhebliches Argument für die Existenzberechtigung der Theologie an der Universität ins Feld führen? Die Erfahrung zeigt jedenfalls, dass in den berühmten und vielfach idealisierten interdisziplinären Gesprächen die Rezeption nichttheologischer Sachverhalte durch die Theologen und Theologinnen größer ist als umgekehrt die Offenheit anderer Disziplinen für die Theologie. (Und das hat nicht nur mit der zuerst von Schleiermacher beschriebenen Konstitutionslogik der Theologie zu tun, die ihre Wissensbestände aus anderen Disziplinen entleiht, sondern auch mit einem bisweilen schwer übersehbaren Desinteresse von Vertreterinnen und Vertretern anderer Disziplinen daran, was die Theologie mit den entlehnten historischen, philologischen, philosophischen, ja: überhaupt geistes- und kulturwissenschaftlichen Wissensbeständen macht, wie sie sie rezipiert und für ihre eigenen Fragestellungen fruchtbar macht.) Jedenfalls wird die Vorstellung, die anderen Disziplinen benötigten die Theologie, stärker von den Theologen und Theologinnen selbst

gepflegt als von den Vertretern und Vertreterinnen anderer Disziplinen.

Wer braucht Theologie an der Universität? Gepflegt wird sie vor allem von den universitären Theologen und Theologinnen. Ihr Handwerk und ihr täglich Brot besteht darin, Examenstheologie und Spezialdiskurstheologie zu produzieren. Aber sie müssen darauf achten, dass die intendierten Abnehmer und Abnehmerinnen der Theologie – also: die Pfarrer und Pfarrerinnen, Lehrer und Lehrerinnen, Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen – auch wirklich einen ihren spezifischen Bedürfnissen entsprechenden Nutzen von diesen Produkten haben. Anders gesagt: sie müssen, selbstkritisch gegenüber Illusionen der eigenen Bedeutung, darauf achten, dass sie sich nicht unversehens allein im Saal wiederfinden, weil außer ihnen selbst kaum jemand die Theologie in den von ihnen liebevoll betriebenen Formen so recht braucht – weil innerhalb der Universität das Interesse eigentlich doch nicht so groß ist wie erhofft und weil sich außerhalb des

universitären Raumes, in der Kirche und in der von dieser angesprochenen Öffentlichkeit, längst eine andere, von der Theologentheologie vollständig abgekoppelte Form der kirchlichen Theologie etabliert hat, die sich hemdsärmelig selbst erschafft, was die universitäre Theologie ihr nicht besser bereitstellt.

// ÜBER DEN AUTOR



CHRISTIAN ALBRECHT

ist Professor für Praktische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Wer braucht Theologie in der Kirche?

Interview mit Annette Kurschus und Christine Axt-Piscalar

Die Ratsvorsitzende der EKD Annette Kurschus und die Göttinger Theologieprofessorin Christine Axt-Piscalar streiten vor dem Hintergrund der Krise der Kirche über die Relevanz, Zukunft und Faszination der Theologie. Über die Angst vor Glaubensverlust und die Kritik am Praxisbezug, die Bedeutung der Theologie für eine profilierte Wahrnehmung des Protestantismus in der Öffentlichkeit und für die Leitung der Kirche, die geplante Einführung eines Christlichen Religionsunterrichts in Niedersachsen, die Frage, ob die Zukunft der Kirche in digitalen Formaten liegt und über die bleibende Fremdheit der Bibel. Sie nehmen Stellung zur kirchlichen Aufarbeitung des Missbrauchsskandals und zu den ethischen Herausforderungen des Ukrainekrieges.

Streit-Kultur: Frau Kurschus, Frau Axt-Piscalar, viele Theologinnen und Theologen im Pfarramt und Lehramt empfinden heute ein bisweilen unauflösliches Spannungsverhältnis von Biographie und Theologie. Welche Bedeutung hat die wissenschaftliche Theologie in Ihrer persönlichen Biographie? Was macht dabei den Reiz der wissenschaftlichen Theologie aus? Was stört an ihr?

Annette Kurschus:

Ich hatte nach dem Abitur zunächst überhaupt nicht vor, Theologie zu studieren und Pfarrerin zu werden. Zwar haben mich theologische Fragen und Glaubenthemen schon immer sehr interessiert, aber ich konnte mir lange nicht vorstellen, den christlichen Glauben gewissermaßen zu meinem Beruf zu machen. Das schien mir zu fragil, meine Sorge war, was eigentlich passiert, wenn die Zweifel überhandnehmen sollten. Durch das ganze Theologiestudium hindurch hat mich die kritische Frage der Spötter aus den

biblischen Psalmen nicht losgelassen: „Wo ist nun dein Gott?“ (Psalm 42,4 u.a.) Mir war bange vor der Situation, ich könnte als Pfarrerin womöglich keine plausible Antwort darauf geben. Glaube ist ja nicht Wissen und Beweis.

Christine Axt-Piscalar:

Das Studium der Theologie habe ich immer als eine intellektuelle Herausforderung begriffen und gerade als eine solche intellektuelle Herausforderung geschätzt. Bibelgebrauch, Gottesdienstbesuch, Glaubenspraxis dürfen vorausgesetzt werden. Nach wie vor geht für mich von dem, was der christliche Glaube und die christliche Theologie zu denken geben, eine ungeheure Faszination aus. Dass dies dem nicht im Weg steht, die Theologie in ihrer Funktion für die Kirche zur Geltung zu bringen, darf ich vielleicht mit dem Verweis auf die vielen Gremien, in denen ich für die Kirchen engagiert bin, meine Lehrveranstaltungen, Predigten und einen Teil meiner Veröffentlichungen beantworten. Aber gegen ein unmittelbares Insistieren auf dem Praxisbezug der Theologie von Seiten der Kirchen, gegen eine Motivationslage bei Studierenden, die nur den Praxisbezug im Kopf haben und das wissenschaftliche Studium als bloß notwendige Durchgangsphase ansehen, von der man meint, sie hernach dem Vergessen anheimgeben zu können, argumentiere ich mit Verve an.

Annette Kurschus:

Als ich im Vikariat dann in der Gemeinde auf Menschen traf, die ich auf ihrem Weg des Glaubens begleiten konnte – auch dann und manchmal gerade dann, wenn ich meine eigenen Zweifel formulierte –, habe ich mehr und mehr diese Furcht verloren, mir könnte der Glaube abhandenkommen. Denn es ist einfach so: Es gibt immer wieder Dürrezeiten, in denen mein Glaube wackelt und mein Reden von Gott kleinlauter wird. Das gehört dazu, und das darf so sein. Theologie hilft mir, die Rückbindung des Glaubens an seine Quelle, an das Evangelium, wie es sich uns durch die Bibel und auch durch die verschiedenen Glaubens- und Bekenntnistraditionen der Kirchen erschließt, zu reflektieren. Das lässt mich meinem eigenen Glauben näher auf die Spur kommen, um ihn dann bezeugen und weitergeben zu können. Ich stehe mit meinem Glauben nicht allein, sondern weiß mich eingebunden in eine Gemeinschaft, in ein gemeinsames Nachdenken über Glauben und Christsein. Und ich bleibe angewiesen darauf, dass zu gewissen Zeiten andere stellvertretend für mich glauben und beten.

Streit-Kultur: Sie plädieren also beide für eine „mittelbare“ Notwendigkeit der wissenschaftlichen Theologie für die Kirchenleitung? Ginge es in der Praxis

nicht auch ohne wissenschaftliche Theologie?

Christine Axt-Piscalar:

Ich wüsste nicht, wie Leitung der Kirche gehen soll ohne wissenschaftliche Theologie. Wenn man ganz schlicht davon ausgeht, dass Leitung der Kirche das Verständnis davon voraussetzt, was Kirche ist und wozu Kirche da ist, sowie das Verständnis der damit zusammenhängenden „Gegenstände“ (Gott, Mensch, Welt), dann setzt dies wissenschaftliche Theologie voraus. Dies gilt ebenso für die profilierte Wahrnehmung des Protestantismus in der Öffentlichkeit. Die wissenschaftliche Theologie dient der Selbständigkeit in der Wahrnehmung der eigenen Profession sowie im eigenen Urteilsvermögen. Sie macht weniger anfällig für Vereinnahmung durch fremde Interessen oder eine Angleichung an diese. Sie verhilft dazu, das evangelische Christentum im öffentlichen Diskurs auf reflektierte Weise zur Geltung zu bringen.

Annette Kurschus:

Die wissenschaftliche Theologie ist für die Kirchenleitung so nötig wie Strom zum Lichtanmachen. Also unverzichtbar.

Christine Axt-Piscalar:

Der Begriff „Kirchenleitung“ ist freilich präzisierungsbedürftig...

Annette Kurschus:

Leitung, so wie ich sie verstehe, muss theologisch fundiert, reflektiert und inspiriert sein. Sie erschöpft sich nicht in Sozialtechniken. Ohne Theologie verkommen die Gesten zu Posen. Ohne Theologie droht die Rede zu Jargon zu werden und anekdotisch zu verflachen. Es ist der Zusammenhang von Glauben und Denken, von Hoffen und Diskutieren, für den es Theologie braucht. Beides muss zusammengehalten und immer wieder rückgebunden werden an das Evangelium. Theologie hat die Aufgabe, das kritische Potential der Bibel einzubringen in die Auseinandersetzung mit unserer Geschichte als Kirche und mit der gegenwärtigen Praxis unseres Glaubens – sowohl im persönlichen Leben wie auch in Kirche und Gesellschaft.

Christine Axt-Piscalar:

... Leitung der Kirche üben nicht nur diejenigen aus, die von Amts wegen „Kirchenleitung“ heißen. Auch die Synoden und ebenso die wissenschaftliche Theologie üben überregionale Leitung der Kirche aus. In den Ortsgemeinden sind es die Kirchenvorstände und alles Glaubensvolk, die das Recht und die Pflicht haben, Lehre und Predigt daraufhin zu prüfen, ob sie dem Evangelium entsprechen. Leitung der Kirche ist im evangelischen Kontext eine Aufgabe der ganzen Glaubensgemeinschaft. Darauf ‚aufruhend‘ gibt es den Dienst der Kirchenleitung im engeren Sinn. Auf diesen bezogen

habe ich die Bedeutung wissenschaftlicher Theologie aus den besagten Gründen behauptet.

Annette Kurschus:

Und deshalb ist Theologie vor jeder Spezialwissenschaft von der Kirchenleitung zuerst und ganz basal eine Kunst des Zuhörens, ja mehr noch eine Kunst des Hinhörens. Im Theologiestudium wird die Kunst geübt, Glauben und religiöse Überzeugung auf eine reflektierte Weise in die Sprache der Öffentlichkeit zu übersetzen, ohne dabei ihren Gegenstand zu profanisieren. Wissenschaftliche Theologie schützt uns davor, dass Glaube in eine esoterische Parallelwirklichkeit abdriftet. Sie bewahrt Kirche davor, zu einer Sekte zu werden, die sich aus der Welt herausnimmt und sich nach außen hin abschottet. Insofern hilft sie uns, kommunikationsfähig und rechen-schaftsfähig zu bleiben, und dient unserem Verkündigungs- und Zeugnisauftrag als Christen mitten in der Welt.

Streit-Kultur: Wie schätzen Sie es dann ein, wie wissenschaftliche Theologie und ‚Kirchenleitung‘ sich derzeit gegenseitig wahrnehmen?

Annette Kurschus:

Das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung war ja immer spannungsvoll. Meines Erachtens muss das auch so sein, weil wir uns wechselseitig bei der Sache halten. Schleiermacher, der „Kirchenvater“ des 19. Jahrhunderts, hat die Theologie als eine positive Wissenschaft beschrieben, d.h. sie findet ihre Bestimmung in der Aufgabe der Kirchenleitung – im weitesten Sinne. Ohne die Ausrichtung auf diese Aufgabe weiß die Theologie eigentlich gar nicht, was sie tun soll. Dann zerfällt sie in ihre Einzeldisziplinen. Umgekehrt ist es im Prinzip ähnlich. Eine verantwortliche Kirchenleitung ist ohne Theologie nicht möglich.

Christine Axt-Piscalar:

Das ist richtig, es scheint sich aber eine Tendenz bei der Kirchenleitung abzuzeichnen bzw. zu verstärken, die dahingeht, den sogenannten Praxisbezug der Kirche hervorzuheben und die wissenschaftliche Theologie mit den Vorzeichen „zu abstrakt“, „zu wissenschaftlich“, „zu theoretisch“, „nicht öffentlichkeitswirksam genug ausgerichtet“ zu versehen. Auch scheint sich die Kirchenleitung in ihrer Agenda nicht allzu gerne durch das Urteil der wissenschaftlichen Theologie stören lassen zu wollen, will heißen: die notwendig auch kritische Funktion der wissenschaftlichen Theologie in ihrer Funktion für die Kirche

wird nicht immer konstruktiv aufgegriffen. Das Verhältnis zwischen Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie ist dort, wo die besagten Vorbehalte von Seiten der Kirchenleitung explizit oder unterschwellig mitspielen, zum Nachteil für beide teilweise eher unterkühlt. Das ist zudem insofern problematisch, als diese Vorbehalte vermittelt über die Haltung der Kirchenleitung auch die Studierenden erreichen, wo es doch darum zu tun wäre, gerade auch für den wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu werben und nicht unmittelbar auf die Funktion für den kirchlichen Dienst unter dem Label des Praxisbezugs abzustellen.

Annette Kurschus:

Auch den Studierenden müsste man ja zeigen: Ohne Theologie wird Kirche orientierungslos bzw. ist eine verantwortliche, am Evangelium ausgerichtete Leitung unmöglich. Die Kirche läuft dann Gefahr, in Abhängigkeit vom Zeitgeist zu geraten, und weiß auch nicht mehr, was sie tun soll. Akademische Lehre und kirchliche Praxis sind jeweils eigenständige Formen von Theologie, aber sie bleiben kritisch aufeinander angewiesen – die eine kann es nicht ohne die andere geben.

Streit-Kultur: Was müssen dann der Pfarrer und die Pfarrerin der Zukunft aus Ihrer Sicht im heutigen Studium

lernen? Braucht es etwa noch die drei alten Sprachen und wenn ja, auf welchem Niveau?

Annette Kurschus:

Theologie hat viel mit Sprachkompetenz zu tun; vor allem für uns Evangelische, die wir uns als Kirche des Wortes verstehen. Ich will das allerdings nicht zu eng auf die drei alten Sprachen beziehen. Für mich persönlich ist es tatsächlich ein großer Gewinn, die biblischen Texte in ihrer jeweiligen Ursprache lesen zu können. Ich übe mich darin bis heute, weil sich mir damit eine heilsam und wunderbar fremde Welt öffnet. Durch Sprache tun sich ungeahnte Zugänge zum Verständnis auf. Die möchte ich nicht missen, und für mich selbst gehören die alten Sprachen zwingend zum vertieften theologischen Arbeiten hinzu. Ich nehme jedoch zur Kenntnis: Die Erwartung, das Latinum, Hebraicum und Graecum vorweisen zu können, hält viele ansonsten interessierte junge Leute davon ab, sich für ein Theologiestudium zu entscheiden. Da wir dringend Pfarrnachwuchs gewinnen möchten, ist es eine Überlegung wert, die Hürden hier zu überprüfen. Weiterhin halte ich es aber für unverzichtbar, dass Pfarrerinnen und Pfarrer „Schriftgelehrte“ im ursprünglichsten Sinne dieses Wortes sind und die Heilige Schrift im Urtext erschließen können. Fraglich ist allerdings, ob die sprachlichen Kenntnisse

so umfangreich sein müssen, dass sie die griechischen Klassiker übersetzen können. Es gibt Überlegungen in unserer Kirche, ob die Anforderungen hier in einem vertretbaren Maß angepasst werden könnten. Wenn ich von der Übersetzungsaufgabe der Theologie spreche, meine ich damit auch eine weiter gefasste Mehrsprachigkeit: das Gespür für die Sprache der Bibel und ebenso für die Sprache der Gegenwart. Genau genommen müssen wir in beiden Fällen von Sprachen im Plural reden.

Aktuell nehme ich insbesondere drei große Herausforderungen wahr und denke darüber nach, was es für die Theologie bedeutet, wenn wir diese Herausforderungen als Frage an unsere Sprachkompetenz begreifen. Zum einen beunruhigt mich der zunehmende Vertrauensverlust der Kirchen in unserer Gesellschaft. In der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung rückt das Phänomen einer wachsenden religiösen Indifferenz in den Fokus. Während der letzten Jahren ist noch etwas anderes hinzugekommen: Das gesellschaftliche Klima gegenüber der Kirche verändert sich gravierend. Die verfassungsrechtliche Stellung der Kirchen in Deutschland wird von immer mehr Menschen als eine unangemessene Privilegierung empfunden. Sexualisierte Gewalt im Raum der Kirche hat einen großen Anteil an dieser Entwicklung, aber sie ist nicht allein dafür verantwortlich. Es gibt ein großes Misstrauen gegenüber der Art, wie Kirche mit

Fällen sexualisierter Gewalt in ihren Reihen umgeht. Der Religionssoziologe D. Pollack hat darauf hingewiesen, dass die Kombination von religiöser Indifferenz und ablehnender Haltung gegenüber den Kirchen ein relativ neues Phänomen ist. Wir beobachten das auch an den steigenden Austrittszahlen. Ich frage, wie wir verloren gegangenes Vertrauen wiedergewinnen können. Wie kann unser Reden von Gott auf diesem Hintergrund gehört und ernstgenommen werden?

Zweitens beobachte ich in unserer Gesellschaft eine zunehmende Erschöpfung und Überforderung. Zwei Jahre Corona und jetzt der Ukrainekrieg haben viele Menschen an Belastungsgrenzen geführt. Sie reagieren darauf entweder mit einer zunehmenden Aggressivität oder aber mit einer wachsenden Erschöpfung. Der deutsch-koreanische Philosoph Byung Chul Han spricht von einer „Müdigkeitsgesellschaft“. Die Frage ist, wie wir vom Evangelium her auf diese Überforderung reagieren. Das Evangelium ist „eine Kraft, die in den Schwachen mächtig ist“: Was bedeutet dieser biblische Satz für unsere Verkündigung, für unsere Seelsorge und nicht zuletzt für die Bildungsarbeit der Kirche?

Die Digitalisierung bleibt für mich eine dritte prominente Herausforderung. Auch sie verändert unsere Gesellschaft tiefgreifend. Am Beispiel der Digitalisierung wird deutlich, wie eng Gemeinschaft und Kommunikation zusammenhängen, wie

schnell beides auseinanderbrechen kann und eine Gesellschaft fragmentiert wird bis hin zur völligen Polarisierung. Trotz Dauerkommunikation über soziale Medien schwindet der gesellschaftliche Zusammenhalt und diffundiert der öffentliche Raum in geschlossene Kommunikationsblasen. Für uns als Kirche stellt sich die Frage, welchen Beitrag wir für eine offene und demokratische Gesellschaft leisten können und wie wir Menschen heute in Kontakt mit dem Evangelium bringen können.

Christine Axt-Piscalar:

Alle diejenigen, die das *publice docere* (CA XIV) wahrnehmen – das sind nicht nur die Pfarrerinnen und Pfarrer, sondern auch die Lehrerinnen und Lehrer und andere dazu Beauftragte – sollten das Spezifische des christlichen Glaubens – den Identitätsmarker der christlichen Religion – reflektiert haben und in der Lage sein, das eigentlich christliche Gottes-, Selbst- und Weltverständnis vor allem Volk kompetent vertreten zu können. Identitätsmarker sage ich. Es geht um das Spezifische der christlichen Religion und das im Horizont des christlichen Gottesgedankens freigesetzte Selbst- und Weltverhältnis. Dies erfordert eine intellektuelle – ich gebrauche das Wort bewusst – Auseinandersetzung mit den Gehalten der christlichen Religion. Ohne diese Grundlage hängen alle Vermittlungsvollzüge, welcher Art auch immer,

in der Luft. Insofern sollte die Ausbildung primär auf die Reflexion dieses Identitätsmarkers ausgerichtet sein. Dies halte ich für eminent ‚praxisbezogen‘, denn wer um das Eigene nicht weiß, kann es nicht nur nicht gegenüber den Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft, sondern auch nicht gegenüber Andersgläubigen und gegenüber den Anfragen der säkularen Öffentlichkeit vertreten. Es wäre viel geholfen, wenn der Identitätsmarker der christlichen Religion klar erfasst und von den Christenmenschen eigenständig beschrieben werden könnte, insbesondere von denen, die das *publice docere* wahrnehmen.

An der Arbeit, das Eigentümliche der christlichen Religion und ihre Bedeutung in Geschichte und Gegenwart zu erfassen, sind alle theologischen Disziplinen auf je ihre Weise beteiligt. Das Studium der Theologie ist – wie alle wissenschaftliche Arbeit – zunächst einmal *Selbstzweck*: Es dient der reflektierten und selbständigen Beschäftigung mit einem „Gegenstand“. Die *intellektuelle* Selbstzwecklichkeit wissenschaftlicher Arbeit ist eine zentrale Dimension des Studiums der Theologie. Dieses dient sodann auch der Ausbildung für eine bestimmte Berufstätigkeit. Beides gehört unauflösbar zusammen. Das zeichnet das Studium der Evangelischen Theologie gerade im deutschen Kontext aus; und es prägt das Verständnis und den Anspruch, den die Evangelische Theologie und Kirche

für das *publice docere* zum Zug bringen. Diese Wahrnehmung von Theologie ist geprägt von der Reformation und der Aufklärung. In dieser spezifisch geprägten Wahrnehmung von Theologie liegt eine Besonderheit gerade der theologischen Ausbildung in Deutschland. Diese Besonderheit ist eine Stärke; und Stärken sollte man pflegen.

Wenn Einigkeit darüber herrscht, dass zuvörderst der Identitätsmarker reflektiert wahrzunehmen ist – und dies dient den „Kernaufgaben“ in der Gemeinde (Predigt, Seelsorge, Gemeindegemeinschaft) –, dann sind – darauf aufbauend – solche Kompetenzen zu stärken, die den pfarramtlichen Dienst in Gegenwart und Zukunft stärker herausfordern werden, nämlich die reflektierte Kompetenz insbesondere in ökumenischer Theologie, sodann in interkultureller Theologie und im interreligiösen Diskurs sowie im Umgang mit digitalen Medien.

Nun zu den alten Sprachen: Es sollte unstrittig sein, dass das Studium der Schrift in den Ursprachen zu demjenigen gehört, was gerade eine der reformatorischen Tradition verpflichtete Theologie und Kirche zu pflegen hat. Es sollte ferner unstrittig sein, dass die Beschäftigung mit den alten Sprachen (das Latein inbegriffen) eine fremde Welt und ihre eigentümlichen Vorstellungshorizonte erschließt; und ebenso, dass die Beschäftigung mit alten Sprachen eine besondere Fähigkeit vermittelt, mit Sprache in ihrer Eigenart umzugehen und

dies dann auch für den eigenen Umgang mit Sprache fruchtbar zu machen. Dies alles ist kein Ballast, sondern eine Bereicherung, die sonst kaum ein Studium erschließt. Die Theologie nimmt insofern auch etwas wahr, was im gesellschaftlichen Kontext und der zunehmend digitalisierten Denkungsart unterzugehen droht; auch diesen Aspekt finde ich berücksichtigungswert.

Nun ist es unstrittig, dass das Studium der alten Sprachen nur dann eine gewisse Souveränität und Freude an der Sache vermittelt, wenn es nicht bei der Vermittlung von Kenntnissen bleibt, wenn also das Gelernte tatsächlich auch einigermaßen souverän gehandhabt werden kann. Dies scheint mir die zentrale Frage an die Ausbildung und auch ein Hinweis auf die Frage nach dem erforderlichen Niveau zu sein. Es scheint mir geraten, dass diese Frage der konkreten Ausbildung in einem Format behandelt wird, an dem die Kirchenleitung, die Fakultät, diejenigen, die in den Sprachen ausbilden, und insbesondere ein breites Spektrum der Studierendenschaft beteiligt sind und darüber beraten.

Streit-Kultur: Nehmen wir doch einen konkreten Fall: den geplanten neuen Religionsunterricht in Niedersachsen, der evangelische und katholische Religionslehre faktisch als Schulfach zusammenführt: Ist das aus Ihrer Sicht vom Verfahren

und inhaltlich auf einem guten Weg oder widerspricht das Vorgehen dem ‚publice docere‘ und der Kommunikation spezifisch protestantischer Identitätsmarker?

Christine Axt-Piscalar:

Vom Verfahren her scheint es mir so zu sein, dass das Ziel, die Einführung des Christlichen Religionsunterrichts in gemeinsamer Verantwortung (CRU), bei denjenigen Verantwortlichen, die die Sache vorantreiben wollten, feststand und man dann Konsultationen in großem Rahmen veranstaltet hat und noch veranstaltet, um u.a. etwa die Expertise aus den Fakultäten zu hören; ähnliches gilt offenbar für die Lehrerschaft. Dass diese Diskussionen um den CRU „ergebnisoffen“ geführt wurden, wird man zumindest meinem Eindruck nach nicht unbedingt sagen können. „Faktisch als Schulfach zusammenführt“- konkret geht es um die Fragen: Inwiefern *soll* und inwiefern *kann* in der Durchführung des CRU an der Konfessionsbestimmtheit des Religionsunterrichts festgehalten werden? Oder zielt der CRU – dezidiert verstanden als Weiterentwicklung des kooperativen Religionsunterrichts – auf einen überkonfessionellen christlichen Religionsunterricht? Das erstere würde bedeuten, dass aus der Perspektive des Evangelischen – ökumenisch aufgeschlossen – das Katholische in seiner Eigentümlichkeit in den Blick genommen und gewürdigt

wird – und *vice versa*. Das andere würde bedeuten, dass das überkonfessionell Christliche Thema des CRU ist, wobei zu klären wäre, worin dies überkonfessionell Christliche von beiden Konfessionen gesehen wird, ob die beanspruchte Einigkeit in demselben so auch tatsächlich gegeben ist und wie die bestehenden Differenzen zu beurteilen sind. Ferner wäre dann zu klären, wie über das überkonfessionell Christliche hinaus die Konfessionsbestimmtheit noch eine Rolle spielt. Denn dass sie eine Rolle spielen soll, wird von beiden Konfessionen gemeinhin bekräftigt. Und dies nicht nur der verfassungsrechtlich gewährleisteten Konfessionsbestimmtheit des Religionsunterrichts wegen, sondern, so möchte ich doch meinen, aus dem eigenen Interesse der Kirchen heraus. Da das Ziel, die Einführung des CRU, nach dem Willen der maßgeblich dafür Verantwortlichen offenbar feststeht, wird es nun vor allem um die Frage der konkreten *inhaltlichen* Durchführung und der *Durchführbarkeit* im Ganzen gehen müssen. Diesbezüglich besteht noch deutlicher Klärungsbedarf. Ich will nun aber bei aller Kritik das übergeordnete Interesse der Kirchen doch auch würdigen, das sie mit dem CRU verfolgen: nämlich ein Modell zu entwickeln, das den Religionsunterricht in Niedersachsen angesichts des deutlichen Schrumpfens der Kirchenmitgliederzahlen und des dadurch früher oder später aufkommenden politischen Drucks zu sichern

versucht. Das dbzgl. Verfahren, so scheint mir, hätte insgesamt besser abgestimmt werden können, und der nach wie vor noch bestehende erhebliche Klärungsbedarf müsste offener diskutiert und erst dann einer Entscheidung zugeführt werden.

Annette Kurschus:

Innerhalb der letzten Jahrzehnte ist eine stetige Abnahme des Anteils christlich getaufter Schüler und Schülerinnen festzustellen. Das klassische Modell des getrennten konfessionellen Religionsunterrichts funktioniert faktisch jetzt schon an vielen Orten nicht mehr. Hinzu kommt, dass sowohl im evangelischen als auch im katholischen Religionsunterricht sämtlicher Schularten heute nicht selten nur noch weniger als die Hälfte der Schüler und Schülerinnen einer christlichen Kirche angehören. Das fordert den Religionsunterricht auf ungeahnte Weise heraus.

Die EKD hatte sich bereits 1994 in ihrer Denkschrift „Identität und Verständigung“ zu „Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität“ für einen konfessionell mehrseitig kooperativen Religionsunterricht ausgesprochen. Die Diskussion um alternative Modelle zum klassischen konfessionellen RU ist insofern schon älter und wurde auch in der Kirche immer schon im Gespräch mit Theologie und Religionspädagogik geführt. Ich teile insofern die Kritik nicht, Kirche habe hier

rein pragmatisch schon entschieden und theologische Begründungen würden lediglich nachgeschoben. In Niedersachsen geht es jetzt um die Weiterentwicklung des Kooperationsmodells hin zu einem gemeinsam von beiden Konfessionen verantworteten christlichen Religionsunterricht. Die EKD hat in verschiedenen Gutachten die verfassungsrechtlichen und theologischen Voraussetzungen hierfür prüfen lassen.

Die vom Grundgesetz geforderte und von den Kirchen grundsätzlich bejahte Ausrichtung an den Glaubenssätzen der beteiligten Religionsgemeinschaften ist nach aktueller rechtlicher Einschätzung nicht zwingend mit einer organisatorischen Trennung gleichzusetzen. Es geht vielmehr um eine gemeinsame Verantwortungsstruktur für die Inhalte des Religionsunterrichts, die beide Kirchen gleichberechtigt beteiligt und einen interreligiös dialogisch ausgerichteten Unterricht unabhängig von der Konfessions- oder Religionszugehörigkeit der Schüler und Schülerinnen ermöglicht. Ein solcher gemeinsam verantworteter christlicher Religionsunterricht ist von den Kirchen selbst theologisch und religionspädagogisch zu begründen. Den Bestimmungen des GG wird dabei insofern Rechnung getragen, als die Bekenntnisgrundlagen beider Kirchen zugrunde gelegt werden, wobei die Gemeinsamkeiten die Grundlage des gemeinsam verantworteten Unterrichts

bilden und die Differenzen im Sinne einer Binnendifferenzierung behandelt werden.

In Westfalen gehen wir einen anderen Weg als in Niedersachsen, weil die religiöse Landschaft in unserer Region heterogener ist. Hier treiben wir keinen christlichen, sondern einen konfessionell kooperativen Religionsunterricht voran. Wie auch immer: Wichtig ist mir, dass es in Niedersachsen und in NRW weder um einen lediglich religionskundlichen Unterricht geht noch um einen überkonfessionellen Unterricht, der die konfessionellen und religiösen Unterschiede nivelliert. Beides hielte ich für eine unvermeidbare Fehlentwicklung, die so auch nicht vom Grundgesetz gedeckt wäre. Religion ist eine Haltung, die Menschen hilft, die Welt zu erschließen und Kontingenzen zu bewältigen. Dieser Zugang zu Sinn und Orientierung darf Kindern nicht vorenthalten werden. Aus diesem Grund ist der bekenntnisgebundene Religionsunterricht durch das Verfassungsrecht garantiert.

Ich bin überzeugt, dass die konfessionelle Kooperation bis hin zu einem gemeinsam verantworteten christlichen Religionsunterricht die religiöse Bildung an den Schulen stärkt. Ich halte dies für den angemessenen Weg, der zunehmenden religiösen und kulturellen Heterogenität wie auch der Konfessionslosigkeit der Schülerschaft angemessen zu begegnen. In Niedersachsen wurde hierfür ein gemeinsamer Prozess angestoßen, ähnliche Entwicklungen gibt es in vielen anderen

Bundesländern und Landeskirchen. Ich verfolge das mit großer Aufmerksamkeit und Zustimmung.

Streit-Kultur: Weiten wir einmal den Blick: welche möglicherweise auch neuen Formate zur Begegnung von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung – vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Eigenständigkeit und wechselseitigen Bezogenheit – erachten Sie generell als sinnvoll?

Christine Axt-Piscalar:

Das bereits eingespielte Format der „Konsultation zwischen Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie“, die alle drei Jahre entweder in der Verantwortung der UEK oder der VELKD stattfindet, ist ein durchaus erfolgreiches Format, was die Zusammensetzung der daran Beteiligten und die jeweils verhandelten Themen angeht.

Annette Kurschus:

Wenn Theologie und Kirche auseinanderdriften, sehe ich das mit großer Sorge. Auf der einen Seite gibt es eine immer weiter fortschreitende Spezialisierung der theologischen Disziplinen, bei der der Bezug auf die kirchliche Funktion von Theologie verlorenzugehen droht, auf der anderen Seite einen kirchlichen Pragmatismus, der sich

nur noch peripher für theologische Fragen interessiert. Ich beobachte, dass Theologiestudierende sich sehr früh festlegen müssen, ob sie einen akademischen oder einen kirchlichen Berufsweg anstreben. Wenn diese Entscheidung einmal gefallen ist, ist ein Wechsel kaum noch möglich. Das tut beiden Seiten nicht gut. Es braucht vielmehr einen beständigen Austausch; den wünsche ich mir auf allen Ebenen. Wenn in der akademischen Arbeit der Erfahrungshorizont des ordinierten Amtes wegbriecht und umgekehrt der kirchliche Dienst sich zunehmend von einer wissenschaftlich verantworteten theologischen Reflexion entfremdet, ist das ein folgenreiches Problem. Es braucht nicht nur das Gespräch zwischen Theologie und Kirche, sondern es braucht auch auf beiden Seiten „Grenzgänger“ und „Brückenbauerinnen“, Menschen also, die beide Erfahrungshorizonte glaubwürdig und überzeugend miteinander verbinden. Ich bin sehr froh, dass mit Heike Springhart in Baden und Beate Hofmann in Kurhessen-Waldeck zwei akademisch profilierte Theologinnen in kirchliche Leitungsgremien gewählt wurden.

Christine Axt-Piscalar:

Auf der Ebene der EKD wiederum bilden ja, genauer gesagt bildeten, wenn ich recht informiert bin, die verschiedenen Kammern eine zentrale Verlinkung zwischen Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie – mit dem Effekt, dass die EKD ihre Arbeit

und ihre Außendarstellung an die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie rückgebunden versteht; umgekehrt stehen die Mitglieder der Kammern für eine Verlinkung dessen, was im Rahmen der EKD thematisch verhandelt wird, in die Fakultäten hinein. Ob diese Verlinkung mit dem vom Rat beschlossenen und das bisherige Format der Kammer ersetzenden neuen Modell eines „Netzwerks“, bestehend aus einem Pool von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die für die Bearbeitung eines Themas in einer Kommission jeweils zusammengesetzt werden, in befriedigender Weise gegeben sein wird, ist zu diskutieren. Konkret: Was verschiebt sich damit im Blick auf die Arbeit der EKD und ihre Außendarstellung und was im Blick auf die Verlinkung in die Fakultäten? Auf der Ebene der gliedkirchlichen Bünde gibt es die Theologischen Ausschüsse der UEK und der VELKD, die für die besagte Verlinkung eintreten und in selbständiger Weise Themen behandeln, die für die Wahrnehmung von Kirchenleitung im Blick auf aktuelle Herausforderungen sowie hinsichtlich theologischer Grundsatzfragen ihre Arbeit tun.

Annette Kurschus:

Die zugrundeliegende Idee des Kammernetzwerks war es, die Kammerarbeit weiterzuentwickeln, sie flexibler zu gestalten und zugleich das ursprüngliche Anliegen, wie es gerade beschrieben wurde, zu erhalten. Die

Flexibilisierung betrifft sowohl die Steuerung der Kammerarbeit, die Form und den zeitlichen Rahmen der Bearbeitung einzelner Themen und Fragestellungen, aber auch wechselnde personelle Konstellationen in der konkreten Arbeit. Die Trennung zwischen klassischer Kammerarbeit und der Berufung von Ad-hoc-Kommissionen wird damit ein Stück weit aufgehoben. Der Rat wird das sehr genau beobachten und gegebenenfalls nachjustieren.

Streit-Kultur: Bei all der Rede von Kammern, Gremien und „Netzwerken“ einmal provokant gefragt: Was unterscheidet die EKD von einer (politisch-) religiös motivierten NGO?

Annette Kurschus:

Die Botschaft von der Liebe Gottes, die wir in die Welt tragen, hat politisches Potenzial, aber sie geht nicht in einer politischen Mission auf. Gott zeigt sich in Jesus Christus eindeutig parteiisch für die Schwachen und diejenigen, die in unserer Gesellschaft an den Rand gedrängt werden. Solche im Evangelium angelegte Parteinahme ist in keiner Weise parteipolitisch festgelegt, und sie darf sich auch nicht staatlich vereinnahmen lassen. Sie geht in der praktischen Hilfe in konkreten Notlagen zugleich über die bloße politische Einflussnahme hinaus.

Hier gibt es eine große Nähe zu klassischen NGOs. Auch NGOs sind unterwegs mit einer klaren „Mission“, sie sind unabhängig, streben nicht nach Gewinn, zielen auf das Gemeinwohl und praktischen Einsatz und Verantwortung. Die Liebe zu den Menschen, das Engagement für Frieden, für Gerechtigkeit und für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung teilen wir als Kirche mit vielen NGOs. Die Liebe zu Gott unterscheidet uns zugleich von ihnen. Die Evangelische Kirche arbeitet daher auf vielen Gebieten eng mit NGOs zusammen – in der Seenotrettung, bei der Katastrophenhilfe, auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe, im Bereich des Umweltschutzes und im Kampf gegen den Klimawandel. Mir sind solche Partnerschaften wichtig; und wichtig ist mir zugleich, dass Kirche in diesem Engagement nicht aufgeht. Wir können und müssen nicht die Welt retten – das bleibt Gott vorbehalten. Diese Gewissheit, die uns an unser menschliches Maß erinnert, entlastet und bewahrt vor Illusionen. Und diese Gewissheit macht gerade durch die Entlastung ungeheuer stark und mutig.

Christine Axt-Piscalar:

Was die EKD ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis nach ist, in der – theologisch wohlgedachten – Grundordnung der EKD, insbesondere im grundlegenden Teil, der „Präambel“ und den Artikeln 1 bis 5, formuliert. Sie seien Freunden wie

Kritikern der EKD zur Lektüre empfohlen. Indem die EKD sich so, wie es die Grundordnung festhält, versteht, sich daran ausrichtet und danach handelt, ist sie als Gemeinschaft der Gliedkirchen Kirche.¹ Daran hat sie den Maßstab ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses und ihres kirchenleitenden Handelns. Wenn die EKD sich äußert, insbesondere auch wenn sie sich religiös-politisch äußert, dann sollte dies, dass sie als Kirche, also begründet in ihrem theologischen Selbstverständnis, das Wort ergreift, auch entsprechend wahrnehmbar sein. Dass dies in den zurückliegenden Jahrzehnten im bevorzugt politisch-sozialen und öffentlichkeitswirksam ausgerichteten Engagement der EKD nicht immer in dem erforderlichen Maß der Fall war, heißt nach vorne gewandt: Es in dieser Hinsicht besser zu machen. Dazu gehört auch, von den Medien stärker einzufordern, dass sie in ihrer Berichterstattung über kirchliche Stellungnahmen die christlich-theologischen Teile der Argumentation nicht zugunsten eines politisch affektorientierten Nachrichtenswertes ausblenden.

Annette Kurschus:

Aber der Vergleich mit den NGOs hat noch eine andere Facette. Kirche steht gegenwärtig vor der großen Aufgabe, sich von einer Institution mit Behördenstruktur hin zu einer flexiblen Organisation zu wandeln. Menschen werden heute nicht mehr selbstverständlich in die Kirche hineingeboren und gehören ihr dann bis zum Tod an; sie entscheiden sich vielmehr bewusst für oder auch gegen eine Kirchenmitgliedschaft. Diese Entscheidung steht in jeder Lebensphase neu auf dem Prüfstand. Das verändert nicht nur das Verhältnis der Kirchen zu ihren Mitgliedern. Hier können Kirchen viel von NGOs lernen, was Mitgliederorientierung, Organisation und Kommunikation angeht. NGOs müssen weniger integrativ nach innen wirken und können deshalb nach außen bewusst stärker polarisieren. Was die EKD ist – insbesondere in einem geistlichen Sinn als Leib Christi – geht nicht in ihren Mitgliedern auf, aber es geht auch keinesfalls an ihnen vorbei. Das betrifft insbesondere den Umgang mit innerkirchlicher Vielfalt und Pluralität. Die interdisziplinäre Studie „Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung“

¹ Zur theologischen Begründung des Kircheseins der EKD, die Christine Axt-Piscalar im Zusammenhang der Diskussionen zur Ergänzung der Grundordnung durch den Satz „Als Gemeinschaft der Gliedkirchen ist die EKD Kirche“ dargelegt hat, vgl. die folgenden Beiträge: Chr. Axt-Piscalar, Zur ekklesiologischen Bedeutung der EKD und der VELKD vor dem Hintergrund der Frage nach der Bekenntnisgrundlage der EKD und der Weiterentwicklung des „Verbindungsmodells“, in: VELKD-Dokumentation, Text Nr. 167, Nov. 2013, S. 30-34; leicht redigierte Fassung in: EPD-Dokumentation der Generalsynode der VELKD, Heft 3, 2014, 7-11; sowie dies., Einheit in gestalteter Vielfalt – zur ekklesialen Aufgabe der EKD in der Gemeinschaft der Gliedkirchen und konfessionellen Bünde, in: W. Klän / B. Oberdorfer (Hgg.), Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung, Göttingen 2019, 120-129.

hat jüngst ergeben, dass rechtspopulistische Anschauungen unter den Mitgliedern der EKD kaum weniger verbreitet sind als in der übrigen Gesellschaft. Die EKD ist insofern – anders als etwa der Verein Pro Asyl e.V. – ein Spiegel der Gesellschaft in ihrer ganzen Breite. Ich halte diese empirische Realität aber nicht per se für eine kirchliche Schwäche. Solange Menschen mit rechtspopulistischen Ressentiments zu uns gehören, haben wir immerhin Möglichkeiten, sie zu erreichen und gegen ihre Radikalisierung zu wirken. Das fordert uns heraus, theologisch und geistlich aber auch ganz praktisch in der Gemeindegarbeit.

Streit-Kultur: Apropos Gemeindegarbeit: Sehen Sie einen Abbruch der Gottesdienstkultur nach der Corona-Pandemie? Welche Bedeutung hat dies für Theologie und Kirche?

Annette Kurschus:

Ich würde hier differenzieren. Zunächst einmal nehme ich wahr, dass Corona in vielen Gemeinden wie ein Katalysator gewirkt und dabei ein enormes Potenzial offengelegt hat. Digitale Möglichkeiten und Formate im Bereich von Gottesdienst und Verkündigung wurden vor Corona in vielen Kirchengemeinden eher zögerlich aufgenommen und oft stiefmütterlich behandelt. Das war

ein „Nischenprodukt“ für computeraffine „Nerds“. Es war schon bemerkenswert, wie schnell sich das geändert hat und wie sich Gemeinden beinahe flächendeckend bereits zu Beginn der Pandemie umgestellt haben. Das Maß an Kreativität und die Bereitschaft, sich auf neue Techniken wie Zoom einzulassen, hat mich überrascht und beeindruckt.

Christine Axt-Piscalar:

Ob es einen Abbruch der Gottesdienstkultur nach Corona gibt und in welchem Ausmaß, kann ich nicht beurteilen. Ich kann nur im Blick auf die Gemeinden etwas sagen, in denen ich selbst praktiziere. Und diese Frage lässt sich wohl angemessen nur beantworten, indem man die gegebenen, nicht geringen Unterschiede in den einzelnen Gemeinden wahrnimmt und nicht generaliter von einem Abbruch der Gottesdienstkultur spricht. Wenn „Abbruch“ einen deutlichen corona-bedingten Rückgang des Gottesdienstbesuches bezeichnen soll, dann sehe ich das eigentlich so nicht. Wenn Sie aber mit dem Abbruch der Gottesdienstkultur auf die Bedeutung der digitalen Gottesdienste anspielen, war ich und bin ich in der Reserve gegenüber dem Hype für die digitalen Formate, mit dem der Anspruch einherging, dass in diesen die – mit entsprechendem Pathos gesprochen – ‚Kirche der Zukunft‘ liege. Dies halte ich bei allem Verständnis für die Vielfalt dieser digitalen Formen und das dahinterstehende

Engagement für einseitig; und der Hype scheint mir auch schon an Schwung verloren zu haben. Ich würde diesbezüglich gerne auf die fundamentalanthropologische Bedeutung von face-to-face Begegnung, von Begegnung in leiblicher Präsenz, von dem Eigenwert der Präsenzerfahrung, die sich gerade dabei und so nur auf diese Weise einstellt, eingehen, und würde von daher die Bedeutung der gottesdienstlichen Vollzüge –, insbesondere, aber nicht allein den Vollzug des Abendmahls – beschreiben.

Annette Kurschus:

Ja, sicher muss man realistischer Weise auch damit rechnen, dass das die Wirkung der Pandemie als Katalysator für laufende Entwicklungen ebenso in negativer Hinsicht gilt. Corona hat auch Entfremdungsprozesse von Kirche beschleunigt. Ich rechne nicht damit, dass alle, die wegen Corona am Sonntag dem Gottesdienst räumlich ferngeblieben sind, nach dem Ende der Pandemie – wann auch immer das sein wird – wieder zurückkehren werden. Das gilt, obwohl vielfach die Sehnsucht geäußert wird nach persönlicher Begegnung und Zusammenkünften in leiblicher Präsenz. Offenbar haben viele Menschen je länger desto deutlicher gespürt, wie viel persönliche Freiheit durch Corona verloren ging, wie viele soziale Kontakte auf der Strecke blieben, wie viel vertraute Gemeinschaft plötzlich unmöglich war. Mit der Sehnsucht verbindet sich

allerdings oft auch die Idealisierung eines vergangenen Zustandes. Das führt mitunter zu regressiven Reflexen: „Wann wird es endlich wieder so, wie es nie war?“ wie es ein Buchtitel von Joachim Meyerhoff formuliert. Ich gehe davon aus, dass wir uns neben etlichen Bereicherungen auch auf allerlei Enttäuschungen und Abbrüche einstellen müssen.

Vermutlich werden sich in Zukunft digitale Formen mit traditionellen Formaten immer stärker vermischen, und daraus wird Neues entstehen; in jedem Fall wird es eine größere Formenvielfalt geben. Während der Pandemie wurde eine Menge ausprobiert, nicht alles hat sich bewährt. An manchen Stellen bedarf es auch theologischer Klärungen – wie verändert sich Gemeinschaft durch digitale Medien? Welche Rolle spielen Leiblichkeit und Leiberfahrung im Gottesdienst? Wie verhalten sich analoge Gemeinden vor Ort zu neuen digitalen Gemeinden im Netz? Corona hat uns die Verletzlichkeit und Endlichkeit menschlichen Lebens vor Augen geführt. Das ist eine tiefgreifende Herausforderung an kirchliche Verkündigung und Seelsorge.

Streit-Kultur: Bleiben wir beim Medienthema im weiteren Sinne. Welche Bedeutung hat die Bibel faktisch für Kirchenleitungen und wissenschaftliche Theologie? Sollte sich daran etwas ändern?

Annette Kurschus:

Das Wort Gottes hat umso mehr Gewicht in einer Zeit des rohen Geschwätzes, der dauernden Selbstwiederholung und der schnell herbei- und weggeclickten Bilder. Die Bibel ist in ihrer Sprache, mit ihren Geschichten und Texten heilsam fremd – und eben dadurch wirksam. Ich liebe an der Bibel neben ihrer sprachlichen Kraft dieses Widerständige bis hin zum Widersprüchlichen, Spannungsgeladenen und Geheimnisvollen. Die biblische Vielschichtigkeit nötigt zum Nach-Denken und schützt vor Vereinnahmung – wenn man sich darauf einlässt. Die Bibel hat eine unverwechselbare Stimme, ihr eignet eine wundersame Kraft, die uns zum Leben hilft. Von Menschen aufgeschrieben, ist sie voller zutiefst menschlicher Glaubens- und Lebenserfahrungen und wird gerade so zu Gottes Wort, zur Anrede, durch die Gott selbst zu uns spricht.

Dieses Wort mischt sich ein in den aktuellen Jammer der Welt und in die Erfahrungen unseres persönlichen Lebens. Dabei steht es immer wieder auch heilsam quer zur allgemeinen Stimmungslage, bewahrt vor Kurzschlüssen und voreiligen Urteilen. Das ist gerade für Menschen wichtig, die Leitungsverantwortung in der Kirche tragen. Die Bibel nötigt uns dazu, immer wieder zu fragen, ob Entscheidungen, die wir treffen, dem Evangelium entsprechen. Kirchenleitung steht in konkreten Entscheidungssituationen vor der Aufgabe,

wissenschaftliche Einsichten, aktuelle Lebenserfahrungen und biblische Aussagen so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass das Evangelium seine orientierende Kraft entfalten kann. Die Kammer für Theologie hat dazu einen hilfreichen Text veröffentlicht und spricht von einem „Überlegungsgleichgewicht“, bei dem verschiedene Perspektiven so verbunden werden, dass Entscheidungen in dogmatischen und ethischen Fragen sowohl sachgemäß als auch evangeliumsgemäß nach bestem Wissen und Gewissen gefällt werden können. Dafür gibt es kein Rezept, sondern nur den mühsamen Weg des Dialogs und der gemeinsamen Verständigung.

Christine Axt-Piscalar:

Der besagte Text, „Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen“ (2021) hat das Thema in differenzierter Weise bearbeitet und sei zur Lektüre empfohlen; er ist übrigens ein Ausweis dafür, dass in der und für die EKD durchaus auch dezidiert theologisch gearbeitet wird. Neben diesem Text sind in den letzten Jahren eine ganze Anzahl an theologischen Grundlagentexten erschienen. Die Kritik an der allein religiös-politischen EKD ist insofern doch einseitig, so sehr ich sie teilweise durchaus nachvollziehen kann.

Annette Kurschus:

In der Gefahr, biblische Texte zu vereinnahmen und zu instrumentalisieren, stehen

allerdings auch Kirchenleitungen. Bibelverse werden gelegentlich benutzt als Dekoration und Schmuck der eigenen Verlautbarungen – so wie man Petersilie über Kartoffeln streut. Oder sie werden eingesetzt, um andere Meinungen zu unterdrücken.

Wer die Bibel anderen um die Ohren haut, missbraucht sie und hat offenbar aufgehört, selbst auf sie zu hören. Wissenschaftliche Theologie nehme ich wahr als Anwältin biblischer Texte, gegen deren Vereinnahmung und Funktionalisierung.

Die Theologie erinnert uns daran, dass die Bibel lange und geduldig, mit Hirn und Herz gelesen werden muss. So vermag sie ihre Kraft zu entfalten.

Christine Axt-Piscalar:

In dem besagten Grundlagentext findet man ausgeführt, welche verschiedenen Perspektiven im Prozess der kirchenleitenden Entscheidungen zu berücksichtigen sind, um zu einem dem zu verhandelnden Sachverhalt angemessenen Urteil zu gelangen. Man findet ebenso ausgeführt, dass und inwiefern das Evangelium die orientierende und maßgebende Perspektive im Zusammenspiel der verschiedenen sachverhaltsrelevanten Perspektiven darstellt. Und man findet schöne Ausführungen dazu, welche Bedeutung die reformatorischen Bekenntnisse für den Schriftgebrauch haben – nämlich den Gebrauch der Schrift als Ganzer und alle Vollzüge der Kirche am Evangelium

auszurichten. Diese Ausführungen seien gegenüber den allenthalben kursierenden Vorbehalten, die im Blick auf die Sinnhaftigkeit des Gebrauchs der reformatorischen Bekenntnisse in kirchenleitenden Entscheidungsprozessen explizit geäußert werden oder zumindest unterschwellig mitspielen, zu erwägen gegeben, nicht zuletzt den Kirchenleitenden.

Was ich zum „Identitätsmarker“ der christlichen Religion im Blick auf das spezifische Gottes-, Selbst- und Weltverständnis gesagt und in den Fokus gerückt habe; was festgehalten wurde zur Bedeutung der alten Sprachen für die Erschließung anderer, uns zunächst einmal fremder Vorstellungshorizonte, die unser gewohntes Selbst- und Weltverständnis umzustellen vermögen, und in diesem Vermögen, uns umstellen zu können, ihren eigentümlichen Charakter haben; was gesagt wurde zur Hermeneutik des Umgangs mit der Schrift in der Einheit von Altem und Neuem Testament – vom Evangelium her und auf das Evangelium hin – und zur hermeneutischen Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisschriften, die zu einem am Evangelium ausgerichteten Schriftgebrauch anleiten: Dies alles deutet bereits die Richtung an, in der die Bibel in der Systematischen Theologie ihre grundlegende Bedeutung hat. Damit ist nicht schon alles gesagt, aber doch Grundlegendes. Dies schließt die Rücksicht auf die Vielfalt der

biblischen Zeugnisse und auf die Vielfalt der verschiedenen Auslegungsweisen der Bibel in Geschichte und Gegenwart, insbesondere die methodisch gesicherte Auslegung durch die historisch-kritische Exegese ein. Wenn auf das Vermögen der Texte, uns umstellen zu können, abgehoben wird, dann impliziert dies eine reflektierte Hermeneutik, um den spezifischen Charakter der Texte und ihre Bedeutung, die sie in der Auslegungsgemeinschaft der Kirche haben, begründet zu entfalten, was wiederum etwas anderes ist, als die Bibel rein kulturwissenschaftlich zu verstehen.

Streit-Kultur: Zum Stichwort „Auslegungsgemeinschaft“. Man gewinnt den Eindruck, dass die Kirche sich auf lokaler und regionaler Ebene immer weiter aus der Öffentlichkeit in die sogenannten Kerngemeinden zurückzieht. Wie beurteilen Sie dies theologisch?

Annette Kurschus:

Das trifft meiner Ansicht nach so pauschal nicht zu beziehungsweise bedarf der Differenzierung. Im Jahr 2019 hatten Synode und Rat der EKD die oben bereits erwähnte interdisziplinäre Untersuchung zu Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur angestoßen. Die Ergebnisse dieser Studie wurden in diesem Jahr veröffentlicht.

Es hat sich unter anderem gezeigt, dass die grundsätzliche Offenheit für politisch-kulturelle Themen in Kirchengemeinden groß ist. Allerdings – und das hat die Untersuchung auch ergeben – geschieht die Beschäftigung mit den vielfältigen Fragen des gesellschaftlichen Lebens keineswegs reibungslos und von allein. Das Engagement hängt oft stark von Einzelpersonen ab. Entscheidend ist dann, dass Gemeinden einen Zugang zu gesellschaftlich-politischen Themen finden, der über Einzelpersonen hinausgeht. Das hängt auch davon ab, ob in der Gemeinde entsprechende Erfahrungen vorhanden sind, zum Beispiel aus einer Zeit der Profilierung in der DDR oder aus früheren Auseinandersetzungen zu gesellschaftspolitischen Fragen. Eine wichtige Aufgabe für Kirchengemeinden besteht meines Erachtens darin, die Befassung mit politisch-kulturellen Herausforderungen in Bezug zu ihrem Auftrag zu setzen und sie als genuinen Bestandteil ihres Engagements zu verstehen.

Christine Axt-Piscalar:

Wenn das „Zurückziehen“ der Gemeinden ein sich selbst nach außen Abschließen bedeutet, wäre es bedenklich und würde dem Auftrag der Kirche widersprechen, das Evangelium vor alles Volk zu bringen. Wenn es meint, dass die Gemeinden sich auf das Wesentliche von Gottesdienst und Gemeindeleben konzentrieren, um

von da aus einer Erneuerung in und aus der Konzentration auf das Wesentliche zu leben, dann ist es als ein solcher Keim einer Erneuerung des christlichen Lebens zu verstehen und zu würdigen. Wie gesagt, wenn es nicht dem Selbstabschluss nach außen dient und wenn es nicht in Formen von Gesetzmäßigkeit, die dem Evangelium widersprechen, gelebt wird, sondern wenn von dieser lebendigen „Keimzelle“ die Wirkung auf die Menschenwelt ausgeht. Früher hat man dies Mission genannt. Mit dem Rückgang der volkskirchlichen Gegebenheiten ist eine solche Konzentration, von der eine neue Bewegung der Mission ausgeht, zu würdigen, und auch im Blick darauf, dass die Gemeinden sich darauf besinnen, worin der eigentliche Glutkern ihres Daseins als christlicher Gemeinde besteht. Dies zu würdigen heißt wiederum nicht, diejenigen Formen von volkskirchlicher Zugehörigkeit, die es durchaus noch gibt, und den Beitrag der Menschen, die aus distanzierter Zugehörigkeit das Tun der Kirche gutheißen und nicht zuletzt mit Steuermitteln unterstützen, kleinzureden; sie gehören zum Sauerteig, der die Vermittlung christlichen Denkens und Handelns in der Welt bewusst mitträgt, wenn sie sich auch nicht aktiv am Gemeindeleben oder am Gottesdienst beteiligen.

Annette Kurschus:

Dass Kirche als eine Gemeinschaft erfasst wird, deren zentrale Aufgabe darin

besteht, das Evangelium in der Lebenswelt der Menschen zu kommunizieren, ist unstrittig. Zur Lebenswelt gehören aber nicht nur individuelle biographische und innergemeindlich-kollektive Erfahrungsräume, sondern auch die Erfahrungen des gesellschaftlichen Lebens und seiner politisch-kulturellen Herausforderungen. Beides gehört untrennbar zusammen. Dieser Zusammenhang muss aber in Gemeinden immer wieder begründet und theologisch plausibilisiert werden. Der Abschied von einem Kirchenverständnis, in dem Gottesdienst, Gemeinschaftserfahrung und Seelsorge im Mittelpunkt stehen und das Engagement stark nach innen gerichtet ist, gesellschaftspolitische Fragen und Kommunikation in den Sozialraum hingegen eine untergeordnete Rolle spielen, fällt mitunter schwer. Die so genannten „Kerngemeinden“ sind oft Zuhause und Familie für die Menschen, die sich zu ihnen zählen. Entsprechend vehement halten sie begreiflicherweise an ihnen fest. Es gibt bei manchen tatsächlich eine Sorge, sich mit einem gesellschaftspolitischen Engagement in die Gesellschaft hinein „aufzulösen“. Auch fürchten manche, gesellschaftspolitische Themen könnten die Gemeinde spalten oder das ureigene Profil von Kirche verwässern.

Christine Axt-Piscalar:

Die Bedeutung der „Kerngemeinden“ zu würdigen, heißt ebenfalls nicht, dass

diese sich nicht offen zeigen sollten gegenüber solchen, die sich in unterschiedlichem Abstand der Gemeinde zugehörig fühlen und distanziert am Gemeindeleben teilnehmen; im Gegenteil: Tendenzen des Selbstabschlusses, welcher Art auch immer, entsprechen nicht dem, wozu die Gemeinden berufen sind.

Annette Kurschus:

Wo sich Gemeinden aber mit politisch-kulturellen Themen befassen, bringt dies eine Öffnung für „neue“ Themen und die Entwicklung neuer Kontaktflächen und Partizipationsmöglichkeiten mit sich. Gemeinden können Erhebliches bewirken für das Miteinander im Gemeinwesen und so zur Sichtbarkeit von Kirche im öffentlichen Raum entscheidend beitragen.

Streit-Kultur: Kommen wir zu einem Thema, das zu einem erheblichen Vertrauensverlust in die Kirche geführt. Wie beurteilen Sie – auch im Wechselspiel der Konfessionen und im Umgang mit der Öffentlichkeit – das Verhalten der EKD zu Fragen sexualisierter Gewalt, ihrer Aufarbeitung und Prävention?

Annette Kurschus:

In unserer Kirche wurde und wird Menschen Unrecht angetan und Leid zugefügt. Das schmerzt mich zutiefst. Und

ich sehe mit großer Sorge den riesigen Vertrauensverlust, der dadurch entstanden ist. In der Kirche müssen Menschen davon ausgehen können, dass sie sich in einem geschützten und vertrauenswürdigen Raum befinden. Erleben sie durch sexualisierte Übergriffe das Gegenteil, wiegt dies in besonderer Weise schwer und verheerend. Verlorenes Vertrauen zurückzugewinnen, ist ein langer Prozess. Das gilt sowohl für die mediale Wahrnehmung von Kirche in der Öffentlichkeit wie auch im Umgang mit Betroffenen. Wir werden hier zurecht an unseren eigenen christlichen Maßstäben gemessen. Prävention und Aufarbeitung sind die beiden zentralen Aufgaben, die wir auch strukturell auf allen Ebenen dauerhaft verankern und vor allem konsequent umsetzen müssen. Wir haben schon einiges erreicht, aber wir sind längst noch nicht am Ziel.

Christine Axt-Piscalar:

Im Großen und Ganzen stellt sich die EKD ihrer Verantwortung, denke ich. Die EKD-Synode hat sich mehrfach mit dem Thema befasst. Betroffene wurden auf der Synode gehört. Gremien für die Aufarbeitung wurden eingesetzt und Maßnahmen für die Prävention aufgegleist. Die Arbeit des Beauftragtenrates, wie sie im Bericht der Synode (2019) dargelegt wurde, verdient meines Erachtens Respekt. Vieles geschieht in durchaus effektiver Weise auf

der Ebene der Gliedkirchen, die sich ihre Verantwortung zu eigen gemacht haben.

Annette Kurschus:

Wir haben aber auch eine umfangreiche wissenschaftliche Studie angestoßen, die von unabhängig arbeitenden Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen durchgeführt wird. Sie widmet sich der Aufarbeitung von Fällen sexualisierter Gewalt in der Vergangenheit und untersucht insbesondere die strukturellen Muster in unserer Kirche, die das Vorkommen sexualisierter Gewalt begünstigen. Das sind in der evangelischen Kirche erwiesenermaßen andere als in der katholischen Kirche. Dies alles braucht seine Zeit, weil wir nicht nur das geistliche Personal in den Blick nehmen, wie es bei der katholischen MHG-Studie der Fall war. Evangelischerseits blicken wir zusätzlich auf den gesamten Bereich der Diakonie, zum Beispiel die evangelischen Kinderheime, und auf die Mitarbeitenden in sämtlichen kirchlichen Arbeitsfeldern.

Christine Axt-Piscalar:

Ad katholischer Kirche: Sie tut sich schwer damit, die Missstände aufzudecken beziehungsweise aufdecken zu lassen und diese als strukturell bedingte anzuerkennen, will heißen, die notwendigen Konsequenzen für die katholische Kirche als Institution zu ziehen. Dass es auch in der Evangelischen Kirche eine anders gelagerte, ebenfalls

strukturell bedingte Anfälligkeit für Missbrauchsvorgänge gab und wohl noch gibt, relativiert nicht die entschiedene Kritik, die aus evangelischer Sicht an dem Umgang der katholischen Kirche mit dem Missbrauch in ihrer Kirche und an dem erschütternden Ausmaß an Fällen zu üben ist. Selbstkritisch könnte der Hinweis aufgenommen werden, in den Prozess der Aufarbeitung der EKD institutionell unabhängige Plattformen einzubinden, um möglichen institutionell bedingten Rollenkonflikten entgegenzuwirken.

Annette Kurschus:

Die evangelische Kirche hat bewusst flache Hierarchien. Das hat mit unserem evangelischen Kirchenverständnis zu tun. Es kann allerdings auch dazu führen, dass Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse verschleiert, im schlimmsten Fall missbraucht werden.

Dies wurde möglicherweise von Tätern für ihre Verbrechen ausgenutzt. Im Gespräch mit Betroffenen ist mir das vor Kurzem erneut sehr deutlich geworden. Es geht um einen „Kulturwandel“. Die vielgelobte protestantische „Kultur der Nähe“ hat auch eine Kehrseite und begünstigt Grenzverletzungen, zum Beispiel in einer gerade von Betroffenen oft als übergriffig empfundenen „Anfasskultur“. Solche Faktoren lassen wir untersuchen.

Dazu gehört, dass wir Menschen, denen im Raum unserer Kirche Leid angetan wurde, hören und unterstützen und sie bei der Aufarbeitung von Missbrauchsfällen beteiligen. Die direkte Beteiligung von Betroffenen an der Aufarbeitung und am Schutz vor sexualisierter Gewalt ist für die evangelische Kirche unverzichtbar. Mit der Einsetzung des Beteiligungsforums ist ein entscheidender Schritt gelungen, weg von einem beratenden Beiratsmodell hin zu einer konkreten und verbindlichen Mitwirkung von Betroffenen. Dazu haben wir uns mit der Einsetzung dieses Gremiums verpflichtet.

Betroffene betonten, dass die praktische Umsetzung von Maßnahmen nicht durch endlose Abstimmungsschleifen in den föderalen Strukturen der EKD versanden dürfe. An vielen Stellen erlebten sie im Umgang mit kirchlichen Stellen und Mitarbeitenden immer noch, wie eine institutionelle Abwehrhaltung und der Schutz der Täter eine Aufarbeitung behindere, wenn nicht gar verhindere. Täter nutzen kirchliche Strukturen und Netzwerke, um sich zu schützen. Dies nehmen wir sehr ernst und steuern entschieden gegen.

Streit-Kultur: Zum Schluss unseres Gespräches wollen wir noch zu einem weiteren die Öffentlichkeit nachhaltig bewegenden Thema kommen: In der

deutschen Außen- und Sicherheitspolitik vollzieht sich angesichts des Krieges Russlands gegen die Ukraine ein Paradigmenwechsel. Wie beurteilen Sie diesen theologisch vor dem Hintergrund der vollzogenen ethisch-theologischen Wende vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Ist es an der Zeit, vor dem Hintergrund der Auffassung, dass in der Ukraine für die Werte von Freiheit, Demokratie und Menschenrechten gekämpft wird, wieder über eine Neuformulierung der Idee vom gerechten Krieg nachzudenken?

Annette Kurschus:

Ich bin skeptisch, wenn die Verteidigung der Ukraine pauschal als Verteidigung westlicher oder gar „unserer“ Werte ideologisiert wird. Es stimmt: Präsident Putin verachtet Rechtsstaatlichkeit, Opposition und freie Presse. Und Russland führt einen völkerrechtswidrigen Angriffskrieg gegen die Ukraine. Das verurteile ich ganz klar. Die Menschen in der Ukraine verteidigen ihr Leben, ihre Freiheit und die Souveränität ihres Landes. Dazu haben sie das Recht, und sie haben auch ein Recht auf Unterstützung. Dennoch bereiten mir eine geschichtstheologische Überhöhung und eine moralische Verklärung des ukrainischen Kampfes auch Sorge. Sie werden den vielstimmigen Nachrichten aus dem Kriegsgebiet nicht gerecht. Es bleibt ein Krieg, in dem Menschen getötet

werden und der unermessliches Leid mit sich bringt. Man kann mit Waffen keine Rechtsstaatlichkeit erzwingen oder Frieden herstellen, weder in der Ukraine noch in ganz Europa.

Der Krieg in der Ukraine hat unbestreitbar das sicherheitspolitische und friedensethische Denken in Deutschland verändert. Er nötigt uns zu fragen, ob und wie einem Aggressor Einhalt zu gebieten ist, der das Recht mit Füßen tritt, sowohl die internationale Ordnung als auch die Rechte der Einzelnen und welche Verantwortung uns hierbei zufällt.

Christine Axt-Piscalar:

Der Gedanke vom gerechten oder besser: „rechtmäßig“ bzw. „im Einklang mit dem Recht“ geführten Krieg, wie er etwa in CA XVI und Apologie zu CA XVI sowie in Luthers einschlägigen Schriften zum Handeln der Obrigkeit und dem Verhältnis der Christenmenschen zur Obrigkeit entfaltet ist, zielt im Grunde genommen immer auf den gerechten Frieden.

Es wird mit dem Gedanken des gerechten Kriegs festgehalten, dass Krieg führen überhaupt nur sein darf unter bestimmten Bedingungen: Dann nämlich, wenn die eigene Bevölkerung angegriffen wird, aus Notwehr und zu ihrem Schutz und ihrer Verteidigung, sowie zur Wahrung beziehungsweise zur Wiederherstellung

einer rechtsbasierten Friedensordnung als der unabdingbaren Voraussetzung dafür, dass Menschen in Frieden und geschützt vor Willkür und Gewalt leben können. Eine einfache, bloße Entgegensetzung beider Konzepte – „gerechter Krieg“ / „gerechter Frieden“ – scheint mir insofern nicht angemessen. Die kritisch-konstruktive Debatte um die Konzeption des gerechten Friedens hat gezeigt, dass sich im Blick auf diese Konzeption die Frage nach der Legitimität rechtserhaltender Gewalt, auch in Form militärischer Gewalt, stellt. Und diese Frage ist es, die angesichts des russischen Angriffskriegs in bedrängender Weise akut geworden ist. Mit der Rede von der Verteidigung unserer westlichen Werte wäre ich zurückhaltend; mit ihr stellt sich leicht eine Tonlage ein, die die Ambivalenz überblendet, die mit dem Einsatz militärischer Gewalt doch immer auch verbunden ist. Die auf dem Völkerrecht aufruhende Friedensordnung wird verteidigt. Insofern geht es um die Legitimität rechtserhaltender Gewalt zur Wahrung beziehungsweise Wiederherstellung der diesem Recht gemäßen Friedensordnung. Auch die im Namen der Gewaltfreiheit zu hörende Tonlage überblendet auf ihre Weise die Ambivalenz, mit der gerade auch diese Option angesichts des völkerrechtswidrigen Angriffskriegs und seiner Folgen verknüpft ist.

Annette Kurschus:

Die christlichen Kirchen haben sich nach den Erfahrungen der Gräueltaten des Nationalsozialismus und der Exzesse des Zweiten Weltkriegs ja im Wissen um diese Ambivalenz um weltweite Verständigung untereinander bemüht. Androhung und Ausübung von Gewalt sind aus Sicht des christlichen Glaubens strikt an die Aufgabe gebunden, für Recht und Frieden zu sorgen. Das ist nach Barmen V die Aufgabe des Staates. In den 1970er Jahren konzentrierte sich die friedensethische Diskussion darauf, ob es angesichts der Möglichkeit eines Atomkrieges überhaupt noch eine ethische Rechtfertigung militärischer Gewalt geben könne, oder ob konsequente Gewaltlosigkeit und die Ablehnung jedweder Form von Bewaffnung die gebotene Option für Christinnen und Christen sei. Diese leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung wirkt bis in die heutigen innerkirchlichen Suchbewegungen nach. Wir sind herausgefordert, immer neu auszuloten, wie tatkräftiges Eintreten für das Recht und die Würde von Menschen in Not balanciert werden kann mit dem nachhaltigen Einsatz für Frieden. Das ist mühsam! Denn in dieser unauflösbaren Spannung gibt es oft kein eindeutiges „Richtig“ oder „Falsch“. Waffen verteidigen Leben und Recht, Waffen zerstören Leben und Recht: Dieses Dilemma lässt sich nicht einseitig auflösen.

Christine Axt-Piscalar:

Die Ambivalenz bleibt. Wir müssen jetzt nicht diskutieren, ob es sich theologisch und rechtlich angemessener mit CA XVI (und den entsprechenden Ausführungen Luthers zur Sache) oder mit „Barmen“ argumentieren lässt; auch nicht, ob „Barmen“ gegen CA XVI ausgespielt werden sollte oder Barmen V nicht in dieselbe Richtung wie CA XVI weist; und ebenso nicht, ob es theologisch, ethisch und rechtlich gesehen klug ist, CA XVI zu relativieren. Den inhaltlichen Punkt, auf den es – gerade in den gegenwärtigen Debatten – ankommt, habe ich herausgestellt. Von der bloßen Begrifflichkeit her gesehen haftet gleichsam an beiden Begriffen das Problem, dass sie erklärungsbedürftig sind, und zwar im Blick auf den besagten Punkt, die Legitimität rechtserhaltender Gewalt im Fall des Angriffskriegs aus Notwehr und zum Schutz der Bevölkerung sowie zur Wahrung beziehungsweise Wiederherstellung der völkerrechtsbasierten Friedensordnung.

Annette Kurschus: Auch die kirchliche Debatte zum Ukrainekrieg, zu Fragen der Waffenlieferungen ist ja geprägt von diesem Spannungsverhältnis. Als Christen rechnen wir realistisch mit dem Bösen im Menschen – und geben zugleich die Hoffnung auf Frieden im Horizont des Reiches Gottes nicht auf. Menschen neigen zu Gewalt und Unrecht – und umgekehrt – sie müssen

vor Gewalt und Unrecht geschützt werden. Leben, Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden sind hohe Güter. Sie zu schützen ist die Aufgabe des Staates. Notfalls auch mit Gewalt. Dabei sehen wir aber sehr nüchtern, bisweilen ernüchtert: Solcher Schutz und alle Hilfe zur Verteidigung sind ihrerseits mit Gewalt verbunden und stehen in Gefahr, neues Leid zu verursachen und sich schuldig zu machen. Deshalb muss sich christlich gegründetes Handeln zugleich an Jesu Rede vom Reich Gottes und seiner Vision einer besseren Gerechtigkeit messen lassen. Dieser doppelte Maßstab ist unser Kompass. Im konkreten Entscheidungsfall fordert uns das heraus; es gibt keine eindeutigen Lösungen. Wir

verfügen keineswegs über ein Wissen, das es uns erlauben würde, einzelne politische Optionen direkt aus der Bibel abzuleiten oder gar zum Willen Gottes zu erklären. Jedoch gibt der Kompass Orientierung und weist den Weg, indem er uns zumutet, stets aufs Neue abzuwägen. Christliche Ethik hilft zur Orientierung; sie nimmt Christinnen und Christen aber weder das Denken und den Streit ab noch gibt sie ihnen die Entscheidung vor.

Moderation: Philipp David und Malte Dominik Krüger

// INTERVIEWPARTNERIN



ANNETTE KURSCHUS

ist seit 2012 Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen und seit November 2021 Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.

// INTERVIEWPARTNERIN



CHRISTINE AXT-PISCALAR

ist Professorin für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen und Leiterin des Institutum Lutheranum.

„Ist das Kunst oder kann das weg?“

Zur Antwort auf die Frage: Wer braucht Öffentliche Theologie?

Torsten Meireis

Bedürfnis, Bedarf oder Nachfrage?

Die Erkundigung danach, wer eigentlich Öffentliche Theologie braucht, ähnelt ein wenig der rhetorischen Frage, die in der Überschrift dieses Kommentars gestellt wird. Sie teilt mit ihr die Anmutung des Selbstverständlichen: Wer so fragt, gibt bereits zu verstehen, dass die erwähnte Kunst genaugenommen nicht von Abfall zu unterscheiden ist, dass es aber dennoch offensichtlich Menschen gibt, die es durchsetzen können, das dem Abfalleimer zu Überantwortende als wertvoll auszugeben. Gleichwohl möchte ich die Frage hier ernst nehmen und mich also gegen die Möglichkeit einer Codierung entscheiden, die sich auch über die Urteilenden noch einmal ironisch

erhebt. So gesehen, gibt die Frage Anlass zu zwei weitergehenden Erwägungen.

Eine erste richtet sich auf die Frage, um welche Art von ‚brauchen‘ es hier eigentlich geht. Um Nachfrage und Bedarf? Oder Bedürfnis? Oder etwas Anderes? Der Unterschied ist nicht unerheblich. Ein Bedürfnis muss nicht unbedingt ökonomische Nachfrage auslösen: wenn etwa die Bedürftige nicht über Kapital verfügt, taucht sie am Markt nicht auf. Umgekehrt muss Nachfrage nicht zwingend von einem bestimmten Bedürfnis ausgelöst werden, sondern kann ihrerseits auf unterschiedliche Bedarfe zurückgehen: Das Bedürfnis nach menschlicher Kommunikation und Verbindung lässt sich sowohl unmittelbar wie durch

die Vermittlung von Informations- und Kommunikationstechnologien sowie die damit verbundenen Produkte und Dienstleistungen befriedigen. Der Bedarf nach Kommunikationstechnologien ermöglicht aber seinerseits nicht nur mehr Freiheit in der Wahl der Kommunikationspartner und -partnerinnen, sondern auch die Entwicklung eines Wirtschaftszweigs, der vielen Menschen ihr Auskommen sichert. Zudem sind die Verhältnisse zwischen den Bedürfnissen komplexer, als die beliebte statische Interpretation der Bedürfnishierarchien Abraham Maslows suggeriert: Schon die Ausprägung der physiologischen Grundbedürfnisse ist einerseits immer sozial und kulturell vermittelt, andererseits aber individuell ausgeprägt und stets dynamisch mit anderen Bedürfnissen verwoben. In der subprime crisis, die die Finanzkrise von 2007 auslöste, dürften fast alle der von Maslow genannten Bedürfnisse eine Rolle gespielt haben – von der Bestreitung des Lebensunterhalts über das Bedürfnis nach ökonomischer Sicherheit, nach sozialer Anerkennung oder Selbstverwirklichung, und dennoch rechtfertigt dies das Geschehen keineswegs. Und manches lässt sich weder in der ökonomischen Sprache der Nachfrage noch der anthropologischen

des Bedürfnisses erläutern: So dürften die oft als ‚volkskirchlich‘ bezeichneten Kirchenmitgliedschaftszahlen des 19. Jahrhunderts in Deutschland auch damit zusammenhängen, dass ein Ausscheren aus der obrigkeitlich-autoritär durchgesetzten Konvention für viele Menschen schlechterdings unmöglich war, sodass die damalige Kirchenmitgliedschaftsquote nicht als Nachfrage interpretiert werden sollte und nur wenig über religiöse Bedürfnisse aussagen dürfte.¹ Andererseits lässt sich auch der unter Einsatz des eigenen Lebens gewagte Widerstand der Geschwister Scholl, Martin Luther Kings oder Desmond Tutus gegen unmenschliche Verhältnisse nicht so einfach aus Bedürfnissen oder Nachfrage erklären. Das bedeutet unter anderem, dass von einer vorliegenden Nachfrage nicht unmittelbar auf ein Bedürfnis geschlossen werden kann, von einem Bedürfnis nicht unmittelbar auf eine Nachfrage, dass diese Kategorien in sich nicht hinreichend sind, um die Zusammenhänge zu erklären und dass die scheinbar so einfache und unmittelbare Rede von Bedürfnissen deren soziale Vermittlung regelmäßig verschleiert. Die Frage ‚wer braucht eigentlich...?‘ hat damit auch eine populistische Seite, wie Oliver Nachtwey in seiner Rezension von David

¹ Vgl. etwa zur Realität religiöser Praxen im Berlin der Jahrhundertwende Martin Greschat, *Die Berliner Stadtmission*, in: ders., *Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart*, hg. v. J. Chr. Kaiser, Stuttgart u.a. 1994, 18-35. Detlef Pollack und Gergely Rosta (*Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt/New York 2022), bestätigen diesen Befund in gewisser Weise, sofern ihre empirischen Daten die Verbreitung bestimmter religiöser Praxen als Korrelat der Verbindung mit nichtreligiösen Identitäten und Interessen (532) bestimmen lassen, wobei die Autoren die Korrelation auf der Basis ihres Theorierahmens kausal deuten.

Graebers Bestseller ‚Bullshit Jobs‘ dargelegt hat², auch wenn etwa die christliche selbstkritische Analyse der Motive religiöser

Zugehörigkeit gute theologische Gründe für sich geltend machen kann.³

Wozu Religion?

Ein zweiter Typus von Fragen zielt insofern auf das Phänomen selbst. Benötigt eigentlich irgendjemand Theologie? Oder die Kirchen? Oder überhaupt: Religion?

Wie Christinnen und Christen nicht erst im Kontext der postsäkularen Gesellschaft gelernt haben, lassen sich, je nach Standpunkt, alle diese Fragen auch verneinen. Es gibt Menschen, die weder mit Öffentlicher Theologie, noch einer Kirche oder der Religion überhaupt etwas anfangen können oder mögen. Gleichwohl kann der Streit, ob Religion eine anthropologische Konstante darstellt oder nicht und wie sie genau zu definieren sei, noch keineswegs als entschieden gelten. Zudem lässt sich die faktische Existenz von Religionen, Kirchen und auch Öffentlicher Theologie nicht gut leugnen.

Was lernen wir daraus? Ganz offensichtlich ‚brauchen‘ wir Menschen Religionen, Kirchen, Öffentliche Theologie nicht in der Weise, wie wir Flüssigkeit, Nährstoffe oder, im Falle eines Unfalls, medizinische Hilfe benötigen. Gesellschaftlich gelten sie für die Reproduktion des kreatürlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht als unmittelbar nötig, nicht als systemrelevant – was übrigens auch Vorteile wie die Freiheit zu Selbst- und Gesellschaftskritik mit sich bringt.⁴ Aber die Aussagekraft dieser Feststellung ist begrenzt: Denn für diejenigen, die sie als Teil ihres Lebens betrachten, sind sie gleichwohl existenzrelevant und unter Umständen auch sehr folgenreich.⁵ In christlicher Perspektive wird der Glaube an Gott und die Existenz der Kirche in der Regel denn auch nicht auf ein menschliches Bedürfnis oder kapitalkräftige Nachfrage zurückgeführt

² Oliver Nachtwey, „Bullshit Jobs“. Verschwörungstheorie trifft intellektuellen Populismus, Süddeutsche Zeitung vom 03.09.2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/bullshit-jobs-verschwörungstheorie-trifft-intellektuellen-populismus-1.4114876-0#seite-2> (Zugriff v. 09.06.2022).

³ Vgl. hierzu Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Die kirchliche Dogmatik Bd. 1/2. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, zweiter Halbband, Zürich 1948 (Erstauflage 1938), § 17, 304-397.

⁴ Vgl. hierzu etwa Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 645-736.

⁵ Vgl. hierzu Wolfgang Huber, Systemrelevanz und Resonanzkrise. Warum wir der Resignation in der Kirche nur mit Innovation begegnen können, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, <https://zeitzeichen.net/node/8594> (Zugriff v. 21.10.2020).

(selbst wenn es beides geben dürfte und in seiner Bedeutung verstanden werden muss), sondern auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Öffentlichkeitsauftrag des Evangeliums. Nebenbei bemerkt nimmt die Zahl derer, die Religion für existenzrelevant betrachten, global gegenwärtig keineswegs ab,⁶ auch wenn dies aus einer Perspektive,

die auf die institutionelle Zugehörigkeit zu den deutschen Großkirchen und deren Schrumpfungsprozesse vor der Kontrastfolie derjenigen öffentlichen Aufmerksamkeit, die diese in der Vergangenheit genossen, reduziert ist, zuweilen so scheinen kann.

Wozu Öffentliche Theologie?

Die Frage danach, wer eigentlich Öffentliche Theologie braucht, möchte ich daher zunächst einmal zurückstellen und stattdessen von der Faktizität des Phänomens ausgehen, um dann zu erwägen, wozu es brauchbar sein könnte.

Öffentliche Theologie, public theology, lässt sich als ein akademisch ausgeprägtes, aber natürlich nicht auf die Akademie beschränktes Diskursparadigma beschreiben, das sich global im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts in so unterschiedlichen Kontexten wie den USA, Deutschland, Südafrika oder Malaysia herausgebildet hat und jeweils auf verschiedene Entstehungsbedingungen zurückgeführt werden kann:⁷ in der Bundesrepublik entwickelt es sich aus der kritischen politischen Theologie der sechziger

und beginnenden siebziger Jahre, in Südafrika aus der Transformation der Befreiungstheologie unter demokratischen Bedingungen, in den USA aus der Debatte um die ‚civil religion‘, in Malaysia aus der Frage nach der Beteiligung einer Minderheitsreligion am öffentlichen Diskurs. Wiewohl es zunächst im christlich-protestantischen Raum entstand, waren bald auch römisch-katholische Akteure und Akteurinnen involviert und gegenwärtig ist auch eine interreligiöse Dimension erkennbar.⁸ Nun ist es kein Geheimnis, dass dem Christentum – und zumal dem Protestantismus – schon immer eine öffentliche Dimension eignete, public theology hat also nichts damit zu tun, dass diese Dimension den Beteiligten vorher entgangen wäre. Vielmehr dürfte sich der Diskurs

⁶Vgl. Pew Research Center, April 5, 2017, “The Changing Global Religious Landscape” (Zugriff v. 23.07.2021).

⁷Vgl. Dirk Jacobus Smit, The Paradigm of Public Theology – Origins and Development, in: Heinrich Bedford-Strohm, Florian Höhne, Tobias Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology, Münster 2013, 11–23.

⁸Vgl. etwa Mouez Khalfaoui, Public Theology and Democracy: A Muslim Perspective, in: T. Meireis, R. Schieder (Hg.), Religion and Democracy. Studies in Public Theology, Baden-Baden 2017, 89–100.

in der Reaktion von Theologinnen und Theologen auf die Veränderung der Öffentlichkeit durch ihre Pluralisierung herausgebildet haben.⁹ Sorgen die Massenmedien für eine globale Erweiterung der Öffentlichkeit und die Zugänglichkeit anderer Kultur-, Weltanschauungs- und Religionsperspektiven, hatten Informations- und Kommunikationstechnologien eine Intensivierung der Öffentlichkeit durch die neue Möglichkeit der wechselseitigen Kommunikation unter Vielen (many-to-many-communication) zur Folge. Gemeinsam mit den Migrationsbewegungen hat sich damit ein Schub anschaulicher Pluralisierung ergeben, auf den religiöse Akteure und Akteurinnen, ihre Organisationen und ihre institutionalisierten Reflexionsinstanzen reagieren, weil sie sich unter der Herausforderung sehen, die Bedeutung partikularer religiöser Traditionen und Auffassungen sowie die Beiträge weltanschaulich-religiöser Gemeinschaften zu den Öffentlichkeiten in Zivilgesellschaft und verfasster Politik in offensichtlich pluralen Kontexten immer wieder neu zu vermessen, zu bestimmen und zu deuten. Es liegt dabei in der Natur der Theologie als einer zwischen akademischer Reflexion und zivilgesellschaftlichen Organisationen wie den Kirchen angespannten Disziplin,

dass sie sowohl kulturhermeneutisch wie doktrinal operiert, sofern sie die religiöse Dimension öffentlicher Diskurse und die öffentliche Dimension religiöser Diskurse analysiert und an diesen Diskursen zuweilen selbst teilnimmt. Das tut sie, weil sie nicht nur disziplinär und interdisziplinär, sondern auch transdisziplinär, also in Verbindung mit gesellschaftlichen Akteuren wie den Kirchen, agiert.

Öffentliche Theologie dient also dem Umgang religiöser Akteurinnen und Akteure – kollektiv wie individuell – mit der Pluralisierung und Pluralität der Öffentlichkeit. Einzelne Christinnen und Christen als Bürgerinnen und Bürger, religiös motivierte und interessierte Handlungsgemeinschaften – von den Landfrauen bis zur gemeindlichen Flüchtlingsinitiative – und organisierte zivilgesellschaftliche Religionsverbände wie Kirchen, die sich in pluralen politischen Öffentlichkeiten bewegen, betreiben selbst Öffentliche Theologie zur Reflexion und Orientierung solcher Beiträge und Positionierungen in der pluralen Gesellschaft. Besonders in protestantischer Perspektive, in der der Begriff der Kirche schon aus theologischen Gründen nicht auf einzelne Organisationen und ihre Mitglieder reduziert werden kann und ein diskursives

⁹ Vgl. hierzu ausführlicher Torsten Meireis, Die Rückkehr des ›Prophetischen Wächteramts der Kirche‹? Öffentliche als kritische Theologie, in: Ulrich H.J. Körtner, Christian Albrecht, Reiner Anselm, (Hg.), Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (Öffentliche Theologie Bd. 39), Leipzig 2020, 27-41.

Lehramt unter potentieller Mitwirkung aller Kirchenglieder unhintergebar ist,¹⁰ dürfte die Reflexion der Bedeutung der unterschiedlichen Öffentlichkeiten und ihrer Akteure und Akteurinnen nicht unerheblich sein.

Aus staatlicher Sicht, so ließe sich argumentieren, dürfte es umgekehrt erstrebenswert sein, dass sich weltanschauliche Gemeinschaften wie Religionsgruppierungen öffentlich äußern und ihre Beteiligung an der Öffentlichkeit reflektieren.

Denn einerseits ist ja nicht auszuschließen, dass sie mit öffentlichen Dienstleistungen und orientierenden Beiträgen aus ihren Traditionen zum gesellschaftlichen Guten beitragen, andererseits lässt sich ihr Beitrag zur einer gedeihlichen Öffentlichkeit nur dann einschätzen, wenn sie sich mit ihren Positionen der öffentlichen Kritik stellen und die eigene gesellschaftliche Partikularität reflektieren.

Fazit: Braucht also überhaupt irgend jemand Öffentliche Theologie – oder kann sie weg? Brauchbar ist sie, so die These dieser Ausführungen, nicht nur für Gruppierungen und Individuen, die sich selbst als religiös verstehen, sondern auch aus einer Perspektive, die sich gerade nicht als religiös identifiziert, aber an Zivilgesellschaft, demokratischer Öffentlichkeit und dem Gemeinwesen interessiert ist. Allerdings impliziert die bloße Brauchbarkeit weder eine Bedürfnisäußerung noch eine Nachfrage – genausowenig, wie Bedürfnisäußerung oder Nachfrage für sich genommen schon Auskunft über die Dienlichkeit des Gewünschten geben. Doch selbst wenn man nicht die Brauchbarkeit, sondern lediglich die Verbreitung des Paradigmas erwägt und unter Absehung von der internationalen Debatte nur nach Deutschland schaut, scheint es bisher, als sei das Diskursparadigma akademisch wie im weiteren kirchlichen Kontext nicht gänzlich unattraktiv.

¹⁰ Vgl. insgesamt Torsten Meireis, Politischer Gottesdienst als öffentliche Theologie – Bedeutung, Rahmen und theologische Bedingungen, in: Katrin Kusmierz, David Plüss (Hg.), Politischer Gottesdienst!? Zürich 2013, 153-175.

// ÜBER DEN AUTOR



TORSTEN MEIREIS

ist Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik und Hermeneutik und Direktor des Berlin Institute for Public Theology an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Professor Extraordinary am Department of Systematic Theology and Ecclesiology der Universität Stellenbosch.

Wer braucht Öffentliche Theologie?

Martin Fritz

Man darf sich nichts vormachen: Die Öffentlichkeit interessiert sich nicht sonderlich für Theologie. Das gilt jedenfalls für die breite Öffentlichkeit und für die akademische Theologie. Weite Teile der Gesellschaft haben sich vom kirchlichen Christentum mehr oder weniger entfernt und damit von den Themen und Problemen der universitären Christentumsintellektuellen. Obendrein sind die Theologinnen und Theologen an der Drittmitteluniversität unserer Tage unter einen Zwang zur spezialisierten Forschungsproduktion geraten, der nur noch wenig Spielraum für das Allgemeine lässt. Die Öffentlichkeit aber kann sich in der Regel für Spezialistendiskurse nicht allzu sehr erwärmen, in der Theologie so wenig wie in der Physik oder der Soziologie.

Somit sind die Bedingungen für eine große öffentliche Resonanz der Theologie als Wissenschaft derzeit alles andere als günstig. Zwar wird von den Gottesgelehrten an den Fakultäten unablässig publiziert. Aber die Auflagen sind klein geworden, weil sich der Kreis der Abnehmer mehr und mehr auf die schrumpfende Zahl der Studierenden beschränkt und unter ihnen auf die noch kleinere Zahl derer, die ganze theologische Bücher studieren. Alle schreiben, keiner liest – die damit angezeigten Einbußen an Resonanz fordern akademischen Theologinnen und Theologen von heute, sofern sie nicht gänzlich im Betrieb aufgehen, ein gerüttelt Maß an Demut ab. Und sie werfen mit einiger Dringlichkeit die Frage auf, wie denn die gesellschaftliche Reichweite und öffentliche Relevanz des Faches womöglich wieder zu steigern wäre.

Öffentliche Theologie als Programm

Nun scheint eine programmatische Antwort auf diese Frage längst vorzuliegen.

Dies kann zumindest die Selbstbezeichnung der „Öffentlichen Theologie“ vermuten

lassen, die hierzulande durch die beiden EKD-Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm zu einiger Prominenz gelangt ist. Jener Markenname, abgeleitet von der internationalen „Public Theology“, insinuiert die Idee einer Theologie für die Öffentlichkeit. Was verbirgt sich hinter der Marke?

Es handelt sich um ein Konzept von Theologie, das in besonderer Weise die „Öffentlichkeitsverantwortung“ oder den „Öffentlichkeitsauftrag“ von Christentum und Kirche herausstellt. Damit steht die politische Öffentlichkeit im Fokus. Es geht um die Konzeption einer ethisch-politischen Theologie innerhalb einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft. Das Erbe des kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus, symbolisiert durch die Namen Bonhoeffer, Barth und Barmen, wird mit Impulsen des Linksprotestantismus und der Befreiungstheologie der 1960er Jahre verknüpft und auf die bundesrepublikanische

Situation einer gefestigten deliberativen Demokratie und einer fortschreitenden weltanschaulichen Pluralisierung übertragen.

Hier solle sich die Kirche mit ihren biblisch begründeten Moralprinzipien – Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Vorrang für die Armen – in die öffentlichen Debatten „einmischen“. Für dieses Zeugnis wiederum will die Öffentliche Theologie die kirchlichen Amtsträger zurüsten, indem sie analysiert, wie jenen christlichen Prinzipien heute Gehör verschafft werden kann. Dazu wird besonders die in der liberalen politischen Philosophie aufgeworfene Frage erwogen, inwiefern ethische Argumente, die in religiösen Überzeugungen wurzeln, überhaupt in die öffentliche Meinungsbildung eingebracht werden dürfen. Denn als solche können sie ja in einer pluralen Gesellschaft nicht ohne Weiteres auf die Zustimmung aller politisch Betroffenen rechnen.

Wer braucht „Öffentliche Theologie“?

Wer braucht Öffentliche Theologie? Letztlich zielt sie auf die Gesellschaft, der sie ethische Orientierung angedeihen lassen will. Ihre primären und unmittelbaren Adressaten freilich sind Kirchenleute, die im fachlichen Austausch ihre Rolle in der politischen Öffentlichkeit reflektieren. Die Öffentlichkeitsrelevanz der Öffentlichen Theologie ist demnach in zweifacher Weise

begrenzt, auch wenn der Programmtitel anderes suggeriert: Sie ist mittelbar und partiell. Primär haben wir es mit einem Fachdiskurs theologischer Sozialethiker zu tun, der naturgemäß keinen Laien hinter dem Ofen hervorlockt.

Dies trifft ebenso für die Alternativkonzeptionen zu, welche die Frage nach der adäquaten Wahrnehmung des kirchlichen

Öffentlichkeitsauftrags anders beantworten als das Ursprungsprogramm, unter Markennamen wie „Öffentlicher Protestantismus“ (Christian Albrecht/Reiner Anselm) oder „Öffentliche Kirche“ (Thomas Schlag). Thorsten Meireis hat angesichts dessen vorgeschlagen, mit dem Begriff „Öffentliche Theologie“ besser gar nicht mehr ein bestimmtes Programm, sondern den vielstimmigen Diskurs über das in Rede stehende

Sachproblem zu bezeichnen. Noch klarer wäre es allerdings, diesen Diskurs (bzw. das in ihm verhandelte Problem) mit dem Titel „Öffentliche Sozialethik“ oder „Sozialethik des Öffentlichkeitsauftrags“ zu belegen und damit deutlich als Teilfrage einer christlichen Ethik des Politischen zu deklarieren.

Wer braucht kirchliche Verlautbarungen zur Politik?

Der Sinn und Effekt sozialetischer Äußerungen von Theologen und kirchlichen Amtsträgerinnen in der politischen Öffentlichkeit wird in der „Öffentlichen Sozialethik“, je nach Programm, sehr unterschiedlich eingeschätzt. Nach etlichen Jahren der kirchenleitenden Verantwortung „öffentlicher Sozialethiker“ wäre es Zeit für eine Zwischenbilanz. Indessen dürften weder die Wirkungsanalysen noch die Gesamtbewertungen einhellig ausfallen. Denn was die einen als überfällige Profilschärfung ansehen, betrachten andere als fatale Verengung. Wo die einen orientierende Bestätigung vernehmen, fühlen sich andere unangenehm bevormundet. Spitzenäußerungen wie die von Altbischof Huber, die Bereitschaft zur Corona-Impfung sei nicht nur eine Frage der Nächsten-, sondern auch der Gottesliebe, machen das Wirkungsdilemma augenfällig: Während

manche die ethische Bedeutsamkeit des Christentums damit kraftvoll zur Geltung gebracht sehen, zucken andere zusammen, peinlich berührt, weil sie solches als religiöse Überhöhung eines moralischen Problems empfinden. Wieder andere erblicken darin eine applausheische Ethisierung des Christentums, welche jeden Sensus für den übermoralischen Eigenwert des Religiösen verdrängt.

Es ist eine der Aufgaben „Öffentlicher Sozialethik“, das angedeutete Terrain der öffentlichen Erwartungen und Gegenerwartungen an das politische Engagement der Kirchen genauer zu vermessen. Wer sich als Kirchenrepräsentantin verantwortlich äußern will, braucht ein möglichst differenziertes Bild vom Resonanzraum der eigenen Äußerungen, der deren Effekte prädisponiert – mitsamt den unterschiedlichen Affektwirkungen, die vom

begeisterten Kircheneintritt bis zum verbitterten Kirchenaustritt reichen. Gelänge es der „Öffentlichen Sozialethik“, aus derlei Analysen kluge Maximen für die politische Mitwirkung abzuleiten, Maximen für Fälle gebotener öffentlicher Zurückhaltung und

für die Abbildung der innerkirchlichen Pluralität eingeschlossen, so wäre dies sicherlich ein Gewinn, für die Kirchen und für die Gesellschaft.

Eine andere öffentliche Theologie

Aber mit der Frage nach dem Nutzen „Öffentlicher Sozialethik“ ist noch nicht die Frage nach der Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie überhaupt beantwortet. Wie die Coronakrise gezeigt hat, tauchen in der Öffentlichkeit gelegentlich auch theologische Probleme jenseits des Moralischen und Politischen auf. Im Übrigen deutet der große Markt an popularphilosophischer und spiritueller Beratungsliteratur darauf hin, dass auch in Sachen Lebensführung und Religion durchaus ein öffentliches Orientierungsinteresse vorliegt.

Wie kann die akademische Theologie wieder stärker Gehör finden, um einer breiteren Öffentlichkeit – oder wenigstens ihrem religiös interessierten Teil – die Option eines reflektierten Christentums nahezubringen und nachdenkliche Zeitgenossen bei ihrer Suche nach authentischer Frömmigkeit oder Spiritualität zu inspirieren? Die Antwort fällt schlicht aus: Dazu bräuchte es mehr gute theologische Literatur für theologische

Laien. Dazu aber bräuchte es wiederum unter wissenschaftlichen Theologinnen eine neue Hochschätzung dessen, was in den Ohren der meisten einen abfälligen Klang besitzt: Populartheologie.

Natürlich gibt es Kolleginnen und Kollegen, die das Feld der breitentauglicheren Publizistik mit Büchern, Artikeln, Podcasts etc. bespielen, und sie erzielen damit eine beachtliche Reichweite. Aber von vielen wird dieses anspruchsvolle Genre immer noch als Angelegenheit niedrigen Ranges betrachtet, die vom eigentlichen wissenschaftlichen Beruf nur ablenken würde. Und so wird der philosophisch-religiöse Orientierungsmarkt weiter von anderen beherrscht.

Wer braucht Populärtheologie?

Auf die Dauer ist die universitäre Binnenfixierung auch für die Theologie selbst desaströs. Denn eine Geisteswissenschaft schrumpft in dem Maße, wie sie es versäumt, eine gewisse Breitenresonanz zu erzeugen. Nicht zuletzt für die unmittelbare Nachwuchsgewinnung kommt es auf das Angebot an ansprechenden Fachbüchern an. Ohne populäre Außendarstellung gleicht die theologische Wissenschaft einem Geschäft, in dem sich keiner mehr um's Schaufenster kümmert – kein Wunder, wenn nach einer Weile die Ladenglocke verstummt.

Auf längere Sicht ist die akademische Theologie darauf angewiesen, dass sich einige aus ihrem Kreis der Aufgabe annehmen, die essenziellen Einsichten ihres Faches auch einer außerakademischen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Anforderungen dafür sind hoch: breite Bildung, klares Urteils- und Darstellungsvermögen, dazu Leichtigkeit des Stils. Und vor allen Dingen: Mut zum Elementaren, verbunden mit einer gesunden Ignoranz gegenüber naserümpfenden Fachkollegen. Wem solches gegeben ist, sollte eine „öffentliche Theologie“ dieser Art als seine Königsdisziplin begreifen.

Ihn oder sie wird das imaginierte Publikum dann auch beim Denken und Schreiben und Vortragen wie von selbst dazu bringen, die jeweiligen Gehalte einer kritischen Relevanz- und Plausibilitätsprüfung zu unterziehen, auf Nebensächliches, Obsoletes, Obskures zu verzichten, sich auf das Wesentliche und Bedeutsame zu konzentrieren. Kraft solcher Relevanzschärfung wird das populärtheologische Exerzitium schließlich auch orientierend auf Forschung und Lehre zurückwirken und aufs Neue den Sinn für ihre hohe Berufung erwecken, der Förderung von Kirche und Christentum zu dienen.

/// ÜBER DEN AUTOR



MARTIN FRITZ

ist Wissenschaftlicher Referent bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin und Privatdozent für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.



*Ulrich H. J. Körtner, Reiner
Anselm, Christian Albrecht (Hrsg.):*
**Konzepte und Räume
Öffentlicher Theologie.**
Wissenschaft – Kirche – Diakonie

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020. 312 S. = Öffentliche Theologie, 39. Paperback. EUR 48,00.

ISBN 978-3-374-06394-9.

Rezensentin: Sabine Joy Ihben-Bahl

Immer noch, das verwundert Arnulf von Scheliha, mühten sich einige Vertreter der Öffentlichen Theologie ab, das Programm erst noch zu installieren, so „als stünde das Comingout erst bevor“, obwohl es doch bereits „durch seine Hauptrepräsentanten kirchenleitend umgesetzt wird“ (von Scheliha, 43). Öffentliche Theologie ist in der Tat weit gekommen und längst haben sich verschiedene Strömungen ausdifferenziert: Ordnen sich weiterhin oder von Neuem Theolog*innen der „Öffentlichen Theologie“ zu, verschreiben sich andere hingegen bewusst dem „Öffentlichen Protestantismus“

oder der „Öffentlichen Kirche“. Das wiederum verwundert Peter Dabrock: Er hinterfragt die Unterscheidung von Öffentlicher Theologie und Öffentlichem Protestantismus, hält die Kriterien (so etwa den Schriftbezug oder die Berufung auf Barth oder eben auf Schleiermacher) für nicht anwendbar: „Bestenfalls kann man die *tags* ÖT und ÖP nutzen, um ein gewisses Geschmacksurteil in bestimmten, sehr groben Theologieorientierungen anzudeuten“, damit seien sie aber noch kein „echtes theologisches Prüfsiegel“ (Dabrock, 192).

Er selbst braucht kein „Label“, wenn er etwa, wie hier, biblisch-theologische Gerechtigkeit in die öffentlichen Debatten einbringt. Wichtig sei

hingegen, „informationsbereit und rezeptions-sensibel die hohen Standards nicht-theologischer Gerechtigkeitsdiskurse wahr[zun]ehmen“ (aaO, 187).

Ein Bewusstsein für die Offenheit der Diskurse um die Öffentliche Theologie, die von Beginn an Zuordnungen und Abgrenzungen bspw. zu politischen oder kontextuellen Theologien vollzog (vgl. Einführung, 13), ist – ungeachtet Dabrocks zu diskutierender Problemanzeige – sicherlich keinem der hier Beitragenden abzusprechen, ebenso wenig, dass sie ihre Programmüberschriften bewusst gewählt haben. Bereits die Diskussion um den Sinn der „Labels“ zeigt recht gut, was dieser Band leistet: weitreichende Klärungen einerseits und tiefgehende Infragestellung des als geklärt Deklarierten andererseits. So klärt er die Leser*innen darüber auf, was Öffentliche Theologie alles sein kann, denn viele dürften Nachholbedarf haben: Kennen wir zwar grundsätzlich biblische und reformatorische Zuordnungen von Staat und Kirche oder sind öffentlicher Verlautbarungen der EKD-Ratsvorsitzenden gewahr geworden, die wir dann reflektieren oder werten, könnten die Ausdifferenzierungen und Weiterentwicklungen dennoch an uns vorbeigegangen sein. Womöglich müsse man zuweilen auch „kritische Bilanz“ ziehen, was „an Praxis von Öffentlicher Theologie“ (von Scheliha, 45) bereits vorhanden sei und wie sie von den Kirchenleitenden umgesetzt werde (vgl. aaO, 45-48), bevor Begriff und Programm geweitet oder auch entgrenzt werden (vgl. aaO, 50-54).

Nach der Lektüre der 17 Beiträge (z. T. als Responses) wird man nicht mehr nachschlagen müssen, was Tracy, Stackhouse oder Marty für die Öffentliche Theologie geleistet haben, wird wissen, wer mit welcher Begründung sich „ÖP“, „ÖT“ oder „ÖK“ zuordnet, kann den von unterschiedlichen Perspektiven beleuchteten Raum Diakonie als Öffentliche Theologie ausmalen und hat zudem „Transpartikularisierung“ in sein Vokabular integriert. Gewiss ist dies nicht so zu verstehen, als ginge es lediglich um Informationsvermittlung: Der Großteil der Beiträge zeichnet sich dadurch aus, dass anhand von Begriffsklärungen, Programmbeschreibungen, Nachfragen oder an Einzelthemen stets Grundsätzliches für die Theologie verhandelt wird: „Was ist Öffentliche Theologie?“ führt immer wieder zum Theologiebegriff selbst; Religionsbegriff, theologische Wissenschafts- und Fächerkultur werden hinterfragt und Perspektiven der Zusammenarbeit aufgezeigt.

So weiß nicht nur Thomas Schlag um die stärkere Vernetzung von Systematischer und Praktischer Theologie und sieht die Aufgabe der letzteren in Bezug auf die Öffentlichkeit keineswegs nur in der Organisation und Gestaltung, sondern darin, „in ihrer Verwendung der Rede von ‚Öffentlicher Kirche‘ die normativen Grundlagen, realen Phänomene und Komplexitäten kirchlicher Öffentlichkeiten grundsätzlicher und tiefeschürfender zu untersuchen“ (Schlag, 89).

Wertvolle Konstruktionen und Dekonstruktionen durchziehen den Band: In Beate Hofmanns Beitrag zur Diakonie aus internationaler Perspektive etwa werden

nicht bloß Einsichten zum Diskurs aus dem afrikanischen oder südostasiatischen Raum geboten, vielmehr wird hier an Selbstverständlichkeiten von ÖT, ÖP oder ÖK überhaupt gerüttelt.

Der Kontext in den hier genannten Beispielen ist nicht nur ein anderer, da das Verhältnis von Staat und Kirche bekanntermaßen nicht überall auf der Welt so harmonisch sein muss wie gegenwärtig hierzulande – vielmehr geht es um theologische Grundfragen: Wenn Pluralität nicht positiv konnotiert sein kann, da sie mit Konflikten einhergeht, wenn Begriffe wie „Versöhnung“ und die entsprechende Auslegung in Öffentlichen Theologien es südafrikanischen Theolog*innen zufolge verhindern, „die imperialen Machtstrukturen zu dekonstruieren und Liebe zu revolutionieren“ (mit J. Urbaniak, Hofmann, 155), wenn gefragt wird, wem man eigentlich Rechenschaft schulde, wenn man Öffentliche Theologie betreibt, sollten das auch Fragen sein, die uns hier angehen.

Wird in anderen Beiträgen des Bandes die „alarmistische Wächtersemantik“ (Meireis, auch in Bezug auf F. W. Graf, ebd., Anm. 34.) problematisiert – mit der Konsequenz, Abstand zum Wächtermotiv zu nehmen, wird in anderen Kontexten von der Kirche dezidiert gefordert, „Wachhund“ zu sein (mit T. Sihombing, Hofmann, 159), welcher anschlage, wenn Menschenrechte gefährdet sind. Sich in globalen Krisen stärker an die Seite der Bedrängten zu stellen, muss noch nichts mit „Weltverbesser-Mentalität“ zu tun haben, wie man in Anschluss an den Beitrag von Prüller-Jagenteufel feststellen darf (Ders. 72, vgl. auch aaO, 75), der in seinem Beitrag fragt, wann eigentlich vom – in den USA von radikalen Evangelikalen begrifflich

missbrauchten (vgl. aaO, 69f) – „Bonhoeffer-Moment“ gesprochen werden müsse und die Kirche in die Pflicht zu nehmen sei, Gerechtigkeit einzufordern.

Die meisten Beiträge sind daher gewiss keine Spezialuntersuchungen, die die Theologie als Ganze nichts angingen: Diakonie z.B. erscheint nach der Lektüre nicht mehr als ein Segment Praktischer Theologie oder kirchlicher Praxis, sondern als „theologiekreativer Ort“ (Hofmann, 162), Wüstenberg versucht mit der kritisch-konstruktiven Durchsicht von EKD-Schriften innerhalb des öffentlichen Islamdiskurses „Chancen inter-religiöser Theologie als öffentlicher Theologie“ (Ders., 301) aufzuzeigen und mit van Oorschots Auseinandersetzung mit Öffentlicher Theologie im digitalen Raum stellen sich Rückfragen an die theologische Wissenschaftskultur. Auch diejenigen, die „Wer braucht Theologie?“ fragen, könnten hier Antworten finden.



/// REZENSION VON

SABINE JOY IBBEN-BAHL

ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.



Ingolf U. Dalferth:
**Die Krise der öffentlichen
Vernunft. Über Demokratie,
Urteilstkraft und Gott**

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022. 336 S. Hardcover. EUR 25,00. ISBN 978-3-374-07056-5.

Rezensent: Dietrich Korsch

Vernunft kann es nicht genug geben. Und auch nicht genug vernünftige Menschen, die sich um die Öffentlichkeit der Vernunft kümmern. Denn Öffentlichkeit ist das Medium, in dem die Vernunft sich realisiert: eine Öffentlichkeit, an der jedes denkende und handelnde Wesen teilnehmen kann, um das Geschick der Menschheit gemeinsam zu verantworten.

Vernunft ist immer auch bedroht. Eingeschränkt in ihrer Wirksamkeit durch Eigensinn und Faulheit, verkehrt in ihrem Sinn durch das Böse. Es sind nicht nur individuelle Ursachen, die zur Unvernunft beitragen, es sind auch geschichtliche Umstände und Rahmenbedingungen, die verantworteter Vernunft widerstehen.

Darum ist jedes Buch willkommen, das sich der Öffentlichkeit der Vernunft annimmt und sie zu befördern versucht – in Zeiten wie unserer Gegenwart, in der Beiträge zur umfassenden Vernunft aus Motiven politischer Strategie ebenso wie aus Gewohnheiten gesellschaftlicher Trends beschränkt werden. Ingolf Dalferths Buch gehört in die Reihe der Veröffentlichungen, die engagiert für die uneingeschränkte Verantwortung für die Vernunft eintreten – und der Theologie kommt nach Dalferths Urteil dabei eine eigene, unvertretbare Funktion zu.

Alle Erörterungen über die geschichtliche Lage der Vernunft in der gesellschaftlichen Wirklichkeit benötigen erstens eine Analyse

der aktuellen Situation, zweitens einen Umriß dessen, was sich ändern muß, um die gegebenen Restriktionen zu überwinden.

Die Analyse Dalferths bezieht sich, wie es naheliegt, auf Phänomene, die in der jüngsten gesellschaftlich-politischen Entwicklung Einfluß gewonnen haben. Das zentrale Phänomen ist die Aushöhlung der Überzeugung, daß demokratische Strukturen gesellschaftlichen Lebens die strukturellen Voraussetzungen für öffentliche Vernunft abgeben (I. Gefährdete Demokratie, 13-70). Diese Abschätzigkeit gegenüber den Rahmenbedingungen der Vernunft ist die Konsequenz einer Dynamik, die durch die moderne Wirtschaftsgesellschaft selbst befördert wurde, nämlich auf unmittelbare Weise den Vorteil der eigenen Lebenssteigerung zu suchen. Dieser starke gesellschaftliche Impuls wird kulturell begleitet und verstärkt durch eine sozusagen romantische Vorstellung von der Individualität eigenen Lebens, die in dem Verlangen nach Anerkennung der unmittelbaren Gegebenheiten individueller leiblicher Existenz ihren stärksten Ausdruck findet (II. Die Krise der Öffentlichkeit, 71-130). Die Gemengelage, die dabei vor Augen tritt, zeichnet sich durch eine hohe Zähigkeit aus, die allen möglichen Veränderungsversuchen hin zur Wiedergewinnung des Allgemeinen widerstrebt. In der Tat kann man die Undurchdringlichkeit dieser Faktur der

gegenwärtigen Welt nicht deutlich genug unterstreichen.

Darüber macht sich auch Dalferth keine Illusionen, obwohl man sich hier und da eine schärfere Akzentuierung der unterschiedlichen Interaktionskräfte von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und individuellem Selbstverständnis vorstellen könnte – gerade die Mischung dieser Momente macht die Dichte der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Daß auch das Christentum mit seinem Akzent auf der Würde der Person dazu beigetragen hat oder dafür vereinnahmt wurde – ich lasse hier dahingestellt, welche Interpretation eher zutrifft –, muß auf alle Fälle mit registriert werden, wenn sich der Blick auf die Erwägungen richtet, wie mit den aktuellen Verknotungen umzugehen ist.

Es ist evident, daß sich, analog zur Analyse, auch die möglichen therapeutischen Vorschläge in einem Feld bewegen, auf dem es keine Alleinstellung gibt. Stets befindet sich ein Autor, so wie bei Dalferth klar zu erkennen, abermals in einem Diskursraum, innerhalb dessen er seine Argumente starkmacht. Die nach meinem Urteil wichtigste Position, auf die sich Dalferth bezieht und von der er sich kritisch absetzt, ist das Werk, das wir Jürgen Habermas verdanken (in verschiedenen Argumentationsgängen, vgl. 73-95, 161-183). Das mag auf den ersten Blick überraschen, gehört doch Habermas zu den wichtigsten Gestalten unserer intellektuellen Welt, die für die Öffentlichkeit der Vernunft

eingetreten sind und immer noch eintreten. Auf den zweiten Blick jedoch taucht gerade im gemeinsam anvisierten Ziel der Unterschied der Mittel auf; in dieser Hinsicht kommt Dalferth zu einem negativen Urteil, das in seiner Schärfe verwundert. Denn es sei gerade eine Limitation des Diskurses, die Vernunft „säkular“ begrenzen zu wollen – und mit einigem Erfolg dafür eingetreten zu sein.

Nun kann im Rahmen dieser Besprechung nicht die Triftigkeit von Dalferths Habermas-Deutung erörtert werden; da ließen sich naturgemäß auch andere Gesichtspunkte geltend machen, als sie der Autor ins Feld führt. Interessant ist für unsere Zwecke die Rolle in der diskursiven Großwetterlage, die Habermas zugeschrieben wird und an der ja auch Dalferth teilhat (III. Die Krise der Vernunft, 131-183). Das zentrale Argument, um das es hier geht, kann man am Stichwort des „nachmetaphysischen Zeitalters“ entfalten. Habermas versteht darunter die Signatur unserer Epoche, keine religiösen Gründe für die Interpretation der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit mehr zu nutzen; teils, weil sie erkenntnistheoretisch unschlüssig, teils, weil sie kommunikativ erfolglos sind. An ihre Stelle ist eine diskursive Fassung der Vernunft getreten, die sich aus sich selbst bewähren und gestalten muß. Ebendiese Wendung erscheint Dalferth nun als eine unzulässige Restriktion, die

geradezu das Gegenteil dessen bewirkt, was damit beabsichtigt werden sollte.

Es ist, um das zentrale Argument Dalferths anzuführen, das Ausklammern von „Gott“, das sich auf diese Weise widersprüchlich auswirkt. Nun ist Dalferth selbst vorsichtig genug, für „Gott“ – bei ihm immer ohne Anführungszeichen geschrieben! – keinen erkenntnistheoretisch metaphysischen Status einklagen zu wollen; allerdings um den Preis, daß das Inanspruchnehmen Gottes zu unbestimmt bleibt, wie wir sehen werden. Denn allein ein „nachpostmetaphysisches Zeitalter“ zu proklamieren, bedient sich zwar einer reizvollen Wendung, bleibt aber begrifflich unklar.

Nehmen wir darum die eigenartige Metaphysik-Debatte einen Augenblick lang auf. Wie man weiß, ist der Metaphysik-Begriff hinreichend vieldeutig. Sein Sinn hängt also strikt von der Konzeption ab, in der er gebraucht wird. Die Verwendung bei Habermas besitzt den Vorteil – trägt aber auch die Begrenzung in sich – vornehmlich strategisch eingesetzt zu sein. Einerseits macht sich Habermas die kantische Beschränkung zunutze, für die empirische Welt keine transzendenten Gründe in Anspruch nehmen zu dürfen; diese erkenntnistheoretische Korrektheit wird dann freilich zur geschichtsphilosophischen Signatur erhoben; das ist gewiß zu kurz geschlossen. Immerhin trifft die kritische Seite des Arguments zu: Wenn man unter

Metaphysik eine transzendente Ursachenbehauptung für empirische Sachverhalte versteht, dann kann man die spätere Moderne nur als „nachmetaphysisch“ verstehen. Die Metaphysik-Debatte in der Theologie von Wilhelm Herrmann (Die Metaphysik in der Theologie, 1876) bis zu Hans-Georg Geyer (Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie, 1968) hat diese Sicht durchaus bestätigt.

Unzureichend ist es allerdings, damit auch die Religion, in der von Gott die Rede ist, aus dem Gesichtsfeld der modernen und öffentlichen Vernunft ausgeschaltet zu sehen. Diese Antikritik, die man auch bei Ingolf Dalferth findet, nimmt freilich bei ihm eine eigenartige Gestalt an. Denn er führt Gott (ohne Anführungszeichen!) als Quasi-Realität ein, für die Berücksichtigung eingefordert wird (vgl. 128-130; Gott als „vorgängig präsent“, 281). Nimmt man die Argumente zusammen, die dafür sprechen, komme ich auf zwei Gesichtspunkte. Erstens ist das in der Sprache vorgebrachte Wort Gott ein Sachverhalt, mit dem man sich auseinanderzusetzen hat – und zwar aufgrund des in diesem Wort enthaltenen Allgemeinheitshorizontes. Gott betrifft alles und jeden; er ist, wie Wolfhart Pannenberg gern sagt, die alles bestimmende Wirklichkeit. Zweitens stellt sich die Gottesfrage für alle Wissenschaften und ganz bestimmt für die Philosophie. Denn jede Wissenschaft lebt von Voraussetzungen, die über ihren eigenen

Gegenstandsbereich hinausgehen, aber trotzdem verantwortet werden müssen. Und die Philosophie kommt, selbst als Wissenschaftstheorie, nicht darum herum, diesen Horizont des Ganzen zu bedenken.

Allerdings bleibt in den Wissenschaften wie in der Philosophie ein Gesichtspunkt unterbelichtet, der im Namen Gott mit intendiert wird, nämlich die Gewißheit, mit der von einer Gegenwart Gottes im eigenen Leben (und darum auch im Leben der Welt) gewußt wird. Diesen Aspekt zu thematisieren, dafür steht die Theologie als Wissenschaft, wie sie zu Recht an der Universität gelehrt wird (so auch Dalferths Ansicht, 120-128).

Das ist nun freilich der Punkt, an dem mir die Debatte Dalferths mit Habermas ergänzungsbedürftig erscheint, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens, was den Metaphysik-Begriff angeht. Kann man auch theologisch gut nachvollziehen, daß Habermas der kantischen Einsicht folgt, keine transzendenten Ursachen für empirische Gegebenheiten gelten zu lassen, so ist damit die Metaphysik-Debatte keineswegs abgeschlossen, wie etwa der Einspruch Dieter Henrichs gegen eine „Verabschiedung“ der Metaphysik zeigt. Denn es stellt sich beim Aufbau einer jeden Einsicht die Frage nicht nur nach ihrer objektiven Triftigkeit, sondern auch nach ihrer subjektiven Überzeugungskraft – und diese nimmt eine Selbstvertrautheit in Anspruch, die keine

Wirkung irgendeiner Ursache ist, sondern die ihren unbedingten Grund in sich selbst trägt, ohne sich auf abstrakte Weise als Grund ihrer selbst ausgeben zu wollen. Die „metaphysisch“ genannte Frage wendet sich also in die eigene Subjektivität und läßt sich an dieser Stelle gar nicht negieren, weil auch jeder Versuch einer Negation die Gewißheit der negierenden Überzeugung in Anspruch nehmen muß. „Nachpostmetaphysisch“ hieße dann: verstehen, daß sich die „metaphysische“ Frage in die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen gewendet hat – und darin ihre unabweisliche Objektivität besitzt.

Diese Einsicht erlaubt es nun, anders als es bei Dalferth der Fall ist, auch den Umgang mit „Gott“ anders zu fassen. In der Tat ist es so, daß „Gott“ auf die umfassende Wirklichkeit verweist, in der sich alle bewegen, ob sie es wollen und wissen oder nicht. Das schließt jedoch nicht aus, daß es immer einzelne Menschen – oder Gruppen – sind, die dieses Wort verwenden. Sie tun das, indem sie den Ausdruck „Gott“ als Namen verwenden, der nicht einfach den Begriffsinhalt des „Allgemeinen“ bei sich hat, sondern der eben als Gegenwart des Absoluten im individuellen Menschen, das heißt: im Glauben, verstanden wird. Die bei Dalferth bisweilen aufscheinende Disjunktion von „Religion“ und „Gott“ existiert also in Wirklichkeit nicht. Vielmehr gilt insbesondere und zuhächst von Gott, wie er uns durch die Geschichte

Jesu Christi erkennbar geworden ist, daß Gott immer schon „für uns“, nie nur „an sich“ ist. Damit kommt aber die Präsenzanzeige, wie sie im Gebrauch des Wortes „Gott“ laut wird, mit dem Wesen Gottes überein. Die „postnachmetaphysische“ Gegenwart Gottes im individuellen Leben der Menschen in der gemeinsamen Welt ist die ultimative Realität Gottes.

Von diesem Ergebnis her läßt sich Ingolf Dalferths Position kritisch einordnen. Das unmittelbare Insspielbringen von Gott (ohne Anführungsstriche!) kann sich vor dem Verdacht nicht schützen, doch auf irgendeine Art eine metaphysische Instanz zur Geltung zu bringen (vgl. 181-183; „der ultimative Dritte“: 254-260 im Kapitel V: Das Dritte, 227-288). Die Unmittelbarkeit der Wortverwendung und das unvermittelte Springen in eine umfassend gemeinte „Realität“ befördern diese Unterstellung, gegen die sich der Autor sicher verwehren möchte. Muß man jedoch seine Art der Verabschiedung des „postmetaphysischen Zeitalters“ bedenklich finden, spricht nichts gegen eine korrigierende Erweiterung der Habermas’schen Konzeption – mit den großen Vorteilen, ein weit ausgreifendes und auf allen theoretischen Ebenen und in vielen wissenschaftlichen Disziplinen der Beförderung der Öffentlichkeit der Vernunft dienendes Werk an der Seite der eigenen Bemühungen um dieses Ziel zu wissen. Die hier nötige Einsicht besagt, daß gerade der

Verzicht auf eine transzendente Absicherung der Welt die Verantwortung für die in der Welt lebende Menschen erhöht, sich in ihrer eigenen Existenz von der Wirklichkeit Gottes betroffen und bewegt zu sehen.

Es verschiebt sich in Folge dieser Einsicht dann auch die therapeutische Perspektive Dalferths. Denn der Ansatzpunkt zu einer Beförderung der Öffentlichkeit der Vernunft ist von dem selbstbewußten Auftreten einer „säkularen“ Vernunft, die ihre Ansprüche am eigenen Maßstab aufstellt, gar nicht völlig verschieden; allerdings ist dieser weithin übliche Ausgang der Bestrebungen um das rechte Verständnis der Wirklichkeit insofern zu verändern und zu korrigieren, als die vermeintliche Unmittelbarkeit des Anfangs mit sich selbst als abstrakt durchschaut wird. Gerade die aufgeladene Macht des Anfangs verdankt sich der Präsenz Gottes im eigenen Leben und dessen nicht negierbarer Gegenwart – und schließt daher die Anerkennung Gottes als Ursprung des Bewußtseins und Quell des Lebens ein, veranlaßt folglich auch zu einem selbstkritischen Verhältnis zu sich selbst und öffnet das Herz für Dankbarkeit und Freude. Einen solchen Ausgangspunkt

mag man gern aufsuchen – er ist auch als Impuls zur Förderung der Öffentlichkeit der Vernunft aussichtsreich. Die Pflege einer solchen Religion, so darf man resümieren, dient der öffentlichen Vernunft. Das wird auch in Ingolf Dalferths Sinn sein.

/// REZENSION VON

DIETRICH KORSCH

ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg.





Tom Kleffmann: **Kleine Summe der Theologie.**

Tübingen: Mohr Siebeck 2021. XI, 199 S. Broschur. EUR 24,00. ISBN 978-3-16-160062-3.

Rezensent: Georg Kalinna

Tom Kleffmann legt mit seiner „Kleinen Summe der Theologie“ eine kurze Dogmatik vor, die „knapp, aber im Wesentlichen vollständig den Zusammenhang des christlichen Glaubens“ darstellen soll (V) und so seinen „Grundriss der Systematischen Theologie“ (2013) ergänzt. Der Inhalt gliedert sich in sechs Teile: I. Was ist Theologie? II. Das unwahre Leben (Sündenlehre); III. Die Offenbarung Gottes als Mensch (Lehre von Christus); IV. Die Welt als Äußerung Gottes (Schöpfungslehre); V. Das wahre Leben (Soteriologie); VI. Gott. Eine gelungene Konsequenz dieser Gliederung besteht darin, dass Gott als Klammer des Gesamten dient.

So setzt Kleffmann in den Prolegomena (Teil I, §§ 1–5) bei der „Relevanz der Rede von Gott“ ein (§ 1). Warum ist überhaupt von Gott zu reden? Bestimmt man mit Luther Gott als den, „der das Nichts überwindet“ (5), ist die Rede von Gott relevant, weil und

wenn sich Menschen dem Nichts gegenübersehen, und zwar in den Gestalten des Todes, der Sinnlosigkeit und der Beziehungslosigkeit (ebd.). Offenbarung (§ 2) ist dementsprechend die Kommunikation Gottes, die das Nichts überwindet (6) und das Wahrheitskriterium für den (Fiduzial-)Glauben (§ 3) besteht darin, dass das Nichts anerkennt, von Gott als Grund und Gegenstand des Glaubens in der Gemeinschaft mit dem Menschen geteilt und so überwunden wird (11).

Der „Kommunikation des Glaubens in ihrem inneren Zusammenhang, in ihrer göttlichen Logik“ (14) denkend nachzugehen, ist dann die Aufgabe der Systematischen Theologie, die Kleffmann als „hermeneutische Theologie in praktischer Absicht“ (§ 5, 19) entwirft. Ihr Gegenstand ist die Kommunikation oder Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott, wie sie sich

auf die Wahrheit alles „verstandesmäßig Erkannten“ (Schöpfungslehre), die „kritische Wahrheit oder Bestimmung der Geschichte und des gemeinsamen menschlichen Lebens“ (Sündenlehre, Christologie, Soteriologie) und die „Wahrheit Gottes“ (Gotteslehre, Trinität) bezieht (ebd.).

Sünde (Teil II, §§ 7–9) bedeutet, „wesentlich für sich zu leben und in Selbstsorge gefangen zu sein.“ (34) Sie ist „unwahres Leben“ (31), zu erkennen am Kreuz Jesu (§ 6). Hier offenbart sich „die Verlorenheit, die Angst, das einsame Fürsichsein“ oder kurz „das Nichts des Menschen in seinem festgehaltenen Fürsichsein“ (33 f.). Entspricht das Fürsichsein der natürlichen Selbstsorge, so ist es *das Festhalten* am Fürsichsein, das die Grundsünde ausmacht und zwei Formen annehmen kann, je nachdem, wie der Mensch mit dem Nichts umgeht. Er kann es zu überwinden versuchen, indem er die eigene Identität zum Sinn der Beziehungen zu Menschen und Dingen macht; oder indem er sich umstandslos in eine kollektive Identität einordnet (39). Die Ur- oder Erbsündenlehre ist dann der Sozialisationszusammenhang, in dem dieser falsche Umgang mit der Selbstsorge entsteht (§ 8).

In der Christologie (Teil III, §§ 10-13) verhandelt Kleffmann das Verhältnis von Altem und Neuem Testament (§ 10), die theologische Deutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu (§ 11), die Frage nach der Vollkommenheit der Christusoffenbarung

(§ 12) sowie deren Konsequenzen für eine Theologie der Religionen (§ 13). Der Akzent liegt hierbei auf dem Begriff der „Hingabe“ Jesu, wie sie im Kreuz am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Jesus „hat seinen Tod nicht nur erlitten, sondern er hat ihn als Hingabe für das Kommen Gottes erlitten und verkündigt“ (63). Dieser Hingabe Jesu entspricht die Hingabe Gottes. In dem Punkt, in dem das Nichts zu siegen scheint, offenbart sich Gott selbst, indem er das menschliche Fürsichsein teilt (66).

Die Schöpfungslehre interpretiert die Welt als Gottes ‚Äußerung‘, deren Sinn in der Gemeinschaft Gottes besteht, wie sie in der Christologie sichtbar ist (Teil IV, §§ 14–17). Der Begriff der Äußerung hat hierbei eine doppelte Pointe: Als menschengewordener Gott interpretiert der Sohn das Wirken des Vaters so, dass der Mensch die Schöpfung als Äußerung verstehen kann; zugleich ist die Welt Äußerung des Vaters, auch in den Teilen, die der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich ist (92). Gott ist in seinem Schöpfungshandeln gerade nicht analog zu einem allwirksamen Handwerker zu interpretieren. ‚Wirken Gottes‘ bedeutet vielmehr, dass der Vater die Schöpfung und den Menschen „werden lässt“, und dass er als Sohn Gemeinschaft stiftet, deren Verlässlichkeit sich durch den Geist erweist (111).

Schildert die Sündenlehre den Zustand des unwahren Lebens, so ist die Soteriologie die Lehre des „wahren Lebens“ (Teil V, §§ 18–24).

Der heilige Geist (§ 18) ist der Begriff für die Gottesgemeinschaft, die sich kommunikativ verwirklicht und sich im Individuum in der Rechtfertigung und Heiligung (§ 19) zeigt. Die ‚Wahrheit‘ des dadurch gestifteten wahren Lebens ist nichts anderes als die Gottesgemeinschaft selbst (141) und findet ihren Ausdruck in der Feier des Gottesdienstes (§ 20). Aus der Freiheit von der Selbstsorge folgt die Freiheit für Andere und damit die Begründung theologischer Ethik (§ 22). Die Kirche ist idealiter die institutionelle Gestalt der Kommunikation, wie sie sich im gottesdienstlichen Geschehen entfalten soll; sie und ihre Ämter haben dementsprechend eine dienende Funktion (§ 23). Die Eschatologie schließt die Soteriologie ab (§ 24).

Da Kleffmann die Gotteslehre als Zusammenfassung von Christologie, Pneumatologie und Schöpfungslehre interpretiert, bildet sie den Abschluss des Buches (Teil VI, §§ 25–26). Hatte er schon die Schöpfungslehre als Äußerung Gottes interpretiert, präsentiert er nun den Begriff Gottes allgemein als Kommunikation (§ 25), der von der Trinitätslehre ausgelegt und konkretisiert wird (§ 26).

Kleffmanns ‚Kleine Summe‘ versucht sich an einer „radikale[n] Reduktion und Konzentration“ des dogmatischen Stoffs (V), zu deren Erfolg man dem Autor nur gratulieren kann. Auf weniger als 200 Seiten gelingt es Kleffmann nicht nur, den dogmatischen Problembestand gelingt es

Kleffmann nicht nur, den dogmatischen Problembestand so vollständig zu präsentieren, wie es die kurze Form erlaubt, sondern präsentiert dabei einen eigenen anspruchsvollen dogmatischen Ansatz, der ohne einen überladenen Fußnotenapparat auskommt. Dieses Unterfangen erfordert einen dicht geschriebenen Text. Es wäre eine interessante Frage, ob der ursprüngliche Adressatenkreis der Studierenden den Ausführungen in jeder Einzelheit folgen konnte. Doch vielleicht bietet sich die ‚Kleine Summe‘ gerade dazu an, in verschiedenen Tiefen gelesen zu werden. Die theologischen Weichenstellungen und Referenzen mögen einem*r Studienanfänger*in kaum auffallen. Umso größer ist der Wert des Mehrfachlesens. Für das Fachpublikum bietet Kleffmann einen konzisen und interessanten Ansatz, dem man eine breite Leserschaft und Diskussion wünschen kann.



/// REZENSION VON

GEORG KALINNA

ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Systematische Theologie am Evangelisch-Theologischen Institut der Universität Hildesheim.

Moderne „liberale“ Dogmatik statt veralteter „kirchlicher“

Zu Ulrich Barths kultur- bzw. religionswissenschaftlicher
Dogmatik ohne Dogma¹

von Eilert Herms

Gliederung

1.	Barths Programm. Seine Voraussetzungen und seine Durchführung.....	81
1.1.	Das Programm	81
1.1.1.	Die sachliche Eigenart des Programms	82
1.1.2.	Allgemeine formale Realisierungsbedingungen einer „kulturwissenschaftlichen“ Dogmatik.....	83
1.1.3.	Aufgabe der Dogmatik: Vermittlung zwischen den religiösen Symbolen und dem Leben	85
1.2.	Voraussetzungen des Programms	87
1.2.1.	Ad vocem „(christliche) Religion“	87
1.2.2.	Ad vocem „Kultur“	88
1.2.3.	Ad vocem „menschliches Leben“	88
1.3.	Die Durchführung des Programms	91
Exkurs	98
1.3.1.	Zum Thema Schöpfung, Offenbarungscharakter von Schöpfung und Schöpfungsintention	105
1.3.2.	Zum Thema „Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit“	111

¹Das Folgende erfüllt eine Bitte um Rezension, die den Verfasser im Herbst 2021 erreichte. Von sich aus hätte er nicht das Wort ergriffen.

1.3.3.	Zum Thema „Verwirklichung der Erlösung durch das Auftreten und Wirken des Erlösers“, d. h. durch die Selbstvergegenwärtigung der uranfänglichen Heilsintention des Schöpfers in Jesu Lebenszeugnis, Geschick und Kirche gründender Wirkung	113
1.3.3.1.	Zum Verhältnis Ekklesiologie/Christologie.....	120
1.3.3.2.	Zur Entfaltung der Ekklesiologie.....	121
1.3.4.	Zum Thema Schöpfungsziel	122
1.4.	Die durchgehende Ambiguität der Voraussetzungen des Programms.....	128
1.4.1.	Zwei konkurrierende Modelle des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Objekt.....	128
1.4.1.1.	Aussagen nach Modell 1.....	130
1.4.1.2.	Aussagen nach Modell 2.....	135
1.4.1.3.	Inkonsistenzen aus der Überlagerung von Aussagen nach Modell 2 durch Aussagen nach Modell 1.....	142
a)	Inkonsistenz ad vocem „Offenbarung“	142
b)	Inkonsistenz ad vocem „Gewißheit“	145
c)	Inkonsistenz ad vocem „Religion“	146
d)	Inkonsistenz ad vocem „Christentum“	153
e)	Inkonsistenz ad vocem „Kultur“	158
f)	Inkonsistenz ad vocem „Wissenschaft“	160
g)	Inkonsistenz ad vocem „Theologie als Wissenschaft“	163
2.	Barths Verhältnis zur Tradition.....	178
2.1.	Die Reformation: Protest im Namen des christologischen und trinitarischen Dogmas und nicht dessen Verabschiedung.....	178
2.2.	Luthers Katechismen als Urgestalt von Theologie als Theorie für die pfarramtliche Praxis; die Orthodoxie als Wegbereiter für Pietismus und Aufklärung	179
2.3.	Kants Theorie der Vernunftreligion und Kritik der Gottesbeweise als Fixierung der Wahrheitsmomente im „Natürlichen [vor allem neustoischen] System der Weltanschauung (Dilthey) und im materialistischen Atheismus.....	180
2.4.	Orientierung an einer eklektischen Kombination von Einzelaspekten des Dogmatikverständnisses Schleiermachers, Ritschls und Hirschs	181
3.	Barths Schleiermacherkritik.....	182
3.1.	Punkte der Zustimmung und der Kritik.....	182
3.2.	Beides – Zustimmung und Kritik – Ausdruck von Mißverständnissen.....	184
4.	Fazit	194

Unter dem Titel „Symbole des Christentums“ hat Ulrich Barth das „Programm“ und die Durchführung einer „liberalen Dogmatik“ vorgelegt.² Das Werk tritt im Gestus einer das altkirchliche, mittelalterliche und alt-evangelische Verständnis von „Dogmatik“ insgesamt überbietenden Neufassung der Aufgabe und des Verfahrens von „Dogmatik“ auf – Anregungen der neologischen Aufklärung aufgreifend und noch über sie hinaus auf ein „updating“ zielend, das den heutigen Anforderungen „der Moderne“ am Beginn des 21. Jahrhunderts entspricht.

Eine Würdigung ist daher unter zwei bzw. drei Gesichtspunkten erforderlich: Wie sieht Barth das *Verhältnis* zwischen dem alten Dogmatikverständnis und seinem neuen? Was sind die eigenen *Voraussetzungen und Pointen* des letzteren? Und schließlich: Wie positioniert Barth sein radikal modernisiertes zu demjenigen Verständnis von „Dogmatik“, welches seinerseits schon am Beginn des 19. Jahrhunderts die Anregungen der neologischen Aufklärung in sich aufgenommen und verarbeitet hatte: zum Dogmatikverständnis F. D. E. Schleiermachers? Eine Beantwortung der zweiten Frage ist Voraussetzung für die der ersten und dritten.

1. Barths Programm. Seine Voraussetzungen und seine Durchführung.

1.1. Das Programm.

In den drei dicht formulierten letzten Abschnitten (53-76) des Zielkapitels der Prolegomena („Heutige Aufgaben und Wege“) umreißt Barth sein „Programm einer liberalen Dogmatik“. Dafür ist grundlegend die Orientierung an demjenigen (von E. Rothacker 1927 beschriebenen) Verständnis von „Dogmatik“, deren Ausbildung und Pflege für alle „Geistes-“ genau: „Kulturwissenschaften“ – etwa Sprach-, Kunst-, Wirtschafts-, Rechts- und Staatswissenschaft und deshalb auch für jede Beschäftigung mit „Religion“, also auch die Theologie – unabdingbar sei, und zwar deshalb, weil in dieser „spezifischen Form wissenschaftlicher Lehre“ die für jeweils einen bestimmten kulturellen „Lebens- und Arbeitsbereich gültigen“ Bestände an Wissen über die den jeweiligen Bereich bestimmende Struktur und Funktionsweise vermittelt würden. Das gelte auch für den Bereich „Religion“. Deren „Wesen“ gegenüber anderen Kulturbereichen ist für Barth – entgegen der ihm zufolge mißverständlichen Rede von „Glaubensgewißheit“ – weder Innehabung eines „ein für allemal bezogenen fixen Standpunkts“, noch „ergebnislose

² Es handelt sich um Barths Berliner Dogmatikvorlesung vom WS 2011/12. Der von Friedemann Steck nach Mitschnitten herausgegebene Text ist unter Mitwirkung Barths zustande gekommen (s. Nachwort des Herausgebers) und von ihm autorisiert (s. Barths eigenes Vorwort).

Dauerreflexion“, sondern die sich schließlich in einer „inneren Einstellung“ zum Leben „nieder-schlagende“ „Selbstbesinnung“, und zwar genau die „Selbstausslegung“ und „Selbstdeutung“, des menschlichen Lebens, seines Auf und Ab, in seiner Bezogenheit auf „Gott“, und d. h. für Barth auf den „Grenzbegriff“ des sich jeder „Versinnlichung“ entziehenden Unbedingten (67f.). Was einschlieÙe, daß sich diese spezifisch religiöse Selbstbesinnung, -auslegung und -deutung nur im Medium von „Symbolen“ vollziehen könne, deren Verwendung – im Unterschied zum sonstigen allgemeinen Gebrauch von Zeichen – als spezifisch *religiöser* Symbole „begleitet ist von dem Wissen um die *Uneigentlichkeit ihres Bezeichnens* [Kursivierungen E. H.]“ (37) Somit vollzieht sich das Leben der besonderen Religion „Christentum“ Barth zufolge als die Selbstbesinnung, -auslegung und -deutung menschlichen Lebens unter Gebrauch des Gesamtbestands der Symbole des Christentums, wie ihn die Heilige Schrift dieser Religion, die Bibel, biete (24, 59, 66, 67).

1.1.1. Die sachliche Eigenart des Programms

Der Sache nach ist somit die „Dogmatik“ dieser christlichen Religionskultur „Erschließung“ der „lebensweltlichen Präsenz“ der „Sinnbildungsprozesse“ christlicher Religionskultur (60) oder: „Nachzeichnung“ und „gedankliche Verdeutlichung“ der „religiösen Selbstreflexion des Lebens“ in dieser Religion (65) bzw. „gedankliche Rekonstruktion“ und „Darstellung“ ihrer „lebensweltlich in Geltung stehenden religionskulturellen Sinngebilde“ bzw. „Sinn-gehalte“ (57, 59), also genau: „Auslegung der christlichen Symbolwelt“ (61), „hermeneutisch-systematische“ „Darstellung“ der „großen Symbole des Christentums.“ (67f.). Und dies immer unter Berücksichtigung der drei irreduziblen Momente ihres Gebrauchs: erstens des Rückgriffs auf ihr Gegebensein durch kulturelle „Überlieferung“, also auf ihre „soziokulturelle Positivität“, zweitens ihrer Beziehung auf das „fromme Subjekt“ und drittens ihrer „inneren mentalen Aneignung“ durch dieses (67; dazu schon 24-29). Diese drei Momente eignen dem Symbolgebrauch in allen praktisch vorkommenden „Formen gelebter Religion“ (Formen der religiösen Selbstdeutung menschlichen Lebens, seiner religiösen „Selbst und Weltdeutung“ [68]), deren wichtigste für Barth heute keineswegs die rituell-kultischen sind, auch nicht mehr das Gebet (69ff.), sondern die „Andacht“ (72f.) im Vierschritt von „Selbstdistanzierung“ („innere Abstandnahme“ vom Alltagstrubel), „Sammlung“ („Besinnung auf das Wesentliche und dauerhaft Wichtige“), „Selbsttranszendierung“ („Hinwendung zum verborgenen Ursprung alles Endlichen“, die zugleich „Öffnung für die Unbedingtheitsdimension von Sinn“ sei) und „Einkehr“ („Sich-geborgen-Wissen in dem transzendenten Grund des Lebens, dem es sein

Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält.“): „Endlichkeitsreflexion schlägt gleichsam um in Ursprungsreflexion“ (73). Der „Weg“ der Dogmatik für die Lösung ihrer „Aufgabe“, die Struktur und Funktionsweise des Kulturbereichs eben dieser christlichen Religionspraxis, oder eben: die hilfreiche Funktion dieser Religion für das Leben, darzustellen (65-76), kann also nur sein: Ergreifung und Explikation der „positiven“, in der kulturellen Überlieferungsgeschichte vorgegebenen „tragenden Symbole“ des Christentums (seiner „Leitsymbole“: 76) in ihrem „überindividuellen“ Sinn als Reflexion auf die Endlichkeit menschlichen Lebens (auf die menschliche „Lebenssituation“: 76) und zugleich auf seinen „Grund“ (die in ihnen enthaltene „Gottesvorstellung“: 76) sowie die Beschreibung der mit der Beziehung dieser vorgegebenen Symbole auf den Einzelnen und ihrer reflektierten individuellen Aneignung verbundenen fundamentalen, emotional-gefühlsmäßigen „inneren Einstellung“ (66) zum Leben (das zugehörige „Grundgefühl“: 76).

1.1.2. Allgemeine formale Realisierungsbedingungen einer „kulturwissenschaftlichen“ Dogmatik

Die formale Realisierung dieses Sachprogramms einer Dogmatik des Kulturbereichs „christliche Religionspraxis“ erfolgt jeweils „aus der Perspektive eines individuellen zugleich [selber] religiösen und wissenschaftlichen Standpunktes“ (57). Wobei letzterer der Standpunkt einer „Kultur“wissenschaft ist, eben derjenigen, welche für den Kulturbereich „Religion“ zuständig ist.

Das schließt für die Vollzugsform der Wissenschaft von der Hochreligion „Christentum“ und für die von ihr zu lehrende „Dogmatik“ mehreres ein:

- Erstens, daß sie nur „interdisziplinär“ möglich ist, nur im Kontext und Austausch mit allen anderen in „der Moderne“ entstandenen Wissenschaften des Kulturbereichs „Religion“: „Religionsethnologie“, „Religionssoziologie“, „Religionspsychologie“, „Religionsphänomenologie“ (62). Entgegen dem ersten Anschein kollidiert Barth zufolge dieses Implikat der *Wissenschaftlichkeit* des Standpunkts christlicher Dogmatik nicht mit dessen *eigener christlicher Religiosität*. Die „innere Bindung“, die der Dogmatiker des Christentums „mit seinem Geschäft verbindet“ (63f.), steht ja unter den allgemeinen Bedingungen von „Religion“ und ermöglicht ihm daher, die für den Kulturbereich „Religion“ allgemein geltenden Bedingungen unbeschadet ihres Entdecktseins in anderen Religionswissenschaften auch für das Christentum anzuerkennen, in Rechnung zu stellen und dadurch dessen „dogmatische“ Beschreibung zu bereichern (Beispiele: 63, etwa: Taufe, Konfirmation und Trauung als „Passageriten“).

- Eingeschlossen ist zweitens: Das in der „Dogmatik“ des Kulturbereichs „christliche Religionspraxis“ zu rekonstruierende und darzustellende „lebensweltliche *in Geltung Stehen* [Kursivierungen E. H.]“ (die „Gültigkeit“) solcher Praxis, ihrer Struktur und Vollzugsbedingungen, hat für Barth keinen anderen Status als die „Gültigkeit“ dessen, was auch in den „Dogmatiken“ der mit anderen Kulturbereichen befaßten Kulturwissenschaften dargestellt wird. „Gültigkeit“ meint dabei die „Verbindlichkeit“ des Dargestellten, also die ihm eigene Anerkennungszumutung und deren Erfüllung. Die aber schwankt bereichsspezifisch, und reicht von völliger Freiheit zur Anerkennungsverweigerung (gegenüber Regeln rein individuell-konventioneller Art, Beispiel: die von der Kunstwissenschaft erhobenen Merkmale eines jeweils die Epoche oder Richtung einer Kunstaübung bestimmenden „Stils“) über die nur durch informelle Sanktionen eingeschränkte Anerkennungsverweigerung (Beispiel: die Regeln einer Sprache) bis hin zur physisch erzwingbaren Anerkennung (Beispiel: die Rechtsregeln des Staates) (57).

Innerhalb dieses Spektrums gilt in den Augen Barths für den Kulturbereich Religion in seiner christlichen und näherhin protestantischen, nur auf Bibel und Bekenntnisschriften (58) rückbezogenen Bestimmtheit ein dreifaches: Erstens, die lebensweltlich in Geltung stehende Gestalt dieser Religionspraxis reicht über ihre kirchlich geordnete Gestalt hinaus und ist von der ihre Struktur beschreibenden „Dogmatik“ auch in dieser Kirche transzendierenden Weite darzustellen (59f.). Zweitens, im bloßen Rückbezug auf Bibel und Bekenntnisschriften haben sich viele unterschiedliche kulturelle Gestalten protestantischer Religionspraxis entwickelt; ihre unterschiedliche Struktur kann daher auch nur in einer entsprechenden Vielzahl unterschiedlicher „Dogmatiken“ dargestellt werden (58). Drittens, jede Strukturbeschreibung praktischer Frömmigkeit in einer Dogmatik ist rein deskriptiv, so wie die „dogmatische“ Beschreibung von „Stilen der Kunstaübung“ in der Kunstwissenschaft; die Nichtanerkennung der beschriebenen Regel wird weder informell (wie die Nichtanerkennung der in der sprachwissenschaftlichen Dogmatik dargestellten Regeln des Sprachgebrauchs) noch formell (wie die Nichtanerkennung der in der rechtswissenschaftlichen Dogmatik dargestellten Rechtsregeln) sanktioniert. Und dies gelte nicht nur für jeden einzelnen Teilnehmer an der protestantischen Religionspraxis (58ff.), sondern auch für das sich der „professionellen“ „Verwaltung“ und „Bewirtschaftung“ christlicher Religionspraxis und Sinnbildungsprozesse (60) widmende Personal. Ihm hat, laut Barth, die Theologie als Christentumswissenschaft zwar stets nur eine „Dogmatik“ einer *christlichen* Religionspraxis anzubieten (60; so wie die Rechtswissenschaft nur jeweils die Dogmatik einer bestimmten Rechtsordnung bietet), aber in einer jeden dieser „Dogmatiken“ kommt jeweils nur die Struktur einer besonderen Variation

christlicher Religionspraxis zur Darstellung, die Besonderheit ihres „Stils“ und ihrer „Ausdruckskonvention“ (also eine nur variationsspezifische Unterscheidung von „Orthodoxem“ und „Häretischem“), „weit unterhalb des rechtlich Verbindlichen“ (58). Diese Realisierungsbedingungen von „Dogmatik“ im kulturwissenschaftlichen Sinne gelten auch für die Durchführung von Barths eigenem Sachprogramm von „Dogmatik“.

1.1.3. Aufgabe der Dogmatik: Vermittlung zwischen den gegebenen religiösen Symbolen und dem Leben

Für Barths Dogmatikprogramm ist die Beziehung zwischen den soziokulturell vorgegebenen religiösen Symbolen in ihrer *für sie wesentlichen jeweiligen positiven Bestimmtheit* und dem „(menschlichen) *Leben*“ zentral (65-79). Der „Dogmatik“ stelle sich die „Aufgabe der Vermittlung von Religion und Leben“ (65).

Nun läßt allerdings das damit angesprochene Verhältnis von Religion und Leben ersichtlich zwei unterschiedliche Auffassungen zu. Welche meint Barth? Entweder sind die Symbole in ihrer positiv vorgegebenen Bestimmtheit in der Weise *Vorlagen* für das „[menschliche, ichhafte] Leben“, daß dieses sie sich jeweils *aneignen* muß, oder sie *entstammen* selbst „[menschlichem, ichhaftem] Leben“, so daß sich dann eine Aneignung erübrigt, weil sie dem „[menschlich-ichhaften] Leben“ durch dieses selber immer schon *inhärent* sind.

Beide Auffassungen haben „[menschliches, ichhaftes] Leben“ als undelegierbar-individuelles leibhaftes Zusammenleben im Blick, akzentuieren aber jeweils einen der beiden wesentlichen Aspekte dieses Sachverhalts:

- Die erste Auffassung impliziert die Akzentsetzung darauf, daß der menschliche Lebensvollzug unbeschadet seines Charakters als eines Vollzugs von leibhaftem Zusammenleben gleichwohl de facto undelegierbar Sache jedes einzelnen, von allen anderen unterschiedenen Ichindividuums ist.

- Die zweite impliziert hingegen die Akzentsetzung darauf, daß „[menschliches, ichhaftes] Leben“ unbeschadet der Undelegierbarkeit seines Vollzugs am Ort jedes einzelnen leibhaften Ichindividuums gleichwohl jeweils nur durch dessen Zusammensein mit anderen seinesgleichen, also nur als leibhaft-individueller Vollzug von *Zusammenleben* möglich und real ist.

Weil beide Auffassungen jeweils einen der beiden Wesensaspekte ein und desselben Sachverhalts akzentuieren, bedingen sie sich de facto gegenseitig. Wobei freilich zu fragen ist, ob diese Wechselbedingung eine symmetrische oder asymmetrische, und wenn das letztere,

welches ihr unumkehrbarer Richtungssinn ist. Die Frage bleibt in Barths Programmskizze offen.

Der Sache nach gilt jedenfalls bei genauer Betrachtung das Folgende: Hat man im Blick, daß religiöse Symbole in ihrer wesentlichen Positivität jeweils dem „[menschlichen] Leben“ in seinem Charakter als Zusammenleben leibhafter Ichindividuen *entstammen* und ihm somit auch immer schon zu eigen inhärent sind, so entfällt – anders, als Barth meint – die Aufgabe einer „*Vermittlung* (Kursivierungen E. H.) von Religion und Leben“ für das Individuum, in dessen eigenem Zusammenleben mit seinesgleichen ja „Religion“ und deren symbolische Kommunikation immer schon inhärent ist; möglich und erforderlich ist dann nur die Explikation von „[menschlichem] Leben“ in seiner ihm selber wesentlich eignenden Bestimmtheit als positiv-religiöses, die – wenn konsequent beachtet wird, daß diese Bestimmtheit für „[menschliches] Leben“ *wesentlich* ist – nichts anderes sein kann als Selbstexplikation von „[menschlichem] Leben“ *in* seiner für es wesentlichen *jeweiligen* positiven Religiosität samt der „religiösen Symbole“, in denen diese sich artikuliert.

Hat man hingegen lediglich im Blick, daß der Vollzug „[menschlichen] Lebens“ unangesehen seines leibhaften Zusammenlebenscharakters und dessen eigener wesentlicher Religiosität (also von diesem abstrahiert) jeweils Sache eines Ichindividuum ist, das durch das Zusammenleben und dessen Religiosität nicht schon bestimmt, sondern davon „unabhängig“ ist, so ist es möglich, daß einem so verstandenen vereinzelt Ichindividuum bestimmte „religiöse Symbole“ lediglich als seinem Leben noch fremde so begegnen und vorgelegt sind, daß es sich solche allererst als Mittel seiner eigenen religiösen Selbstbesinnung anzueignen hat. Das ist eine Vorstellung, die dann allerdings einschließt: erstens, daß die Frage nach dem Ursprung der vorliegenden religiösen Symbole und ihrer positiven Bestimmtheit ungestellt und unbeantwortet bleiben kann. Und zweitens ist es für das so verstandene vereinzelt Ichindividuum zwar möglich aber keineswegs unvermeidbar, daß es sich ihm vorliegende (ihm „überlieferte“) positiv bestimmte religiöse Symbole für seine eigene religiöse Selbstbesinnung aneignet. Vielmehr ist es für das so verstandene „unabhängige“ Ichindividuum sehr wohl möglich, seine religiöse Selbstbesinnung auch unter völligem Absehen von überlieferten Beständen positiver bestimmter religiöser Symbole zu vollziehen: beispielsweise in der – für die Religion von Protestanten, wie Barth meint, grundlegenden – „Andacht“, deren Vierschritt von „Selbstdistanzierung“, „Sammlung“, „Selbsttranszendierung“ und „Einkehr“ ganz ohne aneignenden Rückgriff auf überliefert vorliegende religiöse Symbole und ihre positive Bestimmtheit auskommt (73).

Schließlich haben die beiden unterschiedlichen Auffassungen der Beziehung zwischen den in positiver Bestimmtheit vorliegenden (überlieferten) religiösen Symbole und dem

„[menschlichen] Leben“ auch Konsequenzen für das Verständnis von Vielheit und Zusammenhang solcher Symbole: Entspringen sie dem „menschlichen“ „Leben“ als leibhaftem (also ipso facto inter- und generationellem) Zusammenleben-von-Ichindividuen und sind sie ihm inhärent (dem Ichindividuum also auch schon durch sein es prägendes Zusammenleben vertraut), so bilden sie in ihrer Unterschiedlichkeit gleichwohl einen schon durch ihren Ursprung (den Ursprung dieses Zusammenlebens) gestifteten Lebenszusammenhang. Das aber ist für faktisch vorliegende Symbolbestände, die Ichindividuen nicht als Gliedern des inter-generationellen Zusammenhangs ihres Zusammenlebens durch eben diesen vertraut sind, sondern ihnen als Einzelnen jeweils von außerhalb eines solchen Zusammenhangs begegnen, vorgelegt und zur Aneignung angeboten sind, keineswegs der Fall. Solche können vielmehr auch ein rein additives Vielerlei von Symbolen sein, die Einzelnen nur in der Umwelt des sie prägenden Zusammenlebens vorliegen und sich ihnen zur Aneignung anbieten. Dann verbindet erst die individuelle auswählende Aneignung einige von ihnen zu einem – *individuell* gebildeten und *individuell* bedeutsamen – Zusammenhang.

1.2. Voraussetzungen des Programms:

Offenkundig steht das skizzierte Programm auf dem Boden von vorausgesetzten Basisannahmen über „Religion“, „christliche Religion“ (1), „Kultur“ (2) und „menschliches Leben“ (3).

1.2.1. Ad vocem „Religion“.

Für Barth ist das Christentum eine unter anderen „Hochreligionen“, wie diese alle von allen anderen ihresgleichen und ebenso von älteren, archaischen Religionen einerseits klar unterschieden, andererseits aber auch die gemeinsamen Eigenarten von „Religion“ und „Hochreligion“ überhaupt teilend – etwa deren Bezogensein auf einen „Stifter“ und ihre Zentrierung um eine „Heilige Schrift“ sowie insbesondere ihre Existenz als ein Bereich innerhalb des Ganzen von „Kultur“ *neben* den anderen Kulturbereichen. Das meint offenbar, daß Religion von anderen Kulturbereichen nicht nur „unterschieden“, sondern ihnen gegenüber unabhängig ist und diese unabhängig gegenüber Religion.

1.2.2. Ad vocem „Kultur“

Kultur“ als „der Inbegriff des von Menschen Geschaffenen“ (56) umfaßt nach Barth eine Vielzahl von funktionsverschiedenen Bereichen. Und dabei nicht etwa nur die „höheren“ Bereiche „Wissenschaft, Moral [auch: Ethik], Recht, Politik, Weltanschauung, Kunst oder Religion“, sondern schon „die Welt der alltäglichen Artefakte“, also auch Technik und Wirtschaft (56). Jeder dieser jeweils von allen anderen unterschiedenen Bereiche existiert als ein Zusammenhang von funktionspezifischem „Bedeutungspotential“ und „Sinn“, weil er als Bereich von „Kultur“ Geschöpf des Menschen ist, Hervorbringung „menschlichen Lebens“.

1.2.3. Ad vocem „menschliches Leben“

„Menschliches Leben“ ist für Barth „leibhaftes“ Leben (166). Somit auch „körperliches“ Leben, das als solches Produkt der innerkosmischen physischen, chemischen, biotischen Evolution ist. Hierin geht es jedoch, wie Barth betont, nicht auf, weil der menschliche „Leib“ das „Erlebniszentrum“ (166 Z. 34) von „zum freien Handeln und verantwortlichen Gestalten geschaffenen“, also „Kultur schaffenden und der Selbstbestimmung fähigen Wesen“ ist, eben von Menschen (185). Mit deren Auftreten beginnt die „kulturelle Evolution“, die von der physisch/biotischen dadurch klar unterschieden ist, daß, während letztere der „Logik von Vererbung, Mutation, Anpassung und Selektion“ „gehört“ (105f.), ihr Motor hingegen das „intentionale“ (55, 107, 154, 224, 228, 256), „willentlich“ wirkende (242f., 255f.) und tatsächlich alle Kulturgebilde schaffende „Handeln“ (185) von Menschen ist. Die „Realität“ menschlichen Lebens weist also zwei „Dimensionen“ (107) auf, die klar unterschieden und zu unterscheiden sind (ebd.).

Konstitutiv für diesen Vollzug von menschlichem Leben als effektive, Kultur schaffende Selbstbestimmung ist für Barth seine „mentale“ Eigenart (153, 237, 409): die spezifische Weise seines „Bewußtseins“ (104, 155f.), kraft deren der Mensch sich in seiner Umwelt nur so bewegen kann, daß er sich bewußt zu ihr als zu seiner Umwelt und darin zugleich immer auch zu seiner Welt im ganzen verhält (153f.). Somit ist vom folgenreichen Umweltverhalten des Menschen (dem äußeren oder „realen“ Handeln: 310 Z. 27; „praktischen Handeln“: „Handeln“ im Unterschied zum „Wissen“: 176 Z. 25, 177 Z. 25-36) stets zu unterscheiden sein verhaltenssteuerndes Wollen und die dieses bestimmenden inneren Bewußtseinstätigkeiten („kontemplative Tätigkeit“, „theoretisches Handeln“; „Wissen“ im Unterschied zum „Handeln“: 176 Z.26, 177 Z. 25-36).

Am Bewußtsein sind nach Barth in, wie er sagt, „klassischer“ Weise „Objektbewußtsein“ und „Selbstbewußtsein“ zu unterscheiden, weil sie „strukturverschieden“ sind: Das „Objektbewußtsein“ verarbeitet nicht nur „äußere Reize zu Realitätsbildern“, sondern setzt auch „äußere Objekte *als* Objekte“, will sagen: *als* unabhängig von ihrem Vorgestelltsein existierend“ (155f.). Identitätsbedingung des Objektbewußtseins ist jedoch nicht das Objekt, sondern das „*kognitive* [Kursivierungen E. H.] Selbstbewußtsein“ des erkennenden Subjekts. Dies erschöpft sich nicht in der durch Sinnesempfindung geschaffenen Empfindung der Differenz zwischen „Selbst“ und „Umwelt“, die auch tierisches Leben bestimmt, sondern es ist „als zweite Form von Bewußtsein *neben* [Kursivierungen E. H.] Objektbewußtsein ebenso wie dieses“ ein „Spezifikum“ menschlichen Lebens (ein „anthropologisches Spezifikum“) (157). Und dies deshalb, weil es „ein *gedankliches* [Kursivierungen E. H.] Bewußtsein seiner selbst als einer kognitiven Instanz einschließlich der Identität derselben“ ist (156). Zur Stellung und Beantwortung der Frage nach seinem „Wesen“ und seiner „Identität“ (105 Z. 18) ist der Mensch erst und allein fähig aufgrund dieses seines kognitiven Selbst- und Identitätsbewußtseins.

Dessen „elementare Äußerung“ sei es, wenn der Mensch von sich selber „ich“ sagt (156f.). Dieser Sprechakt ist für Barth das Exemplar des *aktiven gedanklichen Vollzugs* desjenigen Selbstverhältnisses (selbst-sich-zu-sich-selber-Verhaltens) eines Menschen (ebd.), dessen Möglichkeit nicht nur, sondern dessen Unabweisbarkeit in seinem „kognitiven Selbstbewußtsein“ gegeben ist, also von der aktiven Selbstreflexion schon in Anspruch genommen und keineswegs erst konstituiert wird (so Barth explizit mit Kierkegaard: 87f.). In der aktiven Reflexion auf sich selber, im Ich-sagen, verhält sich das Ich also zu der sein Ich-Sein ausmachenden Möglichkeitsbedingung seines eigenen Reflektierens und dies in der „Gewißheit“, daß sein sein Ich-sagen ermöglichendes und unabweisbar machendes Ich-Sein ein „Faktum“ ist, das nicht durch sein reflektierendes Ich-sagen, sondern von anderwärts her konstituiert (verwirklicht) ist (87f.). Verlangt ist also wiederum zu unterscheiden: a) zwischen dem Ich und jenem anderen, von dem her es real ist (dem Grund seiner unbezweifelbaren, also gewissen, Faktizität) und b) zwischen dem Bestimmtwerden seines kognitiven Selbstbewußtseins einerseits durch seine eigene Selbstreflexion und andererseits seinem nicht durch sich selber, sondern von anderwärts her Bestimmtwerden.

Die erste Unterscheidung wird Barth zufolge getroffen als Unterscheidung zwischen dem seiner selbstbewußten Ich und „Gott“, seinem (bewußtseins)*transzendenten* Grund (87f.), die zweite als Unterscheidung zwischen dem sich selber „Erleben“ des Ichs und seinem reflektierenden sich selber „Deuten“ (32, 42, 66, 74 u.ö).

In beiden Fällen sind die unterschiedenen Seiten offenkundig nicht voneinander getrennt. Womit freilich die Frage im Raum steht, ob zwischen ihnen Symmetrie oder Asymmetrie herrscht und, wenn letzteres, wie diese Asymmetrie beschaffen ist. Für das Verhältnis Ich/Gott bleibt sie bei Barth zunächst offen. Für das Verhältnis „Erleben“/„Deuten“ nimmt Barth aber stets an, daß die „Reflexionsbewegung“ des Deutens „unser Erleben *umgibt*“ (125 Z. 27f.) – also eine *Asymmetrie zugunsten des Deutens*.

Dem entspricht, daß für Barth auch die Identität unseres Objektbewußtseins nicht in den Objekten, sondern allein im reflektierenden Selbstbewußtsein gründet – wie überhaupt angesichts der, wie Barth meint, problematischen und inakzeptablen Annahme „einer vollständigen Selbstexplikation der Sache selbst“ davon auszugehen sei, daß die Beschreibung von Sachen (Objekten) nur unter Zuhilfenahme von „reflexiven Gesichtspunkten und Begriffsmitteln“ möglich ist, die nicht aus den Sachen selbst sondern von „jenseits“ dieser herkommen (32), und zwar seiner Meinung nach eben *aus dem erkennenden Subjekt*. Dieses leiste auch die Erfassung der Objektivität der Objekte: d. h. ihres Existierens unabhängig von ihrem Erkenntnis (s. o.). Dieser Status eignet Barth zufolge beiden Dimensionen der Realität, der physisch/biotischen und der kulturellen Evolution. Die erstgenannte wird in der „Erkenntnisart“ (107) der Naturwissenschaften erfaßt (104ff.; 97-102), die zweite in der Erkenntnisweise der Kulturwissenschaften (107f.); wobei der – vieldiskutierte – Unterschied beider Erkenntnisweisen strikt zu beachten ist. Gleichwohl ist „Wissen“ in beiden notwendig durch Sinneseindrücke und deren Anschauung in Raum und Zeit bedingt, erfaßt also reale „Phänomene“ (Phänomene „gibt es“: 222 Z. 4) und schließt sinnliche Vorstellungen/Bilder ein; auch in den Kulturwissenschaften (154f.³). Und dies unbeschadet der Tatsache, daß deren „Phänomene“ nicht nur sinnlich, sondern auch unsinnlich Gegebenes umfassen, etwa: „ethische Phänomene“ (227 Z. 14), das „Phänomen“ des „Willens“ (241 Z. 11, 257 Z. 10 Z. 4), der „Sünde“ (217 Z. 23, 221 Z. 19), der „Schuld“ (221 Z. 23), des „Egoismus“ (258 Z. 2) des „Vertrauens“ (394 Z. 21), der „Sehnsucht nach Erlösung“ (297f.), der „Erwartung von Heil“ (293), der „Geborgenheit“ (393 Z. 35), des „Vertrauens“ (394 Z. 21), der „Offenbarung“ (63 Z. 14), das „Todesphänomen“ (200 Z. 25). Grund: neben der Sinneswahrnehmung ist nach Barth mit der davon unterschiedenen „Selbstwahrnehmung“ (86 Z. 32), neben Sinnesempfindung (und deren Reflexion) mit dem „Selbstgefühl“ (106 Z. 37, 256 Z. 11) (und dessen Reflexion) zu rechnen, also auch neben der Gewißheit der Faktizität äußerer Objekte mit der Faktizität der „Innerlichkeit“, mit der

³Hierzu vgl. auch Barths Insistieren auf der Möglichkeit und Unabweisbarkeit der Aufgabe, ein historisches „Jesusbild“ zu gewinnen: 313ff.

„Gewißheit der Faktizität der Freiheit“ (88f.), also mit der Faktizität der „Seele“, will sagen des „inneren Menschen“, des „mentalens Selbst(s)“, des „mentalens Ich(s)“ und seiner Identität im Wandel (408ff.). Entsprechend dieser Weite des Bereichs der „Phänomene“ umfaßt der Bereich von Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis das gesamte Erkenntnistreben an der Universität, in den Naturwissenschaften einer- und den Kulturwissenschaften andererseits; wobei die wissenschaftliche Theologie des Christentums für Barth als eine spezielle Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften zu stehen kommt – auf die Berücksichtigung von deren sämtlichen Ergebnissen verpflichtet und von anderen Kulturwissenschaften als Religionswissenschaft nur dadurch unterschieden, daß der Phänomenbereich aller letztgenannten (und somit auch der ihre) eben der der „Religion“ ist: Phänomenbereich der Selbstreflexion des menschlichen („ich“haften Lebens) im Lichte des „Grenzbegriffs“ oder der „Idee“ des Unbedingten bzw. des „Grundes“ und „Ursprungs“ des Selbst, der nur als transzendenter, jenseits der „Grenzen allen Erlebens und Erfahrens“ (164), real zu denken sei – so daß sich die religiöse Selbstreflexion des Lebens nur im Medium von „religiösen Symbolen“ und ihres „uneigentlichen“ Bedeuten vollziehen kann.

1.3. Die Durchführung des Programms

Im Lichte der Schlußpassagen der Programmskizze (75) legt es sich nahe, das dort folgende (76) „Strukturmodell“ der vorgelegten kulturwissenschaftlichen „Dogmatik“ von links nach rechts zu lesen. So verstanden kündigt es ein Verfahren an, welches jeweils ein in der Heiligen Schrift des Christentums vorliegendes (nota bene: religiöses) „Leitsymbol“ – und zwar jeweils ein „tragendes“ (77) – aufgreift (Spalte 1), vom Alten zum Neuen Testament fortschreitend (75), und dieses dann daraufhin auslegt, zunächst welche universale Befindlichkeit („Situation“) „[menschlichen] Lebens“ von ihm reflexiv intendiert (Spalte 2) und hinsichtlich ihrer spezifisch „religiösen“ Dimension, also in ihrer Bezogenheit auf die „Idee des Unbedingten“, „Gott“, in der für jedes „religiöse Symbol“ spezifischen „uneigentlichen“ Bezeichnungsweise vor- und dargestellt wird (Spalte 3) und dann welches Grundlebensgefühl aus der persönlichen Aneignung dieses Symbols resultiert (Spalte 4).

Tatsächlich verfährt die Durchführung des Programms jedoch anders: Die Kapitel I, II und III setzen jeweils ein mit der Thematisierung einer universalen Lebensbefindlichkeit („Verdanktheit des Lebens“ [79ff.], „Endlichkeit [pointiert: Todbestimmtheit] des Lebens“ [171ff.], „Fehlbarkeit [Schuldfähigkeit] des Lebens“ [217ff.]), die sich jeweils in dem ihr jeweils entsprechenden Lebensgefühl widerspiegelt („Dankbarkeit [gegenüber dem Absoluten als Grund

des Lebens“ [80ff.], „Ehrfurcht [gegenüber dem Absoluten als Grund des Todes]“ [205ff.], „Demut [gegenüber dem Absoluten als Gegenüber des Gewissens] [277ff.]“). Die Kapitel IV und V bilden eine Einheit als Thematisierung der Befindlichkeit des Bedürfnisses nach Erlösung (will sagen: nach „Vollendung“ und „innerem Halt“ [297]) einerseits (294 Z. 23ff.), die sich äußert im „Gefühl“ der das Leben „transzendierenden“ (291ff.) „tiefe(n) Sehnsucht [77] nach Heil“ (293 Z-12; identisch mit dem von Schopenhauer „gut kantisch“ erkannten unstillbaren „metaphysischen Bedürfnis“ der Menschen: 298) und der Befindlichkeit des Gestilltseins dieses Bedürfnisses durch die „Gewißheit von Erlösung“ (294 Z. 22), nämlich von „Geborgenheit [sc. des „inneren Menschen“. d. h. unseres „mentalen Selbst“: 409] in der Liebe Gottes“ (399), offenkundig identisch mit dem durch die „Einkehr“, dem Zielschritt von „Andacht“, erreichten „Sich-geborgen-Wissen in dem transzendenten Grund des Lebens, dem es sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält.“ (73); welche Befindlichkeit sich niederschlägt im Gefühl des „Urvertrauens“ (78). Wobei nun allerdings angemerkt wird, daß diese Stillung der Sehnsucht nach Heil durch Gewißheit von Heil – ausdrücklich im Unterschied zum „Streben nach Glück“ – nicht in unsern eigenen Kräften stehe (292).

Aber, fragt man, gilt das auch für die Erreichung des Ziels von „Andacht“? Kapitel VI thematisiert die universale Befindlichkeit (Situation) der „spirituellen Verbundenheit des [menschlichen] Lebens“ als einer Verbundenheit, welche „sämtliche empirischen Unterschiede und Grenzen überschreitet“ (420; also auch diejenigen, welche innerhalb der leibhaften, „empirischen“, „sichtbaren“ Gestalt der Gemeinde der Christgläubigen manifest sind), ihren Grund (wie die Theologen vom Soziologen Georg Simmel lernen könnten), in der „unmittelbaren Verbindung einer jeden [Einzelperson] mit dem Absoluten“ (426) hat und sich in dem „profanen Phänomen“ (460) des Gefühls von „Gemeinsinn“ (77, 460) niederschlägt. Abschließend thematisiert Kapitel VII die Reflexion des „Telos“ von (menschlichem) Leben als derjenigen Seite des faktischen „Ewigkeitsbezugs“ des menschlichen Lebens, die mit dessen anderer Seite, dem Gründen von (menschlichem) Leben in seinem transzendenten Ursprung, gleichursprünglich ist (472), und zeigt den Niederschlag dieser Reflexion im Gefühl der „Zuversicht“ auf die „Aufhebung des Lebens“ in die Ewigkeit (77, 472, 533ff.).

In diesen Bogen von der faktischen Befindlichkeit („Situation“) menschlichen – als solchen eben wesentlich auf seinen ewigen Ursprung bezogenen – Lebens zu dem dieser seiner Ewigkeitsbezogenheit entsprechenden Lebens„gefühl“, also in den Bogen, der durch die jene Befindlichkeit reflektierende und insofern spezifisch religiöse Selbst„auslegung“ bzw. -deutung des (menschlichen) Lebens gespannt wird, stellt Barth dann jeweils diejenigen „Symbole“

hinein, deren sich die religiöse Selbstausslegung in der besonderen Hochreligion „Christentum“ bedient: Das Symbol „Schöpfung“ der Welt des Menschen und dessen „Gottebenbildlichkeit“ (85-169; zu I); das Symbol des „Falles“ in die außerparadiesische Befindlichkeit (172-205; zu II); das Symbol der „Sünde“ für die Fähigkeit des Menschen zum Schuldigwerden (223f.) durch Verfehlung des absoluten (nämlich im Ursprungsverhältnis gründenden: 235f.) Gebots der Nächstenliebe im „Egoismus“ (217-277; zu III); das Symbol des „Dürstens der Seele“ nach „Heil“ (nach „mehr als Leben“: nach Erlösung vom Mangel, nach Vollendung, nach innerem Halt) (292-298), im Unterschied zum darin eingeschlossenen „Streben nach Glück“ (298-312; zu IV); das Symbol des durch Jesus, sein Leben (Lehren, Leiden und Sterben) dem (menschlichen) Leben gewährten „Heils“ (312-418; zu V); das Symbol der durch die „Präsenz des Auferstandenen und die Präsenz des Geistes Gottes“ (420) getragenen „unsichtbaren Kirche“ (419-469; zu VI); sowie schließlich das Symbol des „Reiches Christi“ (539f.), in dem Luther die johanneischen und paulinischen Symbole der „Gabe des ewigen Lebens“ bzw. der „Gabe des Geistes Christi schon hier und jetzt“ (541f.) zusammenfaßt, als „Verbürgung“ unserer ausstehenden Vollendung „im Reich Gottes“, also der ausstehenden „Aufhebung unseres Lebens“ in die „Ewigkeit Gottes“ (539), in der menschliches Leben kraft der für es konstitutiven Ewigkeitsbeziehung immer schon gründet (471-549; zu VII).

Das heißt für die oben (1.1.4.) offengebliebene Frage nach dem Verhältnis zwischen der Positivität *verschiedener* überlieferter religiöser Symbole und der von Barth angenommenen *einen allgemeinen* Struktur religiöser Selbstreflektion menschlichen Lebens: Mögen überlieferte religiöse Symbole in ihrer Positivität (hier: die christlichen) auch der allgemeinen Verlaufsform solcher Selbstdeutung vorgegeben sein, so werden sie doch entsprechend der einheitlichen Sachlogik der letztgenannten aufgegriffen und in den ihr entsprechenden Sachzusammenhang gebracht. So präsentiert Barth programmgemäß die aufgegriffenen, überliefert vorgefundenen christlichen Symbole in demjenigen Sachzusammenhang, der sich aus der Sachlogik der von ihm exponierten einheitlichen allgemeinen Struktur religiöser Selbstdeutung ergibt. Und dem fügen sich die benutzten Symbole des Christentums auch insofern, als sie zwar selber nicht aus religiöser Selbstdeutung in ihrer von Barth exponierten allgemeinen Struktur stammen, wohl aber aus einem *bestimmten realen* Prozeß *religiöser* Selbstreflektion menschlichen Lebens, der als bestimmtes reales Exemplar die *allgemeine* Sachlogik religiöser Selbstdeutung menschlichen Lebens auf seine *besondere* Weise realisiert und daher auch den von ihm hervorgebrachten und gebildeten Symbolen eben diejenige spezifische formale und inhaltliche Bestimmtheit aufprägt, die der sachlichen Besonderheit des realen Verlaufs seiner eigenen Reflexion entspricht.

Allerdings ist dann die Frage, ob die Einordnung der aufgegriffenen, überliefert vorgefundenen Symbole in die angenommene einheitliche allgemeine Verlaufsform religiöser Selbstdeutung noch den *eigenen* Zusammenhang der aufgegriffenen Symbole, wie dieser durch den *besonderen* realen Prozeß *religiöser* Selbstbesinnung, aus dem sie stammen, formal und inhaltlich spezifisch geprägt ist, festhält oder verändert bzw. vergleichgültigt und ganz außer Betracht stellt.

Festgehalten, sowohl sachlich als formal, bleibt die Eigenart des Symbolzusammenhangs der christlichen Bibel durch Einordnung in die von Barth angenommene allgemeine Form religiöser Selbstausslegung insoweit, als beide die Einsicht verbindet, daß die Situation der *Verdanktheit des menschlich-ichhaften Lebens* der schlechthin erste und umfassende Inhalt menschlichen (Selbst)Bewußtseins ist; und daß die Grundgestalt dieses Bewußtseins (wie Barth mit V. von Weizsäcker, T. Rendtorff und Kierkegaard feststellt) das „Gewißsein“ der „Faktizität“ des menschlich-ichhaften Lebens ist, die *in und durch sich selber* verweist auf ihr Konstituiertsein (Gesetzsein, Verwirklichtsein) nicht durch das menschlich-ichhafte Leben, sondern von jenseits solchen Lebens her (85-90).

Der verstehen wollende Leser fragt sich, worin dieses „Gewißsein“ näher betrachtet besteht. Es ist doch wohl das – nota bene: *unmittelbare* (von allem möglichen vermittelnden „Wissen“ schon in Anspruch genommene) – *Innesein (Fühlen) von Wahrheit* (d.h. von unbezweifelbarer *Verlässlichkeit*), und zwar genau: das unmittelbare Innesein des wahren Wesens jener Faktizität, welches darin besteht, die Selbstmanifestation der diese Faktizität *gewährenden* (d. h. *dauernd tragenden*) Macht-ihres-„Woher“ in deren eigenem „Werk“ (in dem eben durch sie selbst Gesetzten: der Welt des menschlich-ichhaften Lebens) zu sein. Somit ist dieses unmittelbare Innesein auch ipso facto beides zugleich: sowohl das Innesein des ursprünglichen, unhintergehbaren und unüberholbaren, Zugleich-, Miteinanderverbunden- und Aufeinanderbezogeneins von *radikaler* (Schleiermacher sagte: „schlechthinniger“) *Abhängigkeit* und *relativer Freiheit* des menschlich-ichhaften Lebens als auch zugleich das Innesein der *radikalen Asymmetrie dieses Zusammenseins* von beidem zugunsten des absoluten Prae, der absoluten Vorgängigkeit, unserer schlechthinnigen Abhängigkeit gegenüber unserer relativen Freiheit. Welch letztere zwar kraft ihres in schlechthinniger Abhängigkeit Gesetzseins nie nichts-ist oder gar nicht-ist, aber *was* sie ist, nur als schlechthin abhängige (also nur kraft ihrer schlechthinnigen Abhängigkeit) ist – also eben von „Gnaden“ der sie gewährenden Macht „selbständig“, und zwar so, daß ihre „Selbständigkeit“ nicht mit diesem Gnadencharakter ihres Gewährteins konkurrieren und ihn irgendwie einschränken könnte (gegen Barth, der gerade darauf insistiert: 167-169), sondern als aus Gnade gewährte Selbständigkeit sowohl

die *formale* Intentionalität des sie setzenden und tragenden Gewährens manifestiert als auch das unbezweifelbar bestimmte materiale Woraufhin (Ziel) dieser Intentionalität: eben das in relativer Freiheit Selbständigsein von menschlich-leibhaftem Personenleben.

Nun erinnert Barth dankenswerterweise an H. Gunkels Erkenntnis, daß der „Schöpfungsmythos“ von Gen 1 und 2 in sich selbst nichts anderes bietet als die „Ätiologie“ nicht etwa irgendeiner besonderen dauernden Gegebenheit *innerhalb* der Welt menschlich-ichhaften Lebens, sondern *dieser Lebenswelt selber und im ganzen* (109ff.) und zwar in derjenigen „monotheistisch geläuterten“ Gestalt, welche mit der realen „Transzendenz“ der diese Welt gewährenden Macht (des „Ursprungs“ dieser Welt) Ernst macht (119ff.). Aber die Einordnung dieses Mythos in das von Barth angenommene allgemeine Verlaufsschema religiöser Selbstreflektion gibt diesem Mythos den semantischen (referentiellen) Status eines der „*religiösen* Symbole“ (eines der Symbole der *Religion*, des *religiösen* Bewußtseins), die verglichen mit dem semantischen Status der Symbole des „Wissens“ und der „wissenschaftlichen Theorie“ als den „*eigentlich* bezeichnenden“ die von ihnen intendierten und zur Sprache gebrachten Sachverhalte als lediglich „*uneigentlich* bezeichnend[.]“ zu stehen kommen.

De facto aber, und entgegen dieser Sicht, unterscheidet sich jedoch das mythische Symbolisieren von den Symbolen des an Sinneserfahrung gebundenen „Wissens“ und der aus natur- oder kulturwissenschaftlicher Forschung stammenden „Theorie“ nur dadurch, daß es nicht solche Phänomene des Objektbewußtseins, sondern unsinnlich gegebene, aber nicht minder reale Phänomene des Selbstbewußtseins bezeichnet, aber keineswegs dadurch, daß es diese Phänomene auf eine andere Art bezeichnen würde als das Symbolisieren des „Wissens“ und der „wissenschaftlichen Theorie“ die seinen, also im Unterschied zu diesen nur auf „uneigentliche“ Weise. De facto ist der Mythos die *eigentlich-bezeichnende* Symbolisierung der Möglichkeitsbedingungen und damit auch der Grenzen alles wissenschaftlichen Symbolisierens und von diesen nur dadurch unterschieden, daß er nicht aus dem von *Beobachtung* und Datensynthese lebenden Verfahren natur- oder kulturwissenschaftlicher Theoriebildung resultiert, sondern aus der (verglichen mit ihr) „vorwissenschaftlichen“, *reflektierenden* Explikation der unmittelbar gewissen Faktizität der Welt menschlich-ichhaften Lebens als der Möglichkeitsbedingung und Grenze allen Wissen über Innerweltliches (und damit vom „Sinn“ solchen Wissens). Der Mythos ist das *eigentlich* bezeichnende Symbolisieren, in welchem sich die reflexive Explikation der in der unmittelbaren praktischen Gewißheit der Faktizität menschlich-ichhaften Zusammenlebens enthaltenen transzendentalen Möglichkeitsbedingungen und Grenzen allen Wissens von Innerweltlichem artikuliert. Die genuine, grundlegende, erste und umfassende Artikulationsgestalt von Einsicht in „transzendente“

Sachverhalte, also derjenigen Einsicht, über deren Wahrheitsstatus bekanntlich Kant selber erklärtermaßen (KdrV B 848-859) im Unklaren blieb, ist eben der Mythos, die erzählende Beschreibung des dauernden Gewährtwerdens der menschlichen Lebenswelt von jenseits ihrer selbst her, welches das durch es Gewährte, eben die menschliche Lebenswelt, so gewährt, daß diese nicht aus ihm heraus kann: weder hinter es zurück, noch über es hinaus. Der „monotheistisch geläuterte Schöpfungsmythos“ (besser: der Schöpfungsmythos der christlichen Bibel in seiner allein kohärenten, eben die Singularität und Transzendenz des Schöpfers erfassenden, Gestalt) ist also – wie der mitdenkende Leser nicht übersehen kann – keinesfalls *eines der „tragenden“ „religiösen“, also uneigentlich bezeichnenden, „Symbole des Christentums“*, sondern *das eigentlich-bezeichnende Symbol des alles Tragenden*.⁴

Dies eigentlich-bezeichnende erzählende Beschreiben des alles Gewährte umfassend-tragenden Gewährns durch die alles gewährenden Macht ist in der Tat „perspektivisch“ (167ff.), nämlich an die Perspektive des menschlich-ichhaften Lebens gebunden. Diese Perspektive ist allerdings (setzt Barth das als selbstverständlich voraus oder übersieht er es?) nicht willkürlich zu wählen und gewählt, sondern die Perspektive der getragenen Faktizität des menschlich-ichhaften, zur Selbstbestimmung bestimmten Lebens, welche diesem durch die währende Macht, die alles gewährt, alternativlos gewährt wird. Es ist die Perspektive des dem menschlich-ichhaften Leben durch die alles gewährende Macht selbst gewährten währenden Inneseins des transzendenten Gewährt- und Getragenseins der Faktizität seines eigenen Währens. Sie *verschließt* daher diesem Leben nicht den Zugang zur Wahrheit über sein transzendentes Gewährtwerden durch die währende Macht, die alles gewährt, und über die formale und materiale Zielstrebigkeit (Intentionalität) dieses währenden Gewährtwerdens, die in der Zielstrebigkeit (Intentionalität) des dieses Gewährtwerden währenden Gewährns der alles gewährenden Macht gründet; sie beschränkt das mögliche Wahrheitsbewußtsein der Menschen nicht auf das Bewußtsein der Resultate ihrer eigenen Selbstreflektion und Selbstbestimmung, sondern gerade sie *hält ihnen den Zugang* zur wahren Erkenntnis des schlecht-hin Vorgegebenen *offen*.

Erfasst und dargestellt wird solche Wahrheit durch ein Symbolisieren, das eben *sie, diese* Wahrheit, bezeichnet, und zwar keineswegs – wie Barth meint – *uneigentlich*, sondern *eigentlich*: eben im „monotheistischen Schöpfungsmythos“, also in der *Erzählung* der – nota bene: *transzendentalen – Geschichte* (des *transzendentalen Geschehens*) der alles gewährenden

⁴ Welchem also – wie es bei Barth selber an prominenter Stelle heißt – der Mensch „sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält.“: 73.

Macht (also als Geschichte [Erzählung] von Gottes Gewähren von allem durch unsereinen Erkenn- und Gestaltbaren, d. h. unserer Lebenswelt):⁵ ihres eigenen währenden, transitiven (auf die die Faktizität allen gewährten und gesetzten ichhaften Zusammenlebens gerichteten, sie intendierenden) Gewährens und Setzens, von dessen Währen alles durch es Gewährt- und Gesetztwerden getragen und somit auch *umgriffen* wird. Als eigentlich-bezeichnendes Symbol des alles *Tragenden* ist der biblische Schöpfungsmythos auch das eigentlich-bezeichnende Symbol des alles durch sein Gewähren und Setzen *Umgreifenden* – also eigentlich-bezeichnendes Symbol desjenigen währenden Gewährens und Setzens dessen, „in“ dem, wie der lukianische Paulus prägnant zusammenfaßt (Act 17, 28a), „wir“ (also alles mögliche und wirkliche Zusammenleben von Ichindividuen) „leben, weben und sind“.

Weil und indem der Schöpfungsmythos aber die eigentlich-bezeichnende Erzählung der transzendentalen Geschichte der alles gewährenden Macht ist, ihres währenden Gewährens und Setzens der Faktizität des Gesamtzusammenhangs des Zusammenlebens menschlicher Ichindividuen, ist er *zugleich* die eigentlich-bezeichnende Erzählung der transzendentalen Geschichte dieser während gewährten und gesetzten Faktizität. Der biblische Schöpfungsmythos ist ipso facto auch die eigentlich-bezeichnende Symbolisierung (Darstellung) dessen, was vom währenden Setzen und Gewähren der alles gewährenden Macht getragen und somit auch *umgriffen* wird. Und dies von ihm *Umgriffene* ist eben der Gesamtzusammenhang (d. i. die Welt) des Zusammenlebens menschlicher Ichindividuen als ein währendes Gesetzt- und Gewährtwerden der alles Innerweltliche überdauernden transzendentalen Bedingungen von allem Innerweltlichen.

Und zwar ein solches dauerndes Gewährtwerden, welches schon vermöge seines (also des auf es gerichteten, es intendierenden) *Angefangenseins* durch die alles gewährende Macht auch auf sein Ziel (das Ziel diese Gesetzt- und Gewährtwerdens) hin im-Werden-ist, also im Werden von seinem Anfang, seinem „A“, hin auf sein Ziel, sein „O“; und dies eben *innerhalb* des Währens der alles gewährenden Macht, *in* welchem das durch sie Angefangene auch sein schon durch sein Angefangensein intendiertes (also auch bestimmtes) Ziel findet.

Das *Ganze* dieser transzendentalen Geschichte (Geschehens) des währenden Gewährens und Gewährtwerdens der gewissen Faktizität der Ichhaftigkeit und Intentionalität menschlichen Zusammenlebens, die vom allbefassenden Währen der alles gewährenden Macht getragen und umgriffen ist, also auch nie aus diesem allbefassenden Währen heraustritt,

⁵ Beachte: Aussagegegenstand aller Sätze des Mythos ist diese Macht.

erzählt der Schöpfungsmythos der christlichen – Altes *und* Neues Testament umfassenden und die Erzählung des ersteren durch die des letzteren konkretisierenden – Bibel (s. Act 17,28a).

Um Barths Umgang mit dem biblischen Schöpfungsmythos zu würdigen, ist es unerlässlich, sich in einem Exkurs die Grundlinien dieses Mythos, und zwar in seiner spezifisch konkretisierten christlichen Gestalt, wie ihn die christliche Bibel als ganze erzählt, zu vergegenwärtigen. Diese Grundlinien sind die folgenden:

Exkurs

Der Mythos setzt ein mit der in Gen 1 und 2 gebotenen Erzählung vom Anfang der transzendenten Gewährung der Menschenwelt als Gewährung einer radikal asymmetrischen Wechselbeziehung zwischen einerseits dem währenden (absolut verlässlichen) Gewähren der Faktizität der Welt-der-Menschen, welches in *formaler* Hinsicht *intentional* und als solches *material* auf nichts anderes gerichtet ist als auf das für die alles gewährende Macht selber, somit also „sehr“ (absolut), Gute (Gen 1,31), d. i. auf die Welt des *ichhaften Lebens* seines endlichen Ebenbildes, und andererseits der eigenen Intentionalität des Umgangs der Menschen mit ihrer Lebenswelt, deren Faktizität ihnen transzendent (von jenseits ihrer her) während gewährt wird.

Aber der Mythos der christlichen Bibel erschöpft sich nicht mit dieser Erzählung des Angefangenwerdens der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung Schöpfer/Geschöpf. Weil er vielmehr dieses schöpferische Anfangen des währenden Gewährens der Faktizität menschlicher Lebenswelt als ein in sich selber *intentionales* beschreibt (erzählt), verlangt er selber nach der ihn allererst komplettierenden Erzählung auch von dem Ziel, auf das dieses Anfangen der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung Schöpfer/Geschöpf in sich selber schon gerichtet ist und dessen irresistibles Verwirklichtwerden also vermöge der Irresistibilität schon dieses Anfangens stillschweigend („ohne Sprache“: Ps 19,4) aber unwidersprechlich „verheißend“, eben durch das Angefangene *vorangezeigt*, ist.

Freilich ebenso wie der Mythos die Wahrheit über das Angefangensein des währenden Gewährtwerdens der Faktizität menschlich-ichhaften Zusammenlebens nur aus der diesem eben mit diesem Anfang während gewährten Perspektive (s.o. Barth 167ff.) seiner Faktizitätsgewißheit, also gewissermaßen aus dieser auf ihr schon „voraus“liegendes Angefangensein „zurückblickend“, erkennbar und beschreibbar (erzählbar) ist, ebenso kann auch die Wahrheit über das eben darin schon beschlossene und faktisch vorangezeigte, zu

erwartende Ziel dieses Anfangs nur „rückblickend“ erkannt werden, eben aufgrund des „Gedächtnisses“ des „wunderbaren“ Erhaltenwerdens (Ps 111,4), das dem menschlich-ichhaften Zusammenleben gewährt ist durch und innerhalb des Währens seiner Faktizität durch die dieses Währen gewährende Macht, und zwar in zunehmender Genauigkeit als Erhaltenwerden über alle bisherigen Katastrophen hinweg auf eben das uranfängliche Ziel des währenden Gewährtwerdens von menschlich-ichhaftem Leben hin. Die in der christlichen Bibel versammelten Texte bieten daher verschiedene Zielpräzisierungen des Schöpfungsmythos aus verschiedenen innergeschichtlichen Lagen. Hier interessiert nur die Zusammenfassung der Wahrheitsmomente aller dieser rückblickenden Zielpräzisierungen in der abschließenden Zielpräzisierung der christlichen Gemeinde auf ihren eigenen Anfang durch das Auftreten und Geschick der Person Jesu. Erst einschließlich dieser sichtlich zusammenfassenden Zielpräzisierung im Neuen Testament bietet die Heilige Schrift des Christentums den Schöpfungsmythos in seiner *christlichen Konkretgestalt*.

In dieser seiner Konkretgestalt erzählt der Schöpfungsmythos der christlichen Bibel als das Ziel schon des von der alles gewährenden Macht gewählten (und zwar *in ihrem allbefassenden Währen* gewählten und *darin verbleibenden*) Anfangens des währenden Gewährens der Faktizität menschlich-ichhaften Zusammenlebens (und damit ipso facto auch des Anfangens der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung Schöpfer/Geschöpf) dessen Bewahrung nicht vor dem Tod, sondern dessen Rettung aus dem Tod, seine Bewahrung über den Tod hinaus. Das im christlichen Schöpfungsmythos abschließend präzisierte uranfängliche Ziel des währenden Gewährtwerdens schließt den Tod ein – den Tod jedes und aller Menschen als das jeden Menschen und damit alle Menschen, die Menschheit, die Welt-des-Menschen, betreffende definitive Enden des Gewährtwerdens der Faktizität von menschlich-ichhaftem Zusammenleben und damit auch das Enden der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung Schöpfer/Geschöpf. Wobei jedoch dieses uranfänglich angezielte Enden keineswegs Widerruf des Angefangenen ist, sondern dessen Übertritt aus dem Status seines Vollendetwerdens in den seines Vollendetseins. Nun *intendiert* aber der Anfang des währenden Gewährens das währende Gewährtwerden der *Faktizität der Ichhaftigkeit* menschlichen Zusammenlebens, das eben kraft seiner während gewährten Ichhaftigkeit auch seinerseits *intentional* prozediert. Somit kann auch die von der alles gewährenden Macht intendierte Vollendungsgestalt des von ihr angefangenen Gewährtwerdens der intentionalen Ichhaftigkeit (Innerlichkeit) menschlichen Lebens keine andere sein und ist auch keine andere als die Vollendungsgestalt eben dieser intentionalen Ichhaftigkeit, also eine bestimmte qualitative Bestimmtheit der *Innerlichkeit* des ichhaften Menschenlebens und ihrer Intentionalität: nämlich deren eigene

Einstimmung in das Ziel, das schon von der alles gewährenden Macht für die von ihr während gewährte Faktizität menschlicher Innerlichkeit intendiert ist: also die eigene intentionale Einstimmung in den Tod als das Enden des Gewährtwerdens ichhaften, zu innerweltlicher Selbstbestimmung bestimmten Menschenlebens – welches Enden aber nicht *Widerruf* des von der alles gewährenden Macht in ihrem alles umgreifenden Währen angefangenen Gewährens und Gewährtwerdens des ichhaften Zusammenlebens der Menschen ist, sondern nur der Übertritt aus dem *Werden* seiner *Zielgestalt* in deren *Verwirklicht- und Erreichtsein*, Übertritt aus seinem Vollendetwerden in sein Vollendetsein als gewährtes Ebenbild des Schöpfers. Dies ist der Zielzustand der unbezweifelbaren, also gewissen, *Faktizität* der Ichhaftigkeit (Innerlichkeit) menschlichen Zusammenlebens, die als Möglichkeitsgrund und Grenze aller menschlichen Selbstreflexion und Selbstbestimmung dieser radikal vorgegeben, also allein durch die alles gewährende Macht bestimmt, gesetzt und gewährt wird. Auch dieser ihr Zielzustand wird also allein durch diese Macht, ihr Setzen und Gewähren, gesetzt und gewährt. Und dies dadurch, daß die alles gewährende Macht selber innerhalb ihres Währens diese finale konkrete Bestimmtheit des Gewißseins der Faktizität ichhaften (innerlichen) Zusammenlebens ausgehend von und auf dem Boden der Anfangsgestalt dieses Gewißseins als deren schrittweise Konkretisierung setzt und gewährt.

Auch die wesentlichen Schritte, in denen die alles gewährende Macht diese finale Bestimmtheit der Faktizitätsgewißheit der Menschen gewährt und setzt, werden vom Schöpfungsmythos in seiner christlichen Gestalt *eigentlich-bezeichnend* erzählt:

Erster Schritt: An die in Gen 1 und 2 gebotene Erzählung des Gewährtwerdens der „sehr guten“ Ausgangs- und Grundgestalt der gewissen Faktizität der intentionalen Ichhaftigkeit menschlichen Zusammenlebens, nämlich ihrer Gestalt als „Gottebenbildlichkeit“, d. h. als innerhalb des allbefassenden Währens gewährtes, somit bestimmtes und begrenztes, Währen der Gewißheit der Faktizität des Zusammenlebens von durch *selbstbewußte Intentionalität* ausgezeichneten und somit zur Selbstbestimmung bestimmten Ichindividuen, fügt er sogleich hinzu die Ätiologie der ersten Näherbestimmtheit dieser Gewißheit zur Gewißheit, daß diese Faktizität für das Zusammenleben eine Last und die Faktizität der Bedürftigkeit sei, von dieser Last befreit, also „erlöst“ zu werden, die als Grund dieser ersten Näherbestimmtheit der Faktizitätsgewißheit die Tatsache benennt, daß die Ichindividuen die ursprüngliche und wesentliche und bleibende Güte der Ausgangsbestimmtheit ihrer Faktizitätsgewißheit nicht anerkennen und ihr nicht gerecht werden (manifest in der Nichterfüllung der Zumutung von Gen 2,17); dies aber nicht zufällig, sondern deshalb, weil ihre Selbständigkeit als gewährte eine nur relative und insofern mit einer spezifischen „Imbezillität“ behaftete ist: nämlich

durch ihre Verführbarkeit zu der Grundillusion, daß ihr eigenes Unterscheiden zwischen dem Guten und Schlechten *nicht unterschieden* sei von der durch den Schöpfer bereits durch die Schöpfung selber *schon getroffenen Unterscheidung* zwischen dem radikal Guten und radikal Bösen und sich dieser schon getroffenen Urunterscheidung zwischen Gut und Böse nicht unterzuordnen und an ihr zu orientieren hätte. So führt also der Mythos die Bestimmtheit der Faktizitätsgewißheit zur Gewißheit des Lastcharakters des Zusammenlebens und seiner Erlösungsbedürftigkeit nicht etwa auf den einen Ungehorsamsakt der Stammeltern zurück, sondern auf *dessen Möglichkeitsbedingung* in der spezifischen Schwäche (nämlich der nur relativen Selbständigkeit) ihres Status als Geschöpfe, die als solche menscheitsweit herrscht, und also ein transzendentaler Sachverhalt ist (in der reformatorische Lehrbildung dann als asymmetrischer Zusammenhang von Seins- und Tat, „sünde“ expliziert⁶). – Dieselbe Reichweite behauptet der Mythos von der in dieser Schwäche gründenden Bestimmtheit der Faktizitätsgewißheit als *Lastgewißheit* und *Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit* und stellt diese als eine Gewißheit schon sowohl des „Wovon“ als auch des „Wie“ der Erlösung dar, deren das Zusammenleben bedürftig ist: Das gewisse *Wovon* der notwendigen Erlösung ist für den christlich konkretisierten Mythos die Situation, in der die Faktizitätsgewißheit als Gewißheit des definitiven Endens des menschlich-ichhaften Zusammenlebens im Tode nicht zugleich die Gewißheit der absoluten Güte dieses Endens als des Endens des *Vollendetwerdens* durchs Versetzwerden ins *Vollendetsein* ist; und zwar deshalb nicht, weil die Faktizitätsgewißheit noch nicht als die Gewißheit bestimmt ist, daß die gewisse Faktizität des menschlich-ichhaften Zusammenlebens *innerhalb* des allbefassenden Währens der Macht, die alles gewährt, angefangen ist und verbleibt, so daß auch das uranfänglich angezielte Enden des menschlich-ichhaften Zusammenlebens, dessen Faktizität gewiß ist, nicht aus diesem allbefassenden Währen herausfällt, sondern sich innerhalb dieses allbefassenden Währens so vollzieht, daß auch das Beendete in ihm *als* Be- und Vollendetes aufgehoben bleibt. Wodurch der Mythos ausschließt, daß als das *Wovon* der Erlösung etwa das gewährte Gewißsein der Faktizität des menschlich-ichhaften Zusammenlebens selber gewiß sein könnte. Deshalb beschreibt der christliche Mythos die Gewißheit des Wie der Erlösung, die schon in der Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit beschlossen ist, als eine weitere Näherbestimmung

⁶ Alles Folgenden zählt als eine weitere „Seinssünde“, dabei konzipiert als ein radikal asymmetrisches „Schuldigsein“ („debitum“) des Geschöpfers gegenüber dem Schöpfer, dass dieser nicht nur nicht beglichen hat, sondern aus eigener Kraft auch gar nicht beglichen kann. Dazu vgl. E. Herms, Schuldig-Sein, Schuldig-Werden, Schuld vergeben – aus christlicher Sicht, in: H. P. Großhans u. a. (Hg.), Schuld und Vergebung (FS M. Beintker), 2017, 147-188.

der uranfänglichen Faktizitätsgewißheit, die nur auf dem Boden und im Rahmen von deren erstem Näherbestimmtsein zur Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit möglich ist, also auch diese Näherbestimmung der Faktizitätsgewißheit nicht einfach beseitigt, sondern – sie bestätigend – über sie hinausführt. Daher erzählt der christlich konkretisierte Mythos, daß schon in der ersten Näherbestimmung menschlicher Faktizitätsgewißheit zur Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit die Gewißheit eingeschlossen ist, daß die Erlösung nur in der Weise erfolgen kann und erfolgen wird, daß die alles gewährende Macht *selber* auf dem Boden des Zusammenlebens in der Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit, also durch das Eintreten eines Mensch in dieses innerlich so qualifizierte Zusammenleben und durch sein Auftreten in ihm, ein Zusammenleben in derjenigen *Weiterbestimmung* dieser ersten Näherbestimmtheit des Gewißseins anfängt, welche erlösend nicht dahinter zurück-, sondern darüber hinausführt. Der christliche Schöpfungsmythos erzählt also (durch seine Lesart von Gen 3,15 als „Protevangeliem“) – eigentlich-bezeichnend – von der menscheitsweiten Gewißheit des Angewiesenseins darauf, daß die alles gewährende Macht *selber* auf die eben skizzierte Weise innerhalb des innerlich durch Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit bestimmten Zusammenlebens ein Zusammenleben anfängt, das innerlich von der erlösenden *Weiterbestimmtheit* menschlicher Faktizitätsgewißheit qualifiziert ist.

Zweiter Schritt: Konstitutiv für die *christliche* Gestalt des Schöpfungsmythos ist, daß er auch den zweiten Schritt zur Gewährung und Setzung der finalen Bestimmtheit der Faktizitätsgewißheit der Menschen durch die alles gewährend Macht *selber* erzählt: die Gewährung der Erlösung von der die Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit begründenden Blindheit gegenüber dem wahren, ursprünglichen und letztgültigen „Heil“ des Menschen: Die Intention (der „Logos“) der innerhalb ihres allbefassenden Währens alles gewährenden Macht, die *an sich* schon im währenden zielstrebigem Gewähren der Welt des menschlich-ichhaften Zusammenlebens für dieses manifest ist, erschließt sich in *expliziter* Direktheit einem Menschen, eben Jesus von Nazareth, in der Weise, daß sie dessen menschliche Intentionalität mit ihrer schaffenden völlig vereinigt (zur völligen Übereinstimmung mit ihr bringt⁷), so daß das Leben dieses Menschen für seine Adressaten zur Erinnerung wird an das in diesem Menschenleben durch die eigene, direkte Selbstvergegenwärtigung der Intention (des „Logos“) des Schöpfers Wirklichkeit gewordene Erlöstsein zu einem menschlichen Leben in unverstellter Erfassung und Annahme des von Gott angezielten Guten – eben des Endens

⁷ Einheit von menschlicher und göttlicher Natur (die beide als wirksames Wollen verfaßt sind) durch die göttliche Natur und innerhalb ihrer als dyotheletische Einheit.

des wirksamen Wollens der Menschen im Tod als Übergang in ihr vollendetes, wahres Sein, und zwar nicht unter Zurücklassung, sondern unter Mitnahme aller ihrer Werke (Apk 14,13), auch der aus Blindheit getanen – als des auch für jeden Menschen selber wahren und letztlich Guten. Wobei dieser Erinnerung des erlösten Menschseins Jesu (gen. obj.) zugleich in sich selber erlösende Kraft eignet, weil sie ja in sich selber die *Verheißung* ist, daß die *Heilsintention* des *Schöpfers*, wie sie für den Menschen Jesus gewiß ist und durch sein Leben innerhalb des menschlich-ichhaften Zusammenlebens bezeugt wird, eben als Intention des *Schöpfers* auch *allen* Menschen gewiß zu werden und ihr Zusammenleben innerlich zu qualifizieren bestimmt ist. Dieses vom Schöpfer selber gestiftete erlösende, weil in sich selbst verheißungsartige, Gedächtnis des Lebens Jesu als Selbstvergegenwärtigung der Heilsintention des Schöpfers konstituiert und trägt direkt das durch es innerlich qualifizierte und es auftragungsgemäß feiernde und verkündigende (1 Kor 11, 17-26) Zusammenleben seiner Jünger und erreicht durch diesen – und zwar durch diesen notwendig bedingt, wenn auch nicht schon hinreichend bedingt – auch das gesamte menschlich-ichhafte Zusammenleben mit seiner dieses Zusammenleben innerlich qualifizierenden Kraft (Eph 3, 10).

Dritter Schritt: Auch diesen erzählt der christliche Schöpfungsmythos – eben als das vom Schöpfer in seinem allbefassenden Währen selbst anfänglich intendierte und schließlich verwirklichte Enden der seinem geschaffenen Ebenbild gewährten Gewißheit der Faktizität seines Vollendetwerdens in deren Verwandlung zur Gewißheit der Faktizität seines Vollendetseins. Er erzählt dies als das jedem und allen Menschen widerfahrende Geschick, also als ein Geschick, das die *Menschenwelt* erreicht nicht vorbei am Geschick jedes *Einzelnen* (Hbr 9,27) und jeden *Einzelnen* nicht vorbei am Geschick der gesamten *Welt* des Menschen (Apk 20,11; 21,1). Aber auch als ein Geschehen, das nichts vom intentionalen Wirken der Menschen aus dem allbefassenden Währen der alles gewährenden Macht herausfallen läßt, sondern dies alles in Gott bewahrt, ihm präsent und offenbar sein läßt (Apk 14, 13b; 20, 11) – einschließlich des Unterschieds zwischen dem in widergöttlicher Intention Getanen und dem in der Intention der Einstimmung in die Intention des Schöpfers Getanen (im offenbarenden Gericht: 2 Kor 5,10). Und er berichtet davon, daß es die göttliche Intention (der „Logos“ Gottes) ist, auch das in widergöttlicher Intention Getane zu ertragen, so daß es auch von seinen Tätern ertragen werden kann und muß als das, was die alles gewährende Macht selber in ihrem allbefassenden Währen von Anfang an zu tragen intendiert.

Diese konkretisierte Gestalt des Schöpfungsmythos erzählt die christliche Bibel als ganze. Und zwar erzählt sie ihn in seiner Einheit als das *eigentlich-bezeichnende* „Symbol des

Tragenden“. Demgegenüber faßt Barth, kultur- bzw. religionswissenschaftlich inspiriert, die Bibel auf als Kontainer *uneigentlich-bezeichnender* „tragender religiöser Symbole“, nämlich der christlichen. Dieser Mißkonzeption liegt zugrunde:

Erstens die Verkennung der Entstehung der christlichen Bibel: Nicht präzise erinnert (44) und erst recht nicht in seiner ganzen Tragweite ernst genommen wird, daß die christliche Bibel sich dem christlichen *Gemeindegottesdienst* (vgl. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, ²1977) verdankt: der regelmäßig wiederholten Feier des abschließenden Gemeinschaftsmahls Jesu mit den Seinen, die die – verheißungsgemäß in den Gaben des Mahls präsent bleibende – Selbstvergegenwärtigung („Inkarnation“) des Schöpferwortes in Jesu Leben zu genießen gibt und somit die an Ostern erfahrene Wahrheit des Vollmachtsanspruchs Jesu bezeugt (verkündigt: 1 Kor 11,17-34). So ist auch nicht im Blick, daß der Sinngehalt dieser gemeindlichen Mahlfeier der ursprüngliche Horizont der spezifisch christlichen Gesamtlesart der biblischen Schriften ist.

Somit ist *zweitens* auch nicht im Blick der *spezifische Charakter* der „Perspektive“, aus der heraus das Ganze dieser Schriftensammlung gelesen wird. Die ist nämlich zwar in der Tat die Perspektive der Faktizitätsgewißheit (87f.), welche die Ichhaftigkeit des menschlichen Zusammenlebens begründet und trägt, aber dies keineswegs in der Irrealität ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit⁸, sondern in der Realität ihrer klaren inhaltlichen Bestimmtheit: nämlich in ihrer der Begegnung mit dem Auftreten und Wirken Jesu von Nazareth verdankten Bestimmtheit zu der Gewißheit, damit nicht nur einem menschlichen „Märtyrer in eigener Sache“ begegnet zu sein (389), sondern der Selbstvergegenwärtigung („Inkarnation“) der Intention des Schöpfers (seines „Logos“: Joh 1,14) selber in diesem Menschenleben (2 Kor 5,19), die von irrigen Sichtweisen von Heil zur wahren Sicht von Heil befreit, erlöst, nämlich die Menschen mit dem Schöpfer und *seiner* Intention versöhnt. So bleibt auch unbedacht, daß die Bibel nicht einfach eine Sammlung diverser Näherbestimmungsgestalten des Schöpfungsmythos zwischen zwei Buchdeckeln bietet, sondern dessen dem Christusgeschehen verdankte letztgültige Bestimmtheit (Heb 1, 1-8), in deren Einheit die Wahrheitsmomente der vorausliegenden Bestimmtheitsgestalten des Mythos festgehalten sind.

Womit *drittens* auch unbedacht bleibt, daß diese christlich bestimmte Letztgestalt des Schöpfungsmythos eine Gesamtaussage mit klar bestimmtem Gesamtgehalt bietet, nämlich der der „regula fidei“ (Barths Auffassung: 4f.), welche das für den christlichen Mahlgottesdienst

⁸ In der sie gar nicht real sein kann, wie Barth andernorts (314 Z.31-315, 3) selber sieht.

wesentliche Verständnis der einheitlichen Gesamtaussage des Mythos artikuliert; und daß daher auch das treibende Sachmotiv der Entwicklung von Trinitätslehre und Christologie nichts anderes war als das Bemühen um Klarstellung der Realität der Heilskommunikation im Mahlgottesdienst als Christusfeier; daß also auch diese ihrerseits Arbeit an der in diesem „cultus Dei“ übersprachlich bekannten und verkündigten transzendentalen Wahrheit des christlich konkretisierten Schöpfungsmythos war (von Barth nur unter dem Gesichtspunkt der „Verrechtlichung“ der Lehre betrachtet: 7ff.).

Verzeichnet wird daher auch der innere Zusammenhang der vier wesentlichen Themen der transzendentalen – die Möglichkeitsbedingung und menscheitsweit isomorphen Verlaufsstruktur allen menschlich-ichhaften Zusammenlebens eigentlich-symbolisierend zur Sprache bringenden – Gesamtaussage des Mythos:

- 1. Schöpfung (ihr uranfängliches Zielen auf die definitiv mit der Intention des Schöpfers versöhnte Intentionalität seines geschaffenen Ebenbildes) (a; Barth Kap I),
- 2. die allgemeine anfängliche Bestimmtheit der die Ichhaftigkeit des menschlichen Zusammenlebens konstituierenden Faktizitätsgewißheit als Gewißheit geschöpflicher Versöhnungsbedürftigkeit (b; von Barth behandelt in Kap II, III, IV),
- 3. der Einsatz des erforderlichen Versöhntwerdens durch das vermöge der Begegnung mit dem inkarnierten Schöpferlogos geschaffene neue Zusammenleben im Licht der durch das Erleben Jesu als des Christus (als Ort der versöhnenden Selbstvergegenwärtigung der Intention [des „Logos“] des Schöpfers) geschaffenen Weiterbestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit zur Gewißheit des Versöhntwerdens mit Gott durch Gott selber (c; von Barth behandelt in Kap. V, VI),
- 4. Verwirklichung des Ziels der Schöpferintention: der definitiven Gestalt des definitiven Versöhntseins des geschaffenen Ebenbildes des Schöpfers mit seinem Schöpfer durch diesen selbst (d; von Barth behandelt in Kap VII).

1.3.1. Zum Thema Schöpfung, Offenbarungscharakter von Schöpfung und Schöpfungsintention

Der biblische Mythos stellt das „Von-anderwärts-her-Sein alles dessen, was existiert“ als „Schöpfung“ dar (125.). Diese Rede von „Schöpfung“ begegnet bei Barth einerseits als eigentlich-bezeichnende Symbolisierung des Tragenden: nämlich des vom Fundament der Ichhaftigkeit menschlichen Lebens, d. h. von der menschlichen Faktizitätsgewißheit, selber bezeugten

transzendenten Grundes ihrer selbst (85-90; bes. 87f.; 124ff.); so auch in den Passagen, in denen Barth, Gunkel folgend, den Mythos von Gen 1-3 als „Ätiologie“ gegenwärtiger menschlicher Lebenswelt nachzeichnet (113-126) und damit den Sinnhorizont des „Ganzen“ von „Himmel und Erde“ (157-169). Daneben läuft aber die Auffassung der Rede von „Schöpfung“ als eines „religiösen Symbols“ weiter, das für Barth, wie Symbole allesamt, nur uneigentlich bezeichnet. Dies Hin und Her belastet seine Auslegung des Mythos durchgehend mit einer verzeichnenden Selektivität. Jedenfalls ist das von diesem in eigentlich-bezeichnender Weise beschriebene transzendente Gewährwerden der Menschenwelt unter mehreren verschiedenen Gesichtspunkten zu beschreiben:

Erstens unter dem Gesichtspunkt der durch die Gewährung von Faktizitätsgewißheit konstituierten Ichhaftigkeit menschlichen Zusammenlebens, der die „mentale Sonderstellung“ der Menschen begründet, ihre Gottebenbildlichkeit und somit ihre „Würde“ (Barths Kant rekapitulierender Vorschlag: 126-147), die sie gegenüber allem sonstigen Leben auszeichnet und, indem sie auf das Ganze des Geschaffenen ausgreift, die Welt zur *Welt-des-Menschen* macht (168).

Unbedacht bleibt schon dabei der Charakter von Schöpfung (Schaffen) als dem Anfangen der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung zwischen dem willentlichen Wirken der alles gewährenden Macht und dem durch sie gewährten willentlichen Wirken ihres geschaffenen Ebenbildes; unbedacht also: die biblische Sicht des *Grundes/Ursprungs* der während gewährten Faktizitätsgewißheit menschlicher Ichhaftigkeit als *Anfangen* der währenden Gewährung menschlichen Zusammenlebens in währender Bezogenheit auf den währenden Grund seines währenden Gewährwerdens, also als Anfang eines radikal asymmetrischen *Bundesvollzugs* (Barth berührt das Thema „Bund“ – nämlich des Bundes des Schöpfers mit der Menschheit als Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Bünde zwischen Menschen – gar nicht, plädiert vielmehr für die entkonkretisierende Ersetzung der Rede vom „Anfang“ durch die vom „Ursprung“ [124f.]).

Unbedacht bleibt, daß solches Anfangen zwar „transzendent“ ist (119ff.), also nicht *innerhalb* des dadurch Angefangenen, also nicht innerhalb des gewährten (somit begrenzten) Währens des Gewährten, sondern ausschließlich innerhalb des allbefassenden Währens der alles gewährenden Macht möglich und wirklich ist, also geschieht in der nicht in abstrakter Negativität bloß als „transzendent“ zu charakterisierenden „Ewigkeit“, sondern in deren konkreter Bestimmtheit als das allbefassende Währen der alles gewährenden Macht, *innerhalb* dessen alles geschieht, was sie gewährt, also im strikten Sinne alles mögliche Gewährte, und zwar, ohne je aus diesem allbefassenden Währen des Gewährens der alles gewährenden Macht herausfallen

zu können. Womit also unbedacht bleibt die für den christlichen Schöpfungsmythos wesentliche *panentheistische* Sicht der gesamten Welt des menschlich-ichhaften Zusammenlebens (des gesamten Weltgeschehens), wie sie – bereits alttestamentlich präludiert – für Jesus (Mt 22,32 parr) und ebenso für Paulus bezeugt ist (Act 17,28a) und ebenso in der gesamten altkirchlichen Dogmenbildung wie auch in der diese auslegenden mittelalterlichen *und* reformatorischen Lehrbildung faktisch vorausgesetzt bleibt.⁹

Unbedacht bleibt, daß der Mythos die faktische Intentionalität, also Zielstrebigkeit, des währenden Gewährtwerdens der Faktizitätsgewißheit, welche die Ichhaftigkeit menschlichen Zusammenlebens konstituiert, in eigentlich-bezeichnender Weise symbolisiert, damit zugleich aber auch die offenbare Intentionalität dieses Gewährungsgeschehens als Manifestation des eigenen alles gewährenden Wesens der alles gewährenden Macht. Womit für das Durchdenken des Mythos und seines eigenen Gehalts die Aufgabe gestellt ist, auch dieses Implikat des Mythos explizit zu machen und in eigentlich bezeichnender Weise darzustellen. Diese Aufgabe hat die christliche Theologie in Angriff genommen (und hält sie als ihr bleibend gestellte fest), indem sie die eigene „Lebendigkeit“ der alles gewährenden Macht als deren *trinitarisches*, und d. h. *relationales* Wesen beschreibt: nämlich einerseits den trinitarischen Vollzugscharakter des Gewährtwerdens dessen, was sie gewährt (das ist die währende Faktizitätsgewißheit, das Fundament menschlicher Ichhaftigkeit) als die Selbstmanifestation (Offenbarung) des trinitarischen Charakters ihrer eigenen Lebendigkeit, also der Lebendigkeit des alles gewährenden Ichs (Ex 3,6-14; Ez 36,36; 37,14), für die gewährte Ichhaftigkeit menschlichen Zusammenlebens (in der Lehre von der Trinität der „Ökonomie“ Gottes) und zugleich andererseits die so manifestierte Trinität seines eigenen Wesens als des Grundes dieser seiner „ökonomischen“ Selbstmanifestation (in der Lehre von der trinitarischen Verfaßtheit des eigenen Wesens Gottes).¹⁰ Nichts davon bei Barth, der die trinitarische Gotteslehre gar nicht eigens berührt, für den mit der Aufklärung „die meisten Gottesvorstellungen der christlichen Frömmigkeits- und Lehrtradition“, insbesondere alle „Personalisierungen des Göttlichen“, nur „versinnlichende Anthropomorphismen“ sind, der für einen „unpathetischen Theismus“ (74 Z. 16; 70 Z. 7-12: einen „Theismus ohne tremolo“ [was soll das heißen?]) plädiert und für den das Gebet problematisch wird, weil der aufgeklärte Beter weiß, daß der Ausdruck „Gott“ nur noch einen „Grenzbegriff der Vernunft“ meinen

⁹ Hierzu vgl. E. Herms, *Luthers Ontologie des Werdens: Verwirklichung des Eschatons durchs Schöpferwort im Schöpfergeist. Trinitarischer Panentheismus*, 2023.

¹⁰ So pointiert noch Schleiermacher: Die ökonomische Trinität als der Erkenntnisgrund des Wesens Gottes, das der Realgrund der trinitarischen Wesens Gottes ist. Vgl. E. Herms, *Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre*, in: M. Welker/M. Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, FS J. Moltmann 80, 2006, 123-154.

kann und „sein Status und Charakter als eines personalen Gegenübers nur bildlich imaginärer Art ist, also ein Produkt meiner eigenen Phantasie“ (68-71; was dann auch für „Gott“ als „Gegenüber“ des Gewissens [] gelten dürfte), es sei denn, das „Gebet“ ist einfach Ausdruck – Barth meint, etwa in der Gestalt des Bittgebets – menschlicher Heilssehnsucht (295, 367, 397).

Unbedacht bleibt aber vor allem auch, daß die Gewährung von Faktizitätsgewißheit (des Fundaments unserer Ichhaftigkeit) als Selbstäußerung der alles gewährenden Macht in sich selber auch den Charakter einer Selbstmanifestation dieser Macht und somit von *Offenbarung* hat, und zwar von *Selbstoffenbarung* ihres alles gewährenden Wesens.

Ad vocem „Offenbarung“ bietet Barth einerseits nichts als Polemik gegen „steile Offenbarungsansprüche“ traditioneller Theologie (48).

Gleichzeitig schreibt er mit der These von der „Zweideutigkeit“ des Gottesgedankens (189), der „Dialektik“ der Gottesvorstellung (190) und zugespitzt der „doppelten Transzendenz Gottes“ (202) ein altbekanntes Mißverständnis der Aussagen Luthers über die Inkomprehensibilität des Wesens Gottes fort, welches diese Aussagen als die Behauptung auffaßt, daß Gottes Wesen nicht nur von allem, was er will und wirkt, zu *unterscheiden* sei, sondern daß dieses Wesen als absolute Freiheit (Souveränität) es auch ausschließe, daß Gott selber dieses sein Wesen in seinem eigenen Wollen und Wirken definitiv zu realisieren vermöge (l. c.) – was die „aufgeklärte“ Einstimmung in Kants Meinung einschließt, daß das Realsein Gottes und seines Wesens für uns und unseresgleichen überhaupt nicht gewiß (überhaupt nicht Inhalt unseres nicht kohärent bezweifelbaren Wahrheitsbewußtseins) werden könne und dann einhergeht mit der Mißkonzeption der Aussagen des Mythos als *uneigentlich-bezeichnender* „religiöser Symbole“. Demgegenüber spricht aber der Mythos selber – und ebenso die ihn explizierende traditionelle Theologie, exemplarisch diejenige Luthers – in *eigentlich-bezeichnender* Weise von dem Gewährwerden der in Faktizitätsgewißheit gründenden Ichhaftigkeit von Menschen als der *real-gewährten* Perspektive, die vom Schöpfer selber als diejenige gewährt wird, in und aus der heraus er sich und sein Wesen für sein geschaffenes Ebenbild real zugänglich gemacht hat. Behauptet wird somit nur die „Inkomprehensibilität“ des Schöpfers *abgesehen* von der mit der Gewährung dieser Perspektive gewährten Zugänglichkeit seines Wesens als Schöpfer, also von einer Erkennbarkeit seiner Wesenstrinität abgesehen von der Ökonomie seines trinitarischen Wollens und Wirkens. Die reale absolute Freiheit und Souveränität des Schöpfers kommt somit im trinitarischen Dogma von der asymmetrischen Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität auch, anders als Barth meint, nicht in selbstwidersprüchlicher Weise als Grund der *Unfähigkeit* des Schöpfers zur Selbstmanifestation seines Wesens zur Sprache, sondern in der allein kohärenten Weise als seine absolute Freiheit

zu absoluter, also auch definitiver, *Selbstbestimmung* zu der in absoluter Freiheit gewählten Weise der definitiven Selbstmanifestation seines Wesens als Schöpfer (also der Macht, die in absoluter Freiheit absoluter Selbstbestimmung alles gewährt). Daher stellt der Mythos – und auch die ihn explizierende traditionelle Theologie (exemplarisch diejenige Luthers) – in eigentlich-bezeichnender Rede die Gewährung von Faktizitätsgewißheit, d. h. des Fundaments unserer Ichhaftigkeit (also den Anfang der Ökonomie seines Wollens und Wirkens), dar als diejenige Äußerung des Wesens des Schöpfers, in der dieses sich als das Wesen dessen manifestiert, der eben gerade aufgrund seiner absoluten Souveränität und Freiheit zu absoluter Selbstbestimmung „nec falli nec fallere potest“ und der in jeder möglichen seiner Setzungen (Gewährungen) nichts anderes manifestiert als sein Wesen: absolute Treue zu sich selber, nämlich zu seinem Gewähren, und somit auch zu allem darin Gewährten. Nur weil der Mythos und seine theologische Explikation *dies* in eigentlich-bezeichnender Weise besagt, kann, ja muß, er und die ihn explizierende Theologie auch in eigentlich-bezeichnender Weise davon sprechen, daß das durch ihn gewährte, ichhafte (in gewährter Faktizitätsgewißheit gründende) Menschenleben eben deshalb, weil es auf diese Weise innerhalb des allbefassenden Währens von der alles gewährenden Macht gewährt ist, auch nicht aus deren allbefassendem Währen herausfallen kann und wird, sondern *einschließlich* des definitiven Endens seines eigenen willentlichen Wirkens und sich selbst Bestimmens im Tode dennoch darüber hinaus im allesbefassenden Währen des Schöpfers wirklich „geborgen“ ist. Unterstellt man dem Mythos, daß er nur uneigentlich-bezeichnende religiöse Symbole enthält (und der unaufgeklärten Theologie, daß sie eben dies nicht erkannt habe), so kann auch die Rede von „Geborgenheit“ im Grund des Selbst nur ein uneigentlich-bezeichnendes Symbol sein, welches – genauso wie die Rede von „Gott“ insgesamt – bei „aufklärendem“ Licht besehen nur eine religiös phantasierte Realität, also nur phantasierte „Geborgenheit“ meint.

Unbedacht bleibt ebenso, daß die Erzählung des Mythos vom Anfangen der radikal asymmetrischen Wechselbeziehung (des radikal asymmetrischen „Bundes“geschehens) zwischen dem Schöpfer und seinem geschaffenen Ebenbild als eines wesentlich intentionalen (zielstrebigen), eben auf dieses Bundesgeschehen gerichteten, Anfangs ipso facto auch schon die Erzählung vom Festgelegtwerden des *Ziels* dieses Geschehens ist: daß also der Schöpfungsmythos schon in seiner priesterlichen Gestalt von Gen 1-3 den innerhalb des allbefassenden Gewährens der Ursprungsmacht gemachten Anfang ihres Gewährens der (transzendentalen) Bundesgeschichte als einen solchen erzählt, der ipso facto auch selber schon die Festlegung des Ziels ist, in dessen Erreichung das Angefangene endet und von dem somit gilt: es wahrt den Charakter des Angefangenen als eines Gewährungsgeschehens, das für den es gewährenden

Schöpfer, und somit auch für sein geschaffenes Ebenbild „sehr gut“ (Gen 1,31) ist, realisiert also „Heil“; und zwar „Heil“, das ebenso wie der Anfang des (transzendentalen) Bundesgeschehens *innerhalb* des allbefassenden Währens der Ursprungsmacht liegt. Somit sind die späteren Versuche von Prophetismus und Apokalyptik, die Eigenart dieses Heilszieles der Bundesgeschichte zu beschreiben, grundsätzlich zu würdigen als Inangriffnahme einer Explikationsaufgabe, die schon durch den Schöpfungsmythos von Gen 1ff. selber gestellt ist – unabhängig von der weiteren Frage, ob und wieweit diese Versuche dem Schöpfungsmythos als einem eigentlich-bezeichnenden Zusammenhang transzendentaler Aussagen über das innerhalb des allbefassenden Währens der alles gewährenden Macht heilsendzielstrebig begonnene und endende Gewährwerden von Faktizitätsgewißheit als Fundament allen ichhaften Zusammenlebens von Menschen gerecht geworden sind oder ihn mißdeutet haben. Solche Mißdeutungen behandelt Barth ausgiebig (491-506). Abgeblendet bleibt dabei aber die Unverzichtbarkeit des Grundanliegens von Prophetismus und Apokalyptik: die Unverzichtbarkeit der Besinnung auf dasjenige „Heil“, welches das *Ziel* der gewährten Bundesgeschichte ist und von dem der Mythos implizit schon in der Erzählung ihres Anfangs redet.

Damit bleibt aber auch die Pointe dieser Besinnung abgeblendet, nämlich die Einsicht, daß der Mythos, der die Gegenwart seiner Sprecher in eigentlich-bezeichnender Weise symbolisiert, diese Gegenwart hinsichtlich ihrer (transzendentalen) Verfaßtheit nur beschreiben kann als eine inhaltliche Bestimmtheitsgestalt von menschlicher Faktizitätsgewißheit die noch *im Werden*, noch unterwegs, noch im Voranschreiten (Prozedieren) ist, herkommend von ihrer Ausgangsbestimmtheit und hingehend auf ihre je individuelle finale Bestimmtheitsgestalt, und die wegen des Angefangenseins, Erhalten- und Vorangetriebenwerdens dieses Prozedierens von der alles gewährenden Macht innerhalb von deren allbefassendem Währen sich zwar in der Tat auch jetzt schon innerhalb dieses allbefassenden Währens bewegt, an ihm „teilhat“, dies aber nur in der Weise, daß ihre finale Bestimmtheitsgestalt jetzt noch nicht erreicht ist, sondern aussteht. Der Schöpfungsmythos der christlichen Bibel bringt die gegenwärtige Teilhabe der Faktizitätsgewißheit seiner Sprecher am allbefassenden Währen der alles gewährenden Macht als die Teilhabe einer unverwechselbaren, eben der christlichen, Bestimmtheitsgestalt solcher Faktizitätsgewißheit zur Sprache, die voran bewegt wird von ihrem A zu ihrem O, so daß sein Reden über diese gegenwärtige Bestimmtheitsgestalt menschlicher Faktizitätsgewißheit nicht getrennt werden kann von seinem Reden über ihr A und über ihr O, also von seinen protologischen und eschatologischen Aussagen, sondern ausschließlich in deren Kontext sachhaltig ist. Barth betont, daß „Heil“ im Sinne der von Jesus gelehrteten „Gotteskindschaft“ „Teilhabe am unsichtbaren, unvergänglichen Reich des himmlischen Vaters“ meine (366). Aber erstens bleibt

hier wie durchgehend die Frage offen, ob es sich bei dieser Rede nicht nur um ein uneigentlich-bezeichnendes religiöses Symbol handelt. Und wenn sie als eigentlich-bezeichnende Rede die reale (und nicht bloß „religiös“ „vorgestellte“) Teilhabe am (also auch das unentrinnbare Umgriffensein vom) allbefassenden Währen Gottes meint, so bleibt doch verkannt, daß dieses das Währen der radikal asymmetrischen Bundesgeschichte ist, die – innerhalb des allbefassenden Währens (also als transzendente) – einsetzt mit dem Geschaffenwerden einer Ausgangsbestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit, nämlich der menschlichen Gewißheit der Versöhnungsbedürftigkeit, und die ihr Ziel, die finale Bestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit als Gewißheit des vollendeten Versöhntseins, nur erreicht über eine Zwischenbestimmtheit: die Gewißheit des beginnenden Versöhntwerdens mit Gott durch Gott selber.

1.3.2. Zum Thema „Gewißheit der Erlösungsbedürftigkeit“

Die vom Mythos erzählte erste Näherbestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit, die Ausgangsbestimmtheit der vom Mythos erzählten Bundesgeschichte des Schöpfers mit seinem Geschöpf, zeichnet Barth in Anlehnung an Gen 3 nach als Gewißheit des Lastcharakters des Zusammenlebens (II [171-216]) und seiner Erlösungsbedürftigkeit (IV [291-312]).

Verschwiegen wird jedoch der in der biblischen Ätiologie selber genau benannte Grund dieser Situation: die aktuelle Nichterfüllung (Gen 3,6b) der schon der Anfangsbestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit inhärierenden absoluten Zumutung (des absoluten „Gebots“), die Bedingung des Gewinns wahren Heils, nämlich des wahren ewigen Lebens durch den Tod, durch das unumkehrbare Ende des vergänglichen hindurch, zu erfüllen (Gen 2,17), deren Grund aber ihrerseits wiederum eine *strukturelle* Schwäche des menschlichen Geschöpfs ist: Seiner ihm gewährten Faktizitätsgewißheit mangelt in ihrer Ausgangsbestimmtheit letzte Klarheit und Festigkeit (zu beachten: Das in Gen 3 erzählte Versagen geschieht unter keinen anderen als den in Gen 1 und 2 erzählten Bedingungen). Klar und unanfechtbar gewiß ist dem Geschöpf (den Stammeltern)

– weder das geschöpfliche *Wesen* seines Lebens als eines, das die alles gewährenden Macht innerhalb ihres allbefassenden Währens angefangen hat und das unmöglich (nie) aus diesem herausfallen kann,

– noch die spezifische *Güte* dieses Lebens die darin besteht, das durch gewährte Faktizitätsgewißheit begründete ichhafte Zusammenleben mit seinesgleichen als Ebenbild des Schöpfers im „Bund“ mit diesem, also in Wechselbeziehung seines geschöpflichen Wollens

und Wirken mit dem Wollen und Wirken des Schöpfers, führen zu müssen, in der dies letztere dem ersteren schon immer gewährend zuvorkommt, es gewährend trägt und umfängt, – noch auch das diesem seinem Leben im Bund uranfänglich bestimmte wahre, weil endgültige *Heil*: nämlich das Widerfahrnis des Endens seines vergänglichen Lebens im Tod, als Verwirklichtwerden der Ewigkeitsgestalt seines Lebens innerhalb des allbefassenden Währens der alles gewährenden Macht durch diese selber zu erleiden.

Weil Adam (dem Menschen von Gen 1-3) dies alles nicht klar und unanfechtbar gewiß ist, vermag sein eigenes Wollen und Wirken nicht einzustimmen in das Wollen und Wirken des Schöpfers. *Deshalb* versagt Adam/Eva gegenüber der absoluten Zumutung, sich vollständig zu verlassen auf die schon vom Schöpfer selbst schaffend getroffene Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht und sich an ihr zu orientieren, unter Verzicht darauf, diese Unterscheidung selbst zu treffen. Vielmehr setzt Adam/Eva, betrogen, aufs *eigene* Unterscheiden zwischen dem Gutem und Schlechtem – in Konkurrenz und Nichtübereinstimmung seines Wollens und Wirken mit Gottes Wollen und Wirken und dem durch es getroffenen Unterschied (Gen 3,5.7). *Deshalb* ist also auch seine dadurch bestimmte Daseinsgewißheit als Gewißheit einer Last bestimmt und als die Gewißheit, der Erlösung von dieser Last bedürftig zu sein.

Im Kontext des christlichen Mythos ist also diese *Erlösungsbedürfnis* genau als Bedürfnis der *Versöhnung* bestimmt, nämlich des menschlichen Wollens und Wirkens mit dem göttlichen, welche Versöhnung durch nichts anderes bewirkt werden kann als dadurch, daß der Mensch von dem Trug über das wahre Wesen, die wahre Güte und das wahre Heil seiner geschöpflichen Existenz befreit wird, und zwar durch eine Initiative des Schöpfers selber (Gen 3.15).

Diese uranfängliche strukturelle Ungewißheit des Menschseins über den wahren Heilscharakter seines Existierens, seines Wesens, Ursprungs und Ziels, kommt bei Barth gar nicht in den Blick; also auch nicht die besonders in der reformatorischen Lehrtradition bedachte Differenz zwischen Seinsschwäche (Blindheit für sein wahres Heil) und Tatsünde mit absoluter Vorordnung der ersteren. Stattdessen wird „Sünde“ nur als „Fehlbarkeit“ des Lebens thematisiert (III [217-290]), und zwar so, daß – ausgehend von der in der Tat notwendigen Zurückweisung der unhaltbaren Fassung der Lehre von der alle Tatsünden begründenden Seinsschwäche als allererst *aus* der Tatsünde der Stammeltern *resultierender* und dann *physisch vererbter* Schuld – die habituelle Verkehrtheit, die alles verkehrte Tun im Einzelnen fundiert, statt als anfängliche Blindheit des ichhaften Lebens für sein eigenes Existieren (seiner Blindheit hinsichtlich der wahren Heilzielstrebigkeit seines währenden transzendenten Gewährtseins durch die alles gewährende Macht innerhalb von deren allbefassendem Währen) nur beschrieben wird

(in unkritischer Anlehnung an Kants Sicht) als der habituelle „Egoismus“, der aus der willentlichen Überordnung sinnlicher Willensmotive über vernünftige resultiert, sich – solange er nicht entschlossen durch (nota bene Kant zufolge:) freiwilllich zu leistende Überordnung vernünftiger Willensmotive über sinnliche „revolutioniert“ wird – in aktuellen Verstößen gegen das Gebot der Nächstenliebe manifestiert,¹¹ auf die dann eher mit „Demut“ als „Reue“ und „Buße“ angemessen zu reagieren sei. Dementsprechend wird auch das Bedürfnis nach Erlösung nicht als Bedürfnis nach Versöhnung kraft Überwindung der anfänglichen Blindheit des Menschen für die transzendente Gewährung und wahre Heilszielstrebigkeit seiner Existenz durch die alles gewährende Macht selber beschrieben, sondern als sehnsüchtiges Aussein des Menschen auf „Heil“ *nach seinem eigenen Geschmack* (IV: „nach Vollendung“ [nach „Geborgenheit in Gott“: 313ff.; unserem „Zu-Gott-Gehören“: 532] und nach „innerem Halt“ [297]).

1.3.3. Zum Thema „Verwirklichung der Erlösung durch das Auftreten und Wirken des Erlösers“, d. h. durch die Selbstvergegenwärtigung der uranfänglichen Heilsintention des Schöpfers in Jesu Lebenszeugnis, Geschick und Kirche gründender Wirkung

Die Abstraktheit der Ausgangsbestimmtheit menschlicher Faktizitätsgewißheit sieht und beschreibt der Mythos der christlichen Bibel im Rückblick aus *seiner*, durch die Christenoffenbarung bestimmten Gegenwart heraus. Er erzählt von ihr im Licht der Gewißheit, daß das erforderliche und ersehnte Versöhntsein des menschlichen mit dem göttlichen Wollen und Wirken Wirklichkeit geworden ist – kraft des Überwundenseins der anfänglichen Blindheit des Menschen für die transzendente Gewährung und wahre Heilszielstrebigkeit seiner Existenz (seiner proto- und eschatologischen Ungewißheit); also, wie Barth zutreffend sagt, kraft einer realen „Erneuerung des inneren Menschen“ (399-412).

Diese Erneuerung beschreibt der christlich konkretisierte Mythos nun allerdings als vom Schöpfer selber gewirkt und gewährt durch ein Handeln des Schöpfers an der *Innerlichkeit*, am Herzen, von Menschen (an der Bestimmtheitsgestalt ihrer Faktizitätsgewißheit) *durch* ein leibhaftes Wirken auf ihren Leib, ihren durch ihr „Erlebniszentrum“ zentrierten Körper (166 Z. 43); nämlich durch das von Jesus durch das Ganze seines leibhaften Lebens und Sterbens

¹¹ Barths Analyse von Schellings Freiheitsschrift (266-272) arbeitet zutreffend heraus, daß sie Kants These der Freiheit zum Guten wie zum Bösen nicht etwa überwindet, sondern lediglich „besser“ – nämlich statt anthropologisch vielmehr naturphilosophisch – zu begründen versucht.

abgelegte Vollmachtszeugnis, dessen Wahrheit er, der Schöpfer selber, den Jesusjüngern zu erleben gab, indem er selber ihnen den Gekreuzigten als durch ihn, Gott selber, auferweckten zu „sehen“ gab (Lk 24,34: zweimal *passivum divinum*), es in ihren Herzen hell werden ließ, so daß sie die Herrlichkeit des Schöpfers selber auf dem Antlitz des Gekreuzigten sahen (2 Kor 4,6) und somit zu einer dreifachen Gewißheit (Röm 8,38f.) hinsichtlich des Wesens des Schöpfers als Wahrheit und Gnade (Joh 1,1.14), also hinsichtlich der Heilszielstrebigkeit von dessen eigenem Wollen und Wirken gebracht wurden und von allem, was er innerhalb seines allbefassenden Währens gewollt und gewirkt hat und wirken wird (also der gesamten Welt-des-Menschen):

– erstens, *Erlebbar* (für das Herz sichtbar: 2 Kor 4,6; Joh 1,14) *gegenwärtig* (2 Kor 5,19, Joh 1,14) innerhalb der Welt des versöhnungsbedürftigen menschlich-ichhaften Zusammenlebens ist der Schöpfer *selber* (sein Wollen und Wirken, sein „Logos“) als ewige Wahrheit und Gnade in Jesu *leibhaftem* Leben und Sterben;

– zweitens, in diesem Geschehen ist der Schöpfer *versöhnend* gegenwärtig, indem er auch und gerade *im Tod* dieses Menschen gegenwärtig ist: indem er diesen Tod trägt, erweist er den Tod überhaupt als sein Geschöpf, das er selber in seinem alles, also auch ihn, den Tod, übergreifenden allbefassenden Währen will und wirkt, eben genau als Verwirklichung der Vollendungs- und Unvergänglichkeitsgestalt seines geschaffenen Ebenbildes; und indem er *diesen* in jeder Hinsicht ungerechten, vom noch versöhnungsbedürftigen Menschsein herbeigeführten Tod trägt, trägt und erträgt er damit ipso facto auch die Versöhnungsbedürftigkeit der Menschen insgesamt, die der Jünger selber *nicht* ausgenommen (Mk 14,50.72);

– drittens, diese versöhnende Inkarnation des Schöpferlogos (seine leibhafte und somit erlebbare Selbstvergegenwärtigung innerhalb des leibhaften Zusammenlebens menschlicher Ichindividuen), die die abstrakte, blinde Ausgangsgestalt menschlicher Faktizitätsgewißheit (Daseinsgewißheit) beseitigt, ist gewiß als *Tat des Schöpfers* innerhalb seines allbefassenden Währens, als ein vom Schöpfer schon uranfänglich präzisiert gewollter Schritt in der Ökonomie der Verwirklichung seines Schöpfungszieles.

Eben deshalb aber auch gewiß als nicht nur für alle *früheren* Stadien der Bundesgeschichte¹² wirksam, sondern ebenso für alle *späteren* bis zum verwirklichten Ziel der Bundesgeschichte; und dies durch den unmittelbaren Effekt der österlichen Vision der versöhnenden Gegenwart Gottes im Tode Jesu, nämlich durch die Konstitution der Schar der zunächst geflohenen

¹² Ihrer aller Versöhnungsbedürftigkeit ist gewiß als vom Schöpfer selbst getragene.

Jünger zur Gemeinde derer, deren auftragsgemäße Wiederholung des abschließenden Gemeinschaftsmahles Jesu mit ihnen die bleibende Gegenwart seines Lebens und Sterbens in den Gaben des Mahls feiert. Welche Feier *innerhalb* des versöhnungsbedürftigen Zusammenlebens der Menschen geschieht und als solche ipso facto die an sie adressierte Verkündigung vom *Bleiben* der versöhnenden Gegenwart Gottes im Leben Jesu bis ans Ende der Zeiten ist, also dauernde Einladung, sich durch die bleibende Gegenwart Gottes in diesem Leben mit Gott versöhnen zu lassen (2 Kor 5,19); somit aber auch stets „Licht am finsternen [noch versöhnungsbedürftigen] Ort“, bis „der Morgenstern [die Gewißheit des an Leben und Tod Jesu ein für alle mal zu erleben gegebenen Versöhntwerdens der Menschen mit Gott durch Gott selber] aufgeht“ auch in den Herzen der stets noch versöhnungsbedürftigen Adressaten dieser Botschaft (2 Petr 1,19).

Der konkretisierte Schöpfungsmythos der christlichen Bibel ist also nicht nur als Beschreibung der früheren Befindlichkeit der Menschen als versöhnungsbedürftiges Zusammenleben, sondern auch der gegenwärtigen als Zusammenleben in Versöhnungsgewißheit *Ätiologie*: Er beschreibt dies versöhnungsgewisse leibhafte Zusammenleben als *Effekt* eines eigenen *Wirkens* des Schöpfers am leibhaften menschlich-ichhaften Zusammenleben in diesem (*unter dessen Bedingungen*).

– Sein *Wirken*: die von ihm selber der Jesugemeinschaft gewährte österliche Vision der Selbstvergegenwärtigung seiner Schöpferwillens als absoluten Versöhnungswillens im Gekreuzigten.
– Sein *Effekt*: die stete Wiederholung von Jesu Abschiedsmahl als Bekenntnis und Verkündigung des absoluten Versöhnungswillens des Schöpfers (seines Logos), dessen Selbstvergegenwärtigung im Leben und Geschick Jesu für die Feiernden in ihrem durch den Schöpfer selber hell gemachten Herzen zu „sehen“ gegeben ist, und zwar als auf alle Menschen – und *deshalb* auch sie selber – gerichteter Versöhnungswille des Schöpfers.

Auch Barth zufolge erzählt die Bibel die Verwirklichung des ersehnten Heils (297) als „Erneuerung des inneren Menschen“ (299ff.) zur Gewißheit eigener Teilhabe an der von Jesus verkündigten „Gotteskindschaft“ (350-375) und somit als „Geborgenheit des Lebens“ (313) „in der Liebe Gottes“ (389).

Aber Barth hat Vorbehalte gegen die Beschreibung des Heils als „Rechtfertigung“ (413ff.). Diese Vorbehalte ergeben sich sachlich erstens aus der durchgehenden Abblendung der dynamische Verfaßtheit des Verhältnisses Schöpfer/Geschöpf als radikal asymmetrisches *Bundesgeschehen*, das auf das finale Versöhntsein des Geschöpfes zielt, und zweitens aus seiner Auffassung von „Rechtfertigung“ als (in seinen Augen problematischer) „Alternative“ zur „Erneuerung des inneren Menschen“.

Schon dies ist ein Indiz dafür, daß er überhaupt nicht die vom biblischen Mythos gebotene Ätiologie (Konstitutionsgeschichte) der Heilssituation im Blick hat. Er bietet vielmehr eine radikal andere, die dem Schema der in den „Prolegomena“ skizzierten „Andacht“ folgt: Jesu Botschaft („Ruf zur Umkehr“, „Evangelium von der Gotteskindschaft“, „Heilandsruf“: 350-375) ist Einladung zur „Selbstdistanzierung“, „Sammlung“, „Selbsttranszendierung“ (73):

„Jesus möchte seine Hörer dahin führen, den Wert ihres Lebens von Gott her zu verstehen. Nur in der Hingabe an Gott kann man letztlich zu sich selbst finden. Bemerkenswert aber ist die Behutsamkeit seiner Mitteilungen. Sie ist alles andere als lehrhaft direkt. Er spricht [im Logion Lk 17,33] jenes Ziel selbst gar nicht aus, sondern sucht bei seinen Zuhörern ein neues Nachdenken über ihr eigenes Leben in Gang zu bringen.“ (357).

Was dann ipso facto auch den Umschlag zur „Einkehr“ heraufführt, zum

„Sich-geborgen-Wissen in dem transzendenten Grund des Lebens, dem es sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält. Endlichkeitsreflexion schlägt gleichsam um in Ursprungsreflexion.“ (73)

Was daran „paradox“ (74, 357) scheint, kläre sich auf, meint Barth, wenn die besondere, „transzendente“ Richtung der empfohlenen Hinwendung und Hingabe im Blick bleibe (ebd.).

Jedoch klärt sich das Paradox genau besehen nur dann und deshalb auf, wenn und weil in der Rede von „Hingabe an Gott“ der Ausdruck „Gott“ eben nicht nur einen „Grenzbegriff der Vernunft“ (69) meint, sondern den Grund der Faktizitätsgewißheit menschlich-ichhaften Lebens, dessen eigene Faktizität nicht zurückbleiben kann hinter der durch ihn gewährten Gewißheit der Faktizität menschlicher Ichhaftigkeit, sondern diese wegen der kategorialen Differenz zwischen der Faktizität des Begründeten und der des Grundes sogar noch übergreift. Würde auch für Barths Aussagen über das „Geborgensein in Gottes Liebe“ gelten, daß sie nur uneigentlich-bezeichnende religiöse Symbolsprache ist, wäre auch sie nur uneigentlich-bezeichnender religiöser Ausdruck für eine religiöse – und somit vielleicht psychisch nützliche, stabilisierende – „Vorstellung“ und „Phantasie“ und ebenso das „Heil“, von dem sie redet.¹³ Mehr ist sie nur dann, wenn diese Barthschen Aussagen eben nicht ein *uneigentlich bezeichnendes tragendes religiöses Symbol* zur Sprache bringen, sondern *eigentlich-bezeichnende*¹⁴ Rede über das alles Tragende sind.

¹³ Diese Lesart legt sich immer wieder nahe: Während die unser Ich-Sein tragende Faktizitätsgewißheit nicht aus unserem Inneren entsprungen ist, sondern unsere Innerlichkeit konstituiert (7), gilt dies nicht von Gottesbildern, die aus dem menschlichen Inneren entspringen, wie beispielsweise dasjenige des Menschen Jesus (389).

¹⁴ Der Gebrauch von Metaphern macht eine Rede nicht ipso facto zu einer uneigentlich-bezeichnenden.

Dann aber bleiben alle diese Aussagen – wie bereits oben (ad a) im einzelnen gezeigt – in abstrakter Weise zurück hinter einer genaueren Besinnung auf das eigene intentionale Wesen (Wollen und Wirken) der alles zielstrebig gewährenden Macht, also zurück hinter allen theologischen Vorschlägen – nota bene auch der die Einsichten der Aufklärung (und Kants) *kritisch* verarbeitenden neuzeitlichen Theologie –, die Sicht des biblischen Mythos auf das Wesen des Schöpfers, auf *seine einzigartige, nämlich alles bestimmende, Ichhaftigkeit* in kohärenter Rede nachzuzeichnen.

An dieser Abstraktheit hält Barths de facto eigentlich-bezeichnendes Reden über das „alles Tragende“¹⁵ durchgehend fest. Folglich schiebt er die biblische Ätiologie der Gegenwart eines versöhnten Zusammenlebens (eben der Gemeinschaft der Glaubenden) innerhalb des versöhnungsbedürftigen, die ihrerseits (wie schon die Ätiologie der Faktizität des menschlich-ichhaften Zusammenlebens und die seiner Ausgangsbestimmtheit als Gewißheit der Versöhnungsbedürftigkeit) wiederum strikt *theologisch* ausfällt,¹⁶ beiseite – samt allen Implikaten und Pointen: Zwar wird die Wirklichkeit von „Heil“ – menschlich-ichhaftes Zusammenleben in der Gewißheit des Versöhntseins – als wirkliche Bestimmtheit der *Innerlichkeit* (des Herzens) von Menschen festgehalten, aber die dafür fundamentale Rolle des durch den Schöpfer selber gewährten „österlichen“ „Sehens“ des leibhaft Gekreuzigten als Ort der Selbstvergegenwärtigung des absoluten Versöhnungswillens des Schöpfers bleibt unberücksichtigt,¹⁷ „Ostern“ wird erst bei der Behandlung des Eschatons (Tod und Ewigkeit) zum Thema (507 ff.). Somit wird auch der

Metaphorische Rede kann nämlich auf ihre Angemessenheit an ihrem gegebenen Gegenstand überprüft und durch angemessenere Metaphern überboten werden. Eben das ist nicht der Fall bei uneigentlich-bezeichnenden Aussagen, sofern deren Gegenstand gar nicht zur Gegebenheit kommen kann und kommt (wie etwa „Grenzbegriffe der Vernunft“ und „Gott“ als einer von diesen).

¹³ Diese Lesart legt sich immer wieder nahe: Während die unser Ich-Sein tragende Faktizitätsgewißheit nicht aus unserem Inneren entsprungen ist, sondern unsere Innerlichkeit konstituiert (7), gilt dies nicht von Gottesbildern, die aus dem menschlichen Inneren entspringen, wie beispielsweise dasjenige des Menschen Jesus (389).

¹⁴ Der Gebrauch von Metaphern macht eine Rede nicht ipso facto zu einer uneigentlich-bezeichnenden. Metaphorische Rede kann nämlich auf ihre Angemessenheit an ihrem gegebenen Gegenstand überprüft und durch angemessenere Metaphern überboten werden. Eben das ist nicht der Fall bei uneigentlich-bezeichnenden Aussagen, sofern deren Gegenstand gar nicht zur Gegebenheit kommen kann und kommt (wie etwa „Grenzbegriffe der Vernunft“ und „Gott“ als einer von diesen).

¹⁵ Also infolge des durchgehenden Ausfalls des konkreten Verständnisses und Zeugnisses der christlichen Bibel vom Schöpfer des Himmels und der Erde, seines (eben trinitarischen) Wesens als der alles in allbefassendem Wahren (in Ewigkeit) in und aus absoluter Selbstbestimmung in absoluter Wahrheit, nie täuschend und getäuscht, und somit heilszielstrebig gewährenden Macht.

¹⁶ Die zu erklärende Gegebenheit wird als Effekt von Gottes eigenem Wollen und Wirken, d. h. als Verwirklichung des Ziels der von ihm gewährten Bundesgeschichte als restloses Versöhntsein der Menschen mit Gott durch Gott selber, erzählt.

¹⁷ Barths Betrachtung von 2 Kor 4,6 (400) geht auf diese Pointe überhaupt nicht ein.

reale Effekt des Visionsgeschehens übersehen: nämlich die Konstitution der *Gemeinde*, die kraft der ihr gewährten Sicht auf den Gekreuzigten als leibhaften Ort der Selbstvergegenwärtigung des Versöhnungswillens des Schöpfers (seines „Logos“) zur steten leibhaften Wiederholung des Abschiedsmahls Jesu befähigt und verpflichtet ist und so den leibhaft Gekreuzigten als Ort der Selbstvergegenwärtigung von Gottes Versöhnungswillen (seines „Logos“) in der versöhnungsbedürftigen Welt und für diese leibhaft, und damit erlebbar, präsent erhält. Nicht erfaßt wird, daß die *christliche* Version des Monotheismus erst durch dieses Visionsgeschehen begründet wird, so daß es für *diesen* kein Verhältnis zum Schöpfer gibt *vorbei* an dem durch das Osterlicht konstituierten Verhältnis zum gekreuzigten Jesus, und daß *dieses* Verhältnis zum Menschen Jesus zugleich ein Verhältnis zu *Gott selber* ist. Barth verkürzt dies Verhältnis auf ein Verhältnis nur zum Menschen Jesus, dessen Person erst sekundär („alsbald“) „zum Gegenstand kultischer Verehrung erhoben wurde“ (363); und hält es daher für eine „wohl nie endgültig zu beantwortende Frage“, „was es bedeute“ dass für Christen der Stifter ihrer Religion, Jesus, „unmittelbarer Bezugspunkt“ der Frömmigkeit ist“ (313). Der dafür schon *hinreichende* Grund ist aber eben dies Visionsgeschehen, das die Gemeinde begründet. Zuzufolge des konkretisierten Schöpfungsmythos der christlichen Bibel ist somit keinesfalls Jesus, sondern Gott selber Stifter der Gemeinde (des Zusammenlebens in Versöhnungsgewißheit), die (das) er vermittelt des leibhaft am Kreuz endenden leibhaften Lebens Jesu dadurch geschaffen hat, daß er dieses leibhafte Leben und Sterben als Ort der Selbstvergegenwärtigung seines eigenen Schöpferlogos erwählt und der Jüngerschar als solches „zu sehen“ gegeben hat. Die Mahlfeier, die durch die (von Gott selbst gewährte) Vision des Gekreuzigten als des Erhöhten ermöglicht und verlangt ist, ist somit ipso facto dessen Verehrung und diese somit für den christlichen Kultus konstitutiv und nicht sekundär.

Aufgrund des Irrtums, die christliche Gemeinschaft sei durch den Menschen Jesus gestiftet, verkennt Barth dann auch, daß aus Sicht des von der christlichen Bibel erzählten Mythos (des Mythos der Gemeinde) der Grund und das Band des Zusammenseins von Schöpfer und Geschöpf (göttlicher und menschlicher Natur) im Leben Jesu niemand anderes ist als *der* „Logos“ *Gottes* selber (in späterer, nicht abwegiger Terminologie: die „zweite Person der Trinität“). Barth meint jedoch irrigerweise, die Lehrbildung rechne mit dem Zusammensein von Gottheit und Menschheit in der *menschlichen Person Jesu*, was unmöglich und im Ansatz verfehlt sei (314, 337). Barth verkennt das direkte „explicandum“ der altkirchlichen, mittelalterlichen und reformatorischen Christologie: das österliche Visionsgeschehens (und damit Gottes selbst als des Grundes und Trägers des leibhaften Lebens und Geschicks Jesu als des Ortes der Selbstvergegenwärtigung Gottes), und stellt daher diese Lehrbildung als eine

„Gedankenproduktion“ dar, deren Gegenstand das Beisammensein von Gottheit und Menschheit in Jesu Person sei, so daß das Projekt zwar historisch zu würdigen sei, aber – von der Aufklärung als im Ansatz verfehlt (314) durchschaut – nicht weiter zu verfolgen (338-350). Stattdessen sei aufgeklärte Theologie auf den Weg gewiesen, aus den neutestamentlichen Texten ein „Jesusbild“ zu gewinnen, das Jesu „geschichtliches Leben“ „vergegenwärtigt“ (327-331, 336). Und zwar als Einheit von „Botschaft“ (350-376) einerseits, „Passion und Kreuz“ Jesu andererseits (376-389). Erstere verknüpft unlöslich religiöse und moralische Lehren, so daß es

„wohl immer einen doppelten Zugang zu seiner Person und damit eine zweifache Wertschätzung derselben geben“ wird: einerseits ist er „der [...] nur noch mit Sokrates vergleichbare Lehrer der Humanität“, andererseits „verkörpert er das Offenbarungsmysterium [das Evangelium von der Gotteskindschaft], das den Seinen zum Weg aller Wege mit Gott wird,“ „Eine Alternative zwischen ethischem Lehrer und religiösem Heilbringer aufzumachen, wäre fatal“ (363).

Die *letztgenannten* (Passion und Kreuz) sind historische Fakten (385ff.), deren „religiöse Bedeutung“ für Barth – nach Zurückweisung der durch die Aufklärung seiner Meinung nach hinfällig gewordenen Beziehungen zur traditionellen Auffassung der Sünde und des stellvertretenden Sühnopfers für diese (376-385) – darin liegt, daß sie als Martyrium in eigener Sache, ähnlich dem des Sokrates, nämlich als

„Aufopferung seines Lebens zugunsten seines Gottesbildes“ „zum Ermöglichungsgrund einer neuen Religion“ wurden: „Das aus seinem (Jesu) Innerem entsprungene [!], den Jüngern weitergegebene und durch Hingabe seines Lebens bekräftigte Bild von Gottes unendlicher Liebe“ „eröffnet“ „uns die Chance eines ganz neuen Verhältnisses zu Gott“ (389).

Dieser Christologieersatz behandelt die Bibel offenkundig als historische Quelle. Wie sich das zu der in den Prolegomena skizzierten Sicht auf die Bibel als „Heilige Schrift“ der Hochreligion Christentum und Sammlung der tragenden religiösen Symbole dieser Religion verhält, bleibt offen. Auf jeden Fall ist der Charakter der christlichen Bibel als Gesamtdarstellung des christlich-konkretisierten Schöpfungsmythos nicht erkannt und ernstgenommen und daher dieser Mythos selber auch nicht.

Handgreifliches Symptom: Zur Behandlung der „Heilsvermittlung durch Jesus“ (V) tritt die Behandlung des Themas „Kirche“ (VI) *nachträglich* und hinzu.

Ganz anders hingegen der biblische Mythos: Der ist als ganzer nichts als: *Ätiologie der Abendmahl feiernden Gemeinde* (des menschlichen Zusammenlebens in der Gewißheit des Versöhntseins). Er nennt als den hinreichenden Grund für deren Existenz dasjenige neue Handeln des Schöpfers (von dem schon Gen 1 spricht), welches den Jüngern des Gekreuzigten diesen als den von Gott selber zur Selbstvergegenwärtigung seines „Logos“ (2 Kor 4,6)

Erwählten, also als des mit Gott Verbundenen und nun zu ihm Erhöhten (Röm 8,34), zu sehen gibt. Niemand anderes als die durch diese Visionen konstituierte Gemeinschaft und ihre Glieder kann diese Visionen bezeugen (und bezeugt sie auch) als transzendent, vom Grund (Schöpfer) ihres leibhaften Ichseins selber, gewirktes reales, Existenz bestimmendes Widerfahrnis (2 Petr 1,16). Und zwar in einem Zeugnis, welches das *Wie* und *Was* dieses Innerlichkeit (Faktizitätsgewißheit) bestimmenden Geschehens in eigentlich-bezeichnender Weise¹⁸ zur Sprache bringt und expliziert – eben damit den christlichen Mythos bildend: die Ätiologie der Gemeinde, die deren Konstitution durch die Ostervisionen erzählt.

Das hat zwei Konsequenzen, eine für das Verhältnis Ekklesiologie/Christologie und eine für die Ekklesiologie selber. Beide werden von Barth nicht erfaßt.

1.3.3.1. Zum Verhältnis Christologie/Ekklesiologie

Der Mythos als Ätiologie der Gemeinde erzählt das Schöpferhandeln, welches das christliche Zusammenleben in Versöhnungsgewißheit schafft, als ein solches, welches der Gemeinde nicht nur das *Christusgeschehen* als einen vom Schöpfer in seinem allbefassenden Währen (in seiner Ewigkeit) präzisiert gewollten Schritt in der Verwirklichung des Letztziels der von ihm angefangenen Bundesgeschichte mit seinem geschaffenen Ebenbild zu „sehen“ gibt, sondern ihr eben damit zugleich auch ihre *eigene Existenz* als präzisiert gewolltes Instrument der Verwirklichung dieses seines Letztziels. Mit der Erzählung der Ostervisionen bietet der biblische Mythos zwei Geschichten in einer: die Geschichte des Zustandekommens der wirklichen Sicht Jesu als des Christus *und* die Geschichte vom Zustandekommen der ihn feiernden Gemeinde. Beide Geschichten stehen in der Einheit einer unlöslichen asymmetrischen Wechselbezogenheit: Die Geschichte von den Ostervisionen erzählt als Geschichte vom „zu-sehen-gegeben-Werden“ Jesu als des Christus dasjenige Geschehen, welches der *Existenzgrund dieser Zeugnisgemeinschaft* ist, und als Geschichte von der Konstitution der Gemeinde erzählt sie das Zustandekommen der durch die Sicht Jesu als des Christus zur *Artikulation und Bezeugung dieser Einsicht befähigten und verpflichteten Gemeinschaft*. Ihr Christuszeugnis, das Christuszeugnis der Gemeinde, ist das einzige, das es geben kann und gibt. Weshalb also die sachgerechte Explikation des biblischen Mythos die Explikation von dessen Ekklesiologie der Explikation seiner Christologie *voranzustellen* und nicht – wie Barth es tut – ihr

¹⁸ Wenn auch unter Einschluß von Metaphern. Vgl. o. Anm. 14.

anzuhängen hätte. Denn mit der Konstitution der Gemeinde durch die Ostervisionen erzählt der Mythos die Konstitution der *Möglichkeitsbedingung* jeder denkbaren – nota bene: stets eigentlich-bezeichnenden – Beschreibung des Inhalts der Visionen, also jeder möglichen Prädikation Jesu als des Christus, also „Christologie“. Womit zugleich durchschaut wäre (aber bei Barth nicht ist), daß und warum einerseits jede Christologie zwar ihrerseits eine Sicht auf das Leben Jesu einschließt, andererseits aber unmöglich durch ein nicht aus der Perspektive der Ostervisionen gewonnenes „Jesusbild“ ersetzt werden kann (313).

1.3.3.2. Zur Entfaltung der Ekklesiologie

Der Mythos erklärt das Dasein der Gemeinde aus einem Handeln des Schöpfers an den Herzen („kardiai“) der Jesusjünger, welches zweierlei zugleich bewirkt: Einerseits befähigt und verpflichtet es die *Gemeinde* und ihre Glieder, das Handeln Gottes an ihr durch das leibhafte Leben Jesu, das sie geschaffen hat, feiernd zu bezeugen, schafft damit aber andererseits zugleich auch dieses leibhafte Feiern der Gemeinde als das leibhafte Mittel, durch das der Schöpfer selber seinen der Gemeinde im Gekreuzigten offenbarten universalen Versöhnungswillen *aller Welt* zu sehen geben will.

Eben damit hält der Mythos zugleich fest, daß der Schöpfer der Jüngerschar *Teilhabe* an seinem Geist ausschließlich *vermitteltst des leibhaften Gotteszeugnisses* des Gekreuzigten gibt, aber ebenso allen anderen Menschen ausschließlich *vermitteltst des leibhaften Christuszeugnisses der Gemeinde*. So wie der Schöpfer der Gemeinde seinen universalen Versöhnungswillen *nur vermitteltst des leibhaften Lebens Jesu* zu „sehen“ gegeben hat, so gibt er diesen *aller Welt* nur vermitteltst des leibhaften Lebens der Gemeinde zu „sehen“, die das (sie begründende und tragende) Christusgeschehen verkündigt, indem sie es feiert.

Diese Pointe des biblischen Mythos ist gerade von Luther (in antischwärmerischer Front) präzise durchschaut und festgehalten worden: Wie Gott das leibhafte Leben und Kreuz Jesu als das indispensable Instrument für die der Jüngerschar gewährte *Teilhabe* an seinem Geist handhabt, so handhabt er auch die leibhafte Feier und Bezeugung des Christusgeschehens durch die Gemeinde als das indispensable Instrument für die allen Späteren gewährte *Teilhabe* an seinem Geist. Luther sieht klar:

– erstens, die *Teilhabe* am Geist Christi motiviert unwiderstehlich zu einer gesamt-kulturellen Mitgestaltung aller Bereiche der Alltagswelt über den Gottesdienst-im-Kirchenjahr hinaus (die Dekalogauslegung umfasst die erste *und* zweite Tafel; es gibt kein Christentum, das nicht „Kultur“christentum wäre);

– zweitens, die gewährte Teilhabe der Menschen am Geist Christi ist keineswegs ebenso sichtbar und den Menschen in die Hand gegeben wie die ursprungsgemäße Ordnung der Feier und übersprachliche Verkündigung des Christusgeschehens.

Aber unbeschadet dessen steht für Luther fest, daß es keine „spirituelle Verbundenheit des Lebens“ (dazu Barth 419ff.) im Geiste Jesu (in der vom Schöpfer gewährten Erkenntnis seines ewigen Wollens und Wirkens von Versöhnung auf dem Antlitz des Gekreuzigten: 2 Kor 4,6) gibt, die nicht durch die sichtbare Gemeinde, nämlich ihre leibhafte und somit erlebbare Christusfeier *vermittelt* wäre. Die ursprungsgemäß geordnete (1 Kor 11,17ff.) sichtbare Feier- und Zeugnisgemeinschaft (also die „sichtbare Kirche“) ist nicht nur die „institutionelle Außenstütze“ des Zusammenlebens in der christlichen Gewißheit vom Versöhnungscharakter des Wollens und Wirkens des Schöpfers (60), sondern der einzige Ort, an dem das Leben in solcher Daseinsgewißheit entsteht, erhalten wird und heranreift zur klaren Gesamtorientierung in allen Lebensbereichen am Ort jedes einzelnen seiner Teilnehmer. Für Luther ist jedwede Vorordnung der Unsichtbarkeit der Kirche gegenüber ihrer Sichtbarkeit ausgeschlossen, jede Herabstufung der Bedeutung ihrer Sichtbarkeit gegenüber ihrer Unsichtbarkeit, jede Emanzipation ihrer Unsichtbarkeit von ihrer Sichtbarkeit und somit auch jede „spirituelle Verbundenheit des Lebens“ in „christlicher“ Gewißheit über den absoluten Versöhnungswillen des Schöpfers, die nicht mehr im Feiern und Erleben des Gottesdienstes der Gemeinde fundiert ist, ihr verbunden bleibt und durch sie wächst (sondern nach G. Simmel „aus der unmittelbaren Verbindung einer jeden [Person] mit dem Absoluten“ stammt: 426).

Eben dies schließt nicht in erforderlicher Deutlichkeit aus die von Barth (59ff., 456ff.) nachdrücklich und einschränkungslos übernommene Theorie von einem „Christentum außerhalb der Kirche“ in ihrer von T. Rendtorff vorgetragenen Fassung.

Der von Barth übernommenen Vorstellung vom „Christentum außerhalb der Kirche“ liegt offenbar eine „moderne“ Extremform des alten, sektiererischen Mißverständnisses des reformatorischen „sola scriptura“ zugrunde, daß auch und gerade die individuelle Lektüre der Bibel ohne Rücksicht auf deren ursprünglichen Sitz im Leben, den Gottesdienst, Quelle „christlicher Spiritualität“ sei, etwa als Meditationsvorlage für Übungen der von Barth beschriebenen individuellen „Andacht“.

1.3.4. Zum Thema „Schöpfungsziel“

Barth sieht: Die Soteriologie fundiert und impliziert schon die Eschatologie (389, 548). *Beide* handeln vom selben, vom „Heil“ des Einzelnen, des Ichindividuums. Dessen gegenwärtiges

„Heil“ („Geborgenheit in Gottes Liebe“) ist freilich noch nicht das vollendete: der Tod steht noch bevor. Aber die Gegenwart zieht diese Zukunft schon in sich hinein (491):

„Ursprungsreflexion und Telosreflexion sind zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts, nämlich der Ewigkeitsbeziehung des menschlichen Geistes“. (472)

Schon das gegenwärtige Heil begründet das endgültige, weil schon das gegenwärtige die „Umwertung des Todes“ ist (530ff.):

„Der Tod ist nicht das Ende der Gemeinschaft mit Gott, sondern Anbruch ihrer endgültigen Erfüllung [sc. in Gottes Ewigkeit]“. (531)

Dies vollendete „Geborgensein in Gottes Liebe“ als „ewiges Leben in seiner Ewigkeit“ schließt freilich ein, daß zwischen dem gegenwärtigen Leben des Ichs und seinem ewigen eine Kontinuität besteht, eine „Brücke“ (535), welche die nicht zu leugnende kategoriale Differenz zwischen beiden gleichwohl übergreift. Nachdem Barth zunächst die Hinfälligkeit der Standardbeschreibung solcher Kontinuität in aller vorneuzeitlichen Theologie, die die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (473-490) mit Vorstellungen der Apokalyptik (491-507) verbunden und als Gewährleistung der erforderlichen „Brücke“ in Anspruch genommen habe, wegen der in der Neuzeit durchschauten Unhaltbarkeit dieser philosophischen Lehre festgestellt hat (533f.)¹⁹ und ebenso auch das Ungenügen aller von der jüngeren Theologie vorgelegten Antworten (534-536), skizziert er seine eigene Sicht der heutigen Problemlage:

Jedenfalls entscheide sich für ihn die „Brücken“frage am Begriff der numerischen Identität des Menschen. Hier stehe jedoch der theologischen Annahme, diese Identität sei „Identität für Gott“, die Einsicht gegenüber, die Identität des Menschen sei ipso facto auch „Identität für den betreffenden Menschen“ und für diese Identität (des „mentalen Selbst“ [410]) gelte nach Einsicht moderner „Erkenntnistheorie, Psychologie und Anthropologie“, daß

„Selbstidentität ihrem formalen Charakter nach eine funktionale Ermöglichungsbedingung des Weltbewußtseins, ihrer personalen Genese nach aber an die Erinnerungsfähigkeit des Menschen geknüpft“ sei, sodaß die „Konstitution“ von Selbstidentität „der epistemischen Aktivität des Selbstbewußtseins“ „unterliegt“. (536)

Wenn aber die „epistemische Aktivität des Selbstbewußtseins“, welche die Identität des „Ich“ für das Ich „konstituiert!“ (!), im Tod mit der „Fähigkeit“ zur (offenbar ebenfalls rein aktiv vorgestellten) „Erinnerung“ endet, dann entfällt auch die so konstituierte Identität des Ich als

¹⁹ Wiederum ohne Rücksicht auf den wahren Gegenstand dieser Theologie: das Ganze des christlich-monotheistischen Schöpfungsmythos der – im Gottesdienst gebrauchten und durch ihn ihren Ganzheitssinn empfangenden – christlichen Bibel.

Brücke zwischen irdischem und ewigem Leben – so daß es sich nahelegt, auf die Annahme zu verzichten, daß die Identität des Ichs im Tod nicht ende (also, „das eschatologische Identitätspostulat fallen zu lassen“). Wie es Schleiermacher – in „pantheistischer Integration“ des jenseitigen Zustandes (537 Z.33ff.) – auch schon getan habe (537-539).²⁰

Diesem aufgeklärt-pantheistischen Verzicht auf Identität des Menschen, die den Tod überdauert, stimmt Barth jedoch nicht zu, weil dabei „Gott“ nicht angemessen von „Welt“ (472 Z. 24ff.) und das „Gottesverhältnis“ des Menschen nicht angemessen von dessen „Weltverhältnis“ unterschieden werde.

Unter Festhalten an eben dieser Unterscheidung entwickelt Barth seine eigene Antwort auf die Frage nach derjenigen Kontinuität, welche die Ichindividuen nicht im Tode untergehen läßt: Er erinnert an Luthers Fortschreibung der johanneischen (541f.) und paulinischen Einsicht (542f.), daß die Faktizitätsgewißheit, welche schon das gegenwärtige ichhafte-Zusammenleben der Menschen fundiert (87f.), durch sich selbst auf die *Transzendenz* – und zwar auf die *Welttranszendenz*, also die *Ewigkeit* – ihres Grundes verweist, deren Faktizität nicht weniger gewiß ist als die Faktizität des in ihr Begründeten (die Ichhaftigkeit des menschlichen Zusammenlebens und seine Welt). Dieses aber ist durch seinen ewigen Grund auf eine spezifische Weise begründet, nämlich begründet als leibhaft-ichhaftes Leben, so daß es eben kraft dieses seines Begründetseins-als-leibhaft-ichhaftes-Leben auch auf seinen ewigen Grund in der Weise *bezogen* ist, daß es selbst sich selber auf diesen seinen ewigen Grund beziehen kann, ihn ergreifen und in solchem ihn-Ergreifen (mit Luther: „im Glauben“) auch schon Anteil an ihm haben (539-541). Erst dann aber erfaßt – wie Barth an Luther anknüpfend unterstreicht – das Ich seinen Grund in dessen konkreter Eigenart, wenn es ihn auch als den das Ichsein in seiner jeweiligen unverwechselbaren *Individualität* ewig begründenden, schenkenden, gewährenden erfaßt. Indem das Ich im „Glauben“ auf diese Weise seinen ewigen Grund als den ewigen Grund seiner unverwechselbaren Individualität ergreift, wird ihm auch das ewige Bestimmsein seiner Individualität zu ewigem Leben gewiß. Diese „Gewißheit der Geborgenheit in der Liebe Gottes“ sei Geborgenheit in derjenigen „Instanz, die alle Hemmnisse überwindet und das noch Ausstehende endgültig zum Ziel führt.“ (548)

Ist Barth klar, daß diese Antwort die abgelehnte aufgeklärt-*pantheistische* Resignation dadurch vermeidet, daß sie auf eine de facto *panentheistischen* Integration des Endlichen ins Unendliche setzt? Offen bleibt jedenfalls, wie diese Option sich zu der zustimmend

²⁰ Und ebenso Barths Hallenser Kollege Jörg Dierken, wie Barth bedauernd feststellt: 472 Anm. 3.

in Erinnerung gebrachten Behauptung der modernen Wissenschaft vom Untergang der numerischen Identität des Menschen im Tode verhält. Daß sie für Barth keinesfalls hinfällig ist, ergibt sich daraus, daß er das „objektive“ Eschaton (Weltende) ausdrücklich der „Physik“ überläßt (507 Z. 8f.) und seine Sicht als die „genuin religiöse“ kennzeichnet (546 Z. 33). So dürfte auch dem „Zentralbegriff“ christlicher Eschatologie: „ewiges Leben“ (507), expliziert als „Fortdauer“ unserer „Individualität“ über den Tod hinaus kraft „Unverbrüchlichkeit der uns im Glauben verliehenen Gotteskindschaft“ und „Geborgenheit in der Liebe Gottes [des Ewigen]“ der Status eines uneigentlich-bezeichnenden tragenden Symbols der Hochreligion Christentum zukommen. Allerdings wird in den eindrucksvollen Schlußpassagen von Barths Vorlesung endgültig klar, daß dieses wie jedes religiöse Symbol nur deshalb ein „tragendes Symbol“ ist, weil es de facto ein eigentlich-bezeichnendes „Symbol des *Tragenden*“ ist: eben eigentlich-bezeichnende Rede über das Fundament unseres Ichseins (unserer Selbstbeziehungsfähigkeit), unsere Faktizitätsgewißheit, und über die (in dieser selbst unbezweifelbar gewisse) Faktizität ihres Grundes als derjenigen „Instanz“, welche „alle Hemmnisse überwindet und das noch ausstehende, endgültig zum Ziel führt.“ (548). Ist die Beziehung des Ichs auf den in dieser Weise unbezweifelbar gewissen „Gott“ Beziehung auf einen „Grenzbegriff der Vernunft“? Nur dann, wenn dem „Begriff“ als solchem eine einzigartige Kausalität eignen würde, nämlich die, Endliches von Unendlichem nicht nur logisch zu unterscheiden, sondern es als vom Unendlichen unterschiedenes auch zu *verwirklichen*. Und Begriff der „Grenze“ einer *bestimmten Weise* des eigentlich-bezeichnenden Redens (nämlich über sinnlich Vermitteltes) kann er nur sein, wenn er als Begriff dieser Grenze zugleich der Begriff des Grundes der Möglichkeit und der Unverzichtbarkeit einer *weiteren, andersartigen Weise* des eigentlich-bezeichnenden Redens ist. Oder wenn, kurz gesagt, die Sphäre des Realen, welches Gegenstand des eigentlich-bezeichnenden, wahrheitsfähigen Symbolisierens ist, nicht auf sinnlich Vermitteltes eingeschränkt wird, oder gar auf die Gegenstände der Naturwissenschaft; wenn zur Sphäre des Realen, das in eigentlich-bezeichnender Weise symbolisiert werden kann, nicht nur Innerweltliches, sondern auch Welt selber und ihr Grund gezählt wird, wie es der (Schöpfungs)Mythos eingestandenermaßen tut – und alle „Transzendentalphilosophie“ uneingestandenermaßen. So läßt gerade das Schlußkapitel das durchgehende formale Problem von Barths Leitkonzeption „uneigentlich-bezeichnender tragender religiöser Symbole“ klar hervortreten.

Barth argumentiert für die persönliche Fortdauer jedes *Einzelnen*, die Aufhebung seines Lebens in die Ewigkeit. Nun ist aber das ichhafte Menschenleben ursprünglich und durchgehend *Zusammenleben*, jeder Mensch ein *leibhaftes* Ich, ein Ich-in-Wir-und-Welt. Warum also sollte Barths Argumentation für die Aufhebung des menschlichen Lebens in Gottes

Ewigkeit nur für sein „mentales Selbst“, abstrahiert von der Leibhaftigkeit seiner Existenz in Wir und Welt, gelten? Das wäre schon logisch nur kohärent, wenn „Gott“ *ausschließlich* als transzendenter Grund des „mentalen Selbst“ in Betracht käme – was Barth nicht anzunehmen scheint (oder doch?) und jedenfalls der Mythos der christliche Bibel nicht so sieht. Der sieht vielmehr menschliches Leben *durchgehend* als individuelles leibhaftes *Zusammenleben-in-Wir-und-Welt* und eignet sich daher auch – und zwar schon in seiner jesuanischen Ursprungsform²¹ – weit über den Begriff des „ewigen Lebens“ (507) hinaus *alle* Wahrheitsmomente der apokalyptischen Tradition an, die das Menschenleben als *Zusammenleben* betreffen:

Erstens, daß das Enden durch Aufhebung in die Ewigkeit die *Welt*-des-Menschen betrifft. Weil das Enden im Tod ausnahmslos jeden Menschen betrifft, betrifft es die *ganze Menschheit*. Barth tadelt zurecht eine akosmistische Verkürzung des Konzepts „Schöpfung“ (90 Z.19; 116f.). Wenn es bei „Schöpfung“ um „Welt“ geht, kann es auch bei Vollendung um nicht weniger als um „Welt“ gehen; wenn eine Religion nicht auf eine „Ätiologie“ von „Welt“ verzichten kann und wenn Ursprungs- und Telosreflexion nur zwei Seiten desselben sind, dann kann eine Vision des Ziels des dauernden Vergehens von „Welt“ (1 Kor 7,31) nicht fehlen (explizit Lk 21,25-33; Apk 21,1ff.). Das von Barth zustimmend referierte Urteil Bretschneiders, „aus neuzeitlicher Perspektive“ hätten das „Ende des individuellen Menschenlebens“ und das „Ende der Welt“ „nichts miteinander zu tun“ (507) macht nur deutlich, daß aus dieser Perspektive schon „Schöpfung“ nur noch als Resultat einer Reflexion von Individuen auf den Ursprung ihres „mentalen Selbst“, aber nicht mehr ihrer gemeinsamen Welt in Betracht kommt.

Zweitens: Weil eben nicht nur das „mentale Selbst“ des Menschen sondern sein *Leben* in dessen konkreter Gestalt als unverwechselbar-individueller Verlaufszusammenhang von Erleiden und Tun (Selbstbestimmung unter der Bedingung relativen und radikalen Fremdbestimmtwerdens) in die es gründende und tragende Ewigkeit des Schöpfers aufgehoben wird, gilt von diesem Aufgehobenwerden – unbeschadet seines Charakters als „Verwandlung“ (1 Kor 15,51) – jedenfalls nicht:

„Alles Unwahre, Trübe und Zwielfichtige, alles Gescheiterte, Vertane und Verschuldete wird mit dem Tod von uns abfallen, bis wir für Gott nur noch das sind, was wir für Gott immer schon waren.“ (532 Z. 20-22)

²¹ Barth hält die von J. Weiß in seiner Monographie: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892 (1900) vorgelegten und von A. Schweitzer zugespitzten Befunde für durch Wellhausen erledigt (320 Anm. 32, 353). Daß geschichtswissenschaftliche Erkenntnis – auch die des „großen“ J. Wellhausen – systematisch vorgeplant sein könnte, und zwar auf problematische Weise, kommt Barth nicht in den Sinn. In sein eigenes „Jesusbild“ sind, Harnack und Wellhausen folgend, keinerlei apokalyptische Züge aufgenommen.

Solche Gleichgültigkeit des Schöpfers gegenüber der konkreten Gestalt unseres Lebens als des Wirkens von Werken kann nur behaupten, wer den Schöpfer nicht als Grund und Träger der Geschichte seines Bundes mit seinem geschaffenen Ebenbild sieht. Eben diese Abstraktheit aber vermeidet der Mythos der christlichen Bibel durchgehend. So daß für ihn gilt:

„Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit, denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ (Apk 14,13)

Nichts entfällt, nichts wird ungeschehen gemacht, nichts wird vergessen in und vor Gott – auch und gerade nicht das, was in Wahrheit (in den Augen Gottes) „nichtig“ ist, aber als solches von Gott ertragen und vergeben wird.

Drittens: Mit seinesgleichen leibhaftig zusammenlebend ist jeder Mensch in Wahrheit für- andere²² nur als für-sich-Seiender und zugleich für-sich nur als für-andere-Seiender. Was er in Wahrheit ist, schließt also alles ein, was durch sein Existieren, Wollen und Wirken in dem und für das Zusammenleben bewirkt wird, und zwar synchron und diachron.²³ Über diese wahre Stellung und Bedeutung eines jeden Menschen im Ganzen des Zusammenlebens entscheidet kein Mensch und keiner kennt sie, kein Ich und niemand aus der Gesamtheit seiner Anderen. Sie ist auch nicht mit seinem Tode schon entschieden und offenbar, sondern erst mit dem Enden des menschlichen Zusammenlebens überhaupt und dem Verwirklichtsein seines uranfänglichen Ziels: des finalen Versöhntseins mit dem Schöpfer durch dessen welt-schaffenden Versöhnungswillen (also seinen „Logos“) selber. Der Mythos, den die christliche Bibel bietet, hält in seiner Erwartung der Wiederkunft Christi, und zwar zum Gericht über die Werke der Menschen (2 Kor 5,10), das ihre wahre Qualität offenbar machen wird (1 Kor 3,12-15), die in seiner Vision des Ursprungs des Weltgeschehens (auf dem Antlitz des Gekreuzigten) selber gründende Vision des Endziels des Weltgeschehens fest: eben die Erwartung, daß der schaffende Versöhnungswille (der „Logos“) des Schöpfers selber (die auf dem Antlitz des Gekreuzigten offenbare „zweite Person“ der Trinität) das Enden der Bundesgeschichte nicht nur heraufführen wird, sondern eben und erst damit auch das wahre Urteil über die Identität jedes Menschen im Zusammenleben – nota bene: als die Basis seiner „Seligkeit“ (1 Kor 3,15f.) – fällen wird. Barths Kritik an übergriffigen Ausgestaltungen dieser Gerichtserwartung (etwa an

²² Für einen Teil seiner Vorfahren, für seine Generationsgenossen und für Nachgeborene.

²³ Daß sein Leben, Wollen und Wirken überhaupt Einfluß hat auf das nachfolgende Zusammenleben, leuchtet ohne weiteres ein. Aber es hat auch bestimmenden Einfluß auf das vorangegangene Zusammenleben: Es kann es um sein Ansehen und seinen Einfluß auf das nachfolgende Zusammenleben bringen (wie mit der gesamten vorangegangenen Geschichte der Deutschen durch die Menschheitsverbrechen des Nationalsozialismus geschehen ist).

ihrer Auffassung als „Vergeltungs“gericht, an disziplinierenden Handhabungen der Gerichtserwartung, an den phantastischen eschatologischen Voraussetzungen des Ablaufbetriebs, an Redeweisen, die die Definitivität des Todes und die kategoriale Differenz des ewigen gegenüber dem irdischen Leben verschleiern) ist uneingeschränkt zuzustimmen, nicht aber seiner Preisgabe dieser Erwartung (506f.). Nicht das Festhalten der Erwartung des vom *Schöpfer selber* heraufgeführten Weltendes und *seines* Endurteils über alle menschlichen Werke „entstellt“ das „spezifische Profil des christlichen Gottesgedankens“, sondern ihre Preisgabe (506).

1.4. Die Voraussetzungen des Programms: ihre durchgehende Ambiguität.

Was Barths Programm und seine Durchführung bietet, ist gekennzeichnet von einer unausgetragenen Konkurrenz zwischen „tragenden uneigentlich-bezeichnenden Symbolen einer Religion“, des Christentums, und den „eigentlich-bezeichnenden Symbolen des das menschliche Leben im Ganzen und schlechthin Tragenden“, zwischen uneigentlich-bezeichnenden symbolischen Phänomenen eines einzelnen, von anderen unterschiedenen Lebensbereiches, „Religion“, und der eigentlich-bezeichnenden Symbolisierung des tragenden Grundes des leibhaft-ichhaften Zusammenlebens in toto.

1.4.1. Zwei konkurrierende Modelle des Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Objekt

Das hat seinen Grund in einer entsprechenden unausgetragenen Konkurrenz in Barths Hintergrundannahmen. Nämlich zwischen zwei konkurrierenden Auffassungen des Verhältnisses zwischen der reflektierenden Aktivität des bewußten Ichs, seinem intentionalen sich-Setzen im weitesten Sinne (einschließlich des Ich-Sagens), und dem „Objektiven“, dessen Realsein nicht notwendig bedingt ist durch die intentionale Reflexionsaktivität des Ichs, also von dieser unabhängig ist, wohl aber die notwendige Bedingung von deren Realsein.

– *Modell 1:* Dem real Objektiven (*dessen* Realsein nicht notwendig bedingt ist durch das Bewußtsein des Ichs und dessen intentionale Selbstbestimmungsaktivität) eignet *von sich aus* keine Intentionalität, es hat *von sich aus* keine Bedeutung und bestimmte Gestalt (Geschehensweise), sondern ist in sich selber blind, der Deutung und Gestaltung bedürftig, erhält beides erst durch die Reflexionsaktivität des bewußten Ichs, durch dessen intentionales sich-Setzen (einschließlich seines Ich-Sagens). Das real Objektive ist zwar die notwendige Bedingung des *Realseins* dieser Reflexionsaktivität (Selbstbestimmungsaktivität), nicht aber (weil ja in

sich selber intentions-, bedeutungs- und gestaltlos) das wirksame *Kriterium* von Recht und Qualität der intentionalen Selbstbestimmungsaktivität des bewußten Ichs. Das *Realsein* des bewußten Ichs und seiner Reflexionsaktivität hat zwar Anteil an dem Realsein des Objektiven, nicht aber seine Intentionalität, sein *Bewußtsein* und dessen Reflexionsaktivität; vielmehr ist dieses als Bedeutung und Gestalt allererst intentional generierendes *strukturverschieden* von dem in sich selber intentions-, bedeutungs- und gestaltlosen real Objektiven; das bewußte, sich selbst bestimmende Ich weist eine Intentionalitätstruktur auf, die das real Objektive nicht aufweist, obschon das Realsein des bewußten Ichs und seiner intentionalen Selbstbestimmungsaktivität dasselbe ist wie das des Objektiven (oder: Anteilhabe an eben dessen Realsein).

– *Modell 2*: Das real Objektive (dessen Realsein nicht notwendig bedingt ist durch das Bewußtsein des Ichs und dessen Selbstbestimmungsaktivität) ist in sich selber intentional, bedeutend und gestaltet, und es verlangt daher vom bewußten Ich nicht, daß es ihm durch seine Selbstbestimmungsaktivität allererst Bedeutung und Gestalt verleiht, sondern nur, daß die intentionale Reflexionsaktivität des bewußten Ichs, sein intentionales Ich-Setzen, die ihm im real Objektiven selber präsentierte eigene Bedeutung und Gestalt (Geschehensweise) des real Objektiven angemessen (eben: als schon repräsentierte) präsentiert und anerkennt, ihr also *entspricht*. Auch hier hat das *Realsein* des bewußten Ichs und seiner intentionalen Reflexionsaktivität *Anteil* an dem Realsein des real Objektiven (ist durch dessen Realsein notwendig bedingt). Auch nach diesem Modell ist die Struktur des bewußten Ichs und seiner intentionalen – Bedeutsames erfassenden und setzenden – Reflexionsaktivität verschieden von der des real Objektiven. Jedoch besteht hier diese Verschiedenheit nicht darin, daß dem real Objektiven selber Intentionalität, Bedeutsamkeit und Gestalt (bestimmte Geschehensweise) fehlen, sondern nur darin, daß in ihm diejenige Bedeutsamkeit und Gestalt (zielbestimmte Geschehensweise) dem bewußten Ich schon präsentiert ist, die dieses in seiner intentionalen Reflexionstätigkeit (seinem sich-Setzen, einschließlich seines Ich-Sagens) nur angemessen zu repräsentieren hat. Somit ist hier das real Objektive, weil ein in sich selber Bedeutendes und Gestaltetes (zielbestimmt Geschehendes), nicht nur die *notwendige Bedingung des Realseins* des bewußten Ichs und seiner intentionalen Selbstbestimmungsaktivität, sondern auch die *hinreichende Bedingung der Möglichkeit und Unabweisbarkeit dieser intentionalen Selbstbestimmungsaktivität des bewußten Ichs als Repräsentation und Anerkennung der dem bewußten Ich schon im real Objektiven präsenten Bedeutsamkeit und Gestaltetheit (Geschehensbestimmtheit)*. Was einschließt, daß das so bestimmte real Objektive auch selber das *Kriterium* des Rechts und der Qualität (Richtigkeit bzw. Verkehrtheit) der durch es ermöglichten und verlangten intentionalen Selbstbestimmungaktivität des bewußten Ichs ist. Kurz: In diesem

Modell eignet die Struktur von intentionalem Selbstbewußtsein nicht erst und ausschließlich dem leibhaften Ich, sondern schon dem real Objektiven.

1.4.1.1. Aussagen nach Modell 1

Einerseits stellt Barth sich unmißverständlich, im Programm ebenso wie in dessen Durchführung, auf die Seite von Modell 1:

Für ihn ist selbstverständlich, ja „trivial“, daß jede bewußte (intentionale) Bezugnahme auf „Sachen“, res, also real Objektives, etwa ihre „theoretische Beschreibung“, „sich reflexiver Gesichtspunkte und Begriffsmittel *jenseits* [Kursivierungen E. H.] ersterer bedient“ – es sei denn man lege das in den Augen Barths problematische „Gegenmodell einer vollständigen Selbstexplikation der Sache selbst zugrunde“ (32 Z. 13-16), was Barth offensichtlich ablehnt. Man geht nicht fehl, in dieser – von Barth als (für ihn) triviale Selbstverständlichkeit nicht weiter explizierten Position – eine generalisierte Version von Kants Sicht der Erkenntnis des real Objektiven zu finden, an die Barth in seiner Skizze der Struktur des Bewußtseins von real Objektivem („Objektbewußtsein“: 155 Z. 32-156 Z. 17; 157 Z. 10) erinnert. Für dieses Bewußtsein des real Objektiven sei zweierlei konstitutiv: Nicht nur, „äußere Reize [sc. im Bewußtsein und durch das Bewußtsein] zu *Realitätsbildern* [Kursivierungen E. H.] zu verarbeiten“, sondern darüber hinaus auch, daß das Reale, dessen Bild sich das Bewußtsein durch Synthese äußerer Reize gemacht hat, auch *vorgestellt* wird „*als Objekt*“, also *als* „bewußtseinsunabhängig existierend“, wobei dies „Vorstellen“ als Leistung des Bewußtseins im Anschluß an Hegel (Einführung zur „Phänomenologie des Geistes“) resümiert wird: Das Bewußtsein bezieht sich auf das in ihm von ihm Vorgestellte in der Weise, daß es dieses Vorgestellte von sich als dem Vorstellenden unterscheidet und nun als so unterschiedenes wiederum sich *vorstellt* „als unabhängig von diesem Vorgestellt-Sein existierend.“ Welche Unabhängigkeit des real Objektiven also nur *innerhalb* des auf seine eigenen Leistungen reflektierenden Bewußtseins als dessen Leistung existiert, und keineswegs als selbst reale Unabhängigkeit des Objektiven. Die Frage nach dem Recht und der Unabweisbarkeit dieses Vorstellens der vom Vorstellen unabhängigen Realität des Objektiven bleibt damit, wie schon bei Kant, offen. Auf Hegels eigene Antwort auf diese

²⁴ Aufweis einer „Phänomenologie des Geistes“, die von der Phänomene konstituierenden Reflexions- und Vorstellungsaktivität des Ichs immer schon faktisch in Anspruch genommen ist und diesem schließlich durch die scheiternde Überwindung abstrakter Gestalten seines aktiv konstituierten Bewußtseins vom real Objektiven (zu denen gerade auch diejenige Kants zählt) explizit gewiß wird.

Frage²⁴ weist Barth nur hin, ohne ihren Gehalt anzudeuten, geschweige denn sich zu eigen zu machen. Tatsächlich blieb diese Hegelsche Antwort ohne durchgehenden Einfluß auf die weitere Entwicklung der Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, die sich vielmehr – von der bei Kant offen gebliebenen Frage nicht beunruhigt – an dessen positive Leistung hielt: an die zutreffende Beschreibung der Möglichkeitsbedingung einer mathematisierbaren Erkenntnis allen Geschehens nach der Kausalität des Naturgesetzes in den Naturwissenschaften.

Deren Erkenntnisleistung bewegt sich somit – Barth sieht das scharf – samt und sonders im Rahmen von Modell 1 des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und dem real Objektiven: Die von Kant auf dem Boden dieses Modells beschriebene erste und grundlegende Leistung der bewußten Erfassung des real Objektiven – eben „äußere Reize zu Realitäts**bildern** zu verarbeiten“ (155 Z. 32) – erbringen sie im großen Stil: Ihr ins 17. Jahrhundert zurückreichender und sich seit dem späten 18. Jahrhundert beschleunigender Fortschritt (97-101) hat „unser heutiges *Bild* von der Entstehung der Erde, des Lebens und des Menschen“ geschaffen.

„Das ist im Wesentlichen das *Bild* [Hervorhebungen E. H.] von der Entstehung der Erde, wie es die Physik zeichnet, von der Entstehung des Lebens, wie es die Chemie und Biophysik beschreiben und von der Entstehung des Menschen, wie sie sich aus der Sicht der Paläontologie, vergleichenden Anatomie, neurologischen Hirnforschung und stammesgeschichtlichen Biologie darstellt.“ (104)

Näherhin ist dies das *Bild* eines *Prozesses*: des Prozesses der zu unserer irdischen Gegenwart führenden physischen, chemischen und biotischen *natürlichen Evolution*, innerhalb deren mit der Emergenz des „homo sapiens sapiens“ vor 60 000 bis 40 000 Jahren die Evolution des leiblich-ichhaften Zusammenlebens der Menschen und aller seiner Hervorbringungen – „Sprache, Besiedelung, Seefahrt, Skulpturen, Höhlenmalerei, Sakralriten, Totenbestattung, Städtegründung etc.“ – eingesetzt hat (103).

Damit vollzieht sich nun innerhalb der natürlichen Evolution eine grundsätzlich anders geartete: ein Prozedieren nicht aus Kausalität nach dem Naturgesetz, sondern aus Freiheit. Das leibhafte Zusammenleben von Menschen zeichnet sich nämlich durch die Ichhaftigkeit seiner Teilnehmer aus. Grund: Es verläuft im Lichte des diese Ichhaftigkeit des Menschseins begründenden und auszeichnenden *Bewußtseins* in seinen beiden verschiedenen „Formen“ als Objektbewußtsein und als Selbstbewußtsein (155-157) und somit im Modus allseitiger intentionaler Selbstbestimmungsaktivität.

Diese grundlegende Differenz aber zwischen der Ichhaftigkeit des menschlichen Zusammenlebens in seinem Kultur schaffenden Prozedieren in allseitiger intentionaler Selbstbestimmungsaktivität und dem Naturprozeß in Kausalität nach dem Naturgesetz führt für Barth dennoch zu keinem Konflikt. Und zwar deshalb nicht, weil eben auch der

Naturprozeß lediglich ein von den Naturwissenschaften erarbeitetes Bewußtseins„*bild*“ des real Objektiven ist, das dessen Verhältnis zum Bewußtsein unberührt läßt: nämlich einerseits zwar die notwendige Bedingung für die Realität des intentionalen Selbstbestimmungsaktivität des bewußten Ichs zu sein, aber andererseits und zugleich als in sich selbst bedeutungslos und ohne eigene Zielbestimmtheit der Deutung und Gestaltung durch das Bewußtsein bedürftig zu sein. Ein Konflikt entsteht nur dann, wenn die Naturwissenschaften (Physik und Biologie) den Status ihrer Arbeit und dessen Ergebnis als Deutungsleistung, als Produkt der intentionalen Selbstbestimmungsaktivität des bewußten Ichs, das seine Begriffsmittel an das in sich bedeutungslose real Objektive heranträgt, verkennen, sie als das reale Wesen des real Objektiven selber ausgeben und dann gar zu einem selber produktiv-tätigen Actor machen (104-107).

Die Frage liegt (schon bei Kant) nahe: Was berechtigt uns dazu, unsere Ichhaftigkeit, unser Prozedieren in freier intentionaler Selbstbestimmungsaktivität, vom Prozedieren in Kausalität nach dem Naturgesetz zu unterscheiden? Barths Antwort: unsere „individuelle Selbstwahrnehmung“ (105 Z. 29), unser „alltägliches Selbstgefühl“ (106 Z. 37), also unser „Selbstbewußtsein“, und zwar unser

„kognitives Selbstbewußtsein“, das als „*zweite Form* von Bewußtsein *neben* [Hervorhebungen E. H.] Objektbewußtsein ebenso wie dieses ein anthropologisches [das 40 000 bis 60 000 Jahre alte Menschsein auszeichnendes] Spezifikum darstellt“ (157 Z. 9f., 156 Z. 15).

Zu beachten ist Barths dezidierte Kennzeichnung von Selbstbewußtsein als „kognitiv“:

„[...] Selbstbewußtsein im erkenntnistheoretischen von Leibniz und Kant geprägten Sinne“ ist „ein *gedankliches* Bewußtsein seiner selbst als einer *kognitiven* Instanz einschließlich der Identität derselben. Die elementarste Äußerung davon ist der sprachliche Ausdruck ‚ich‘. Man könnte auch sagen, selbstbewußte Wesen sind Wesen, die die Fähigkeit haben ‚ich‘ zu sagen.“ (156 Z. 22-27) „[...] sich sprachlich auf sich selbst zu beziehen, ist die elementare Äußerung von *kognitivem* Selbstbewußtsein [Hervorhebungen E. H.]“ (157 Z.7ff.)

Mit der Kennzeichnung als einer „kognitiven Instanz“ (156 Z. 27) steht also auch das Selbstbewußtsein wie das Objektbewußtsein als epistemisch *aktives* im Blick. Und zwar so, daß für Barth auch hier das Modell 1 der Beziehung zwischen Bewußtseinsaktivität und dem real Objektiven gilt:

Daß dies Letztere das Bewußtsein „von außen“ affiziert, ist zwar die notwendige Bedingung der eigenen Realität des Erstgenannten, ändert aber nichts daran, daß das das Bewußtsein affizierende real Objektive seine Bedeutung erst durch die Deutungsaktivität des Bewußtseins verliehen bekommt. Wobei die Affektionen durch das real Objektive hier nicht Sinnesempfindungen sind, sondern das „Erleben“ als Inbegriff aller „emotiven Funktionen,

Affektregungen, Stimmungen und Gefühle“ (32 Z. 32 – 33 Z. 25). Auch diese Affektionen sind zwar objektiv real, aber gerade als solche darauf angewiesen, daß ihnen Bedeutung allererst durch die sie reflektierend zum Bild synthetisierende Deutung durch das epistemische Bewußtseins verliehen wird, sei es immer neu in spontaner Aktivität, sei es als habitualisierte Wiederholung bereits erbrachter Deutungsleistungen (34). Jedenfalls: Selbstbewußtsein ist wesentlich „kognitiv“, weil kein Erleben etwas bedeutet vor seiner „Deutung“ durch das epistemische Bewußtsein. (32, 34, 125 u. ö). Die Duplizität von „Erleben und Deuten“ ist unauflöslich (32), und zwar in asymmetrischer Zuordnung zugunsten des Deutens:

Es ist die „Reflexionsbewegung“ des *Deutens*, „die unser *Erleben umgibt* [Hervorhebungen E. H.]“ (125 Z. 27f.)

Barth betont zwar, daß unsere Selbstwahrnehmung der evolutionsbiologischen Sicht des Menschseins als bloßes Zufallsprodukt (dem „Emergenzstatus“ des Menschseins) widerspricht und die „Frage des Menschen nach sich selbst“ aufwirft, die Frage nach seiner „Bestimmung“, nach seinem „Wesen“, seiner „Identität“ (105) als allen Wandel überdauerndes „mentales Selbst“(410ff.) Von eben diesem gilt aber, daß auch es und seine Identität abhängt von der „epistemischen Aktivität“ des Bewußtseins:

„Wenn Identität nicht substanzontologisch verankert wird [...], dann unterliegt ihre Konstitution [Hervorhebungen E. H.] der epistemischen Aktivität des Selbstbewußtseins.“ (536 Z. 30-33).²⁵

So verhalten sich also beide nebeneinanderstehenden Formen von „Bewußtsein“ – das „Selbstbewußtsein“ ebenso wie das *Objektbewußtsein* – zum „real Objektiven“ in gleicher Weise nach dem Modell 1: Das Reale ist jeweils in sich selbst darauf angewiesen, daß ihm Bedeutung erst durch das Deuten und „Interpretieren“ des epistemischen Bewußtseins verliehen wird. Nicht nur für den Bereich des Selbstbewußtseins, sondern auch für den des Objektbewußtseins gilt, daß das real Objektive „umgeben“ ist von der reflektierenden epistemischen Tätigkeit des epistemischen Bewußtseins, das ihm, es interpretierend, Bedeutung verleiht.

Diese Interpretationsaktivität aber kann viele ganz verschiedene Perspektiven einnehmen:

„Es gibt naturwissenschaftliche Interpretationen der Wirklichkeit, es gibt rechtliche Interpretationen der Wirklichkeit, es gibt ökonomische Interpretationen der Wirklichkeit, es gibt ästhetische Interpretationen der Wirklichkeit. Und es gibt eben auch religiöse Interpretationen der Wirklichkeit [...] physikalische Theorien

²⁵ Was besagt hier „unterliegt“? Im hiesigen Sachzusammenhang verstanden besagt die Wendung, daß Konstitution des mentalen Selbst und seiner Identität von der epistemischen Aktivität des aktiv konstituierten Selbstbewußtseins abhängig ist. Sie könnte aber vielleicht auch weniger meinen, nämlich: daß die „Konstitution“ und „Identität“ von mentalem Leben der epistemischen Aktivität des kognitiven Selbstbewußtseins zugänglich ist, ihm zu-denken gegeben ist. Dazu vgl. unten Buchstaben b.

sind formal betrachtet Abstraktionsmodelle, die es auf einen ganz bestimmten Aspekt abgesehen haben. Sie beschreiben nicht die ganze Wirklichkeit, sondern sie beschreiben die Wirklichkeit jeweils unter einer bestimmten Perspektive. Und in diesem Sinne sind dann natürlich auch Recht, Ökonomie, Politik, Kunst oder Religion mögliche Leitperspektiven.“ (104)

Neben den Naturwissenschaften und ihrer „naturalistischen Welteinstellung“ (107 Z. 32) zählen auch andere wissenschaftliche *Theorie*unternehmung, wie die Geistes- oder Kulturwissenschaften (107), die Philosophie, die „philosophische Anthropologie“ (153ff.) sowie die diversen „Weltanschauungen“ (108) zu diesem Strauß von „Interpretationen der Wirklichkeit“. Aber, wie die zitierte Passage zeigt, auch Handlungsbereiche wie Wirtschaft, Politik und Recht. Und somit auch Ethos und „Ethik“ (80). Wobei gilt: sie alle koexistieren als verschiedene.

„Alle Formen der Weltinterpretation, seien es Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst oder Religion, haben ihre je eigene Aufgabe, und es ist die Sache intellektueller Disziplin, die Unterschiedlichkeit solcher Weltansichten auseinander zu halten. Ich bin also nicht für ein Synthesemodell, sondern ich folge der alten methodischen Regel Luthers: Klarheit wird durch Unterscheidung erzeugt.“²⁶ (107).

Im Blick auf diese Mannigfaltigkeit real nebeneinander existierender „Interpretationen der Wirklichkeit“ stellt sich die Grundfrage: Umfaßt sie Beliebiges oder gibt es ein Kriterium für als begründet zu akzeptierende Perspektiven (und Aufgabenstellungen) im Unterschied zu anderen?

Die Antwort hierauf wäre nach der Logik von Modell 1 *nicht* zu geben unter Hinweis auf die eigene Stimme des real Objektiven, sondern nur auf die allgemeinen Funktionsbedingungen der epistemischen Bewußtseinsaktivität und würde lauten: Akzeptabel sind alle Perspektiven, die das real Objektive betreffen, welches das Objekt- und Selbstbewußtsein von außen affiziert, um von ihm seine Deutung zu empfangen, zum Bild (Prozeßbild), zum Phänomen (Prozeßphänomen) gemacht zu werden. Und darüber hinaus nur noch die Besinnung auf die Totalität der wirklichen und möglichen Phänomene unter Anleitung der Grenzbegriffe „Selbst“ „Welt“ und „Gott“, deren Gehalt über alles hinausliegt, was im und durch die Aktivität des phänomenbildenden epistemischen Bewußtseins zum „Phänomen“²⁷ gemacht werden kann und wird.

Damit aber zeigt sich: Modell 1 verlangt im Blick auf die symbolische (sprachliche) Artikulation von Einsichten strikt zu unterscheiden zwischen a) solchen, welche auf den

²⁶ Hier ist jedoch daran zu erinnern, daß Luther nicht abstrakt auf bloß „klaren“ Unterscheidungen, sondern auf „richtigen“, an der Eigenart des Realen ausgewiesenen, insistiert.

²⁷ Es zeigt sich hier, daß „Phänomen“ für Barth - auf der Linie Kants - semantisch gleich *lege artis* (der Verfassung des kognitiven Bewußtseins, wie Kant es sieht und beschreibt, gehorchendes) konstruiertes „Realitätsbild“ ist.

Bereich dessen referieren, was Phänomen werden kann, und b) solchen, die auf sinnvoller Weise Gedachtes referieren, das aber durch die epistemische Bewußtseinstätigkeit und in ihr unmöglich Phänomen werden kann und nie wird. Die Gruppe a umfaßt alle eigentlich-bezeichnende Rede, Gruppe b die uneigentlich-bezeichnende Rede, für die Barth den Ausdruck „Symbol“ reservieren möchte.

Der Unterschied besteht der Sache nach allgemein zwischen *jeder* sprachlichen Bezugnahme auf wirkliche oder mögliche phänomenale „Bilder“ des real Objektiven, also auch jeder wissenschaftlichen, einerseits und andererseits jeder sprachlichen Bezugnahme auf anderes als sie. Er wird von Barth nur *exemplifiziert* am Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher Weltbetrachtung und -erklärung, die in eigentlich-bezeichnender Rede vorgetragen wird, und dem biblischen Schöpfungsmythos (104ff.), der das – nach Barth eben nur in der Weise eines uneigentlich-bezeichnenden „Symbols“ (37) artikulierbare – Resultat einer Besinnung auf die Sphäre der Phänomene unter dem Gesichtspunkt der Idee der Totalität und des Unbedingten ist, die als solche Besinnung das Wesen von „Religion“ ausmacht.

Das aber heißt nach Modell 1 unausweichlich auch: Die Referenz der uneigentlich-bezeichnenden „Symbole“, gerade auch der religiösen, geht nie auf *Reales*, sondern immer nur auf Gedachtes: Selbst, Welt, Gott. Im Rahmen von Modell 1 erreicht die religiöse Andacht immer nur „Gedachtes“. Erreicht sie damit den „Grund des Lebens, dem es sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält.“ (73), in dem es über den Tod hinaus „geborgen“ (313ff., 389ff., 548) ist?

1.4.1.2. Aussagen nach Modell 2

Nun bietet aber Barths Text auch Passagen, die dem Modell 2 folgen.

Und zwar an prominenter Stelle: In den das Thema „Dankbarkeit“ (80ff.) vertiefenden „schöpfungstheologischen“ Überlegungen greift Barth mit Zustimmung auf Kierkegaards Einsicht zurück (87f.), daß jeder aktive Vollzug des sich zu sich selbst Verhaltens von Ich, jeder Akt der Selbstreflexion eines Ichs, schon in Gestalt des Ich-sagens, deren Möglichkeitsbedingung keineswegs selber schafft, sondern schon *in Anspruch nimmt*. Und diese *Möglichkeitsbedingung* ist nichts anderes als das *gewisse Faktum* des *Ich-Seins*.

Was aber macht dieses Faktum zur Möglichkeitsbedingung aktiver Selbstreflexion? Was zeichnet es so aus, daß es dem Ich Akte des sich auf sich selbst Beziehens ermöglicht, ja unabweisbar zumutet? Nichts anderes, als daß es eben ein *gewisses* Faktum ist, ein schlechterdings nicht kohärent zu *bezweifelndes* Faktum. Dieser *Gewißheitscharakter* besagten *Faktums*

des *Ich-Seins* ist es, der diesem Sein, dem *Ich-Sein*, die eigene aktive Beziehung auf sich selbst *möglich* macht, ja nicht nur *ermöglicht*, sondern *unabweisbar* zumutet.

Und dies deshalb, weil dieses faktische *Gewißsein* schon in sich selber einen *Bezogenheitscharakter* aufweist, nämlich genau: den Charakter von „*Selbst*“bewußtsein, d. h. von „*für-sich-Sein des Ichs*“. Allerdings den Charakter eines *solchen* für-sich-Seins des Ichs, welches eben nicht *durch* dessen eigenes aktiv reflektierendes sich-auf-sich-selbst-Beziehen konstituiert ist, wie es schon Modell 1 kennt, sondern allen derartigen eigenen Reflexionsakten, also der gesamten intentionalen Selbstbestimmungsaktivität des Ichs, so *vorgegeben* ist, daß es *für* dieses solche nicht nur möglich, sondern unabweisbar macht.

Nach Modell 2 sind also zwei Weisen des für-sich-Seins des Ich zu unterscheiden:

- eines, das vom Ich geschaffen wird, in dem dieses sich aktiv auf sich selbst bezieht, sich auf sich selbst besinnt, selbst sich selber bestimmt, und
- ein anderes, das durch keine derartige eigene aktive Bezugnahme auf sich selber zustande gekommen ist, sondern vom Ich nur radikal erlitten wird als ein von jenseits seiner selbst her für es gesetztes dauerndes für-sich-Sein, das seinen *Grund* nicht im setzenden Ich, sondern jenseits des Ich, eben als den transzendenten *Grund des Faktums seines Ich-Seins-als-Gewißsein* hat.

Kierkegaards Hauptargument für den „Ausschluß einer Selbsterzeugung oder Selbstsetzung des Selbsts ist [...], daß die Frage nach dem Grund des eigenen Selbstbewußtseins überhaupt nur aus der Gewißheit einer ‚Faktizität‘ erwächst, nämlich der ‚Grunderfahrung der Faktizität des Gesetzteins‘. Sie bildet das ‚Ausgangsphänomen‘²⁸ bzw. die Ausgangsevidenz dafür, warum in einem Selbst die Frage nach dem Grund seines Gesetzteins überhaupt aufkommt.“ (87 Z.39ff.)²⁹

Im „für-sich-Sein“ ist das Ich seiner selbst bewußt. Somit ist die Unterschiedenheit von zwei Weisen des „für-sich-Seins“ auch die Unterschiedenheit von zwei Weisen des Selbstbewußtseins: eines, das aus der aktiven Selbstreflektion (Selbstbesinnung) des Ichs resultiert, und eines, dessen von anderwärts her gesetzte Faktizität vom reflektierenden Ich immer schon als sein Möglichkeitsgrund in Anspruch genommen wird. Zugleich ist aber auch klar, daß diese *Unterschiedenheit* nie *Getrenntheit* ist: die beiden verschiedenen Seiten sind gleichursprünglich und stehen als solche in einem irreduziblen Wechselverhältnis: Weil das als von anderwärts her

²⁸ Meint auch in dieser Wendung „Phänomen“ ein lege artis konstruiertes Realitäts„bild“?

²⁹ Barth fährt mit einem zustimmenden Zitat aus H. Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, 1968, 30ff., fort: „In dieser ‚Faktizität‘ der Freiheit als ursprünglicher Möglichkeit liegt die Verweisung auf das ‚Anderer‘ einer setzenden ‚Macht‘“. Zur „Grundmöglichkeit von Selbstbestimmung [...] hat sich der Mensch nicht selbst ermächtigt, sondern er ist in sie als seine Seinsmöglichkeit eingesetzt und kann sich nur aus ihr bestimmen.“

gesetzt erlittene für-sich-Sein das aus aktiver Selbstreflektion stammende für-sich-Sein nicht nur möglich, sondern unabweisbar macht, bleibt es nie allein, nie ohne auch aktiv reflektiert zu werden; und weil keine aktive Selbstreflexion selbst sich selber ermöglicht, deshalb ist sie nie allein, sondern getragen vom erlittenen, von anderwärts her gesetzten für-sich-Sein (Selbstbewußtsein).

Aber: Obwohl derart irreduzibel, ist dieses Wechselverhältnis ursprünglich und unüberwindbar *asymmetrisch*: in ihm eignet dem immer schon erlittenen für-sich-Sein ein unüberholbares „prae“. Es ist im Verhältnis zum aktiv konstituierten für-sich-Sein unüberholbar „a priori“ („immer vorangehend“) und dieses im Verhältnis zu jenem unüberholbar „a posteriori“ („immer nachfolgend“).

Wie sind die beiden Seiten dieses asymmetrischen Wechselgeschehens *sprachlich* möglichst unmißverständlich zu bezeichnen? Die schon bei Schleiermacher und Fichte geläufige Rede vom „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ einer- und vom „mittelbaren Selbstbewußtsein“ andererseits ist bei beiden Autoren im Gebrauchskontext klar, jedoch abgesehen von diesem nicht (weil sich bei näherem Zusehen zeigt, daß auch das als „unmittelbar“ angesprochene Selbstbewußtsein *seine spezifischen* Weisen des „Vermitteltseins“ aufweist). Vielleicht ist es daher besser, vom „passiv konstituierten, das aktive verlangenden“ (Kurzform: „passiv konstituierten“) Selbstbewußtsein einer- und vom „aktiv konstituierten, vom passiven unabweisbar verlangten“ (Kurzform: „aktiv konstituierten“) Selbstbewußtsein andererseits zu sprechen.

Von weitreichender Wichtigkeit ist es, einen Sachverhalt festzuhalten, der in Kierkegaards Texten nicht so deutlich hervortritt wie etwa in denen Schleiermachers, den aber auch Barth später nachdrücklich in Erinnerung ruft (166; allerdings nicht konsequent festhält³⁰): Schon das passiv konstituierte Selbstbewußtsein jedes menschlichen Ichs ist jeweils das passiv konstituierte Selbstbewußtsein eines *leibhaft-innerweltlichen* Ichs.

Durch den klaren Blick hierauf wird nun aber etwas unübersehbar, was andernfalls leicht übersehen werden kann: Das passiv konstituierte Selbstbewußtsein verlangt nicht nur formal ein aktiv konstituiertes überhaupt (irgendein aktiv konstituiertes), sondern das passiv konstituierte Selbstbewußtsein ist bereits in sich selbst bestimmt, gibt dem aktiv konstituierten etwas Bestimmtes zu-verstehen, nämlich sich selber als die faktische Bedingung der Möglichkeit und der Unabweisbarkeit der aktiven Konstitution von Selbstbewußtsein; also nichts anderes als: sich selber als das *gewisse Faktum des Ich-Seins als leibhaften, innerweltlichen*

³⁰ Vgl. das obige Monitum zu Barths Eschatologie: 1.3.4.

Freiseins des Ichs zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein, und zwar einem solchen, welches nicht anders kann, als dem ihm vorgegebenen gewissen Faktum des leibhaft-innerweltlichen Ichseins jeweils mehr oder weniger angemessenen oder unangemessenen zu sein.

Das aber heißt nichts anderes als:

– *Erstens:* Wie in Modell 1 ist auch in Modell 2 dem aktiv konstituierten Bewußtsein, hier: dem aktiv konstituierten Selbstbewußtsein, das real Objektive, von dem es affiziert ist, vorgegeben. Es ist keineswegs das aktiv konstituierte (Selbst)Bewußtsein, welches allererst durch seine Aktivität das real Objektive (dessen „Bild“ es aktiv schafft) erzeugt, sondern diesem aktiv konstituierten (Selbst)Bewußtsein ist das real Objektive vorgegeben.

– *Zweitens:* Aber anders als in Modell 1 ist dieses vorgegebene real Objektive, welches das aktive (Selbst)Bewußtsein affiziert, das in sich selbst gewisse Faktum des leibhaften Ichseins selber, also das *in sich selbst gewisse Faktum des Ich-Seins als leibhaften, innerweltlichen Freiseins des Ich zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein*. Dies ist hier die „res“, der Gegenstand (nota bene: Gegenstände erschöpfen sich nicht in „Dingen“), kurz das *real Objektive*, für das aktive (Selbst)Bewußtsein.

– *Drittens:* Dieses aber ist keineswegs in sich selbst bedeutungslos, so daß ihm Bedeutung erst durch die reflektierende Deutungsaktivität des aktiven Ichs verliehen würde. Vielmehr ist das hier in den Blick kommende real Objektive *dasjenige, welches in und durch sich selbst für das aktive Ich bereits alles bedeutet: nämlich das Ganze des leibhaften Ich-Seins als leibhaftes Freisein des Ichs zu aktiv gebildetem Bewußtsein, welches eben als Bewußtsein seines leibhaften Freiseins das Ganze aller möglichen Inhalte seines aktiv reflektierten Selbst- und Objektbewußtseins ist. Dies in sich selbst gewisse Faktum des Ich-Seins als leibhaft-innerweltlichen Freiseins des Ich zu aktiv gebildetem Selbst- und Objektbewußtsein* ist dasjenige allkomprehensive Erst- und Dauerobjekt (Faktum), mit dessen komplexer Struktur dem leibhaften, innerweltlichen Ich alle möglichen verschiedenen Einzelobjekte präsent sind, die es sich durch seine reflektierend-intentionale Selbstbestimmungsaktivität überhaupt explizit vergegenwärtigen (repräsentieren) kann.³¹

– *Viertens:* Das so gesehene real Objektive, das Faktum des leibhaften Ich-Seins als passiv (von anderwärts her) konstituiertes leibhaftes Selbstgewißsein, und die intentional-reflektierende

³¹ Im passiv konstituierten Selbstbewußtsein (in dem *gewissen Faktum des Ich-Seins als leibhaften Freiseins des Ichs zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein*) ist dem aktiv konstituierten Selbstbewußtsein einerseits die Objektivität seiner Objekte (ihr Faktum-Charakter vor und unabhängig von ihrem „Erkanntsein“ [ihrem intentionalen Erfastsein]) zu erkennen gegeben. Zugleich andererseits aber auch schon alle differenten Arten von phänomenalen Objekten (Gegenständen): nämlich

Selbstbestimmungsaktivität des leibhaften Ichs sind einander nicht äußerlich, sondern die letztgenannte ist von dem erstgenannten ermöglicht und unabweisbar zugemutet, verlangt, so daß sie sich ursprünglich, unhintergebar und unüberholbar *innerhalb* des Erstgenannten bewegt. Auch hier bedingen beide Seiten sich wechselseitig. Dies aber in der ursprünglichen, unhintergebaren und unüberholbaren Asymmetrie der bleibenden Apriorität des passiv konstituierten Gewißseins gegenüber dem aktiv konstituierten und der bleibenden Aposteriorität des aktiv konstituierten Gewißseins gegenüber dem passiv konstituierten. Hier gilt nicht wie in Modell 1: Das aktiv-reflektierende Bewußtsein *umgibt* das passiv konstituierte Gewißsein, sondern umgekehrt: Das passiv konstituierte Gewißsein *umgibt tragend* alle mögliche Reflektionsaktivität *und* deren Resultate.³²

- *Fünftens*: Auch hier ist es die intentional-reflektierende Selbstbestimmungsaktivität der leibhaften Ichindividuen, deren Umgang mit dem real Objektiven die jeweilige Gestalt ihres leibhaften Zusammenlebens erzeugt, also den „Kultur“ genannten Inbegriff von Institutionen der Bedeutungskommunikation. Aber die Frage nach dem Kriterium für die Unterscheidung zwischen bedeutsamen (sinnvollen) und bedeutungslosen (sinnlosen) Praktiken ist hier anders zu beantworten als im Rahmen von Modell 1: Nicht durch Hinweis auf die universale Struktur

- erstens solche, welche kontinuierlich den eigenen Leib affizieren durch ihr Prozedieren in seiner leibhaften Umwelt (und zwar ihr Prozedieren entweder als ebenfalls ichhaftes-unter-nichtichhaften Bedingungen [„soziales“, „geschichtliches“] oder nichtichhaftes-unter-ichhaften-Bedingungen [„natürliches“, physisches, chemisches, biotisches]), die als solche auch durch unser eigenes leibhaftes Verhalten stets irgendwie beeinflusst werden können und in einem verbreiteten (jedoch unreflektiert eingeführten) Sprachgebrauch „empirische“ genannt werden;

- zweitens die dieses Prozedieren real überdauernde Bedingtheits- bzw. Abhängigkeitsverfassung unseres Freiseins (des Freiseins jedes Ichs und aller möglichen seinesgleichen) als zugleich *relatives* Bedingtsein (relatives Fremdbestimmtwerden unserer Selbstbestimmungsaktivität durch die uns affizierenden Umweltprozesse) und *radikales* Bedingtsein eben durch die uns als unhintergebar und unüberholbar vorgegebene – und insofern *für uns* und unseresgleichen „notwendige“, *an sich* aber nicht notwendige, sondern kontingente – Faktizität des menschlichen Ich-Seins als *leibhaftes Freisein des Ich zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein*, also eine Art von phänomenal vorgegebenem (Objektivem), die man wegen ihres Verhältnisses zur erstgenannten Art von Vorgebenheiten „transzendental“ nennen kann: sie machen die überdauernde Struktur der „Welt“- (des-Menschseins-als-leibhaften-Freiseins-zu-aktiver-Selbstbestimmung) aus, während jene „in der Welt“ prozedieren; und

- drittens die in dem kontingenten Gewährtein des transzendentalen Weltphänomens durch seinen transzendenten Grund manifeste Weise dieses Gewährteins, seine endliche Dauer und Zielrichtung im währenden Gewähren des transzendenten Grundes, die – wie die zuvor genannten Arten von Gegenständen im passiv konstituierten Selbstbewußtsein – der vorgegebene Gegenstand der aktiv reflektierenden Besinnung auf den Ursprung von Welt ist – anders aber nicht weniger real-objektiv als die beiden zuvor genannten Arten von Realem und keinesfalls bloßer „Gedanke“ des aktiv konstituierten Selbstbewußtseins.

³² Das hat Konsequenzen für das Verständnis von „Wissen“ und „Wissenschaft“: Deren Ergebnisse sind sämtlich Ergebnisse des reflektierenden Bewußtseins, können also keine anderen Arten von Objekten (Gegenständen) haben als die dem aktiv konstituierten Bewußtsein durch das passiv konstituierte vorgegebenen, und zwar jede Art in konstitutiver Bezogenheit auf die beiden anderen.

der epistemischen Aktivität des Ichs, die Bilder und Phänomene des real Objektiven hervorbringt, sondern nun durch Hinweis auf die in sich selbst schon alles-bedeutende (zu-verstehende) Bestimmtheit des real Objektiven selber: also durch *Hinweis auf das in sich selbst gewisse Faktum des leibhaften Ich-Seins als Freisein zum Zusammenleben mit seinesgleichen in der gemeinsamen Welt im Modus aktiver, intentional-reflektierender Selbstbestimmung*. Auch hier sind die vielen akzeptablen Kulturpraktiken (Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion) voneinander unterschieden; aber aufgrund der *Einheit ihres gemeinsamen Fundaments* sind sie alle in ursprünglicher, also unauflöslicher und nicht beliebiger, Weise *aufeinander bezogen und voneinander abhängig*. Jede Behauptung der Selbständigkeit eines Kulturbereichs, die solche Abhängigkeit abblendet, ist im Rahmen von Modell 2 „inakzeptabel“.

– *Sechstens*: Auch im Rahmen von Modell 2 ist alles „gewiß“, was *innerhalb* des Zusammenlebens der Ichindividuen, die durch intentional-reflektierende Selbstbestimmungsaktivität

Der unterschiedlichen Art der Objekte entspricht die jeweils besondere, von anderen unterschiedene Art ihres Ergriffenwerdens im aktiv konstituierten Bewußtsein, von denen keine ohne faktisches Impliziertsein der beiden anderen möglich ist. Also: Kein Wissen von Objekten irgendeiner Art, für das Bedingungen erforderlich wären, die in dem Sinne „von außen“ an seine Objekte herangetragen werden, daß sie nicht schon in dem Gesamtzusammenhang des durch das passiv konstituierte Selbstbewußtsein Vorgegebenen enthalten wären. Jenseits dieses Gesamtzusammenhanges „gibt es“ für Menschen gar nichts. Somit gilt:

- Das passiv konstituierte Selbstbewußtsein, also das ihm selber gewisse (nicht kohärent bezweifelbare) Faktum des Ich-Seins als *leibhaftes Freisein des Ichs zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein*, gibt durch sich selber der aktiven Selbstreflexion „*Empirisches*“ zu-wissen nicht ohne zugleich auch „*Transzendentes*“ und das „*Transzendente*“ dem reflektierenden Selbstbewußtsein zu-wissen zu geben; denn es ist in sich selber als passiv konstituierte Gewißheit des *leibhaften* Ich-seins ipso facto immer auch inhaltlich bestimmte *Umweltgewißheit*.

- Das passiv konstituierte Selbstbewußtsein, also das ihm selber gewisse (nicht kohärent bezweifelbare) Faktum des Ich-Seins als *leibhaftes Freisein des Ichs zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein*, gibt durch sich selber der aktiven Selbstreflexion an allem Empirischem und zugleich mit ihm immer auch *Transzendentes* zu-wissen; denn es ist in sich selber passiv konstituierte Gewißheit leibhaften *Ich-seins* ipso facto *Weltgewißheit*; somit ist nicht nur das reflektierte Wissen von Empirischem, sondern auch das reflektierte Wissen von Transzendentelem (etwa in der „*Transzendentalphilosophie*“) ein Wissen von *Realem*.

- Das passiv konstituierte Selbstbewußtsein, das ihm selber gewisse (nicht kohärent bezweifelbare) Faktum des Ich-Seins als *leibhaftes Freisein des Ichs zu aktiv gebildetem Selbstbewußtsein* gibt durch sich selber der aktiven Selbstreflexion an und mit allem gewährtem Empirischem und Transzendentelem zugleich immer auch das *Transzendente* als solches zu-wissen, welches alles passiv konstituierte Gewißsein von jenseits ihrer her gewährt; denn es ist in sich selber *radikal passiv* konstituiertes Gewißsein leibhaften Ich-Seins und somit ipso facto *Gewißheit des Transzendenten*; also – unter Voraussetzung der terminologischen Gleichsetzung von „*Bezogenheit auf das Welt begründende Transzendente*“ mit „*Religion*“ – auch ipso facto *religiöse Gewißheit*. Kein Wissen also über „*Empirisches*“ ohne faktisches Beteiligtsein von Wissen über „*Transzendentes*“ und auch „*Transzendentes*“. Und kein derartiges Wissen, dessen Möglichkeitsbedingung nicht *de facto* das passiv konstituierte Selbstbewußtsein als das einheitlich asymmetrische Gefüge von Umweltgewißheit, Weltgewißheit und Gottesgewißheit, religiöse Gewißheit wäre – ganz unabhängig davon, ob das reflektierte Bewußtsein dies Ganze, das ihm zu-wissen gegeben ist, auch angemessen erfaßt und zu angemessenem Wissen von ihm gelangt ist; was möglich, aber nie garantiert ist, und somit einen ständigen kritischen, auf Unangemessenheiten gefaßten Umgang mit „*Wissen*“ und „*Wissenschaft*“ verlangt.

Kultur schaffen, zu phänomenaler Gegebenheit gebracht werden kann. Aber nicht nur dies. Zu unterscheiden von dieser auf Selbstbestimmungsaktivität zurückgehenden Gewißheit ist vielmehr dasjenige passiv konstituierte Gewißsein, welches von jeder aktiven Gewißheitsbildung schon als seine Möglichkeitsbedingung in Anspruch genommen wird: eben das *in sich selbst gewisse Faktum des leibhaften Ich-Seins als Freisein zum Zusammenleben mit seinesgleichen in der gemeinsamen Welt im Modus aktiver, intentional-reflektierender Selbstbestimmung*. Das aber heißt: Das real Objektive umfaßt nach Modell 2 alles, was von diesem passiv konstituierten, das Ich-Sein der Menschen fundierenden und tragende Gewißsein umfaßt ist, also über alles durch Reflexion zur Gewißheit gebrachte einzelne Innerweltliche hinaus auch die gewisse Faktizität von: leibhaftem *Ich-selbst, Welt* und deren transzendente Grund: *Gott*.

– *Siebentens*: Auch im Rahmen von Modell 2 herrscht die Differenz zwischen einem Bezeichnen (nicht nur, aber auch: Reden), das auf Sachverhalte referiert, deren Faktizität nicht gewiß ist (und nicht gewiß werden kann) und die in diesem Sinne „uneigentlich-bezeichnen“, und einem Bezeichnen, das auf Sachverhalte referiert, deren Faktizität gewiß ist (bzw. gewiß werden kann), und das in diesem Sinne „eigentlich-bezeichnet“. Aber in diesem Modell ist der Bereich des eigentlichen Bezeichnens nicht auf das *durch* die epistemische Aktivität des Ich gewiß Gewordene oder möglicherweise gewiß werdende beschränkt. Sondern auch alles, was schon in der passiv konstituierten Gewißheit von Faktizität eingeschlossen ist, kann hier eigentlich bezeichnet werden: *leibhaftes Selbst, Welt* und *Gott* (der tragende Grund von beidem).

Es ist also erst und nur dieses Modell 2 des Verhältnisses zwischen Bewußtsein und real Objektivem, innerhalb dessen das, was für Barth die Grundform aller und somit auch der christlichen Religion ist, nämlich „Andacht“ und deren Ziel – „Einkehr“, das „Sich-geborgen-Wissen in dem transzendenten Grund des [sc. ichhaft-menschlichen] Lebens, dem es sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält“ – im Modus eigentlichen Bezeichnens beschrieben werden kann. Und es ist ausschließlich dies Modell 2, innerhalb dessen die für das Christentum unverzichtbare Rede von Gott, Schöpfung, Gotteskindschaft des Menschen, und Heil als Vollendung im ewigen Leben in der Weise auf ihre Referenz hin expliziert werden kann, wie Barth es an vielen Stellen *de facto* tut. Nämlich nicht als ein Inbegriff von nur uneigentlich bezeichnenden „religiösen Symbolen“ (für dezidiert nichts Faktisches), sondern als den Inbegriff eines eigentlich bezeichnenden Redens (Symbolisierens) über den transzendenten, über den Tod hinaus tragenden Grund menschlicher Faktizitätsgewißheit, dessen eigene Faktizität in dieser Faktizitätsgewißheit selber manifest und gewiß ist (und von dem auch nur deshalb gewiß sein kann, daß er die

„Individualität“ jedes Menschen faktisch so intendiert, daß diese dadurch *faktisch* über den Tod hinaus Bestand hat: 546ff.).

1.4.1.3. Inkonsistenzen aus der Überlagerung von Aussagen nach Modell 2 durch Aussagen nach Modell 1

Nur im Rahmen von Modell 2 kann Barths Explikation des menschlichen Ursprungsverhältnisses als „Heil“ der „Geborgenheit in Gottes Liebe“ als kohärent nachvollzogen werden. Dennoch ist Modell 1 bei Barth keineswegs verabschiedet, sondern macht sich immer wieder prägend bemerkbar. Besonders bei den Themen „Offenbarung“ (a), „Gewißheit“ (b), „Religion“ (c) (natürliche und positive) und „Christentum“ (d), „Kultur“ (e), „Wissenschaft“ (f) und „Theologie als Wissenschaft“ (g).

a) Inkonsistenz ad vocem „Offenbarung“

Von „Offenbarung“ kann bekanntlich sowohl in einem dezidiert antiautoritären wie in einem de facto autoritären Sinne die Rede sein. Ersteres, wenn der Ausdruck auf die Konstitution derjenigen Evidenz referiert, welche das Ich in der Weise zu persönlichem Gewißsein befördert, daß es von Anpassungen an die Meinung sozialer Autoritäten frei und diesen gegenüber selbständig wird; was jedoch nicht aus-, sondern gerade einschließt, dadurch mit anderen zu einer Gemeinschaft kommunizierbaren persönlichen Gewißseins verbunden zu werden. Auf Offenbarung in diesem Sinne rekurrieren Paulus, Luther, Schleiermacher, Hegel, Schelling, faktisch auch Husserl. Autoritär wird die Rede von „Offenbarung“ hingegen, sobald sie auf tradierte (übersprachliche) Sinngebilde referiert, die ihren Adressaten mit dem Anspruch begegnen, aus irrtumsfreier Quelle zu stammen und deshalb anzuerkennen zu sein, schon bevor ihren Adressaten ihr Wahrsein, ihre res-Anzeige und deren Verlässlichkeit, persönlich evident und gewiß wird.³³

Ein solches Verständnis von „Offenbarung“ ist nicht nur im römisch-katholischen Bereich verbreitet,³⁴ sondern war auch in der evangelischen Theologie prominent vertreten, nach dem

³³ Im Extremfall: nie gewiß werden kann. Wenn „Offenbarungsträgern“ etwas *exklusiv* offenbart und damit gewiß ist, kann dieses von ihren Adressaten nur „blind“ akzeptiert werden oder gar nicht.

³⁴ Herrscht hier aber – nota bene – nicht allein.

Ersten Weltkrieg etwa durch K. Barth einer- und P. Tillich andererseits. Durch K. Barth in der Weise, daß er den überlieferten Anspruch der Trinitätslehre, Begriff der Selbstoffenbarung Gottes zu sein, jeder natürlichen Evidenzkonstitution entgegengesetzt, und somit auch menschliches „Bewußtsein“ als Horizont der Konstitution von „*Glaubensgewißheit*“ abblendet; von Tillich in der Weise, daß immerhin das natürliche „Fragen“ des Menschen als natürliche Voraussetzung für das persönliche Evidentwerden der überlieferten Wahrheit aus „Offenbarung“ in Anschlag gebracht wird. So wird bei Tillich die autoritäre Rede von „Offenbarung“ als einem überliefert vorgegebenen Gehalt dadurch antiautoritär gebrochen, daß das natürliche Bewußtsein mit seinen Fragen die Bedingungen der *Aneignung* des „Offenbarten“ setzt. Freilich fällt bei Tillich die Frage nach denjenigen Evidenzen und ihrem Entstehungsbedingungen aus, welche begründen, daß die Fragen selber nicht beliebig, sondern unabweisbar sind. *Insofern* steht Tillichs Position nicht im Rahmen von Modell 2 des Verhältnisses Bewußtsein/real-Objektives, sondern von Modell 1.

Für U. Barth sind „offenbarungstheologische“ Positionen (487 Z. 7), welche den natürlichen Horizont menschlichen Bewußtseins als Bedingung von „Glaubensgewißheit“ (65 Z. 34) ignorieren, schlechthin inakzeptabel (und dies zu Recht). Eine eigene explizite Besinnung auf die Konstitutionsbedingungen von Gewißheit – durch die epistemische Aktivität des Ichs (Modell 1) bzw. durch das Erleiden von passiv konstituierter Erschlossenheit („Offenbarung“) (Modell 2) – bietet das vorliegende Werk jedoch nicht:

Einerseits kann Barth nicht umhin, in sein Leitbild von Frömmigkeit, „Andacht“, die Inanspruchnahme des „sich Auftuns“ der „Unbedingtheitsdimension“ – und zwar als die *durch sich selbst positiv* bestimmte: nämlich das menschliche Selbstsein „begründende“, „tragende“, „erhaltende“ und ewig „bergende“ – einzuzeichnen (73 Z. 32; vgl. auch 87 Z.37-88 Z. 10), womit dies Frömmigkeitsleitbild de facto Modell 2 als seinen Rahmen in Anspruch nimmt. Eine explizite Besinnung auf die große Tradition dieser nichtautoritären Inanspruchnahme von „Offenbarung“ findet aber nicht statt.³⁵

Andererseits bewegt U. Barths vorbehaltlose Bezugnahme auf die Position Tillichs (296) sich jedoch wie diese im Rahmen von Modell 1. Daß tatsächlich dieses Modell Barth überwiegend orientiert, beweist sich dann vor allem an seinem radikalen Mißverständnis von Luthers Rede über den „Deus absconditus“ (203f.): Damit, meint Barth, setze Luther „den Rechtfertigungsglauben gleichsam in eine Klammer“:

³⁵ Nahegelegen hätte ein Blick in: E. Herms, Art.: Offenbarung V, Theologiegeschichte und Dogmatik, in: TRE 25 (1995) 146-210.

„Der Deus ipse wird nicht dadurch verbannt, daß ich mich an den Gott des Evangeliums halte. Die Funktion des Hinweises auf den unerforschlichen und unbegreiflichen Willen Gottes besteht darin [...], sich klar zu machen, daß die Gottesvorstellung allem Offenbarungsglauben zum Trotz immer einen blinden Fleck enthält. Dieser blinde Fleck ist [...] durch den Verweis auf die Offenbarung in Gesetz und Evangelium nicht zu beseitigen, weil er systematisch höherstufig verankert ist. Er bildet einen bleibenden Negativitätsfaktor über der auf das Evangelium gerichteten Heilsgewißheit. Die Gottesvorstellung läßt sich nicht nach unseren Konsistenz- und Kohärenzbedingungen meistern, sondern es bleibt eine offene Flanke. Man kann auch sagen: eine nicht zu kittende Lücke, die zu respektieren dem Gottesgedanken allererst seinen letzten religiösen Ernst zurückgibt. Wir können auch mit der tiefsten Glaubensgewißheit jene Negativität nicht eliminieren.“ (204 Z. 1-14)

Daß nach Modell 1 *alles* real Objektive die Selbstbestimmungsaktivität des Menschen, ihr Ich-Setzen und -Sagen, nur in der Weise affiziert, daß es durch sich selber nichts für sie bedeutet, durch sich selber ihnen nichts bestimmtes zu-verstehen gibt, sondern alle mögliche Bedeutung erst durch menschliche Interpretations- und Deutungsaktivität empfängt, das gilt eben auch für den Grund allen ichhaften Lebens: Keine Auffassung dieses real Objektiven, die nicht ein *Interpretament* des Ichs wäre, das ihm bestimmte Bedeutung allererst *verleiht*. So ist auch der „Deus ipse“, Gott selber, vor und jenseits seines Interpretiertwerdens durch das Ich diesem nur als von sich aus nichts bestimmtes bedeutende, opake, Allmacht präsent.

Das widerspricht klar denjenigen Aussagen U. Barths, welche sich im Rahmen von Modell 2 bewegen: diese nämlich referieren auf den durch die Faktizitätsgewißheit des Selbstseins bezeugten transzendenten Grund dieser Gewißheit *als* den durch sich selber eben dieses unbezweifelbar gewisse Ich-Sein als Möglichkeitbedingung allen Ich-Setzens; sie referieren also auf diejenige Macht, deren eigenes Wirken *in* diesem ihrem eigenen Werk (eben: in dem durch es gesetzten Gewißsein als ursprünglichem Bezogensein auf sich selbst) auch ipso facto für dieses sein Werk (eben: für dieses durch es gesetzte Gewißsein als ursprüngliches Bezogensein auf sich selber) *manifest*, also *offenbar*, ist; womit der alles gewährende Grund sich selbst immer schon manifestiert/offenbart hat als keineswegs in und durch sich selber *nichts*, sondern umgekehrt *alles* für uns überhaupt möglicherweise Bedeutende (*allen* möglichen Sinn für uns) bedeutend: also als die Intentionalität eines Gewährns, das eben auf dieses Gewährte: das leibhaft-ichhafte Zusammenleben von Menschen in intentionaler Selbstbestimmungsaktivität, aus ist: es *begründend*, und zwar *erhaltend, vollendend und ewig bergend* (73 u. ö.).

Es widerspricht aber ebenso klar den Aussagen Luthers, die – ebenfalls de facto im Rahmen von Modell 2 – davor warnen, den „Deus ipse“, den souveränen Schöpfer aller Welt, irgendwo anders zu denken oder zu suchen als dort, wo er selbst sich selber offenbar gemacht, selbst sich selber zu finden gegeben hat, nämlich *in* dem, was er durch das Gewähren, Tragen, Erhalten und Vollenden des dadurch „a principio usque ad finem“ Gewährten – der Weltseines-geschaffenen-Ebenbildes – als die Zielstrebigkeit und zwar Heilszielstrebigkeit, also

Intentionalität und damit Selbsthaftigkeit (Ichhaftigkeit) seines eigenen Wirkens durch das Werk dieses Wirkens und für dieses offenbar gemacht hat: an sich schon als Schöpfer, und dann explizit als Versöhner, der auch die Versöhnung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer wirkt.

Also: Aus der Perspektive des von Barth bevorzugten Modells 1 gilt: Die Einklammerung der Glaubens- und Rechtfertigungsgewißheit durch den Prädestinationsgedanken, welcher nichts anders ist als der Gedanke der ewigen Unerkennbarkeit des „Deus ipse“ durch die Erkenntnisaktivität des Ich und deren „Konsistenz- und Kohärenzbedingungen“, sorgt Barth zufolge dafür,

„daß die Rechtfertigungsgewißheit sozusagen nicht religiös frech wird. Es bleibt immer eine letzte Ungewißheit, nicht auf der Ebene der Rechtfertigung wohl aber auf der Ebene der Prädestination.“ (203 Z. 20-23)

Aus der Perspektive von Modell 2, in der Luthers Einsichten stehen, gilt hingegen: In der Behauptung des Ungewißbleibens der in ihrem Werk offenbaren Intentionalität der alles gewährenden Macht manifestiert sich die Frechheit des Ichs, das sich selbst und sein Deuten für den Stifter aller Bedeutung hält.

b) Inkonsistenz ad vocem „Gewißheit“

Das widersprüchliche Hin und Her zwischen Modell 1 und 2 ad vocem „Offenbarung“ wiederholt sich, wie soeben schon gesehen, ad vocem „Gewißheit“:

Im Rahmen von Modell 1 kann „Gewißheit“ nur aufgrund einer aktiven Leistung des epistemischen Bewußtseins vorkommen. Auf dieser Linie polemisiert Barth gegen den mißverständlichen Ausdruck „Glaubensgewißheit“, durch den „suggeriert“ werde, Religion“ sei „ein für alle mal bezogener fixer Standpunkt“. In Wahrheit sei sie vielmehr das Resultat der „Besinnung auf das Leben, welche sich ihrerseits in einer inneren Einstellung niederschlägt.“ (65f.)

Gilt dies auch für das Barths opus feierlich abschließende Bekenntnis der „Gewißheit der Geborgenheit in der Liebe Gottes“, wie sie Barth klassisch von Paulus in Röm. 8,38f. bekannt findet (548)? Paulus selber hat über die Konstitution dieser seiner Gewißheit in 2 Kor 4,6 eine klare Auskunft gegeben, die seine Gewißheit völlig unmißverständlich statt auf eine Eigenaktivität vielmehr auf ein Widerfahrnis zurückführt, das nicht durch sein vorangehendes Denken erzeugt wurde, sehr wohl aber ein neues Nachdenken ausgelöst hat (in dieselbe Richtung wie dieses Selbstbekenntnis weist auch der Fremdbbericht Act 9,1-9). Und wie

vorstehend gezeigt, bewegt sich auch Barths eigene Rede von „Gewißheit“ hier *de facto* nicht auf dem Boden von Modell 1, sondern von Modell 2: also auf dem Boden der Annahme, daß das Ich-*Sein* als Möglichkeitsbedingung allen Ich-*Setzens* in sich selbst schon das Faktum eines nicht kohärent zu bezweifelnden Gewißseins ist, nämlich das Gewißsein der Faktizität der Existenz von Ich, welches selber ein *faktisches* Gewißsein ist, und zwar ein nicht durch Reflexion (Besinnung) geschaffenes, sondern ihr vorgegebenes, sie ermöglichendes und unabweisbar verlangendes.

c) Inkonsistenz ad vocem „Religion“

Barth legt seinem opus magnum, wie zu erwarten, seine „schon anderwärts mehrfach vorgetragene These“ zugrunde, wonach „die einseitige Verortung von Religion im Gefühl preiszugeben“ und statt dessen eine „von vornherein polar angelegte Bewußtseinskonstellation in Ansatz“ zu bringen sei. „Religiöses Bewußtsein [...] vollzieht sich in der Duplizität von Erleben und Deuten“ (32).

Den Sachgehalt dieser Grundthese erhellen weniger die unmittelbar folgenden Hinweise zur Geschichte der Rede von „Erleben“ (33)³⁶ als vielmehr die spätere Verwahrung, die genannte Polarität dürfe nicht „*rundweg* [also irgendwie doch? Kursivierungen E. H.] gleichgesetzt werden [...] mit der herkömmlichen transzendentalidealistischen Unterscheidung von Unmittelbarkeit und Reflexion.“ Und zwar deshalb nicht, weil einerseits schon im „Erleben“ – entgegen dem Anschein bloßer Unmittelbarkeit – bereits „hochgradige Deutungsleistungen“ erbracht würden und andererseits „Deutungsleistungen“ auch in „habitualisierter“ Form erbracht würden; so daß die „polare Strukturdifferenz zugleich mental verschieblich“ sei (34)³⁷

Eine solche Duplizität gilt nun sowohl für Modell 1 als auch für Modell 2. Und das heißt: Barths These ist am entscheidenden Punkt unterbestimmt: Sie läßt – auch in ihrer durch Hinweis auf die „Verschieblichkeit“ beider Pole näherbestimmten Gestalt – offen, wie die beiden „Pole“ sich zueinander verhalten: in symmetrischer Wechselbestimmung oder asymmetrischer? Und wenn das letztere: Wie? Welche Leistung erbringt das Erleben für das Deuten

³⁶ Eine Erfahrung, die sich oft wiederholt: Nachdem man die – immer irgendwie „interessanten“ und die Belesenheit des Autors beweisenden – Ausflüge in die Terminologie-, Begriffs- und Theoriegeschichte gelesen hat, fragt man sich, was sie eigentlich zur sachlichen Klärung des betrachteten Phänomens beitragen.

³⁷ Für die erste Seite dieses Doppelarguments beruft sich Barth auf „die moderne Emotionspsychologie“ – allerdings ohne nach demjenigen Konzept von „Bewußtsein“, seiner Aktivität und deren Verhältnis zum „real Objektiven“ zu fragen, von dem diese Psychologie geleitet ist.

und das Deuten für das Erleben? Genau: *Vollzieht das Deuten sich als Stiftung von Bedeutung (Sinnggebung), die dem Erleben noch fehlt (a), oder als reflexive Explikation genau derjenigen gewissen Bedeutung, die dem Erleben an sich schon selber inhäriert (b)?*

Modell 1 läßt nur die Antwort a) zu. Tatsächlich finden sich immer wieder Passagen, die dieser Linie folgen: Religion ist eine aktive „Besinnung auf das Leben“, die, indem sie es in den Horizont der Idee des Unbedingten rückt“ (66 Z. 2ff., 213 Z. 17f.), diesem Sinn gibt/stiftet (42 Z. 19, 104 Z. 30ff., 107 Z. 39, 108 Z. 8f., 119 Z. 10, 144 Z. 18, 149 Z. 37, 169 Z. 22, 221 Z. 5, 222 Z. 29ff., 238 Z. 10, 488 Z. 19f.; 516f., 520,19ff.; Religion als Moment innerhalb des „selbstgesponnenen Bedeutungsgewebes“ von Kultur: 34 Z. 22, 105 Z. 14, 153 Z. 18). Auch „Andacht“ erweist sich insofern als die „Grundform“ „gelebter Religion“, als sie genau der „religiösen Selbstreflexion des Lebens“, die Barths Werk „ihrer mentalen Gestalt nach“ „nachzeichnen und [...] verdeutlichen“ möchte (65f.), entspricht: nämlich einsetzt mit der epistemischen Aktivität des bewußten Ichs (Selbstdistanzierung, Sammlung, Selbsttranszendierung). Ungestellt bleibt die Frage nach den „erlebnismäßigen“ Voraussetzungen solchen bewußten aktiven Beginns einer „Besinnung“ auf das Leben im Horizont „der Idee des Unbedingten“. Und dies, obwohl diese aktive „Beziehung auf die *Idee* des Unbedingten“ dann mit etwas sehr anderem *identifiziert* wird, nämlich mit der „Hinwendung zu dem verborgenen *Ursprung* alles Endlichen“ und der „Öffnung für die sich *damit* [also mit solcher Hinwendung] auftuende Unbedingtheitsdimension von Sinn“, die dann ihrerseits mündet im Akt der „Einkehr“ ins „Sich-geborgen-Wissen in dem transzendenten Grund des Lebens, dem es sein Dasein und Selbstsein verdankt und der es auch in seinem Fortgang trägt und erhält“.

Barth sieht selbst, daß Andacht (Religion, religiöse Selbstreflexion des Lebens) sich also auf „paradoxe“ Weise in „mentaligen Bewegungen“ „vollzieht“, „deren Extreme auf den ersten Blick einander auszuschließen scheinen“ (74). Was löst dieses Paradox? Keineswegs Barths

Erst daran könnte aber ja ersichtlich werden, ob und wie weit die Rolle des „Deutens“ im Erleben selber reicht und ob und wie weit es gleichwohl von „Unmittelbarem“ lebt, von Widerfahrnissen, die nicht durch seine Aktivität verwirklicht sind (Wolfgang Cramer hat nicht umsonst für Intentionalität eine „interne vorreflexive Selbstbezüglichkeit“ festgehalten: 33 Z. 29).

- Und der die zweite Hälfte des Arguments erläuternde Hinweis auf Husserl ist ein grobes Mißverständnis: „passive Synthesis“ meint bei Husserl nicht eine „habitualisierte Form“ von Bewußtseinsaktivität (Reflexions- und Deutungsaktivität), sondern „das Ansich [Kursivierungen E. H.] des Bewußtseinsstromes“ (oder des „passiven Lebensuntergrundes“), das von allen möglichen intentionalen Akten immer schon als die Bedingung ihrer selbst in Anspruch genommen wird, und zwar als vorgegebenes, also strictu sensu und radikal „erlittenes“, und das als solches die intentionale Bewußtseinsaktivität allererst möglich macht – samt deren sekundärer Habitualisierung. En detail nachzulesen in: E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Hg. Margot Fleischer, Husserliana XI, 1966.

Hinweis auf „die Besonderheit“ des „reflexiv-intentionalen Gegenstandes“ dieser mentalen Bewegung, nämlich nicht auf „äußere Dinge“, „auch nicht auf das eigene Selbst“, sondern auf dessen „inneren Ursprung und das transzendente Gegründetsein in ihm“, sondern dieser Hinweis manifestiert das nur noch einmal: nämlich als das Rätsel, wie die Hinwendung zur *Idee* der Unendlichkeit zugleich Hinwendung nicht etwa zur *Idee* des tragenden Ursprungs aller Endlichkeit sein kann, sondern Hinwendung zu diesem *realen Ursprung* selber. Und dieses Rätsel löst sich auf keine andere Weise als durch die Erkenntnis, daß die Beschreibung des Ausgangspunktes der Bewegung sich stillschweigend im Rahmen von Modell 1 bewegt, die Beschreibung ihres Ziels jedoch im Rahmen von Modell 2. Das Paradox verschwindet nur, wenn man annimmt, daß auch schon der Einsatz der Reflexionsbewegung im Rahmen von Modell 2 steht. Was aber bei Barth gerade unklar bleibt (bzw. von ihm vermutlich geleugnet würde).

Unklar bleibt damit auch das Verhältnis zwischen *individueller* Religiosität und religiöser *Gemeinschaft* sowie zwischen „Religion“ im allgemeinen“ bzw. *natürlicher Religion* und geschichtlicher bzw. *positiver Religion*, exemplarisch der christlichen:

Beide Modelle bieten eine Sicht auf die allgemeinen Züge von individueller Religion und religiöser Gemeinschaft, innerhalb deren unterschiedliche Näherbestimmungen möglich sind.

Da beide Modelle sich auf das leibhaft-ichhafte Zusammenleben von Menschen beziehen, ist in beiden Modellen die notwendige Bedingung für religiöse Gemeinschaft die leibhafte Kommunikation religiöser Überzeugungen in irgendwie institutionalisierter Gestalt. Letztere kann unterschiedlich konstituiert und geartet sein, wobei diese institutionellen Unterschiede unlöslich mit der Konstitution und Art der jeweils zu kommunizierenden Inhalte der religiösen Überzeugungen verbunden sind. Für das Zustandekommen der diesbezüglichen Unterschiede bieten beide Modelle unterschiedliche Möglichkeiten.

Beide Modelle lassen die Annahme zu, daß eine bestimmte religiöse Überzeugung und die institutionelle Gestalt ihrer Kommunikation entsteht jeweils ausgehend von Einzelnen, die ihre religiöse Überzeugung mit gemeinschaftsbildendem Effekt mitteilen. Und daß sie nur *besteht* aufgrund einer andauernden Kultur des Erinnerns der Anfänge und der Entwicklung der jeweiligen Gemeinschaft vermittelt der bleibenden Präsenz von leibhaften Symbolen der Anfänge der Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Im Rahmen beider Modelle kann dieses leibhafte Symbolganze nur übersprachliche Gestalt haben. In dieser sind „Heilige *Schriften*“ ein mögliches und auch tatsächlich verbreitetes Moment (39ff., 42), unmöglich aber das einzige; unabdingbar sind jeweils reproduzierbare

und dauernd reproduzierte institutionalisierte Vollzugsformen und auch mündliche Texttraditionen (47f.). Für all dies aber lassen die beiden Modelle je unterschiedliche Konkretisierungen zu.

Im Rahmen von Modell 1 kommen für die Entstehung inhaltlich verschiedener religiöser Überzeugungen und der Institutionen ihrer Kommunikation ausschließlich die religiöse Deutungsaktivität der beteiligten Menschen in Betracht: Vorrangig die *Deutungsaktivität* des „Stifters“ der Gemeinschaft, dann aber auch die Deutungsaktivität all derer, die sich der von ihm begonnen Überzeugungskommunikation anschließen. Die Gründe für das Entstehen dieser Verschiedenheiten liegen jedenfalls nicht auf Seiten des intendierten „Gegenstandes“ der religiösen Besinnung bzw. Deutungspraxis: der *Idee des Grundes* allen möglichen Sinnes (der „Wirklichkeit“ bzw. der „Welt“ im ganzen: 91) oder dieses Grundes selbst. Denn dieser empfängt nach Modell 1 eine bestimmte Bedeutung überhaupt erst durch die Deutungsaktivität der beteiligten Menschen. Das hat eine dreifache Konsequenz: a) Die mögliche Vielfalt der religiösen Deutungsmuster bewegt sich insgesamt im Möglichkeitsraum von menschlicher Bewußtseinsaktivität; innerhalb dieses Möglichkeitsraumes ist das reale Auftreten einzelner Deutungsmuster rein kontingent, ausgelöst von unterschiedlichsten Motiven und Faktoren. b) Unbeschadet dieser Vielfalt und in ihr geht es in ihnen allen immer um dasselbe: eine Deutung des selbst bedeutungslosen, deutungsbedürftigen Grundes von allem. Ein Unterschied der religiösen Überzeugungen, der nicht aus *Unterschieden der menschlichen Deutungsaktivität* stammt, sondern aus *unterschiedlichen Weisen des Erschlossen- und Offenbarseins* des Grundes selber für Menschen, kommt nicht in Betracht. c) Für den Umgang mit dieser Verschiedenheit gilt: Wie sie allein in der intellektuellen Aktivität der Menschen (ihrer Vernunft) begründet ist, kann sie auch allein durch diese intellektuelle Aktivität (durch die Vernunft) als bloße Variation desselben durchschaut und damit überwunden werden.

Unübersehbar anders präsentiert sich alles im Rahmen von Modell 2: Auch hier ist intellektuelle Aktivität der beteiligten Menschen, die Anfangsperson (den Stifter) eingeschlossen, wesentlich (immer und überall) im Spiel. Aber konstitutiv für den Sinn- und Bedeutsamkeitscharakter des Verhältnisses zwischen real Objektivem und Bewußtsein ist nicht erst, wie in Modell 1, das *Ich-Setzen* und *-Sagen* des Menschen, sondern zuvor schon das konkrete *Ich-Sein* des Menschen als Werk des Grundes, gesetzt, „getragen, erhalten und geborgen“ in dessen dauerndem „schaffendem“ (von mir analog zu „baraa“ als Hapaxlegomenon verwendet) Wirken, das kraft seines ursprünglichen, durch seinen Grund gesetzten Charakters als faktische Faktizitätsgewißheit mit passiv konstituierter

(„vorreflexiver“ = „noch nicht aktiv reflektierter“) „Selbstbezüglichkeit“³⁸ die aktive Selbstreflexion des ihm selbst gewährten Ich-Seins durch sein Ich-Setzen und -Sagen ermöglicht und unabweisbar verlangt. Diese hat aber nie Sinn und Bedeutsamkeit stiftenden, sondern – auf ihrer basalen, unhintergehbaren und unübersteigbaren, Ebene³⁹ – stets an *sich* schon gestifteten Sinn (das transzendent gewährte an-sich-schon-für-sich-Sein) *explizierenden*, ihn mehr oder weniger *verstehenden* und mittels leibhaft-symbolischer Artikulation des Verstandenen *kommunizierenden* Charakter. Auch hier ist für die Kontinuierung einer angefangenen Religionskommunikationsgemeinschaft eine spezifische „Erinnerungskultur“ auf dem Boden eines diese tragenden leibhaft-übersprachlichen Symbolganzen erforderlich. Aber unter den Bedingungen von Modell 2 kommt als Ausgangspunkt einer ihre inhaltlich bestimmte religiöse Gewißheit kommunizierenden Gemeinschaft nicht die intellektuelle Aktivität einer Einzelperson, die diese Gemeinschaft „stiftet“, in Betracht, sondern diejenige Bedeutsamkeit der Bezogenheit dieser Einzelperson auf den Grund allen Sinnes, welche schon durch *diesen Grund selber gestiftet (gewährt) ist: also die Selbstoffenbarungsaktivität des Grundes*, welche die spezifische Selbsterschlossenheit der Ausgangsperson, die jeweilige Bestimmtheit ihrer ursprünglichen Selbstgewißheit, ihre „Vollmacht“, konstituiert (herauf-führt, gewährt). Als Anfänger, „Stifter“, der Gemeinschaft religiöser Gewißheit kommt im Rahmen von Modell 2 genau genommen nicht eine Einzelperson in Betracht, sondern nur der Grund allen Sinnes, Gott, selber, der unter Ingebrauchnahme einer einzelnen Person durch seine eben dieser Person gewährten und sie auszeichnenden Selbstoffenbarung selber diese Gemeinschaft als Gemeinschaft einer – durch Gott selber gewährten – *spezifischen Gottesgewißheit anfängt, konstituiert und kontiniert*:

– sie *anfängt* durch die spezifische Bevollmächtigung der Ausgangsperson vermittelt der spezifischen Selbstoffenbarung, die er dieser Person gewährt und sie dadurch auszeichnet,
– sie *konstituiert*, indem er (wiederum der Grund selber) durch die Mitteilung der der Ausgangsperson gewährten, sie auszeichnenden Gewißheit und Erschlossenheitslage den Adressaten dieser Mitteilung Anteil an der ihnen bezeugten Gewißheitslage gewährt, und
– die auf diese Weise konstituierte Gemeinschaft kontiniert, indem *er* (der Grund selber) auch diese Empfänger gewährter Gewißheitsteilhabe, also diese „Offenbarungs“-empfänger, zur Bezeugung der ihnen durch dieses Erschließungsereignis (Offenbarungsereignis) gewährten Erschlossenheits- und Gewißheitslage bevollmächtigt; also zu einem Zeugnis,

³⁸ Zu dieser Terminologie vgl. 33 Z. 25f.

³⁹ Auch Fiktionen verlassen nicht den Horizont von immer schon gestiftetem Sinn.

durch das *er* (der Grund allen Sinnes selber) auch dessen Adressaten wiederum an der diesen bezeugten Gewißheit Anteil geben wird – und so bis ans Ende der Tage.

Auch das hat – wie im Rahmen von Modell 1 – eine dreifache Konsequenz:

Erstens: Die mögliche Vielfalt von Gemeinschaften der Kommunikation von religiöser Gewißheit (Ursprungsgewißheit, Gottesgewißheit) hat nicht nur eine, sondern zwei gleichursprüngliche, aber asymmetrisch aufeinander bezogene Quellen: nicht nur die intellektuelle Verstehenstätigkeit der beteiligten Personen, sondern zuvor schon die durch eine Selbstoffenbarung des Grundes allen Sinnes (Gottes) gewährte bestimmte Gewißheit über die transzendent konstituierte Bezogenheit des Ich-Seins auf seinen Grund und die eigene Bedeutsamkeit schon dieser Bezogenheit des Ich-Seins auf seinen transzendenten Grund durch diesen transzendenten Grund selber. Diese zuletzt genannte Quelle von Verschiedenheit schafft und erhält die zuerst genannte. So kommt es zunächst zu einer Verschiedenheit von Gemeinschaften religiöser Gewißheitskommunikation aufgrund von Unterschieden in der durch die Selbstpräsentation des Grundes allen Sinnes im Ich-Sein geschaffenen unterschiedlichen Erschlossenheitslagen, also zu unterschiedlichen „*Religionen*“; daraufhin dann auch zu Verschiedenheiten aufgrund eines unterschiedlichen Verstehens des zu-verstehen-Gegebenen, also zu unterschiedlichen „*Konfessionen*“.

Zweitens: In der *Vielfalt der Konfessionen* einer Religion geht es – wie im Rahmen von Modell 1 – ebenfalls um Variationen desselben; wobei aber *dasselbe* hier nicht die immer gleiche Angewiesenheit des Ursprungsverhältnisses-des-Ich-Seins auf Stiftung seiner Bedeutsamkeit durch das Ich-Sagen und -Setzen ist, sondern *dasselbe* in allen seinen Variationen ist hier die jeweils eigene Bedeutsamkeit dieses Ursprungsverhältnisses, die diesem Verhältnis selber schon durch den dieses Verhältnis konstituierenden Grund allen Sinnes verliehen ist. In der *Vielfalt der Religionen* hingegen geht es für die beteiligten Menschen nicht einfach und direkt um dasselbe. Direkt geht es vielmehr um durchaus Unterschiedliches: nämlich jeweils um die spezifische Bedeutsamkeit, welche dem das Ich-Sein ausmachenden Gewißsein seiner Bezogenheit auf seinen Grund schon selber inhäriert und dem Ich-Sein zugleich mit dem Gewährtsein der Gewißheit dieses Bezogenseins selber auch schon gewährt – also zu-verstehen und zu-bezeugen (zu-kommunizieren) gegeben ist. Weil diese Bedeutsamkeit des Ursprungsverhältnisses im Ich-Sein vorgegeben ist, ist eben sie es, auf deren Boden und in deren Rahmen sich das für das Ich-Sein unvermeidliche Ich-Setzen und -Sagen vollzieht. So daß letzteres auch diesen seinen Boden und Rahmen nicht von sich aus und in eigener Kraft überspringen kann. Im Rahmen von Modell 2 präsentiert sich die Vielfalt verschiedener Religionen (verschiedener kommunizierter Gewißheit der Bedeutsamkeit des Ursprungsverhältnisses

des Ich-Seins) als begründet in unterschiedlichen transzendent gewährten Gestalten des Offenbarseins (Erschlossenseins) des transzendenten Grundes allen Ich-Seins durch diesen Grund selber im Ich-Sein für das Ich-Sein, und kann deshalb im Medium von Reflexion nur als Faktum anerkannt, aber nicht überwunden werden (exemplarisch: Hbr 1,1⁴⁰).

Drittens: Für den Umgang mit dieser Verschiedenheit gilt dann unter Voraussetzung von Modell 2

– erstens: Jede der in diesem Sinne positiven Religionen kann jeweils alle anderen nur als im gleichen Sinne *positive* Religion anerkennen.

– zweitens: Der Unterschied betrifft nicht den Ursprung dieser Verschiedenheit: nämlich das Offenbarsein des Grundes von allem Sinn durch ihn selber in dem durch ihn begründeten Ich-Sein und in seinem Charakter als transzendent konstituiertem Gewißsein. Der Unterschied betrifft vielmehr „nur“ – die allerdings sehr wohl – unterschiedliche Grade der Konkretheit der Selbsterschlossenheit des Grundes allen Sinnes im Ich-Sein für das Ich-Sein. Die elementare, noch gänzlich abstrakte – als solche aber unverzichtbare – Gestalt dieser Selbsterschlossenheit ist manifest als die Gewißheit, *daß* die *Faktizität des Grundes* nicht zurücksteht hinter der faktisch gewissen *Faktizität des Ich-Seins*, in der die Gewißheit von dessen transzendentem Grund eingeschlossen ist. Auf diese noch abstrakte Gestalt der Selbsterschlossenheit des Grundes des Ich-Seins im Ich-Sein für das Ich-Sein ist Modell 1 eingeschränkt. Allerdings ist im Horizont von Modell 2 auch schon diese elementare abstrakte Gestalt der Selbsterschlossenheit des transzendenten Grundes des Ich-Seins im Ich-Sein für das Ich-sein schon eine reale Gestalt dieser Selbsterschlossenheit des Grundes, und somit eine selbst *positive* Gestalt von Religion. Zuzufolge von Modell 2 gilt also: Anders als in *positiver* – also in der Erschlossenheit des transzendenten Grundes des Ich-Seins durch diesen selber im Ich-Sein für das Ich-Sein gründender – *Gestalt ist Religion überhaupt nicht real*. Darüber hinaus gilt aber nach Modell 2 weiterhin: In Wahrheit ist mit der Selbsterschlossenheit des Grundes des Ich-Seins als dessen, der eben dieses Ich-Sein begründet, indem er es zugleich *trägt, erhält und birgt* (73, 548) nicht nur dessen *Daß-Sein* sondern an sich auch schon dessen *Was-sein erschlossen, sein eigenes Wesen, und zwar sein intentionales, zielstrebiges Wesen*, wenn auch in unterschiedlicher Vollständigkeit (Konkretheit). Das ist im Rahmen von Modell 2 anzuerkennen.

⁴⁰ Aber auch – und noch radikaler – Luthers Sicht auf die schöpfungswerte Verschiedenheit der Religionen.

- Drittens: Die Anerkennung dieses Begründetseins der Verschiedenheit aller positiven Religionen in der Selbsterschlossenheit des transzendenten Grundes des Ich-Seins im Ich-Sein für das Ich-Sein schließt aus: die Annahme, diese Verschiedenheit könne durch reflektierende Intelligenz überwunden werden. Sie schließt aber ein die unabweisbare Zumutung (Pflicht) zu einer von gegenseitiger Achtung getragenen Konvivenz der verschiedenen Religionen unter Verzicht auf unsachgemäße Übergriffe. Und sie schließt ebenso ein die Erwartung, daß der transzendente Grund *selber* diese Konvivenz in Gebrauch nehmen wird, daß er auf diese Weise die durch seine Selbstoffenbarung in unterschiedlichen Konkretheitsgestalten verwirklichte Verschiedenheit auch durch seine eigene Selbstoffenbarung erträglich machen und daß er sie finaliter überwinden wird.

d) Inkonsistenz ad vocem „Christentum“

Eine explizite Erörterung des Verhältnisses „allgemeine Religion“/„positive Religion“ bietet Barth nicht. Vielmehr legt er seinem Werk eine Sicht des Christentums als einer bestimmten positiven unter verschiedenen anderen Hochreligionen ohne weitere Begründung, also als für ihn und sein Publikum selbstverständlich, zugrunde. Diese Leitannahme schließt ein a) eine Vorstellung von Religion im allgemeinen, b) eine Vorstellung von den generischen (also: möglichen) Differenzen von Religion im allgemeinen, c) eine Vorstellung der faktischen Differenzen innerhalb der genera von Religion. Weder ist klar, wie Barth sich das Zustandekommen dieser Vorstellungen denkt, noch was sie sachlich besagen. Allenfalls Barths Vorstellung über Religion im allgemeinen ist erkennbar: eben in dem vorhin besprochenen Konzept von Religion als deutende, Bedeutung und Sinn stiftende, Besinnung auf das Leben. Unklar bleibt aber ob und wie diese Vorstellung der Allgemeinstruktur von Religion es zuläßt, innerhalb ihrer verschiedenen genera (Hochreligionen im Verhältnis zu andern) von Religion zu unterscheiden, und ebenso wie sich die faktische Bestimmtheit einer Religion zu den allgemeinen Zügen des genus verhält, diese also faktisch variiert. Genaueres über Barths Meinung läßt sich allenfalls erschließen durch Analyse seiner Behandlung des Christentums.

Diese verläuft zweigleisig im Hin und Her zwischen Orientierung an Modell 1 und Modell 2.

Soweit Modell 1 leitend ist, kommen die uneigentlich-bezeichnenden Symbole des Christentums, gleichgesetzt mit den in der Bibel überlieferten, nur als Muster der wesentlichen Schritte von gelebter Religion im allgemeinen in Betracht, eben als „Deutungsmuster“ innerhalb der individuellen Bedeutung und Sinn stiftenden deutenden Besinnung auf das Leben, bei denen

unklar bleibt, ob sie – abgesehen von traditioneller Vertrautheit für ihre Benutzer – irgendeine sachliche Eigentümlichkeit besitzen, die ihrem Ausgetauschtwerden gegen andere entgegenstehen.

Nur im Rahmen von Modell 2 läßt sich – wie gezeigt – das Ziel von gelebter Religion im allgemeinen, eben von „Andacht“, erreichen: die „Einkehr“, die darin besteht, daß das Ich sich nicht nur in seiner intentional-reflektierenden Selbstbestimmungsaktivität auf die *Idee* des Unbedingten bezieht, sondern schon bezogen ist auf den transzendenten Grund seines Ich-Seins, der nicht weniger real ist als dieses selber; und zwar bezogen auf diese transzendente Macht als diejenige, welche das Ich-Sein so begründet, daß sie es auch „trägt“, „erhält“, „vollendet“, „in sich birgt“, und zwar über den Tod hinaus „ewig“.

Damit ist zutreffend festgehalten, daß die im Christentum kommunizierte religiöse Gewißheit sich nicht in der negativen Gewißheit erschöpft, daß das das Ich-Sein ausmachende Gewißsein nicht durch das Ich-Setzen und Ich-Sagen, sondern transzendent konstituiert ist, welche negative Gewißheit zugleich die positive Gewißheit ist, daß die Realität des Grundes des Ich-Seins nicht hinter dessen eigener Realität zurücksteht. Für die im Christentum kommunizierte Gewißheit ist in der Tat wesentlich, über diese Gewißheit des *Daß*-Seins des Grundes allen Sinnes auch Gewißheit über dessen *Was*-Sein, sein Wesen, zu sein; und zwar über sein *intentionales* Wesen, das auf das Ziel der Erhaltung, des Tragens, der Vollendung und des ewigen Bergens des durch ihn begründeten ichhaften Zusammenlebens gerichtet ist. Und solche Gewißheit wird im Christentum auch nicht als eine solche kommuniziert, die sich der Deutungsaktivität des Ich verdanken würde, sondern eben als eine solche, welche sich der Selbstvergegenwärtigung des transzendenten Grundes des Ich-Seins im Ich-Sein für das Ich-Sein verdankt – und zwar seiner Selbstvergegenwärtigung in zunehmender Konkretheit: über die Erschließung seines *Daß*-seins hinaus auch seines darin manifesten *intentionalen* Was-seins, des von diesem intendierten *Ziels* (Erhaltung, Vollendung, ewige Bergung des Begründeten) sowie last but not least auch des *Modus der Verwirklichung dieses Ziels* auf dem Weg eines in seiner radikalen Asymmetrie dramatischen Bundesgeschehens (Interaktionsgeschehens zwischen Grund [Schöpfer] und Begründetem [geschaffenem ichhaftem Zusammenleben]). Nichts anderes als eine solche Selbstvergegenwärtigung des transzendenten Grundes des Seins von leibhaft-ichhaftem Zusammenleben in diesem leibhaft-sozialen Ich-Sein und für es, die sich im Laufe des kontinuierlichen geschichtlichen und biographischen sich-selbst-Erlebens des Ich-Seins in seinem kontinuierlichen Ich-Setzen zunehmend konkretisiert (Hbr 1,1), hat die spezifische christliche Gottesgewißheit mit ihrem unverwechselbaren konkreten Gehalt, damit zugleich aber auch die leibhafte Gemeinschaft der leibhaften Kommunikation dieser

konkreten positiven Gottesgewißheit, angefangen, konstituiert und bis jetzt kontinuieriert. Das Zusammenleben (die Gemeinschaft) von Ichindividuen auf dem Boden und im Lichte dieser christlichen, inhaltlich unverwechselbar konkret bestimmten, Gottesgewißheit ist seiner (ihrer) eigenen Gegenwart gewiß als einer durch den Grund dieser Gegenwart (Gott) selber angefangenen, konstituierten und nicht nur bis jetzt, sondern „usque ad finem aeternum“ kontinuierierten.⁴¹ Und wie diejenige ältere Gewißheitsgemeinschaft, welche das ihr offenbare und gewisse transzendente Begründetsein ihrer Gegenwart und die ihr darin offenbare und gewisse (nicht nur Existenz, sondern auch) Intentionalität des transzendenten Grundes in dem – nota bene: eigentlich-bezeichnenden – ätiologischen Mythos von Gen 1f. kommuniziert hatte, so kommuniziert auch die christliche Gewißheitsgemeinschaft die intentionale, zielstrebig-dynamische Dynamik des transzendenten Begründet- und Gewährteins ihres gegenwärtigen Realseins in einem (nota bene: seine res eigentlich-bezeichnendem) ätiologischen Mythos – und zwar ausweislich des Neuen Testaments genau in einer Wiederholungsgestalt des Mythos von Gen 1f., welche denjenigen ihr gewährten Zuwachs an inhaltlicher Konkretion der Ursprungsgewißheit (Schöpfungsgewißheit) in sich aufnimmt, der exemplarisch etwa in 2 Kor 4,6, Joh 1,1-18, 2 Kor 5,19-21, Act 17,22-31, 1 Kor 15,51-57, 2 Kor 5,10, Apk 21,1 bezeugt ist. Nichts anderes also als diese inhaltlich konkretisierte Gestalt des (ätiologischen) Mythos über den Ursprung ihres eigenen gegenwärtigen Seins, über das Initium, das reale Konstituens und reale Kontinuens ihrer eigenen Lebensgegenwart als leibhafter Gemeinschaft der leibhaften Kommunikation dieser spezifischen Anfangs-, Konstitutions- und Vollendungsgewißheit kommuniziert die christliche Gemeinschaft

- durch Pflege des durch ihren Anfang selber gestifteten Symbolganzen ihrer gottesdienstlich-übersprachlichen Gedächtniskultur (1 Kor 11, 17-31). Wobei sie den Gegenstand dieses so gepflegten (kultivierten) Gedächtnisses – d. i. ihr transzendentes (insofern ipso facto „wunderbares“) Begründet-, nämlich genau: zielstrebig Angefangen-, Konstituiert-, sowie ihres bis jetzt Kontinuertseins und „usque ad finem aeternum“ Kontinuertwerdens – summarisch festhält
- in ihren konsentierten Aussagen über die sie (diese leibhafte Gemeinschaft der leibhaften Kommunikation ihrer spezifisch konkretisierten Weltursprungs- und -zielgewißheit) anfangende Selbstvergegenwärtigung („Inkarnation“) der eigenen Intentionalität (des „Logos“) des alles gewährenden Grundes in Jesus von Nazareth (also in ihrer konsentierten „Christologie“) und

⁴¹ Vgl. E. Herms, Systematische Theologie. In Wahrheit und aus Gnade leben, 2017, § 4: „Offenbarung. Ihre Funktion: Gewährung von Erschlossenheitslagen: der jeweiligen Bestimmtheit unseres dauernden Jetzt-hier“.

- in ihren darin sachlich implizierten Aussagen über das intentionale Wesen des alles gewährenden Grundes (nämlich über sein absolutes durch-sich-selber-Bestimmtsein zur vollendeten Selbstpräsenz für das durch ihn Begründete: das ichhafte-Zusammenleben der Menschen), in denjenigen Aussagen also, welche das erfahrene Wirken des Grundes durch seinen Sohn und seinen Geist als Manifestation seines eigenen lebendigen Wesens als des absoluten durch-sich-selbst-Bestimmtheits-als Vater, Sohn und Geist zur Sprache bringen: d. h. in den Aussagen über das *trinitarische Wesen* des Grundes als eines in seinem *trinitarischen Wirken* begründeten und dieses offenbarenden, d. h.: zu-verstehen gebenden.

Nirgends hat Barth das Christentum als diese unverwechselbar konkrete Gestalt leibhafter Gemeinschaft leibhafter Kommunikation christlichen Schöpfungsgewißheit, die als Effekt der unverwechselbaren konkretisierenden (Selbst)Erschließung des Grundes allen Sinnes durch Leben und Geschick Jesu zu einer unverwechselbar *konkretisierten Ursprungs- und Zielgewißheit* geworden ist, im Blick. Sachlicher Grund: Jedenfalls das Überlagertsein der faktischen Orientierung an Modell 2, das mit „Offenbarung“ als der Selbstpräsentation des Schöpfers in progressiver Konkretion zu rechnen verlangt, durch die Orientierung an Modell 1, das dies ausschließt (o. Buchstabe c1).

Folge: Zwar kommt auch das, was Barth als „Christentum“ beschreibt, wie jede Hochreligion nicht ohne institutionalisierte Gedächtniskultur aus (42, 47, 60), aber die *spezifische Konkretgestalt* des übersprachlich-kultischen Symbolganzen dieses Gedächtnisses, wie sie mit dem Gegenstand dieses Gedächtnisses selber gegeben ist, also mit dem „österlichen“ Anfang der *christlich konkretisierten Ursprungsgewißheit*, der als solcher zugleich auch der Anfang der durch diese Konkretisierung der Ursprungsgewißheit gestifteten Gemeinschaft von deren Kommunikation und Bezeugung ist, steht nirgends im Blick. Für Barth reicht es, wenn die institutionelle Gestalt der christlichen Gedächtniskultur den allgemeinen, von jeder Hochreligion zu erfüllenden Anforderungen genügt: eine Heilige Schrift aufweist (als Kern) (42), Institutionen des Schriftgebrauchs aufweist (47) und das „Geschäft der professionellen Sinnverwaltung und Sinnbewirtschaftung“ (60). Die durch den Anfang der spezifisch konkretisierten christlichen Ursprungsgewißheit gesetzte spezifische Konkretgestalt der übersprachlichen christlichen Gedächtniskultur: die „Gott in Christus“ verkündigende Mahlfeier (1 Kor 11,27ff.), kommt als solche nirgend in den Blick (sondern nur das *vergangene* Ereignis des Abschiedsmahles Jesu: 379ff.); insbesondere auch nicht als der Entstehungs- und genuine Bedeutungshorizont des Ganzen der christlichen Bibel als ganzer. Dasjenige Moment christlicher Gedächtniskultur, das allein noch – unter Ablendung aller anderen – Barths Aufmerksamkeit

auf sich zieht, ist der aufgeklärte Umgang mit den Texten der Bibel als Geschichtszeugnissen nach den Grundsätzen historischer Kritik in deren seit „der Aufklärung“ bekannten Gestalt mit ihnen undiskutiert als gültig unterstellten Voraussetzungen. Der noch (und gerade) Luther und der ihm folgenden reformatorischen Theologie vor Augen stehende ursprüngliche Status des Ganzen der christlichen Bibel als die – eigentlich-bezeichnende – christlich konkretisierte Wiederholungsgestalt des Schöpfungsmythus ist Barth so wenig überhaupt mehr präsent, daß er ihn nicht einmal als „vormodern“ zurückweist. Grund: Die mit der völligen Unbeachtlichkeit von Offenbarung (Erschließungen der Ursprungsmacht) einhergehende Unbeachtlichkeit des dadurch gesetzten Entstehungsortes und Gesamtbedeutsamkeitshorizontes der christlichen Bibel: des christlichen Kultus in seiner Konkretgestalt: der Mahlfeier, in der sich die leibhaftige Gemeinschaft der leibhaft-übersprachlichen *Kommunikation* christlich konkretisierter Schöpfungsgewißheit manifestiert.

Konsequenzen für „Christologie“ und „Trinitätslehre“: Barth kann sie nicht mehr als das würdigen, als was sie noch Luther und der ihm folgenden reformatorischen Theologie durchsichtig waren: als Kurzfassung derjenigen spezifisch christlich konkretisierten Wiederholungsversion des Schöpfungsmythos von Gen 1f., den die christliche Bibel in ihrer Ganzheit bietet und durch den die christliche Gemeinschaft ihre spezifisch konkretisierte Gewißheit über den transzendenten Ursprung ihrer Gegenwart kommuniziert – und eben durch diese *Kommunikation* des Ursprungs ihrer geschichtlichen Eigenart und Identität als Gemeinschaft der spezifisch christlich-konkretisierten Schöpfungsgewißheit, und durch nichts sonst, diese ihre geschichtliche Eigenart und Identität auch *wahrt*. In Verkennung ihrer Referenz und sachlichen Funktion kommt die altkirchliche Lehrbildung für Barth nur noch (auf der Linie Harnacks) als Überführung der biblisch greifbaren Anfangsgestalt christlicher Gewißheitskommunikation in die ihnen fremde Gestalt von „Dogmen“ in Betracht, motiviert durch klerikale Verrechtlichungs- und Kontrollinteressen (4ff.); inhaltlich weist er sie unter Rückgriff auf die bekannten Bedenken der Aufklärungstheologie als unhaltbar zurück (338ff.).

Fazit: „Christentum“ ist für Barth eine Hochreligion – von anderen unterschieden durch ihre „Heilige Schrift“: die Bibel mit ihren uneigentlich-bezeichnenden Symbolen; als solche ohne Anfang in Offenbarung (zunehmend konkrete Selbstvergegenwärtigung des Grundes allen Sinnes), ohne entsprechend konkretisierte eigene Ursprungsgewißheit, ohne durch ihren Anfang gesetzte Grundform gemeinschaftlicher Gewißheitskommunikation, ohne den im Schriftenkanon, Glaubensregel, Christologie und Trinitätslehre artikulierten ätiologischen Mythos des Ursprungs ihrer eigenen Gegenwart. Also ein grundlegend anderes „Phänomen“ als das Christentum, welches sich in seinen klassischen – nota bene: *übersprachlichen*

– Selbstzeugnissen manifestiert: in der ursprungstreu geordneten Mahlfeier, dem Gedächtnis seines Anfangs und Wesens in der Osteroffenbarung als Gemeinschaft spezifisch konkretisierter Schöpfungsgewißheit – kommuniziert in der entsprechend konkretisierten Wiederholungsgestalt des (eigentlich-bezeichnenden) Mythos von Gen 1, wie sie sich im Ganzen des konsentierten biblischen Kanons, in der konsentierten altkirchlichen Lehrbildung und deren Entfaltung im reformatorischen Bekenntnis artikuliert.

e) Inkonsistenz ad vocem „Kultur“

Kultur ist nach Barth der „Inbegriff des von Menschen Geschaffenen“ (56), manifest in unterschiedlichen Institutionen der praktischen Sinnkommunikation wie Recht, Wirtschaft, Politik, Technik, Wissenschaft, Kunst und eben auch Religion, samt ihren Hervorbringungen. Alle diese Kulturerscheinungen versteht Barth nach Modell 1: jede von allen anderen durch eine spezifische Zielintention unterschieden, aber jede ebenso wie alle anderen eine eigenständige Interpretation des Wirklichen im Ganzen, die jeweils von der epistemischen Aktivität des Menschen ausgeht und durchgehalten wird – nicht von der nichts durch sich selbst bedeutenden, sondern durchgehend interpretations- und deutungsbedürftigen Realität selber. Derart *fundiert* in menschlicher Bewußtseinsaktivität (Wollen und Wirken) eignet allen diesen Wirklichkeitsinterpretationen mit ihrem jeweiligen Eigensinn gleiches Recht, jede ist selbstständig („autonom“) und unabhängig von allen anderen, sich – für einen überparteilichen Dritten – gegenseitig „ergänzend“ (107), aber in ihrem Selbstbewußtsein zu keinerlei Rücksichtnahme auf andere genötigt, wohl aber zur Erwartung bzw. Forderung des Berücksichtigtwerdens durch andere berechtigt und (was Barth nicht einmal andeutet) miteinander konkurrierend um öffentliche Aufmerksamkeit, Applaus und vorrangige Unterstützung. „Kultur“ ist für Barth also – nach dem Verlust eines verbindlichen Allgemeinen – insgesamt dasjenige programmatische „scheidunglich-friedliche“ Nebeneinander des Verschiedenen, in dem alle Beteiligten sich, durch keine Fremdeinrede irritierbar, auf ihre eigene Systemlogik zurückziehen können – jeweils nur mit dem Risiko von Nachteilen in der Konkurrenz um Ansehen.

De facto verloren haben diese „faire Konkurrenz“ allerdings immer schon zwei Kulturerscheinungen: die „Hochreligionen“ und die Philosophie, und zwar wegen ihrer spezifischen Zielintention. Barth sieht:

„Alle Hochreligionen verfügen über mehr oder weniger ausgearbeitete Kosmologien. Dies hat damit zu tun, daß es in ausdifferenzierten Religionssystemen niemals nur um Heilsziele und -wege [verstehe für die Ichindividuen] geht, sondern immer auch um das Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen. Darum bilden

sie neben Soteriologie und Ethik immer auch Weltanschauungskonzepte aus. Im Judentum und Christentum kommt diese Funktion dem Schöpfungsgedanken zu.“ (91 Z. 31-37; vgl. auch 107 Z. 30ff.)

Von allen anderen Kulturaktivitäten unterscheiden sich die „Hochreligionen“ (und die klassische Philosophie) also dadurch, daß ihr „interpretierender“ Umgang mit dem real Objektiven („der Wirklichkeit im Ganzen“) nicht „organisierend“ ist (direkt auf Effekte seines Eingreifens in den Lauf der Dinge zielt), sondern auf ein „Verständnis der Wirklichkeit“ geht, und zwar auf ein Verständnis der „Wirklichkeit im Ganzen“.

Ein solches bliebe nun aber inhaltlich abstrakt (unvollständig), wenn es nicht die Gegenwart des verstehenden leibhaften Ich selber umschlösse,⁴² und zwar in der Weite, in der jedes Ich diese mit allen möglichen seinesgleichen teilt. Jedes derart inhaltlich vollständige „Verständnis“ der Wirklichkeit im Ganzen steht dann unausweichlich vor der Alternative, daß a) seine Angemessenheit (Wahrheit) dem Verstehenden selber gewiß ist oder b) nicht, und zwar entweder noch nicht gewiß oder c) unmöglich, also niemals, gewiß. a) Ist es ihm als angemessen gewiß, so schließt das die Gewißheit ein, daß es in Wahrheit auch in der Gesamtwirklichkeit, also in jeder möglichen und wirklichen Verstehensposition anzuerkennen ist und nur irrtümlicherweise bestritten wird. Genau das aber ist unmöglich, wenn Kultur im Horizont von Modell 1 gedacht wird, also in einer Kultur, die nur das Nebeneinander von im Wollen und Wirken des menschlichen Bewußtseins fundierten zieldifferenten Interpretationen der Gesamtwirklichkeit kennt, ohne daß der Eigensinn des objektiv Realen selber Kriterien für das Recht oder Unrecht solcher Interpretationen an die Hand gibt. Unter dieser Bedingung reduziert sich somit jedes „Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen“ darauf, ein mehr oder weniger wichtiger Faktor für den individuellen Heilsweg eines Einzelnen zu sein. Nichts anderes ist auch in den Fällen b) und c) möglich.

Fazit: Ein „Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen“, das nicht seine eigenen vollständige Sachintention verfehlt, also mehr ist als (bestenfalls) ein bloß *privater Faktor individuellen Wohlbefindens*, ist in einer Kultur nur möglich, soweit Kultur nicht nach Modell 1, sondern nach Modell 2 verstanden wird. Was bei Barth nicht der Fall ist.

⁴² Wie eben exemplarisch schon der ätiologische Schöpfungsmythos der Bibel, sowohl in seiner Ausgangsgestalt von Gen 1 als auch in seiner christlich konkretisierten neutestamentlichen Wiederholungsgestalt: „Der Mythos erzählt. Er erklärt die Gegenwart, indem er erzählt, wie sie geworden ist“ (111 Z.39f.).

f) Inkonsistenz ad vocem „Wissenschaft“

An welcher Auffassung des Verhältnisses „real Objektives/Bewußtseinsaktivität“ orientiert sich Barths Sicht von „Wissen“ und „Wissenschaft“, an Modell 1 oder 2?

Jedenfalls rechnet er mit dem Unterschied von „Naturwissenschaften“, deren Gegenstand Prozesse sind, die der Kausalität nach dem, Naturgesetz gehorchen: physischen, chemischen und biotischen Prozessen, und einem Wissen, welches auf die „kategorialen Fragen“ antwortet, die die Naturwissenschaften „offen lassen“ (107 Z. 20).

Dies Wissen nennt Barth ein „kulturelles Wissen“ (107 Z. 21). Referiert diese Redeweise auf dasselbe wie die anderwärts begegnende Rede von „Kulturwissenschaft“ (53-57)? Ich vermute: Nein. Denn offenkundig ist nicht alles, was Barth als „kulturelles Wissen“ behandelt, auch wissenschaftliches Wissen; der Schöpfungsmythos ist es z. B. nicht.

Dann fragt sich zunächst, worin Barth die Eigenart von „kulturellem Wissen“ als solchem sieht. Seine Unterschiedenheit vom naturwissenschaftlichen Wissen ist jedenfalls verbunden mit einer Unterscheidung von zwei „Realitätsdimensionen“ (107 Z. 22). Was meint diese Rede? Daß das eine Reale selber zwei Dimensionen aufweist? Wie ist diese Duplizität gegeben: durch eine „Interpretation“, die dem Realen von Seiten der Aktivität des Bewußtseins widerfährt (Modell 1), oder durch das Reale selber für das Bewußtsein (Modell 2)? Weiter: Wie verhalten sich die beiden „Dimensionen“ (sei ihre Differenz nun auf die eine oder andere Weise gegeben) zueinander: Wechselwirkend oder nicht? Wenn ersteres, verhalten sie sich zueinander symmetrisch oder nicht? Wenn asymmetrisch, dann: Wie? Barth deutet eine Antwort auf diese Fragen an durch Hinweis auf drei aus den „schon häufiger gegebenen“ Charakterisierungen der „Differenz beider Erkenntnisarten oder Realitätsdimensionen“: a) „Erklären und Verstehen“ (wohl eine Differenz von Erkenntnisarten; auf welches Reale oder welche Relitätsdimensionen beziehen sie sich?). b) „Objektivität und Sinn“ (offenkundig Realitätsdimensionen; aber was kann mit einer Realitätsdimension „Objektivität“ ohne Sinn und mit einer Dimension „Sinn“ ohne Objektivität gemeint sein?). c) „Korrelationswelt und Integrationswelt“ (also jedenfalls differente Sichtweisen jeweils von „Welt“, welche letztere als selbst reale jedenfalls beides einschließt: Reales und Erkenntnisarten – und letztere doch wohl ebenfalls als Reales – womit „das Reale“ als eine entsprechend weite und differenzierte Sphäre vorstellig wird). Viele offene Fragen, die auch nicht durch das abschließende Summarium geklärt werden:

„Jedenfalls gilt: Bereits wenn wir uns mit intentionalen Handlungsbeschreibungen [gemeint: Beschreibungen von intentionalem Handeln?] oder mit Deutungsperspektiven der eigenen Lebensführung oder mit Zielbestimmungen von Geschichtsprozessen befassen, bewegen wir uns immer schon auf dieser zweiten Ebene [sc. des vom naturwissenschaftlichen Wissen zu unterscheidenden „kulturellen Wissens“].“ (107 Z. 26-29).

Damit ist der Gegenstand von „kulturellem Wissen“ angesprochen: intentionales Prozedieren in Kausalität aus Freiheit, nicht aber dieses „Wissen“ als ein solches, welches seiner Art nach als ein „kulturelles“ im Unterschied zum *naturwissenschaftlichen* angesprochen wird. Sicher ist dieses „kulturelle“ Wissen seiner Art nach durch Intentionalität ausgezeichnet, ebenso wie seine Gegenstände. Aber Intentionalität eignet auch dem naturwissenschaftlichen Wissen. Von diesem seiner *Art* nach unterschieden wäre das „kulturelle“ Wissen nur dann, wenn sich diese seine besondere *Art* aus seiner Bezogenheit auf seinen Gegenstandsbereich, eben intentionales Prozedieren, ergeben würde. Und das ist in der Tat so: Es ist intentionaler Umgang mit intentionalem Prozedieren, also – im *Art*unterschied zu naturwissenschaftlichem Wissen, welches seiner intentionalen Eigenart nach immer von seinen Gegenständen verschieden ist – immer ein Wissen, *das seiner Art nach von derselben Art ist wie seine Gegenstände, also ein Wissen, das selber zum Bereich seiner Gegenstände gehört*. Somit aber ist die reale Artdifferenz zwischen naturwissenschaftlichem und kulturellem Wissen diese:

Naturwissenschaftliches Wissen *kann* innerhalb von Modell 1 des Verhältnisses „real Objektives/Bewußtsein“ beschrieben werden (wenn auch nicht vollständig, sondern nur abstrakt): Es ist die durch die Phänomen-konstituierende epistemische Aktivität des Bewußtsein erzeugte Bewußtseinsgestalt (das bewußte „Bild“) von in sich selber Bewußtlosem. – Dabei ist wichtig: Barth weist zutreffend darauf hin, daß dies naturwissenschaftliche Wissen von einer vorausgehenden Abstraktion lebt (104 Z. 28). Unbestimmt bleibt dabei freilich, was genau hier abgeblendet wird. Handelt es sich dabei um einige „Teile“ der Realität, so daß das naturwissenschaftliche Wissen nur „Teilansichten der Realität“ (ebd.) bietet? Und nicht in Wahrheit um die – eben dem Modell 1 insgesamt zugrundeliegende – Abblendung des Grundcharakters des „real Objektiven“, bzw. „objektiv Realen“, selber: eben das von sich aus alles Bedeutende und seine angemessene Explikation Ermöglichende und Verlangende zu sein?

Jedenfalls kann das bei Barth vom naturwissenschaftlichen Wissen unterschiedene „kulturelle“ Wissen überhaupt nur innerhalb von Modell 2 beschrieben werden: Es ist ein intentionaler Umgang mit einem real Objektiven: eben mit einem intentionalen Prozedieren und dessen Effekten (Intentions-bekundungen: Symbolen im weiten, nicht auf Harnack-Barthsche Weise eingeführten Sinne), das als dieses real Objektive von sich aus schon dem auf es gerichteten Bewußtsein etwas Bestimmtes bedeutet (zu-verstehen gibt) und diesem somit die Intention unabweisbar zumutet, das ihm durch sein Objekt schon Bedeutete, zu verstehen-Gegebene angemessen zu verstehen. Und diese Wissenszumutung ist eine *primär vorwissenschaftliche* Aufgabe, eine, ja *die* Grundaufgabe für das ichhafte *menschliche Zusammenleben*

überhaupt und im ganzen. „Wissenschaftliches“ Wissen ist nie etwas anderes als mehr oder weniger hochgradig elaboriertes Alltagswissen (das in seiner *Gesamtheit* [also einschließlich der Naturwissenschaften] aus der – kraft unmittelbarer Selbsterschlossenheit möglichen und unabweisbar zugemuteten – Selbstbesinnung menschlicher Praxis [Kooperation] stammt⁴³).

Dann fragt sich: Vermag die intentionale Selbstbestimmungsaktivität des ichhaften Zusammenlebens Beliebiges zu intendieren? Oder nicht vielmehr nur das, was innerhalb des Möglichkeits- und Zumutungsbereichs dessen liegt, was ihr durch das real Objektive (die Faktizitätsgewißheit leibhaft-ichhaften Zusammenlebens [87]) schon bedeutet und zu verstehen gegeben ist? Wenn dieses – dann wäre auch Barths Konzept von „Kultur“ (o. e) in seiner offenkundigen Orientierung an Modell 1 als eine Abstraktion zu verabschieden zugunsten eines Konzepts von Kultur, das an Modell 2 orientiert ist – in dem dann aber auch das Programm des schiedlich-friedlichen Nebeneinanders der verschiedenen Kulturbereiche in vermeintlich „autonomer“ Selbständigkeit und Rücksichtslosigkeit gegeneinander zu verabschieden wäre zugunsten der Einsicht, daß alle erforderlichen Leistungsbereiche innerhalb des einen real Objektiven (eben der dauernden Gegenwart des menschlichen Zusammenlebens [Kooperierens] in intentionaler Selbstbestimmungsaktivität) in allseitiger, unauflöslicher und zwar asymmetrischer Abhängigkeit voneinander stehen, deren Nichtberücksichtigung Folgen zeitigt, die als Störungen des Zusammenlebens auf dieses selber zurückfallen. Offenkundig wäre dann in einer solchen Kultur, die sich im Rahmen von Modell 2 versteht, auch die selbstwidersprüchliche Privatisierung jedes religiösen oder philosophischen „Verständnisses der Wirklichkeit im Ganzen“ nicht nur vermeidbar, sondern ausgeschlossen.

Auf „*Kulturwissenschaft*“ wird in den Prolegomena nachdrücklich bezuggenommen, ohne daß dabei aber klar würde, wie Barth sie versteht. Konsistent ist die Vorstellung bei Zugrundelegung des soeben skizzierten konsistenten Verständnisses von „Kultur“ (im Rahmen von Modell 2). Dann aber hat die Wissenschaft von Kultur auch sich selber – genauso wie alle „Wissenschaft“, also auch die „Naturwissenschaft“ – zum Gegenstand, also ein real Objektives, das seinerseits (weil in jedem Fall Ausdruck einer intentionalen Aktivität) schon von sich aus für die darauf gerichtete Erkenntnisaktivität etwas bedeutet. Auch „Kulturwissenschaft“ hat also zur Konsistenzbedingung, daß Modell 2 des Verhältnisses „real Objektives/

⁴³ Vgl. E. Herms, Der günstige Einfluß von Wissenschaft auf Bildung: Möglichkeiten und Bedingungen, in: L. Honnefelder u. a. (Hgg.), Kants „Streit der Fakultäten“ oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften, 2012, 265-285.

Bewußtseinsaktivität“ nicht verlassen wird; lebt also von derselben Konsistenzbedingung wie schon die Auffassung von „Kultur“ und überhaupt jede Art von „intentionalem“ Prozedieren. Beachtet und erfüllt Barths Rede von „Kulturwissenschaft“ diese Konsistenzbedingung?

Das ist angesichts von Barths Ausführungen über Theologie als (Kultur-) Wissenschaft zu bezweifeln.

g) Inkonsistenz ad vocem „Theologie als Wissenschaft“

Nirgend spricht Barth die Einheit der Theologie an, sondern von vornherein nur die heutige Vielfalt ihrer sich voneinander unterscheidenden Teildisziplinen (18, 61 Z. 23f). Wie diese sich unter dem Gesichtspunkt ihres Gegenstandsbezugs zueinander verhalten, bleibt außer Betracht.

Einzig und allein für die „Dogmatik“ (bei Barth von „Ethik“ als Fach unterschieden [66; vgl. auch 71]) wird der Gegenstandsbezug erörtert – nämlich (im Anschluß an Rothacker) gleichgesetzt mit dem der „Dogmatiken“ anderer Kulturwissenschaften: Jurisprudenz, Kunstwissenschaft, Ökonomik (55-57), die jeweils die von diesen behandelten kulturelle Praxis (e. c. Sprache, Recht, Kunst, Wirtschaft) hinsichtlich des Ganzen ihrer konstitutiven Strukturmomente beschreiben, die für jeden einen irgendwie „normativen“ Charakter haben, die also kennen und beachten muß, wer selber an dieser kulturellen Praxis erfolgreich teilnehmen will (53-61). Die Knappheit von Barths Skizze dieser Sicht und ihrer Anwendung auf die Theologie zeigt an, daß er beides für klar und unproblematisch hält. Tatsächlich jedoch steckt beides voller Unklarheiten und Probleme.

a) Zunächst die angedeutete Sicht von „Normativität“, die dem Gegenstand einer Kulturwissenschaft im Sinne Barths eignet:

aa) Im Blick stehen Regelsysteme, von denen jedes die Eigenart eines der genannten gegebenen Kulturpraxisbereiche gegenüber anderen und seine überdauernde Identität begründet, also: die Normativität *gebener* Praxisinstitutionen. Denen eignet in der Tat Normativität – aber *direkt nur unter der Bedingung der Teilnahme an ihnen*. Diese aber wirft ihrerseits eine ganz andere Normativitätsfrage auf, nämlich: an welcher Norm entscheidet sich, ob die Teilnahme an bestehenden Kulturpraktiken selber geboten (etwa: Recht), verboten (etwa: Kopffjägerei) oder ein „Adiaphoron“ (etwa: Leistungssport) ist? Diese Frage läßt Barth außer Betracht: Besteht die Metanorm in einem obersten Imperativ? Was begründet dessen Verbindlichkeit? Abermals ein höherer Imperativ, und so ad infinitum? Oder ein Sein (Faktum), das in sich selbst unabweisbaren Zumutungscharakter hat? Welches? Jedenfalls kein geschichtlich kontingentes, sondern nur ein „für uns und unseresgleichen“ unhintergebares und unübersteigbares (und insofern

„notwendiges“), das sein eigenes Bedeuten (nämlich einer ebenso inhaltlich *bestimmten* wie formal *unabweisbaren* Zumutung) nicht durch die Deutungsaktivität des Bewußtseins erhält, sondern dieser zu-verstehen vorgibt.

ab) Das gibt Anlaß, im Blick auf das Ganze der Praxisinstitutionen einer Kultur über die von Barth thematisierte horizontale Aufgabendifferenz hinaus auch eine bei Barth übergangene Ebenendifferenz zu berücksichtigen: die Differenz zwischen solchen Praxisinstitutionen, deren Zusammenspiel die Bedingungen der Erhaltung des Zusammenlebens überhaupt (äußeren Frieden und physischen Lebensunterhalt) erfüllt, und solchen, in denen diejenige Metanorm kultiviert (erkannt und kommuniziert) wird, welche das *Ziel* und den *Modus* der kulturellen Erhaltung des Lebens festlegen und damit die Eigenart und Identität einer Kultur als ganzer konstituiert, e. g. Religion, Philosophie, Kunst (oder aber die Abwesenheit einer gelingenden Kommunikation der kulturellen Metanorm verschleiern erträglich machen: Sport⁴⁴). In einer Kultur ohne effektive Institutionen der Metanormkommunikation herrscht ipso facto kein anderes Ethos als das des jeweils bereichsspezifischen „Erfolgs“.

Daß die Metanorm *normativen* Charakter für die Gesamtkultur hat, schließt ein, daß sie für jeden leistungsspezifischen kulturellen Praxisbereich den Spielraum des Gebotenen, Verbotenen und Erlaubten umreißt. Die Artikulationsgestalt dieser Metanorm ist also nur dann inhaltlich vollständig (konkret), wenn sie erkennen läßt, daß und wie sie die Praxis in jedem funktionsspezifischen Interaktionsbereich orientiert (also de facto: eine Vision der *Wohlordnung des Zusammenlebens* im ganzen bietet). Sie ist solange nicht konkret, wie sie nur dasjenige „*Sein*“ (Faktum) artikuliert, welches die absolute Zumutung begründet, und nicht zugleich auch diese *Zumutung* selber; also eben *zugleich* mit dem, was für uns unhintergebar und unübersteigbar „*ist*“, auch das, was – und zwar *aufgrund dessen* – „*sein soll*“ (Luther, Schleiermacher).

ac) Im Blick auf den Normcharakter der Regeln der verschiedenen einzelnen kulturellen Praxisinstitutionen ist dann zu unterscheiden zwischen seinem besonderen (also auch begrenzten) „*Geltungsbereich*“ und seiner „*Geltungsart*“. Beide kommen nur zusammen vor, bedingen sich aber nicht gegenseitig.

⁴⁴ Hierzu E. Herms, Sport. Thema der Theologie und Partner der Kirche, 1992, bes. 97ff.; ders., Gibt es eine eigene Ethik des olympischen Sports, in: ders., Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen, 2007, 319-323; ders., Sport und Religion, in: O. Gruppe/D. Mieth (Hgg.), Lexikon der Ethik im Sport, 1998, 487-498. – Vgl. jüngst Michael Reinsch, Sport ins Grundgesetz?, in: FAZ 25. 05. 2022, 27: Für den DOSB wäre es „ein starkes Zeichen, wenn Sport und Bewegung ebenso wie der Leistungssport [...] in das Grundgesetz aufgenommen würden“. Denn: Sport „fördere Demokratiebildung und gesellschaftlichen Zusammenhalt, [auch] trage er zur Gesundheitsförderung bei.“

Die *Art*, in der sich der Normcharakter der Praxisstruktur zur Geltung bringt, ist einerseits, was Barth ignoriert, in allen kulturellen Praxisinstitutionen *dieselbe*: in jedem Fall löst der Verstoß als „skandalon“ Widerstand und relative Erfolglosigkeit aus.⁴⁵ Weshalb jedes Ethos, das sich nicht an einer Metanorm (von der in aa skizzierten Art) orientiert, ein reines „Ethos des Erfolgs“ ist und bleibt. Jedoch unterscheiden sich die Praxisbereiche insofern, als einige von ihnen Normverstöße *formell* sanktionieren (z. B. im Recht): Normverstöße werden nicht geduldet und durch wirksam angedrohten oder ausgeübten Zwang zu verhindern gesucht, oder nur *informell* (z. B. in Sprache und Wirtschaft) durch Überlassung der Übertreter an ihre von selbst eintretende, mehr oder weniger erträgliche bereichsspezifische Erfolglosigkeit.

Hingegen ist der *Bereich*, in dem die Regeln einer kulturellen Praxisinstitution Normcharakter besitzen, keineswegs – wie Barth nahelegt – auf die Grenzen desjenigen Bereiches beschränkt, in welchem ihre Nichtbefolgung zum Mißerfolg führt, sondern umfaßt jeweils die *gesamte* Kultur und *alle* in ihr Lebenden: Die Regeln des Leistungssports sind „normativ“ keineswegs nur für *reale* Leistungssportler, sondern für alle *möglichen*, die Regeln der deutschen Sprache nicht nur für die *realen* Sprecher des Deutschen, sondern für alle *möglichen*, die Regeln erfolgreicher Unternehmensführung in einer spezifischen Kultur nicht nur für die *realen*, sondern für alle *möglichen* Unternehmer in dieser Kultur.

ad) Dasselbe gilt auch für die Institutionen der Metanormkommunikationspraxis einer Kultur: Religion, Philosophie, Kunst.

Nun stehen und fallen diese damit, daß die in ihnen zu kommunizierende kulturelle Metanorm eine *Artikulationsgestalt* besitzt, die es überhaupt erst erlaubt, sie *institutionell* zu kommunizieren. Die Mindestbedingung dafür ist, daß diese Artikulationsgestalt der Metanorm gesamt-kulturell (unter allen Teilhabern an der unter dieser Metanorm lebenden Kultur [neben der – global und regional – andere unter je einer anderen Metanorm bestehen]) *konsentiert* ist. Solcher Konsens erstreckt sich im konkreten Fall auf die Form und den Inhalt dieser Artikulationsgestalt der Metanorm, z. B. in der Gemeinschaft der Kommunikation einer positiven weltanschaulichen (religiösen oder philosophischen) Gewißheit. Wenn und soweit Konsens über den Inhalt der Metanorm nicht gegeben ist, kann der Konsens sich auf die *formale* Gestalt beschränken, in deren Form unterschiedliche, inhaltlich jeweils eigentümlich bestimmte Metanormen kommuniziert werden: beispielsweise in der Form von „Kunst“.

⁴⁵ Nur „relative“, weil bestimmte, wohl „dosierte“ und geschickt präsentierte Verstöße auch vorgegebene Normen verändern und neue Normen etablieren können.

Werden in einer solchen Form – etwa: Kunst – Inhalte kommuniziert, die nicht nur *noch nicht* konsentiert sind, sondern auch *nicht aus sind auf die Erreichung eines Konsenses*, diesen gar nicht mehr erwarten, kommt es ipso facto gar nicht mehr zur Kommunikation einer kulturellen Metanorm (die in jedem Fall inhaltlich bestimmt zu sein hätte).

Zum Strukturprinzip der institutionellen Praxis von kultureller Metanormkommunikation gehört also jeweils ein solcher Umgang mit der jeweils konsentierten Artikulationsgestalt der Metanorm, welcher auf nicht nur die *Reproduktion*, sondern die *Fortschreibung des Konsenses zu der bereits als konsentiert gegebenen Artikulationsgestalt der kulturellen Metanorm* zielt. Somit umfaßt der Normcharakter eines jeweils gegebenen Regelsystems derartiger Institutionen kultureller Praxis, eben der Praxis der Kommunikation einer kulturellen Metanorm, als eines seiner konstitutiven Elemente stets die Behandlung der *gegebenen konsentierten Artikulationsgestalt der kulturellen Metanorm* als Gegenstand der Bemühungen um Kommunikation der durch sie zu-verstehen gegeben kulturellen Metanorm. Die Identität dieser Kommunikationspraxis, deren Ziel die sachliche Fortschreibung (Weiterentwicklung) des Konsenses ist, der durch die konsentierten Artikulationsgestalt der kulturellen Metanorm zu-verstehen gegeben ist, steht und fällt daher mit der Identität eben dieser bereits als konsentiert gegebenen Artikulationsgestalt der kulturellen Metanorm. Ein „*fester Text*“ (Luther) – will sagen: ein fester Bedeutungsträger, auch übersprachlicher Art – ist etwas radikal anderes als ein „Fetisch“. Erst recht ist es der *feste Bedeutungsträger* einer kulturellen Metanorm.

Für die Geltungsart des Normcharakters des Regelsystems einer Praxis der institutionellen Metanormkommunikation einer kulturellen Metanorm bestehen daher zwei Möglichkeiten, eine originäre und sachlich unproblematische und eine abgeleitete, problematische.

Die originäre ist die, daß für die Teilnahme an dieser Praxis das Festhalten an der ihre Identität begründenden konsentierten Artikulationsgestalt der kulturellen Metanorm wesentlich ist, nicht jedoch das Festhalten irgendeines erreichten individuellen Ergebnisses ihrer verstehenden Aneignung, die vielmehr am Ort jedes Teilnehmers im lebenslangen Fluß bleibt. Mit der Teilnahme an einer solchen institutionellen Praxis ist also eine unausdenkbare Vielfalt der individuellen Aneignung der durch die konsentierte Artikulationsgestalt zu-verstehen gegeben kulturellen Metanorm vereinbar, nicht jedoch die Preisgabe dieser Artikulationsgestalt selber. Mit dieser erlischt vielmehr ipso facto die Teilhabe an dieser kulturellen Praxis der Metanormkommunikation. *Weitere Folgen hat der Regelverstoß für den Einzelnen nicht.*

Davon wohl zu unterscheiden sind die Folgen für die Gesamtkultur, die sich aus schwindender Teilnahme ihrer Angehörigen an der institutionalisierten Praxis einer Metanormkommunikation ergeben.

Zu beachten ist aber ein *wesentliches Implikat* der persönlichen Teilnahme an einer institutionalisierten Praxis einer Metanormkommunikation: Zu ihr hinzu gehört wesentlich auch ein Engagement für die hinreichenden institutionellen Vorkehrungen, daß die identitätsstiftende Artikulationsgestalt der zu kommunizierenden Metanorm als Gegenstand aller Verstehensbemühungen präsent bleibt; also ein Engagement für die professionelle Präsentation der identitätsstiftenden Artikulationsgestalt der zu kommunizierenden Metanorm.

Die abgeleitete, problematische Geltungsart besteht darin, daß der Verstoß gegen die skizzierte Norm der institutionalisierten Praxis kultureller Metanormkommunikation informelle Sanktionen in der Öffentlichkeit der Gesamtkultur – etwa in Gestalt eines Ansehensverlustes – nach sich zieht. Das ist durch nichts vermeidbar, aber immer problematisch. Das gilt erst recht für Situationen, in denen der Verstoß gegen das konstitutive und insofern normative Regelsystem einer institutionalisierten Praxis kultureller Metanormkommunikation formelle Sanktionen seitens anderer kultureller Systeme – etwa des politischen oder des ökonomischen – zur Folge hat.

Für den Geltungsbereich des konstitutiven und somit normativen Regelsystems der institutionalisierten Praxis kultureller Metanormkommunikation gilt dasselbe wie für alle anderen kulturellen Praxisinstitutionen: Normcharakter besitzen die skizzierten Regeln nicht nur für alle ihre realen Teilnehmer, sondern für alle möglichen.

ae) Alle Institutionen kultureller Praxis verlangen die Unterscheidung zwischen zwei Teilnahmeweisen: einer faktischen, die alle Menschen umfaßt, welche – jeder mit anderem Schwerpunkt – an der jeweiligen Gesamtkultur teilnehmen, und einer (nur jeweils eine kleinere Gruppe umfassend) mit professioneller Verantwortlichkeit für den jeweiligen Bereich; deutlich manifest z. B. in den Bereichen Wirtschaft, Politik und Recht, Medizin, Kunst. Das gilt auch für den Bereich der Metanormkommunikationspraxis.

af) Vom Faktum der normativen Regeln kultureller Praxisinstitutionen ist zu unterscheiden: die Frage

- nach ihrer Erkennbarkeit, auch ihrer wissenschaftlichen,
- nach den Adäquatheitsbedingungen ihrer „wissenschaftlichen“, „dogmatischen“, Darstellung (erforderlich für die professionellen Träger von Verantwortlichkeit für einzelne Bereiche) und
- nach den Bedingungen der erfolgreichen Anwendung der dogmatisch dargestellten Normen (also nach den Bedingungen des Nutzens der Theorie für die Praxis).

Erkennbar sind die Regeln einer kulturellen Praxisinstitution entweder durch Reflexion auf eigene Teilnahme an dieser Praxis oder aus der Position des bloßen Zuschauers („Theoretikers“). Die Angemessenheit der Regelerkenntnis kann jedoch nicht für den bloßen Theoretiker, sondern nur für einen Teilnehmer evident werden. Was einschließt, daß das reflexive Erkennen der Regeln aufgrund eigener Teilnehmerschaft die Angemessenheit solchen Erkennens zwar nicht garantiert, jedoch keineswegs behindert, sondern gerade wahrscheinlicher macht.

Die Adäquatheitsbedingung einer dogmatischen Darstellung ist, daß die Orientierung an ihr die Praxisteilnahme nicht in die Erfolglosigkeit führt, sondern ihre Erfolgschancen erhöht.

Die Bedingung der erfolgreichen Anwendung der dogmatisch dargestellten Regelsystems ist eine Teilnahme an der betreffenden Praxis, welche durch ihre Praxiserfahrung die dargestellten Regeln mehr oder weniger bestätigt findet und im letztgenannten Fall zum Ausgangspunkt einer verbesserten „Dogmatik“ wird.

Normativ für die wissenschaftliche Darstellung der Strukturprinzipien eines kulturellen Praxisbereiches in einer bereichsspezifischen „Dogmatik“ ist also die reale Struktur eben dieser Praxis selber. Was im Falle jeder „Dogmatik“ einer institutionalisierten Praxis kultureller Metanormkommunikation stets heißt: Zu deren normativen Vorgegebenheiten hinzu gehört ipso facto auch die für diese institutionalisierte Praxis konstitutive und identitätssichernd konsentierete *feste Artikulationsgestalt* der zu kommunizierenden Metanorm.

b) Nun zu Barths Anwendung des kulturwissenschaftlichen Konzepts der „Dogmatik“ eines Kulturbereichs und des damit verbundenen Begriffs von Normativität auf die Theologie.

ba) Diese Anwendung setzt nach allem zuvor Gesagten voraus:

– daß ihr *für sie normativer* Gegenstand eine *institutionalisierte* kulturelle Praxis ist, und zwar genau eine institutionalisierte *Metanormkommunikationspraxis*, die es nicht geben kann ohne die jeweils konsentierete und dadurch selbst normative *fixe Artikulationsgestalt* der zu kommunizierenden Metanorm;

– daß ihr Gegenstand nicht die institutionalisierte Kommunikation *irgendeiner* kulturellen Metanorm ist, sondern genau der *christlichen* (also des spezifisch christlich konkretisierten Schöpfungsmythos);

– daß die Metanormkommunikation *unabdingbar eine formell institutionalisierte* ist und diese vier Strukturmerkmale aufweist: a) die explizite Selbstdarstellung dieser Institution in ihrer ihr durch sie selbst gegebenen ursprungstreuen Ordnung (1 Kor 11); b) den in dieser Ordnung benannten fixen Kanon für die übersprachliche Kommunikation der hier zu kommunizierenden christlichen Metanorm (biblisches Anfangs- und Ursprungszeugnis, konsentierete altkirchliche, reformatorische und spätere Bekenntnisse); c) die Aufrechterhaltung der Orientierungskraft

dieser Metanormkommunikation für die Gesamtkultur, also für alle Weisen subsistenznotwendiger kultureller Praxisinstitutionen (Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Technik etc.); d) Erfassung des sachgemäßen Zusammenspiels zwischen der allgemeinen Teilnahme an dieser Metanormkommunikationspraxis und der besonderen in der Weise professioneller Wahrnehmung von Verantwortung für ihre institutionelle Gestalt.

Das sind die Züge der besonderen Kulturpraxis „christliche Metanormkommunikation“, die der theologischen „Dogmatik“ im Sinne Barths in analoger Weise vorgegeben sind, wie die Struktur einer bestimmten Sprache der „Sprachdogmatik“ („Grammatik“) oder die Struktur einer bestimmten Rechtspraxis der „Rechtsdogmatik“ und die von der – mit Barth analog konzipierten – theologischen „Dogmatik“ angemessen zu erfassen und für die Hand der professionellen Verantwortungsträger darzustellen sind.

bb) Hinter dieser ihr von ihrem Autor selber de facto gestellten Aufgabe bleibt Barths „Dogmatik“ jedoch eklatant zurück:

Aus dem beschriebenen Ganzen der Praxis, die der „kulturwissenschaftlich“ konzipierte theologische „Dogmatik“ als das für sie Normative vorgegeben ist, greift Barth nur ein einziges Moment heraus:

Das soeben (in ba) benannte Moment c), d. h. die Tatsache, daß die Teilnahme an der institutionalisierten Kommunikation der christlichen Metanorm zu individuellen und zwar jeweils verschiedenen, samt und sonders flüssig bleibenden Aneignungsgestalten dieser Metanorm führt, die sich dann in ebenso vielen durch sie innerlich geleiteten, also wiederum verschiedenen, individuellen Weisen der Teilnahme an allen anderen Praxisbereichen der Gesamtkultur niederschlagen; also die Tatsache, daß die Teilnahme an der institutionalisierten, eben kirchlichen, Kommunikation der christlichen Metanorm als solche gar nicht anders kann als sich vermittelt durch die Vielzahl der verschiedenen individuell-flüssigen Aneignungsformen dieser Metanorm gesamtkulturell auszuwirken. Diese Tatsache, daß das Christentum (das christliche Leben) sich nicht auf die Teilnahme an der institutionalisierten Kommunikation der christlichen Metanorm beschränken kann und darum auch nicht beschränkt – also die „nüchterne Diagnose, daß der Umfang der Kirche sich nicht mit dem Umfang des Christentums deckt“ (59 Z. 44f.) –, nimmt Barth nicht nur (T. Rendtorff folgend: 61f.) zum Anlaß, von einem „*Christentum außerhalb der Kirche*“ zu sprechen, sondern er erklärt ausdrücklich „nicht die Kirche, sondern das Christentum“, eben diese christliche Praxis „außerhalb der Kirche“, auch zur „*eigentlichen Bezugsgröße evangelischer Theologie*“ (59 Z. 37), genau: der kulturwissenschaftlich verstandenen theologischen „Dogmatik“. Das „Christentum außerhalb der Kirche“, die „aus kirchlicher Aufsicht emanzipierte Laienreligion“ (451 Z. 30) ist das faktisch

Normative, Geltende, das die theologische „Dogmatik“ darzustellen hat (59-61; analog zum faktisch bestehenden Rechtssystem als dem Normativen, Geltenden, das die Rechtsdogmatik darzustellen hat⁴⁶); weswegen er denn auch seine „Dogmatik“ dezidiert nicht eine kirchliche, sondern „liberale“ nennt.

Offenkundig ist das eine in ihrer Unklarheit auch falsche Beschreibung dieses Strukturmoments c): In welchem Sinne sollte oder könnte das über die Teilnahme an der kirchlichen Metanormkommunikation hinausreichende, die gesamte Kulturpraxis umfassende christliche Leben ihrer Teilnehmer „außerhalb“ der Kirche stehen? Sofern dieses Ganze das Leben von Getauften ist, ist es jedenfalls ein Leben in der Kirche (58). Ist es „außerhalb der Kirche“, weil eine Person „ausgetreten ist“, keine Kirchensteuer mehr zahlt? Dies Phänomen wäre in einer „kulturwissenschaftlich“ konzipierten „Dogmatik“ sicher „mit“ zu berücksichtigen. Aber Barth meint mehr: „Außerhalb“ der Kirche ist dieses christliche Leben als ein nicht in eigener Teilnahme an der institutionalisierten Kommunikation der christlichen Metanorm von Kultur, also *nicht kirchlich verbundenes*, das gleichwohl als solches befugt ist, die Normativität der übrigen eben genannten wesentlichen Momente der christlichen Metanormkommunikationspraxis ins zweite Glied zu rücken bzw. überhaupt zu bestreiten.

Folgen:

- Die realiter *konstitutive* Institutionalität (also genau: Kirchlichkeit) der christlichen Metanormkommunikation (den Moment a) erscheint nur noch als eine *instrumentelle* im Dienst und von Gnaden des nichtkirchlichen Christentums (60). Von der ihr selbst gegebenen ursprungstreuen *Ordnung* der Institution (Kirche) ist nur noch unter dem Stichwort „Verrechtlichung“ als altkirchlicher und mittelalterlich-römischer Fehlentwicklung die Rede (7f.), später gar nicht mehr.
- Das für die konstitutive Institutionalität (Kirchlichkeit) der christlichen Metanormkommunikation wesentliche Zusammenspiel zwischen allgemeiner Teilnahme und professionell die Institution pflegender Teilnahme sowie die spezifische Aufgabe der letztgenannten (oben Moment d) können explizit im Unklaren belassen werden (60).
- Vor allem aber: Die konsentierende Artikulationsgestalt der christlichen Metanorm, mit deren Präsentbleiben die Eigenart und Identität der christlichen Metanormkommunikationspraxis steht und fällt (oben Moment b), wird in dieser ihrer Funktion verkannt und die Orientierung der

⁴⁶ Man versuche aber sich einmal eine analog programmierte und verfahrenende „Rechtsdogmatik“ vorzustellen!

⁴⁷ Vgl. dagegen N. Slenczka, *Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften. Einheit und Anspruch*, 2020; dazu: E. Herms, *Die kirchenordnende Funktion des Bekenntnisses. Eine neue Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften*, in: *ZevKR* 66 (2021) 253-271.

„Dogmatik“ an ihr als „hoffnungslos veraltet“ verabschiedet (58, 61, 74).⁴⁷ Womit ipso facto auch der Auftrag (und die Möglichkeit) entfällt, sie als Metanorm für ein Kulturganzes zu explizieren, die als solche ein Sein kommuniziert, welches in und durch sich selbst seine Bedeutung als einer Zumutung zu-verstehen gibt. Praktisch wird sie der Auflösung durch Uminterpretation nach den Maßstäben des sich zum Richter über die Institution (Kirche) erhebenden kirchlich emanzipierten „Laienchristentums“ preisgegeben.

An die Stelle der verheißenen, im kulturwissenschaftlichen Sinne „dogmatischen“ Beschreibung der institutionalisierten Kommunikation der christlichen Metanorm in ihrer unverwechselbaren inhaltlichen Bestimmtheit tritt somit die Beschreibung von Religion („Ewigkeitsbezug“ des Menschen) im Allgemeinen ohne jede weitere inhaltliche Bestimmtheit. Weil inhaltlich unbestimmt, ist diese aber ihrerseits einer institutionalisierten Kommunikation weder bedürftig noch fähig. Symptom: Während es für die geschichtlich gegebene konsentrierte Artikulationsgestalt der christlichen Metanorm in ihrer konkreten inhaltlichen Bestimmtheit wesentlich ist, daß sie die Gewißheit eines Seins zur Sprache bringt, das aufgrund der unverwechselbar konkreten Bestimmtheit seines Ursprungs zugleich eine unabweisable und unmißverständlich klar bestimmte Zumutung ist und kraft dessen eine unverwechselbar bestimmte Orientierung für jeden Praxisbereich bietet (Luther, Schleiermacher), kann (und muß) die „liberale“, also dezidiert nicht kirchliche, „Dogmatik“ nur einen allgemeinen Ewigkeitsbezug beschreiben, dem in seiner Unbestimmtheit jede Kraft zur *materialen* Orientierung kultureller Praxis fehlt, also nur „Religion“ ohne religionsspezifisches materiales Ethos, „Dogmatik“ getrennt von Ethik und diese von jener (71).

Barths „Dogmatik“ bleibt also hinter den faktischen Anforderungen ihres von Barth intendierten kulturwissenschaftlichen Programm zurück, indem sie die konstitutive *Institutionalität* (hier eben genau: Kirchlichkeit) ihres *Gegenstandes* und alle seine wesentlichen Momente komplett verfehlt.

bb) Diese komplette Verfehlung der „Sache“ einer „kulturwissenschaftlich“, als Praxistheorie konzipierten theologischen Dogmatik (ihres Gegenstandes) hat Folgen für ihre Methodos, ihren Vollzug, und dessen Bedingungen:

bb1) Zunächst für das Verhältnis des Dogmatikers zu demjenigen „Lebens- und Arbeitsbereich“ (35 Z. 16), dessen Funktionslogik in dessen „Dogmatik“ darzustellen der Dogmatiker als seine Aufgabe weiß.

Als Vergleichsmodell hebt Barth die Jurisprudenz hervor (55 Z. 17ff.); aber auch andere Bereiche bieten sich an, etwa: Sprache, Medizin, Wirtschaft etc. In all diesen Bereichen ist es wesentlich, daß die „Dogmatiker“ selber an der jeweiligen – mindestens informell (Sprache),

weithin aber auch formell institutionalisierten Praxis *teilhaben* (Jurisprudenz, Medizin, Wirtschaft). Und in jedem Fall besteht die *Aufgabe* des Dogmatikers, wie Barth zurecht unterstreicht, nicht darin, daß seine Dogmatik dem thematisierten „kulturellen Leben“ „theoretische Konstrukte überstülpt“, sondern in jedem dieser Fälle knüpft die Dogmatik „an *bereits in der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Einstellung vorhandene* [Kursivierung E. H.] Sinnressourcen“ an: „Dogmatik erfindet nicht kulturellen Sinn, sondern expliziert ihn nur.“ (56 Z. 30-39f.).

Dann fragt sich, was solche dogmatische Explikation einer vorgegebenen Praxisinstitution ihrerseits über dieses Vorgegebene hinaus leistet. Für Barths Paradebeispiel, die Jurisprudenz, gilt dabei offenkundig folgendes: Wie jede derartige Explikation hat auch die juristische des vorgefundenen Rechtssystems jeweils einen individuellen Autor, der als solcher an seinen individuellen Ort und dessen Perspektive gebunden ist. Allerdings ist dieser Ort im Falle des juristischen Dogmatikers ein spezifischer Ort *innerhalb* des vorgegebenen institutionalisierten Praxissystems, also nicht von „Recht im *allgemeinen*“, sondern jeweils eines bestimmten Systems *positiven Rechts*. Dessen Funktionslogik hat der Dogmatiker in einer „Dogmatik“ zu expliziter Durchsichtigkeit zu erheben, und zwar als eine Funktionslogik, die in und durch sich selbst unbeschadet der Individualität und Perspektivität jedes einzelnen Teilnehmers, also auch des Dogmatikers selber, gleichwohl *für alle dieselbe* ist. Diese Leistung vermag ein individueller Teilnehmer des Rechtssystems, hier: der einzelne juristische „Dogmatiker“, offenkundig nur dann zu erbringen, wenn das thematisierte System positiven Rechts tatsächlich eine solche überindividuelle Identität nicht nur besitzt, sondern auch durch sich selbst jedermann zu-erkennen gibt: eben in *der konsentierten fixen Artikulationsgestalt seiner Grundnorm*, nämlich dem jeweils geltenden Text der Verfassung.⁴⁸ Unbeschadet seiner individuellen Position und Perspektive vermag der Dogmatiker also die überindividuell-allgemeine Funktionslogik der thematisierten Institution positiver Rechtspraxis durchsichtig zu machen, wenn er dieses als die mehr oder weniger angemessene praktische Entfaltungsgestalt der in der *geschriebenen Verfassung* bestimmten Funktionslogik des Ganzen entfaltet. Dann ergänzt seine „Dogmatik“ sich zusammen mit anderen, vom selben Selbstverständnis geleiteten „Dogmatiken“ zu einer expliziten Gesamtsicht der thematisierten positiven Rechtspraxis, die sich für alle Teilnehmer dieser institutionalisierten Praxis, insbesondere aber für die

⁴⁸ Als „Grundnorm“ nur des Rechtssystems ist die Verfassung keineswegs ipso facto die „Metanorm“, anhand deren schon über das Ziel und den Sinn von Kultur (des Zusammenlebens von ichhaften Individuen) entschieden werden könnte.

Träger besonderer Verantwortung für diese Institution, als erwartungssichernde Orientierung bewährt. Kein juristischer Dogmatiker könnte dieses Ziel erreichen, wenn er sich nicht wie alle Kollegen an der die eigene Identität der Institution gewährenden konsentierten fixen Artikulationsgestalt ihrer Grundnorm: an den Text der Verfassung, hielte und die gegebene Rechtspraxis nicht als praktische Entfaltung der durch diesen Text *für alle zu-verstehen gegebenen* Funktionslogik nachzeichnen würde. Tut er dies jedoch, so ist seine dogmatische Nachzeichnung von „Einheit und Kohärenz“ des thematisierten „Sinngiebts“ entgegen Barths Meinung mitnichten diejenige Instanz, welcher das thematisierte real vorgegebene Praxisgebiet („Sinngiebt“) diese seine „Einheit und Kohärenz“ allererst als eine solche „verdanken“ würde, die ihm nicht schon selber zu eigen und auch ihm selber „zu entnehmen“ wäre (56 Z.39ff.)⁴⁹. Im Gegenteil: Gerade weil das real vorgegebene Praxisgebiet nicht nur in sich identisch *ist*, sondern seine Einheit und Kohärenz auch von *sich aus zu-verstehen gibt*, so daß sie aus ihm selbst entnommen werden kann, ist die bereichsspezifische Dogmatik als deren sie mehr oder weniger angemessen nachzeichnende *Explikation* überhaupt möglich.

Für den – in den Augen Barths – parallelen Fall des theologischen „Dogmatikers“ heißt das: Auch dessen Position und Perspektive ist eine *Teilnehmerposition* und -perspektive, auch dessen Position liegt *innerhalb* derjenigen Institution, deren überindividuelle Funktionslogik für ihn und alle anderen Teilnehmer dieselbe ist. Sie in dieser ihrer eigenen überindividuellen Eigenart und Identität nachzuzeichnen und explizit durchsichtig zu machen (aufzuweisen), zu beschreiben, ist de facto Aufgabe seiner theologischen „Dogmatik“. Diese Aufgabe ist zu lösen allein unter der Bedingung, daß die Institution selber ihre eigene Eigenart und Identität durch eine konsentierte fixe Artikulationsgestalt ihrer Grundnorm (nicht nur die konsentierte Schriftensammlung, sondern auch die konsentierten altkirchlichen, reformatorischen und späteren Bekenntnisse) zu-erkennen gibt (jeweils in der Präambel ihrer Grundordnung), als deren praktische Entfaltungsgestalt sich alle ihre besonderen Vollzüge zu-verstehen geben, und daß der Dogmatiker die Funktionslogik der thematisierten institutionellen Praxis explizit macht, indem er die ihm durch deren explizites Selbstverständnis schon zu-verstehen gegebene eigene „Einheit und Kohärenz“ dieses institutionalisierten Praxisfeldes nachzeichnet; mit dem Effekt, daß seine „Dogmatik“ sich mit denen aller Kollegen für alle Teilnehmer an der Institution, insbesondere aber für die Träger besonderer Verantwortung für die Institution, zur Generierung eines Praxisverständnisses verbindet, das sich als orientierungskräftig

⁴⁹ Die Passage 56 Z. 30-42 präsentiert an einem bestimmten Anwendungsfall die Wiederkehr der unklaren, ja widersprüchlichen Verhältnisbestimmung zwischen „Erleben“ und „Deuten“.

bewährt. Dies Ziel erreicht aber eine theologische „Dogmatik“ nicht, die wie diejenige Barths die Nichtbeachtung der konsentierten fixen Artikulationsgestalt des Selbstverständnisses der christliche Gemeinschaft zu ihrem Programm macht.

bb2) Darüber hinaus wäre dann aber auch noch der spezifische Unterschied des Gegenstandsbereichs des theologischen Dogmatikers gegenüber dem des juristischen Dogmatikers zu beachten: Das Rechtssystem gehört zu den Bereichen institutionalisierter Kulturpraxis, welche der Sicherstellung des soziophysischen Bestands des Zusammenlebens dienen. Demgegenüber sind alle Institutionen positiver Religionspraxis auf der übergeordneten Ebene der institutionalisierten Kommunikation jeweils einer gesamtulturellen Metanorm angesiedelt. So auch die institutionalisierte (kirchliche) Kommunikation der spezifisch bestimmten christlichen Metanorm. Diese aber besteht, wie gezeigt, in der christlich konkretisierten Gestalt des Schöpfungsmythos von Gen 1, also in der spezifischen Sicht auf ein *Sein*, das in sich selber den Charakter einer unhintergehbaren und unübersteigbaren *Zumutung* aufweist, nämlich das Faktum der Faktizitätsgewißheit des transzendent begründeten (während gewährten) Ich-Seins als Möglichkeit- und Unvermeidlichkeitsbedingung allen Ich-Setzens und Ich-Sagens. Diesem Existenzverständnis eignet unabweisbare Orientierungskraft für alle möglichen einzelnen Bereiche kultureller Praxis. Insbesondere auch für den Bereich der epistemischen Aktivität des Wissenserwerbs, des alltäglichen und des wissenschaftlichen. Nun ist alles Erkennen und Wissen von Wirklichem im Einzelnen, das im ichhaften Zusammenleben intendiert (angestrebt) werden kann, geleitet von einem faktischen, jedenfalls impliziten oder auch mehr oder weniger expliziten, kategorialen Vorverständnis des überhaupt erkennbar Wirklichen; und eben ein solches kategoriales Vorverständnis des überhaupt Wirklichen ist auch in der kulturellen Metanorm enthalten, die in der institutionalisierten christlichen Religionspraxis kommuniziert wird.

Konsequenz für die epistemische Aktivität des theologischen „Dogmatikers“: Für ihn ist die Frage, an welchem kategorialen Vorverständnis des überhaupt wissbaren Wirklichen, also an welchem *Wirklichkeitsverständnis*, sich menschliche Wissensaktivität, seine eigene und die anderer, bewegt, nie gleichgültig: Seine wissenschaftliche Nachzeichnung der inneren Logik der institutionalisierten (kirchlichen) Kommunikation der christlichen Metanorm in ihrer unverwechselbaren Konkretheit kann nur angemessen sein, wenn sie auch als Wissens- und Theoriepraxis an dieser für alle Kulturbereiche Gültigkeit beanspruchenden Metanorm und dem sie fundierenden und in ihr de facto anerkannten Wirklichkeitsverständnis orientiert ist, das *alles* Handeln und somit auch alles *Erkennen* leitet. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Nachzeichnung des eigenen einheitlichen und kohärenten Sinnes der spezifisch christlichen

Religionspraxis gelingen, die ja eben als ganze die institutionalisierte Kommunikation genau dieses inhaltlich unverwechselbar bestimmten Verständnisses des Wirklichen überhaupt ist und seiner Funktion einer gesamtkulturellen Metanorm (die freilich im Falle einer pluralistischen Gesellschaft, in der mehrere unterschiedliche Kulturen koexistieren, von der Grundnorm des gesellschaftseinheitlichen Rechtssystems unterschieden ist, welche letztere – wenn totalitäre Züge a limine vermieden werden sollen – so bestimmt sein muß, daß sie die friedliche Koexistenz der unterschiedlichen Kulturen ermöglicht und verlangt, indem sie dem Rechtssystem *Äquidistanz* zu den unterschiedlichen Kulturen auferlegt und umgekehrt von diesen allen verlangt, den formalen Rahmen des für alle geltenden Rechts anzuerkennen).

Das schließt nicht aus, daß die institutionalisierte christliche Metanormkommunikationspraxis in den Blick gefaßt, studiert und beschrieben werden kann auch aus Positionen und Perspektiven *außerhalb* ihrer und orientiert an einem (impliziten oder expliziten) *anderen* Wirklichkeitsverständnis. Nur „kann“ daraus eben keine „Dogmatik“ entstehen, die analog zur juristischen für das Feld der institutionalisierten christlichen Metanormkommunikationspraxis selber orientierungskräftig (und nicht prinzipiell irreführend) wäre.

Ebenso ist nicht ausgeschlossen, daß theologische „Dogmatiker“ durch Resultate von Erkenntnisbemühungen angeregt und belehrt werden könnten (und tatsächlich werden), die anderen Bereichen des Wißbaren gelten und sich an anderen Wirklichkeitsverständnissen orientieren. Jedoch können solche Theorien nicht ungeprüft und samt ihrem – am Maßstab des christlichen Wirklichkeitsverständnis gemessen – abstrakten Wirklichkeitsverständnis in die theologische „Dogmatik“ übernommen werden und einfließen.

Barths Plädoyer für die „interdisziplinäre Öffnung der Dogmatik“ (61-65) ignoriert dieses Erfordernis komplett. Seine Forderung der Einbeziehung der Arbeitsergebnisse aller religionsbezogenen Kulturwissenschaften – der „Religionsethnologie“, der „Religionssoziologie“, der „Religionspsychologie“ (62) – gilt offenbar ohne Rücksicht auf die Tatsache, daß diese alle mit völlig heterogenen Auffassungen von „Religion“ arbeiten (von A. Comte über K. Marx, M. Müller, J. G. Frazer, W. James, W. Dilthey, E. Durkheim, M. Weber, S. Freud, G. Simmel, T. Parsons, N. Luhmann bis hin zu den neuesten evolutionsbiologischen Religionsauffassungen und B. Gladigows Religionswissenschaft ohne Religions„begriff“), und dies auf der Basis von ebenso heterogenen Wirklichkeitsverständnissen. Daher besteht dann für Barth die eigene „innere Bindung“ des theologischen Dogmatikers an den Gegenstand seiner „Dogmatik“, d. i. die christliche Metanormkommunikationspraxis, auch nicht etwa in dessen eigener Einsicht in die spezifische Konkretheit des hier kommunizierten Wirklichkeitsverständnisses, die

dessen Gültigkeit für den theologischen Dogmatiker begründet und diesen zum kritischen Durchschauen anderer, relativ abstrakter Sichtweisen befähigt und deren unbemerkten, das christliche Wirklichkeitsverständnis verformenden Einfluß verhindert, sondern nur in einer rein emotionalen Liebe zum Vertrauten, die es – offenbar als eine Art Trübung des Blicks – zu „suspendieren“ gelte, „um mit dem neutralen, objektiven Blick anderer Wissenschaften an die Sache herangehen zu können“ (63f.).

Grund: Barths eigene Indifferenz gegenüber der *unverwechselbar konkreten Bestimmtheit des Inhalts* der christlichen Metanormkommunikationspraxis: des christlich konkretisierten Schöpfungsmythos von Gen 1, also: des christlichen „Wirklichkeitsverständnisses“, oder eben: des „christlichen Dogmas“. Daß die klare Orientierung an ihm die Offenheit für alle außertheologischen Erkenntnisbemühungen und -resultate keineswegs einschränkt, wohl aber Einflüsse vermeidet, die die „Dogmatik“ um ihre Sachgemäßheit und praktische Orientierungskraft bringen, liegt außerhalb Barths Horizont.

bb3) Unübersehbar schwebt Barth als Leistung der kulturwissenschaftlich konzipierten „Dogmatik“ etwas Ähnliches vor wie Schleiermacher für die Theologie als ganze. Das zeigt vor allem die betonte Parallelisierung der theologischen mit der juristischen „Dogmatik“: Es geht um die reflexive Erfassung (Nachzeichnung) der Funktionslogik einer gegebenen sozialen Praxis, nämlich einer bestimmten Religionspraxis, in ihrer kohärenten Einheit. Schleiermacher hat sich ebenfalls an der Parallele zu Jurisprudenz (und Medizin) orientiert – und diese auch durchgehalten. Barth hingegen nicht. Daran zeigen sich die tiefgreifenden Unterschiede des Barthschen Beginns zu demjenigen Schleiermachers:

Schleiermacher geht es um die Nachzeichnung der Gegenwart institutionalisierter Kommunikation christlicher Frömmigkeit in der kohärenten Einheit ihrer geschichtlichen Dynamik und in ihren damit gegebenen Aufgaben für die Pflege ihrer Institutionen zwecks Orientierung des zu solcher Pflege berufenen Personals. Diese Leistung erwartet Schleiermacher von der theologischen Fakultät als ganzer, indem er ihr im Lichte eines „spekulativen“ („philosophischen“) Begriffs des geschichtlichen Wesens eben dieser Frömmigkeitskommunikation als Kommunikation einer alle kulturellen Praxisfelder übergreifend orientierenden Metaperspektive die Aufgabe vorzeichnet, die nur durch das Zusammenspiel aller ihrer Fächer in gemeinsamer Orientierung am Wesen christlicher Frömmigkeitskommunikation zu lösen ist: die Erfassung des aktuellen, gegenwärtig gegebenen Zustands dieser Praxisinstitutionen christlicher Frömmigkeitskommunikation (in „Statistik“ und „Dogmatik“ [als Einheit von Glaubens- und Sittenlehre]) als Resultat ihres Gewordenseins („historische Theologie“) in Treue zu ihrem kontingenten geschichtlichen Anfang („exegetische Theologie“) als „definien“

derjenigen Aufgaben, welche aktuell (jeweils heute) für die kontinuierende Pflege dieser Praxisinstitutionen gestellt sind („Praktische Theologie“⁵⁰).

Demgegenüber bei Barth: Kein Begriff des Wesens der institutionalisierten christlichen Frömmigkeitskommunikation. Stattdessen die Beschreibung von Grundformen privat-gelebter Religion-im-allgemeinen (Andacht und Gebet), die sich biblischer Themen bedient und sich historisch-kritisch zurechtlegt; Theorie dieser Praxis als einer solchen, deren gesamt-kulturelle Orientierungskraft ausschließlich formal die Gewissenhaftigkeit der Erfüllung material beliebiger kultureller Normen betrifft (237f., 388, 450), in einer „Dogmatik“, die von „Ethik“ klar getrennt ist (71). Die übrigen Fächer der Theologie: generiert durch einen Prozeß der „Ausdifferenzierung“ (18), der in einem Vielerlei von selbständigen Teilen endet, deren Zusammenhang unklar ist: „disiecta membra“. Und für die auf eine Berufstätigkeit in Schule und Kirche hin Studierenden nichts als die Versicherung, daß zu den „institutionellen Außenstützen“ von gelebter Religion – „wissenssoziologisch formuliert“ – sicherlich auch das „Geschäft der professionellen Sinnverwaltung und Sinnbewirtschaftung“ gehöre (60), als deren Beispiel sich Barths Umgang mit der konsentierten Artikulationsgestalt des in der christlichen Gemeinschaft zu kommunizierenden Wirklichkeitsverständnisses präsentiert: Streichung von allem, was heute „im Alltag nicht mehr verständlich zu machen wäre“ (221 Z. 17).

Für Schleiermacher gründet der Betrieb wissenschaftlicher Theologie in der Einheit einer Fakultät darin (und zwar ausschließlich darin), daß dieser Wissenschaftsbetrieb zugleich ein *innerhalb der Institution christlicher Frömmigkeitskommunikation und ihr zugunsten* stattfindender *Wissenschaftsbetrieb* ist. Die *Kirchlichkeit* der Theologie als ganzer, und nur sie, begründet für das *Ganze ihres Wissenschaftsbetriebs* den Status einer *eigenen Fakultät*. Barth hingegen streicht die Kirchlichkeit von Theologie, exemplarisch seiner „Dogmatik“, zugunsten allein ihrer „strengen Wissenschaftlichkeit“ (64 Z. 24 u. ö) als einer der Kulturwissenschaften. Erstens ist dieses Programm angesichts der unübersehbaren Heterogenität von Selbstverständnis und Betrieb gerade der „Kulturwissenschaften“ schlicht diffus. Und zweitens ist es faktisch das Programm der Realisierung derjenigen Konsequenz des Absehens vom kirchlichen Grund und Zweck der Theologie, welche schon Schleiermacher klar vor Augen stand: das Programm der Eingliederung aller in der Theologie geleisteten wissenschaftlichen Arbeit in den allgemeinen Wissenschaftsbetrieb, hier: in den heterogenen Betrieb von „Kultur-“,

⁵⁰ Genauer: „Theologische Praxis“.

näherhin „Religionswissenschaft“ unter Preisgabe ihres Fakultätsstatus. Also: Ende der Theologie als Fakultät

Dies Programm ist insofern „up to date“, als vieles dafür spricht, daß es tatsächlich schon in Realisierung begriffen ist.

2. Barths Verhältnis zur Tradition

Im Anschluß an Pietismus und Aufklärung und dem Fortleben ihres Erbes bei Schleiermacher, A. Ritschl und E. Hirsch (23-29) positioniert Barth sein eigenes Verständnis von „Dogmatik“ in einem doppelten Gegensatz: erstens zum altkirchlichen und römisch-katholischen Verständnis von christlicher Lehre als „Dogma“ (7-10), zweitens zum altprotestantischen Lehrbegriff (11-19). Beides aufgrund je eines verkürzenden Mißverständnisses der ins Gestern verabschiedeten Tradition:

2.1. Die Reformation: Protest im Namen des christologischen und trinitarischen Dogmas und nicht dessen faktische Vergleichgültigung

Das notwendige reformatorische Nein (11) betraf die römisch-katholische Verrechtlichung des persönlichen Glaubens, war jedoch keineswegs ein Nein zur Erforderlichkeit von Recht als Medium der institutionellen Ordnung der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, und zwar einschließlich der Regelung des Status der konsentierten Artikulationsgestalt des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und der den Umgang mit ihm betreffenden Pflichten der ordinierten Amtsträger. Vor allem aber haben Luther und die ihm folgende Reformation (also auch die dem Lutherschüler Calvin folgende) nie die sachliche Leistung und das Recht der altkirchlichen Lehrbildung übersehen, de facto ein sachgemäßes Summarium des durch den christlichen Bibelkanon bezeugten spezifisch christlich-konkretisierten Schöpfungsmythos von Gen 1 zu sein. In diesem Sinne hat nicht zuletzt Luther sich das altkirchliche Dogma in den für seine Theologie keineswegs marginalen christologischen und trinitätstheologischen Grundlagenreflexionen zu eigen gemacht und scharfsinnig ausgelegt.⁵¹ All dies bleibt bei Barth unbeachtet.

⁵¹ S. o. Anm. 9.

2.2. Luthers Katechismen als Urgestalt von Theologie als Theorie für die pfarramtliche Praxis; die Orthodoxie als Wegbereiter von Pietismus und Aufklärung

Für Barths Position grundlegend, sachlich jedoch irreführend ist seine These, Luther habe sich unter Verabschiedung schulmäßiger Dogmenexplikation der Bibelwissenschaft zugewendet. Fakt ist, daß Luthers Bibelexegese sich durchgehend als neue Form der Auslegung und Konkretisierung des altkirchlichen Dogmas vollzog, die dieses als Zusammenfassung der biblisch bezeugten christlichen Konkretisierung des Schöpfungsmythos von Gen. 1 erweist und bewährt (vgl. besonders die Genesisvorlesung 1536ff.).⁵² Daß Luther neben den Katechismen seine Schrift gegen Erasmus „De servo arbitrio“ als Summe seiner systematischen Einsichten für erhaltenswert hielt, wird verschwiegen (der fundamentaltheologische und fundamentalanthropologische Gehalt dieser Schrift bleibt insgesamt unberücksichtigt). Mit der Einstufung der Katechismen unter „systematischem Aspekt“ als „Notlösung“ (14) wird übersehen, daß gerade sie unter systematischem Aspekt das Programm von Theologie als Praxiswissenschaft vorzeichnen: nämlich als für die Hand des für die Institutionenfuge verantwortlichen Personals (die Pfarrpersonen) geschriebenen Skizze derjenigen inhaltlich wohl bestimmten gesamtulturellen Metanorm (des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, das in seiner inhaltlichen Konkretheit das Handeln in allen Kulturbereichen orientiert), die in der christlichen Gemeinschaft zu kommunizieren ist und selber auch schon die institutionelle, nämlich kirchliche, Gestalt dieser ihrer Kommunikation definiert; wobei schon Luther klar die Praxisinstitution der zentralen gottesdienstlichen Kommunikationen der christlichen Lebens-, Welt- und Gottesgewißheit als institutionalisierte Metanormkommunikationspraxis von allen anderen Bereichen institutionalisierter Kulturpraxis unterschied, an denen jeder Christ im Rahmen der ihm durch die Glaubenskommunikation persönlich gewährten Glaubensgewißheit in *eigener* Verantwortung nach Maßgabe *eigener* vernünftiger Einsicht mitzuwirken hat (Unterscheidung zwischen erster und zweiter Tafel des Dekalogs).

Worin besteht das Versagen der Hochorthodoxie gegenüber diesen Vorgaben Luthers selber? Barths Bild bleibt unklar: auf der einen Seite sei sie nur vollständige Darstellung der „Einheit der biblischen Offenbarung“ im „System“ (14f.), auf der anderen Seite sorgfältige Ausarbeitung der Grundstruktur der Entstehung und Reifung persönlicher Glaubensgewißheit

⁵² Barth reproduziert einfach ein altes Klischee ohne Rücksicht auf die inzwischen einem genaueren Studium verdankte differenziertere Einsicht in die reale Sachlage.

in der Lehre vom „ordo salutis“ (390ff.). Ist also die Umstellung auf „Glaubenslehre“ in Pietismus (Spener) und Aufklärung (Baumgarten) (16) nur Abwendung von der Orthodoxie und nicht auch deren neu akzentuierende Fortsetzung? Und dann die schon seit Beginn des 17. Jahrhunderts (Calixt) (16) einsetzende Betonung der Unverfügbarkeit, Unübertragbarkeit und Selbständigkeit des persönlichen Glaubenslebens in seiner Mannigfaltigkeit: ist das nur Veraltetes verabschiedende Neuerung und nicht auch Vertiefung eines unreformatorischen Anliegens? Jedenfalls hat gerade J. S. Semmler nichts anderes getan, als genuin lutherisches Erbe zu wahren, indem er klarstellte, daß die reformatorische Ausrufung der religiösen Mündigkeit jedes einzelnen Christen nicht die Ausrufung des allgemeinen Pfarramtes war und erst recht nicht die Forderung, daß Pfarrer und Theologieprofessoren zum Echo der Norm einer „emanzipierten Laientheologie“ werden sollten (die es im Singular nicht gibt, nie gab und geben wird).

2.3. Kants Theorie der Vernunftreligion und Kritik der Gottesbeweise als Fixierung der Wahrheitsmomente im „Natürlichen [vor allem neustoischem] System“ der Weltanschauung (Dilthey) und materialistischem Atheismus

Nur in vier Zeilen (22 Z. 10-13) erwähnt Barth im vorliegenden Text⁵³ die – schon von Dilthey beobachtete und klar beschriebene⁵⁴ – Renaissance vorchristlicher philosophischer Lebens-, Welt- und Gotteserkenntnis, insbesondere des Neustozismus, die in Folge des Verlusts der christlichen Einheit schon im 16. Jahrhundert einsetzt, mit ständig wachsendem Einfluß insbesondere auf die gebildete europäische Elite. Mit ihr beginnt der Rückzug der „Gebildeten“ auf die allgemeine, *natürliche* Religion unter Überlassung der *positiven* Religion, eben des Christentums, als der offenbart-autoritär geltenden Religion an das ungebildete Volk.

Gar nicht erwähnt Barth die spätestens seit Mitte des 18. Jahrhunderts in anderen Bildungskreisen in Blüte stehende generelle Religionsfeindlichkeit des materialistischen Atheismus.

Erst vor dem Hintergrund dieser kulturellen Koexistenz von positiver/offenbarter Religion, natürlicher Religion und Atheismus wird aber die Wirkung der Kantschen Philosophie, die für Barths Gesamtansicht tragende Bedeutung hat, voll durchsichtig: Kant bestätigt den Atheismus

⁵³ Unter Verweis auf seine frühere Studie: Religion in der europäischen Aufklärung. England, Frankreich, Deutschland, in: U. Barth, Kritischer Religionsdiskurs, 2014, 77-96.

⁵⁴ W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften Bd. II, ²1921.

insofern, als er die für die Anhänger der natürlichen Religion unstrittige Beweisbarkeit der Existenz Gottes bestreitet und die Referenz der Rede von Gott auf einen „Grenzbegriff der Vernunft“ umlenkt. Mit der Beweisbarkeit der Existenz Gottes und damit auch der Möglichkeit eines Handelns Gottes entfällt aber auch die Möglichkeit, in sinnvoller und wahrheitsfähiger Weise von Gottes Vorsehung, Gnade und „Offenbarung“ zu reden (22 Z. 23-30); so daß nunmehr nach einem neuen Fundament für die positive Volksreligion gesucht werden muß. Sie kann nicht mehr in „Offenbarung“ als übernatürlicher Wahrheitsvermittlung durch Gott fundiert angesehen werden – sondern nur noch als eine rein menschlich fundierte Variationsgestalt natürlicher Religion in ihrer nach Kant vermeintlich allein noch möglichen Version als allgemeine Vernunftreligion, die in ihrer „Popularität“, also volkstümlichen Gestalt, der Durchsetzung der allgemeinen Vernunftreligion dient.

Fazit: Kant hat – nota bene unter Bestätigung des Wahrheitsmomentes in der atheistischen Position: der Nichtbeweisbarkeit der Existenz Gottes – den Begriff der natürlichen Religion als Implikat des Wesens des Menschen als Vernunftwesen zu einer von Gottesbeweisen unabhängigen Gestalt verholten. Dies für die Theologie erkannt zu haben, ist in den Augen Barths die Leistung Schleiermachers:

„Der Nachweis, daß Religion ‚ein allgemeines Lebenselement‘ des Menschen darstellt, ‚ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes‘“ (22 Z. 16ff.).

Was für Barth soviel heißt wie: Religion muß nicht mehr mit dem „Dasein Gottes“ rechnen. Ihre Rede von Gott ist „symbolisch“, uneigentlich-bezeichnend.

Damit freilich dürfte Schleiermacher radikal mißverstanden sein (s. u. Ziffer 3).

2.4. Orientierung an einer eklektischen Kombination von Einzelaspekten des Dogmatikverständnisses Schleiermachers, Ritschls und Hirschs

Auf dem Boden der von Kant begründeten Sicht des Christentums als populärer Version der allgemeinen Vernunftreligion steht Barths eigenes Programm, den „biblischen Symbolgehalt“ als Basis, genau: „Stoff“, seiner materialen Dogmatik zu behandeln. Dabei läßt er sich von drei Grundsätzen leiten: erstens von dem Rückgang auf die fromme Subjektivität (von Schleiermacher übernommen: 25f.); zweitens von der Zuspitzung des allgemeinen (Kantschen) Religionskonzepts auf das Konzept von Religion im allgemeinen als „Deutungspraxis“ (von A. Ritschl übernommen: „Religion ist in allen Fällen Deutung eines Verhältnisses des Menschen zu Gott und zur Welt“: 27, Z. 28f.); drittens vom Grundsatz der unübertragbaren Individualität

von Religion (von E. Hirsch übernommen: 29 Z. 31 f.). Keine dieser drei Positionen ist aus ihren eigenen Konstruktionsprinzipien heraus verstanden; Barth greift heraus, was ihm paßt.

3. Barths Schleiermacherkritik

Aus Barts Kanttreue ergibt sich ein Verhältnis zu Schleiermacher, das für sein Programm grundlegend ist (30-53).

3.1. Punkte der Zustimmung und der Kritik

1. Als wegweisende Leistungen Schleiermachers würdigt Barth erstens die (vermeintliche) Zustimmung zu *Kants* Abschied von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes (22 Z. 16ff.) und dann

2. die in Schleiermachers „Ethik“ enthaltene Einsicht in das Eingebettetsein der Kirche als einer *Religionsgemeinschaft* in das Gesamt anderer autonomer Bereiche kultureller Praxis (22 Z. 33ff.).

3. An Schleiermachers „Dogmatikprogramm“ – dessen Realisierung für Barth in der Glaubenslehre vorliegt – hebt er dessen „Versöhnungsinteresse“ zwischen den seit langem widerstreitenden Seiten der supranaturalistischen und der rationalistischen Auffassung der Popularreligion „Christentum“ sowie zwischen der seit dem 16. Jahrhundert unversöhnten lutherischen und reformierten Konfession hervor (23f.). Seine eigene Programmskizze eröffnet Barth dann aber mit einer vierfachen Kritik an Schleiermachers „Glaubenslehre“: auf „subjektivitätstheoretischer“ (30ff.), „symboltheoretischer“ (34f.), „religionswissenschaftlicher“ (39ff.) und einer die Kanonfrage berührenden (48ff.) Ebene.

4. Zentrales Argument der erstgenannten Kritik: Schleiermachers „einseitige Verortung der Religion im Gefühl“ trage der tatsächlichen Rolle der Reflexion – nämlich bei dem, was Barth für Schleiermachers Inanspruchnahme der Vernunftidee „Welt“ als Idee der Einheit alles Endlichen und dann für Schleiermachers Inanspruchnahme der Vernunftidee „Gott“ als absoluter Einheit hält – nicht hinreichend Rechnung (31 Z. 1ff.) und berücksichtige das Eingreifen der Reflexion im Zustandekommen des religiösen Bewußtseins viel zu spät, nämlich erst „am Übergang vom Gefühl in Sprache und Vorstellung“. (32 Z. 16ff.) Weshalb gegen Schleiermacher eine „von vornherein polar angelegte Bewußtseinskonstellation in Ansatz“ zu

bringen sei, welche „sowohl die emotive wie die reflexive Komponente“ „zur Geltung“ bringe: eben „die Duplizität von Erleben und Deuten“ (32 Z. 25 – 34 Z.33).

5. Die zweite Kritik betrifft Schleiermachers Rede von „Symbolisieren“ und „Symbol“. Die ist in der Tat semantisch äquivalent mit „bezeichnen‘ oder ‚bezeichnenbar machen“ ganz allgemein,⁵⁵ also *weit*. Das wird zurückgewiesen (35 Z. 27ff.) zugunsten Barths eigener (im Anschluß an Diskussionen des 20. Jahrhunderts gebildeten: 36-38) Vorstellungen von der spezifischen „religiösen bzw. religionsphilosophischen Funktion von Symbolen“, nämlich uneigentlich zu bezeichnen (36-38; nota bene auch im Unterschied zu – eigentlich-bezeichnenden – „Metaphern“: 37 Z. 23ff.).

6. Drittens bemängelt Barth, daß für Schleiermacher die biblischen Schriften nicht schon als Element der Wesensbestimmung des Christentums in der Einleitung der Glaubenslehre gewürdigt werden, sondern erst in deren Zweitem Teil, der das christlich-fromme Selbstbewußtsein unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade beschreibt, und dort im Zusammenhang der Beschreibung des Gnadenbewußtseins, genau: in deren zweitem Abschnitt, welcher die Glaubenssätze über den entsprechenden Zustand der Welt erklärt, der durch das Dasein der Kirche bestimmt ist (§§ 113-163, dort 128-132). Das bleibe zurück hinter der von Schleiermacher selber in die Wesensbestimmung des Christentums aufgenommenen „Erklärung von dessen religionswissenschaftlichen Voraussetzungen“ „im Sinne einer geschichtlich vergleichenden Religionsphilosophie, also dessen, was einige Jahre später als Religionswissenschaft bezeichnet wurde“ Diese hätten nämlich die Zugehörigkeit von „Heiligen Schriften“ zu allen Hochreligionen erwiesen. Zu den „religionsgeschichtlichen Fakten“ gehöre aber auch, daß das Christentum seit der Alten Kirche als eine Religionsgemeinschaft auftritt, „deren Kultur- und Frömmigkeitsgestalt durch den Umgang mit als heilig erachteten Büchern [...] geprägt ist“. „Dieser Befund“ bedürfe „der religionswissenschaftlichen Einordnung“, und zwar „noch unabhängig von dogmatischen Problemen“ (39 f.).

7. Viertens versteht Barth Schleiermachers Einstufung des Alten Testaments als „überflüssige Autorität“ als die Folge von Schleiermachers Wesensbestimmung des Christentums, in welcher „der Aspekt der historischen Genese und des Entwicklungszusammenhangs“ „vollständig“

⁵⁵ Die gelehrte Bemerkung, daß sie „der Semiotik der Halleschen Schulphilosophie entlehnt“ sei, trägt (wie viele andere „Entlehnungsnachweise“ im ganzen Buch) nicht das geringste zur Klärung der Sache bei. Das sachliche Verhältnis zwischen der Position eines Autors und der der von ihm studierten Quellen ist weder durch Übernahme von Ausdrücken noch auch von einzelnen Argumentationsfiguren geklärt, sondern erst dann, wenn die Zeugnisse jeder der beteiligten Positionen auf die zu unterstellende Einheit der Sachintention ihrer Vertreter hin durchsichtig gemacht sind. Darum bemüht Barth sich hier so wenig wie sonst.

„fehle“. Eine „Wesensbetrachtung“, die „zu einer derart fragwürdigen Charakteristik der Beziehung zwischen Mutter- und Tochterreligion gelangt“, sei „erkennbar methodisch unterkomplex.“ (53)

3.2. Beides – Kritik und Zustimmung – Ausdruck von Mißverständnissen

Zu dem allen ist zu sagen:

ad 7: Barth übersieht, daß, sobald man die Referenz von CG² § 11 nicht von der Referenz des vorangehenden § 10 und der folgenden §§ 12 und 13 löst, mit Schleiermachers Erfassung des Wesens des Christentums aus dessen Positivität, also seinem kontingenten „Anfang“ (Ursprung), heraus, nämlich als die auf die „*durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung*“ bezogene (*genau: dadurch konstituierte*) „monotheistische Glaubensweise“ „der teleologischen Richtung“, die Geschichtlichkeit des Wesens dieser Religion, ihr Eingebettetsein in den Gesamtzusammenhang des Menschheitslebens (ihr Kontextuiertsein) prägnant angezeigt ist. Jedenfalls dann, wenn man als den konkreten Kontext des Anfangs (Ursprungs) der christlichen Gemeinschaft zugleich mit dem Judentum⁵⁶ auch den Hellenismus in Anschlag bringt. Und wenn man – vor allem – nicht übersieht, daß Schleiermachers Einsicht zufolge für „Geschichte“ und „geschichtliche Entwicklung“ das dauernde Ineinander von Kontinuitäten und schlechthin kontingenten Neuanfängen – „Offenbarungen“ – wesentlich⁵⁷ ist, die für Schleiermacher zu beidem, „Natur“ und „Vernunft“, *hinzugehören* (CG² § 13). Wer meint, daß in Schleiermachers Wesensbestimmung des Christentums „der Aspekt der historischen Genese und des Entwicklungszusammenhangs“ fehle, zeigt, daß er sie nicht verstanden („*intentio*“ und „*res*“ dieser „*dicta*“ nicht zu Gesicht bekommen) hat.

ad 6: Erstens suggeriert Barth einen internen Widerspruch zwischen Schleiermachers Wesensbestimmung des Christentums auf der Ebene einer „vergleichenden Religionsphilosophie“ und seiner in den Augen Barths zu späten Thematisierung der „heiligen Schrift“. Ein solcher Widerspruch ergibt sich aber nur dann, wenn man, wie Barth, „Religionsphilosophie“ (Kursivierungen E. H.) im Sinne Schleiermachers mit dem gleichsetzt, was „einige Jahre später“ unter dem Titel „Religionswissenschaft“ (Kursivierungen E. H.) auftritt – und keineswegs mehr an den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Einsichten Schleiermachers

⁵⁶ Dessen besonderes Verhältnis zum Christentum Schleiermacher nie übersehen hat.

⁵⁷ KD² §§ 71-78.

orientiert ist. Gleichzeitig übersieht Barth, daß Schleiermacher mit der Thematisierung von „Wort“ (CG² § 4,4) und „Rede“ (§ 15ff.) schon in der Einleitung den Platz auch der „heiligen Schrift“ markiert und daß er als „Herrnhuter höherer Ordnung“ mit diesem Vorgehen die genuin reformatorische (Luthersche) Einordnung und Unterordnung der Schrift in und unter das umfassendere Ganze der mündlichen Glaubensrede festhält. Zwar gilt im Blick auf alles, was Schleiermacher in seiner Enzyklopädie (KD² §§) und Glaubenslehre über die Bibel als Monument des Anfangs und als Bericht⁵⁸ über den kanonischen Anfang der christlichen Glaubensgemeinschaft⁵⁹ sagt, daß sie in ihrem ursprünglichen Sitz im Leben, dem Gottesdienst, in der Tat unverzichtbares Moment christlicher Erinnerungskultur ist (41ff.). Was aber nicht aus-, sondern gerade einschließt, daß *das, was* hier Schleiermachers Einsicht zufolge erinnert wird, sich seiner formalen Eigenart nach wesentlich von Gegenstand und Inhalt der Erinnerungskultur anderer Hochreligionen unterscheidet. Und jedenfalls ist, wenn man Barths eigene Sicht des Verhältnisses „Dogmatik“/„Religionswissenschaft“ zugrundelegt, die von Barth verlangte „Einordnung“ des christlichen Bibelgebrauchs in die moderne empirische Religionswissenschaft keineswegs „unabhängig von dogmatischen Problemen“ (40 Z. 5ff.), sondern gerade konstitutiv für alle Probleme einer so verstandenen kulturwissenschaftlichen „Dogmatik“.

ad 5: In welchem Sinne genau ist Schleiermachers „weiter“ Gebrauch der Ausdrücke „Symbolisieren“ und „Symbol“ in den Augen Barths unbefriedigend? Bloß terminologisch, weil er es Schleiermacher nicht erlaube, den nicht eigentlich- sondern uneigentlich-bezeichnenden Charakter religiöser Rede (der „Glaubenssätze“) zu markieren? Oder sachlich, weil Schleiermachers Festhalten am weiten, uneingeschränkten Gebrauch von „Symbol“ und „Symbolisieren“ anzeigt, daß er tatsächlich auch am *eigentlich-bezeichnenden Charakter* aller Glaubensrede (auch der von ihm so genannten „dichterischen“, also metaphorischen) festhält? Angesichts von Barths eigenem Unvermögen, den Übergang der Symbole „Schöpfung“, „Heil“, „ewiges Leben“ etc. von uneigentlich- zu eigentlich bezeichnenden zu verhindern, dürfte zu fragen sein, ob nicht alles für Schleiermachers Festhalten an dem eigentlich-bezeichnenden Charakter auch der religiösen Rede spricht, wie es sich in seiner weiten Rede von „Symbolisieren“ und „Symbol“ manifestiert.

ad 4: Barths Behauptung der Überlegenheit seiner Verortung von Religion in einer „polar angelegten Bewußtseinskonstellation“ gegenüber Schleiermachers „einseitiger Verortung der

⁵⁸ Zur Unterscheidung von beidem – „Denkmäler“ („Quellen“)/„Darstellungen“ – vgl. KD² §§ 157f.

⁵⁹ Zu Schleiermachers Sicht der Aufgabe der exegetischen Theologie: KD² §§ 83 und 103ff.

Religion im Gefühl“ verdankt sich zwei Fehlern: einem Mißverständnis und einer unhaltbaren Voraussetzung.

Die unhaltbare Voraussetzung ist das Festhalten an der Annahme, es gäbe einen originären Besitz des aktiv reflektierenden Selbstbewußtseins. Unhaltbar ist diese Voraussetzung, weil sie übersieht, daß das aktiv konstituierte, also aktiv reflektierende und durch aktive Reflexion bestimmte (und in dieser sekundären Weise „reflektierte“), Selbstbewußtsein alles, was es vollziehen und vermöge seiner aktiven Vollzüge erwerben und aufgrund dessen besitzen kann an Erkenntnis von Einzelfnem, an Begriffen mittlerer Reichweite, aber auch universaler Reichweite (Kategorien und Ideen), von Gnaden der immer schon in Anspruch genommenen Bedingung seiner eigenen Möglichkeit kann und besitzt: von Gnaden des passiv konstituierten Selbstbewußtseins. Dieses ist manifest als das nicht kohärent zu bezweifelnde, unhintergehbare und unübersteigbare faktische Gewißsein der Faktizität leibhaft-innerweltlichen Ichseins am Ort jedes einzelnen Ichs, das als passiv konstituiertes *Gewißsein* solcher Faktizität in und durch sich selber reflektiert ist, damit dem Ich zu-verstehen gegeben und somit in sich selber schon die unabweisbare Zumutung der dieser unhintergehbare gewissen Faktizität von Ich entsprechenden aktiven Selbstbestimmung von Ich: die unabweisbare Zumutung des Ich-*Setzens* und Ich-*Sagens*, dessen Effekte alle umgriffen bleiben vom Ich-*Sein*, das konstituiert ist durch das passiv konstituierten Selbstbewußtsein und in dessen Licht als angemessen oder unangemessen evident, also sekundär gewiß, wird. Was immer auf diese Weise im aktiv konstituierten Selbstbewußtsein sekundär gewiß wird, ist Explikation von an-sich schon durch das passiv konstituierte Selbstbewußtsein Vorgegebenem. Dazu zählen gerade auch alle durch es eröffneten Möglichkeitsräume: der Raum der in Freiheit selektiv zu verwirklichenden Möglichkeiten des eigenen leibhaften Ichseins *innerhalb* des Möglichkeitsraums je meiner aktuellen Bezogenheit auf die sozio-physische Umwelt unter meinesgleichen *innerhalb* des umfassenderen Möglichkeitsraums aller möglichen gleichartigen Umweltbezogenheit von meinesgleichen, also innerhalb unserer gemeinsamen *Welt*. Wir haben *Welt*⁶⁰ nicht, weil wir sie denken, sondern, wir haben sie zu denken und zu gestalten, weil wir sie an sich schon haben durch und in unserem passiv konstituierten Selbstbewußtsein, dem schlechthin vorgegebenen Gewißsein der Faktizität unseres leibhaften Ich-Seins unter unseresgleichen. Aufgrund dieser passiv konstituierten Selbstgewißheit, die in und durch sich selbst reflektiert und uns präsent ist, haben wir irgendwie auf sie zu reflektieren. Daher können wir sie auch nur aktiv

⁶⁰ Zu Barths Rückgriff auf diese Einsicht der „philosophischen Anthropologie“: 153ff.

reflektierend entdecken.⁶¹ Aber weil durch aktive Reflexion *entdeckt*, ist sie keineswegs durch aktive Reflexion *konstituiert*. Wir sind der Faktizität unseres Ich-Seins nicht gewiß, weil wir sie denken, sondern können und müssen sie denken, weil wir ihrer gewiß sind; und dadurch, daß wir sie denken, wird sie, diese unsere Faktizität, zwar gedacht, aber nicht gesetzt, sondern eben gedacht, und zwar angemessen erst, wenn sie auch gedacht wird als gesetzt, und zwar nicht *durch* uns gesetzt, sondern schlechthin von anderwärtsher *für* uns gesetzt. Also: Ebenso wie der *Gedanke* „Welt“ nichts ist als Explikation der passiv konstituierten Gewißheit von Welt, ebenso ist auch der Gedanke des transzendenten Grundes von Welt nichts als Explikation der passiv konstituierten Gewißheit des transzendenten Grundes von Welt. Nicht der in aktiver Reflexion gründende *Gedanke* und *Begriff* von Welt und Gott ist die Möglichkeitsbedingung von Welt- und Gottesgewißheit, sondern passiv konstituierte Welt- und *Gottesgewißheit* ist die Möglichkeitsbedingung des Welt- und *Gottesgedankens*.

Selbst wenn also „Gefühl“ in den einschlägigen Texten Schleiermachers nur auf Emotion referieren *sollte*, ist es ein Irrtum, wie Barth zu behaupten, erst und nur durch aktive Reflexion würden Welt und Gott zu Inhalten des Selbstbewußtseins; vielmehr nur weil sie an sich schon im passiv konstituierten Selbstbewußtsein enthalten sind, sind sie auch reflexiv zu denken. Zwar kommen in der Tat (wie schon oben gezeigt) unser passiv konstituiertes und unser aktiv konstituiertes Selbstbewußtsein nie ohne einander vor, aber sie stehen nicht als ursprüngliche Zweiheit (Polarität) einander gegenüber, sondern bilden eine ursprüngliche relationale Einheit, in der das passiv für uns konstituierte Selbstbewußtsein der Möglichkeits- und Unabweisbarkeitsgrund des aktiv durch uns konstituierten Selbstbewußtseins ist.⁶²

Aber: „Gefühl“ referiert eben bei Schleiermacher gar nicht *direkt* auf „Emotion“, sondern *zunächst* und *direkt* unbezweifelbar auf *Gewißheit*⁶³. Und zwar auf die passiv konstituierte faktische *Selbstgewißheit*⁶⁴ von leibhaft-ichhaftem Zusammenleben, das als solches der

⁶¹ Beispiele: Schleiermacher, Fichte, Kierkegaard, Henrich.

⁶² Hier wie an vielen Stellen sonst zeigt sich ein Grundzug der gedanklichen Vorgehensweise von Barth: Einsatz beim Unterschiedenen, dann sekundäres Zusammenhangstiften durch irgendein Zusammensetzen: Gefühl/Reflexion, Denken/Handeln, Religion/Metaphysik/Moral; diverse Kulturbereiche, diverse Wissenschaften, diverse Fächer der Theologie. Barth denkt gewissermaßen differenz-positivistisch. Darin ist er in der Tat „modern“. Nämlich Repräsentant einer spezifisch „modernen“ Bereitschaft, im gängigen Diskursmainstream als gegeben und selbstverständlich behandelte Unterscheidungen gehorsam hinzunehmen, ohne nach dem Grund ihrer Möglichkeit und damit auch ihrer Richtigkeit zu fragen.

⁶³ Die semantische Äquivalenz von „Gefühl“ und „Gewißheit“ wird durch die Terminologie der Einleitung von CG² außer Zweifel gestellt.

⁶⁴ Aufschlußreich ist der Sprachgebrauch in den Reden von 1799: Hier meint „Gefühl“ an zahlreichen Stellen dasselbe wie „Selbstbewußtsein“ im Unterschied zu „Objektbewußtsein“ (KGA I/2 221 Z. 7-10.16-18, 22 Z. 4)

Möglichkeits- und Unabweisbarkeitsgrund aller „Selbstanschauung“ des Ichs,⁶⁵ aller seiner intentionalen Selbstbestimmung durch intentionales Ich-Setzen und Ich-Sagen ist, also aller möglichen Arten von Kulturaktivität.⁶⁶

Daß Schleiermacher das Verhältnis des aktiven Reflektierens zu dieser Basisgewißheit falsch bestimme, nämlich erst mit „Vorstellen“ und „Sprache“ einsetzen lasse (32 Z. 16ff.), ist irrig. Vielmehr unterscheidet Schleiermacher das Sprache bildende aktive Reflektieren klipp und klar von dessen Möglichkeits- und Unabweisbarkeitsgrund, dem passiv konstituierten Selbstbewußtsein mit seinem passiv in und durch sich selbst Reflektiertsein (also für-uns-da-Sein). Dieses in und durch sich selbst Reflektiertsein (und so für-uns-da-Sein) eignet schon der passiv konstituierten Selbstgewißheit selber.

So in der spätesten Beschreibung des Sachverhalts (Einleitung von CG²): Das reflektierte Sprechen über Religion (über die passiv konstituierte Selbstgewißheit als Einheit von Selbstgewißheit, Weltgewißheit [Gewißheit relativer Freiheit und Abhängigkeit] und Gottesgewißheit [Gewißheit schlechthinniger Abhängigkeit – nota bene: des relativen Freiseins; also nicht unter Ausschluß, sondern Einschluß dieses relativen reiseins]) nimmt die „unmittelbarste“ (d. h. nach Schleiermachers Sprachgebrauch: nicht durch Eigenaktivität gesetzte [CG² § 3,2], sondern eben passiv konstituierte) „Reflexion“ schon als ihren ihr vorgegebenen Möglichkeits- und Unabweisbarkeitsgrund in Anspruch (KGA I/13.1 39 Z. 25-32). Ebenso aber auch schon in der frühesten expliziten Beschreibung derselbe Sachlage in den Reden von 1799: Das „Reden“ über die ursprüngliche Einheit von „Anschauung“ (Objektbewußtsein) und „Gefühl“ (Selbstbewußtsein) ist erst und nur möglich aufgrund einer sie beide unterscheidenden „*notwendigen* [Hervorhebung E. H.] Reflexion“, die als „notwendig“ eben *nicht* von uns in Freiheit vollzogen ist, sondern sich uns samt ihrem Ergebnis als passiv konstituierte präsentiert (KGA I/2 220 Z. 29-37).

Schleiermacher beschreibt also die das religiöse Sprechen (das Sprechen von Religion über sich selber als schlechthin passiv konstituierte Bestimmtheit des passiv konstituierten [„unmittelbaren] Selbstbewußtseins) ermöglichende Reflexion völlig zutreffend in ihrem Ermöglicht- und unabweisbaren Verlangtsein durch *das in und durch sich selber reflektierte* passiv konstituierte Selbstbewußtsein, also in ihrer Aposteriorität gegenüber der unhintergehbaren

an anderen (insbesondere im Plural „Gefühle“): Emotionen (KGA I/2 220 Z. 30, 221 Z. 14). Was, wenn man dem Autor nicht einfach mangelnde Sorgfalt des Sprachgebrauchs unterstellt, nur seine Einsicht in den ursprünglichen Zusammenhang beider Sachverhalte anzeigt (KGA I/2 222 Z. 4f.): Selbstbewußtsein als bestimmtem eignet immer ein emotiver Ton (der emotive Charakter eines „Impulses“ [so bekanntlich in der Christlichen Sittenlehre]).

⁶⁵ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Monologen* (1800), ed. F. M. Schiele, 1914, 14 Z. 24-15 Z. 1; 21 Z. 9ff., 16ff.; äquivalent mit „Selbstbetrachtung“: 13 Z. 6ff.; 21 Z. 22ff.; 24ff.

⁶⁶ Vgl. die philosophische Ethik und deren Einleitungen; auch die „Psychologie“ als Basiswissenschaft für die „Ethik“ (vgl. CG² § 3,3 [KGA I/13' 24 Z. 20ff.]).

und unüberholbaren Apriorität des passiv konstituierten Selbstbewußtseins und derjenigen Reflexivität, die diesem selber schon eignet.

Der einzige Unterschied zwischen den von Barth zustimmend als zentrale „schöpfungstheologische Begründungsfigur“ herangezogenen Darlegungen aus Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“ und „Entweder-Oder“ (87) zu Schleiermachers Beschreibung des passiv konstituierten Selbstbewußtseins als Ermöglichungs- und Unabweisbarkeitsgrund des aktiv konstituierten besteht darin, daß Kierkegaard dort diejenigen aktiven Reflexionsgänge explizit miterwähnt, die zur Entdeckung des passiv konstituierten Selbstbewußtseins und seiner umfassenden Ermöglichungsfunktion führen (es aber gerade *nicht konstituieren*), während Schleiermacher die in der reflektierenden Entwicklung seiner Einsichten in den Jahren vor 1799 verlaufene Entdeckung dieses Sachverhalts⁶⁷ nicht mehr mitteilt, sondern den entdeckten Sachverhalt so beschreibt, wie er seit dieser Entdeckung für ihn als in und durch sich selber präsenter Sachverhalt reflexiv beschreibbares Phänomen ist.

ad 3: Die Charakterisierung von Schleiermachers Dogmatikprogramm als „Spagat“ („Versuch einer Versöhnung“) zwischen Frömmigkeitstheorie und Lehrsystematik, Supranaturalismus und Rationalismus, lutherischer und reformierter Konfession bleibt hinter Schleiermachers eigenem Verständnis von „Dogmatik“ innerhalb seines theologisch-philosophischen Gesamtsystems weit zurück. Schleiermacher hat nicht erst seine Dogmatik als Syntheseprogramm entworfen und „die wissenschaftlichen Konsequenzen *dann* [Hervorhebung E.H.] in seiner theologischen Enzyklopädie dargelegt“ (23 Z. 33f.), sondern er hat *zunächst* die Stellung der Theologie als „positiver Wissenschaft“ in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ innerhalb des ganzen seiner theologisch-philosophischen Einsichten skizziert (¹1811, ²1831) und *dann* seine Glaubenslehre (¹1821, ²1830/31) geschrieben und in deren Einleitung noch einmal die schon zuvor enzyklopädisch bestimmte Stellung der Glaubenslehre innerhalb des Gesamtprogramms seiner Dogmatik und deren Stellung im Gesamtsystem seines theologisch-philosophischen Denkens verdeutlicht. Dies alles bleibt bei Barth als für seine Zwecke unerheblich abgeblendet. Unberücksichtigt bleibt:

- daß, was Schleiermacher als „Dogmatik“ programmiert hat, sich keineswegs in der „Glaubenslehre“ erschöpft, sondern die „Sittenlehre“ als wesentlichen Bestandteil mitumfaßt

⁶⁷ Dazu E. Herms, Herkunft und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, 1974. Die Irrigkeit der von mir dort vertretenen These ist durch deren emphatische Bestreitung durch die Verteidiger von E. Hirschs These (in: ders., Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. IV, 2 1960, 563f.), Schleiermacher sei erst durch Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02 zu seiner „ursprünglichen Einsicht“ befördert worden, keineswegs bewiesen.

(unbeschadet der Möglichkeit, diese beiden *wesentlich*, weil *ursprünglich* zusammengehörigen Teile [die inhaltlich bestimmte religiöse Selbstgewißheit hat nämlich in sich selbst Impulscharakter] auch in zwei verschiedenen Darstellungsgängen zu präsentieren), daß es also nur und ausdrücklich dieses Ganze von Glaubens- und Sittenlehre ist, was Schleiermacher in der theologischen „Dogmatik“ (in der Tat analog zur juristischen Dogmatik) vorgetragen hat; ferner

– daß dieses Ganze nur sinnvoll und funktionstüchtig ist, wenn es zugleich (de facto: im Horizont) dessen vorgetragen wird, was Schleiermacher als „Statistik“ vorschwebte: als die Erfassung und Beschreibung des je gegenwärtig gegebenen Zustands der *Institutionalität* (also Ordnung) der christlichen Gemeinschaft als einer Gemeinschaft positiver Religion im Verhältnis zur je gegenwärtig gegebenen Institutionalität der politischen und wirtschaftlichen Aspekte des Zusammenlebens; und daß Schleiermacher dies als für die konkrete Erfassung der Gegenwartslage des Christentums unverzichtbar ansah; daß also für ihn das real gegenwärtige Christentum nur als die *unauflöbliche Korrelation seiner institutionellen Ordnung und seiner Lehre* im Blick stand.⁶⁸ Ebenso unberücksichtigt bleibt bei Barth weiterhin

– daß das Ganze von Schleiermachers „Theorie des gegenwärtigen Christentums“ in einem präzis bestimmten Abhängigkeitsverhältnis zu den Einsichten der historischen und philosophischen Theologie steht. Also in einem Abhängigkeitsverhältnis von der der historischen Theologie (ebenfalls in der Duplizität von Lehr- und Institutionengeschichte) verdankten Einsicht in das Gewordensein dieser Gegenwartslage: nämlich durch ihr Gewordensein in einem – durch die bleibende Wirksamkeit des kanonischen Anfangs (bewußt gehalten durch die Arbeit der exegetischen Theologie [KD² §§ 83-88.] und manifest in den bleibenden Zügen der gottesdienstlich zentrierten christlicher Glaubensgemeinschaft [CG² §§ 126-156]) bestimmten und in seiner inneren Motivation identisch gebliebenen – Durchlaufen sukzessive wechselnder Bestimmtheiten von Handlungsgegenwart. Und samt dieser historischen und exegetischen Theologie in einem Abhängigkeitsverhältnis von einer „philosophischen Theologie“, die das Wesen, also die Eigenart und Identität, des Christentums als Gemeinschaft der Kommunikation inhaltlich unverwechselbar bestimmter positiver Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit im (aus christlicher Perspektive anvisierten) Ganzen der geschichtlichen Menschenwelt bestimmt.⁶⁹

⁶⁸ Wie schon für alle vorangegangenen Zustände des Christentums (Einheit von „Bildung der Lehre“ und „Gestaltung es gemeinsamen Lebens“): KD² §§ 166ff.

⁶⁹ Vgl. KD² § 165 Zusatz.

Kurz: Barths Bezugnahme auf Schleiermachers „Dogmatikprogramm“ ist abstrakt (verkürzend) und irreführend.

ad 2: Ebenso Barths Bezugnahme auf Schleiermachers philosophische Ethik. Das Ergebnis von deren Güterlehre wird von Barth als innovativer – neuzeitspezifischer – Hinweis darauf in Anspruch genommen, daß die Kulturpraxis „Religion, also auch christlicher, nur noch neben anderen, ihr gegenüber selbständigen Bereichen kultureller Praxis vorkommt.“

Aber weder diese *Lage* noch die *Einsicht* in sie ist neuzeitspezifisch. Die Lage ist spätestens mit dem Zerfall des „corpus christianum“ durch die Reformation eingetreten und auch sofort von der reformatorischen Theologie explizit reflektiert worden, nämlich in der – an die schon ältere Ständetheorie pointierend anschließenden – Zweiregimentenlehre. Von der vollends im 20. Jahrhundert erreichten Behauptung der völligen Autonomie – rücksichtsfreien Selbstbezüglichkeit – aller leistungsdifferenten Kulturbereiche (exemplarisch bei Niklas Luhmann) ist sie freilich radikal unterschieden, nämlich dadurch, daß sie nur eine relative Selbständigkeit der diversen Bereiche und somit deren durchgängiges, freilich asymmetrisches, aufeinander bezogen- und voneinander abhängig-Sein festhält.⁷⁰ Dasselbe gilt aber auch noch für die Güterlehre von Schleiermachers philosophischer Ethik. Was sichtbar wird, sobald man sie nicht mehr isoliert vom Ganzen des sie tragenden Zusammenhangs von Einsichten betrachtet. Sobald man also berücksichtigt, daß „intentio“ und „res“ der Güterlehre nicht ohne „intentio“ und „res“ der von ihr in Anspruch genommenen Tugend- und Pflichtenlehre erfaßt werden kann, und Intention und Referenz von Schleiermachers philosophischer („spekulativer“) Ethik im ganzen nicht ohne Erfassung von Intention und Referenz der sie fundierenden Psychologie (Fundamentalanthropologie).⁷¹ Deren organisierendes Fundament ist aber nichts anderes als eben die Einsicht in das Fundiertsein des menschlichen, also leibhaft-ichhaften, Zusammenlebens und aller seiner möglichen intentionalen Selbstbestimmungsaktivitäten in der eben diese ermöglichenden und unabweisbar zumutenden passiv konstituierten Selbstgewißheit der leibhaften Ichhaftigkeit des menschlichen Zusammenlebens, die als Gleichursprünglichkeit

⁷⁰ Exemplarisch: Melanchthons Gesellschaftsbild. Vgl. E. Herms, Melanchthons Gesellschaftsverständnis mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Religion/Politik, in: ders., Erfahrung und Metaphysik. Lektüren aus Theologie, Philosophie und Literatur, 2018, 1-24.

⁷¹ Hierzu: E. Herms, Die Bedeutung der „Psychologie“ für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher, in: ders., Menschsein im Werden, Studien zu Schleiermacher, 2003, 173-199; ders., Leibhafter Geist – beseelte Organisation. Schleiermachers Psychologie als Anthropologie. Ihre Stellung in seinem theologisch-philosophischen System und ihre Gegenwartsbedeutung, in: A. v. Scheliha/J. Dierken (Hgg.), Der Mensch und seine Seele. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft 2015, 2017, 217-244.

von Selbst-, Welt- und Ursprungsgewißheit mit der Verschiedenheit aller Kulturbereiche zugleich ihre durchgehende asymmetrische Abhängigkeit voneinander begründet und zu verstehen gibt. Nichts davon mehr bei Ulrich Barth.

ad1: Daß für Schleiermachers Grundeinsicht und deren systematische Entfaltung die Ergebnisse seines Kantstudiums wichtig waren, leidet keinen Zweifel. Ebenso wenig aber die Tatsache, daß Schleiermacher in seiner Zeitgenossenschaft keine Reflexionsposition so dezidiert als abstrakt zurückgewiesen hat wie diejenige Kants und Fichtes. Er hatte den fundamentalanthropologischen Rahmen und Grundsinn von Kants Erkenntnistheorie ebenso wie von Fichtes Wissenschaftslehre erkannt und als insuffizient durchschaut, weil beiden das menschliche Leben als ein vernunftgeleitet selbstbestimmtes Prozedieren im Umgang mit den sinnlich-leibhaften Bedingung des Menschseins vor Augen stand, das sich selbst *nicht durchsichtig* war hinsichtlich der dabei immer schon in Anspruch genommen Bedingungen der Möglichkeit und Unvermeidbarkeit solcher Selbstbestimmungsaktivität.⁷² Schon in den 90iger Jahren war er zu der dann erstmals öffentlich 1799 in den Reden über die Religion vorgetragenen Einsicht vorgegangen, daß das leibhaft-ichhafte Zusammenleben von Menschen sich als Selbstbestimmungsaktivität in selbstbewußter Freiheit vollzieht und daß der vom Ganzen dieses Freiheitsgebrauchs in Anspruch genommene Grund seiner Möglichkeit und Unabweisbarkeit das *Freisein* der Menschen ist, welches durch den Gebrauch, den Menschen von ihrer Freiheit machen, nicht konstituiert, vielmehr dessen uneinholbares und übersteigbares Apriori ist.⁷³ Wobei dieses faktische *Freisein* ein spezifisches faktisches Bewußtsein ist, und zwar nicht ein durch freie Selbstreflexion erzeugtes Bewußtsein, sondern ein *Bewußtsein*, das als ein notwendig, nämlich in und durch sich selbst, reflektiertes das menschliche Gewißsein von der ursprünglichen unauflöselichen asymmetrischen Wechselbedingung von Objekt und Selbstbewußtsein, Fremd- und Selbstbestimmtwerden konstituiert; und eben dieses Gewißsein nicht als ein durch freie Selbstreflexion aktiv konstituiertes Selbstbewußtsein, sondern als passiv konstituiertes Selbstbewußtsein, das eben als solches auf seinen transzendenten (nämlich weder im „Subjekt“ noch im ihm äußerlichen „Objekt“ liegenden) Grund verweist.⁷⁴

⁷² Auf dieses Defizit, das schließlich vom späteren Fichte selber entdeckt wurde, hat neuerdings wirksam hingewiesen D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: D. Henrich/H. Wagner (Hgg.), *Subjektivität und Metaphysik* (FS W. Cramer), 1966, 188-232.

⁷³ „Die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht“: KGA I/2 212 Z. 12-15.

⁷⁴ S. o. Abschnitt ad 4.

Seitdem gilt für Schleiermacher, daß die Anerkennung des passiv konstituierten Selbstbewußtseins der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ vom transzendenten Grund „als ein allgemeines Lebenselement“, „alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“ „vollständig“ „ersetzt“ (CG² § 33).

Offenkundig ist der Sinn und Effekt dieses Schleiermacherschen Verzichts auf alle Beweise für das Dasein Gottes ein dezidiert anderer als bei Kant: Kants Verzicht auf die Gottesbeweise ist das Resultat einer Vernunftaktivität, eines Rasonnements, welches das Dasein des transzendenten Grundes (Gottes) unsicher macht. Schleiermacher verzichtet auf jeden durch Vernunftaktivität zu erbringenden „Beweis“ für das Dasein des transzendenten Grundes durch Hinweis auf die – Kant nie in den Blick gekommene – Faktizität der Möglichkeits- und Unabweisbarkeitsbedingung aller Bewußtseinsaktivität, das passiv konstituierte Selbstbewußtsein, welche das Dasein des transzendenten Grundes durch sich selber gewiß macht.

H.-J. Birkner hatte 1964 eingeschärft, daß Schleiermacher nur „im System“ angemessen zu verstehen sei.⁷⁵ Von einer Einsicht in den sachlichen und genetischen Zusammenhang der verschiedenen Elemente von Schleiermachers theologisch-philosophischem Denken und in dessen organisierendes Zentrum findet sich in Barths Bezugnahmen auf Schleiermacher keine Spur. Stattdessen schließlich das Eingeständnis, daß sich ihm Schleiermachers Sicht auf Erlösung vom Leben unter der Sünde als durch Begegnung mit dem Lebenszeugnis Jesu vermittelter widerfahrnisartiger Umschwung innerhalb des religiösen Bewußtseins (des unlöslichen Beieinanders von Welt- und Gottesgewißheit [Gewißheit „der relativen Freiheit und Abhängigkeit“ und Gewißheit „der schlechthinnigen Abhängigkeit“]) von der Dominanz der Welt- über die Gottesgewißheit zur Dominanz der Gottes- über die Weltgewißheit niemals erschlossen habe – weil eben zuvor schon nicht Schleiermachers Sicht auf die passiv konstituierte Selbst-, Welt- und Gottesgewißheit, auf ihren Zumutungscharakter, auf ihr Bildungsschicksal und das darin begründete Bildungsgeschick menschlichen Freiseins:

„Mir ist nie klar geworden, was Schleiermacher mit „bestimmender Kraft“ des Abhängigkeitsgefühls eigentlich meint. Was soll das heißen: Abhängigkeitsgefühl als „Impuls“ – so die Einleitung der Christlichen

⁷⁵ H.-J. Birkner, Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, 1964, 30: „Man kann [...] fragen, ob die theologiegeschichtliche Wirkungskraft der Glaubenslehre nicht mit begründet ist in der Vieldeutigkeit, die sich ergibt, wenn man den Gesamtzusammenhang, in den sie hineingehört, vernachlässigt. [...] Jeder Versuch der Schleiermacherinterpretation steht [...] unter der methodischen Nötigung, Ort und Begründung des Einzelnen im Ganzen aufzusuchen.“⁷⁶ R. Bultmann, Geleitwort, zu: A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, TB.-Ausgabe 1964, 7-14, dort 14.

Sitte. Ähnliche Unklarheiten kehren auf höherer Stufe wieder, etwa in der Erlösungslehre (Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi). Solche ‚Gefühlsmechanik‘ erscheint mir als Rückfall hinter die willentheoretische Ebene der traditionellen Problembehandlung.“ (273 Z. 20-26).

Wie geht man mit Texten „wissenschaftlich“ um, die man eingestandenermaßen nicht verstanden hat?

4. Fazit

Rudolf Bultmann beschloß sein Geleitwort zur Neuauflage von Harnacks „Wesen des Christentums“ mit der Warnung:

„Erwacht als verständliche Reaktion gegen eine Neu-Orthodoxie – sei es eine solche des reprimierenden Konfessionalismus, sei es die eines vulgären ‚Barthianismus‘ – heute wieder ein ‚Liberalismus‘ in der Kirche, so hüte sich dieser, gleichfalls eine Reprimierung zu werden.“⁷⁶

Barths opus magnum ist die Summe dieses wiedererwachten „Liberalismus“. Von Bultmanns Warnung offensichtlich nicht erreicht, reaktualisiert sie den Stand der Diskussionen aus wilhelminischer und unmittelbar nachwilhelminischer Zeit – von A. Ritschl bis E. Hirsch. Späteres wird entweder keiner Beachtung gewürdigt oder – wie W. Pannenberg (511-519) – in verächtlichem Ton abgefertigt. Die imperiale Abservierung der Vorkriegstheologie zugunsten altreformatorischer Anliegen insbesondere durch K. Barth wiederholt U. Barth in umgekehrter Richtung.

Wie K. Barths Rückgriff hinter das 18. Jahrhundert manches nicht recht Gewürdigte wieder zu Ehren bringt, so auch U. Barths Rückgriff auf das „liberale Erbe“. M. E. von überragender Wichtigkeit: die Erinnerung an H. Gunkels Einsicht in den semantischen Status des biblischen Basistextes Gen 1-3 als „ätiologischer Mythos“, der „die *Gegenwart* [!]“ „erklärt“, „indem er erzählt, wie sie geworden ist.“ (111f.), also de facto als – nota bene: zwar metaphorische, aber *nicht symbolisch* uneigentlich-bezeichnende – Rede von universaler Reichweite über die gegenwärtige Welt und den Anfang ihres dauernden gegenwärtigen im-Werden-Seins. Das hätte als der eigentliche semantische Status der Rede von Mensch, Welt und Gott in allen biblischen Schriften durchschaut werden können, ebenso wie die Tatsache, daß die durch Gebrauch im christlichen Gottesdienst kanonisch gewordene christliche, um die Texte des Neuen Testaments erweiterte Schriftensammlung als Ganze die durch die Wirkung von Leben und Geschick Jesu als des Christus inhaltlich spezifisch konkretisierte Gestalt eben dieser

⁷⁶ R. Bultmann, Geleitwort, zu: A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, TB.-Ausgabe 1964, 7-14, dort 14.

schon vorgegebenen mythischen Rede über Mensch, Welt und Gott mit universaler Reichweite ist. Diese Möglichkeit scheint Barth aber nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Ergriffen hat er sie nicht.

Statt dessen findet man die Einzeichnung dieses Schöpfungsmythos der christlichen Bibel in das von U. Barth angenommene kulturwissenschaftliche allgemeine Verlaufsschema religiöser Selbstreflexion und Selbstausslegung, die schon zur Umdeutung des formalen Status des Mythos als des *eigentlich*-bezeichnenden „Symbols des Tragenden“ zum uneigentlich-bezeichnenden „tragenden religiösen Symbol“ führt. Folge: ein durchgehendes Mißverständnis der gesamten überlieferten „vorneuzeitlichen“ Lehrbildung (dem sogar Luther zum Opfer fällt: 93). Barth erkennt, daß deren Aussagen samt und sonders Explikation des transzendentalen (bzw. metaphysischen) Sinngehalts dieses die universale Verfaßtheit der transzendent begründeten Weltwirklichkeit eigentlich-bezeichnenden biblischen Mythos sind. Barth übernimmt das neuzeitliche – durch eine unkritische Kant-Gefolgschaft erzeugte – Vorurteil, daß eigentliches Bezeichnen den Theorieaussagen der Erfahrungswissenschaften vorbehalten sei, und unterstellt der traditionellen theologischen Lehrbildung aufgrund ihres Anspruchs, auch ihrerseits eigentlich-bezeichnende Aussagen zu machen, ebenfalls den Status von theoretischen Aussagen, deren Gehalt freilich heute durch die theoretischen Aussagen der Wissenschaft widerlegt sei. Heute relevant könne der Mythos nur noch sein, wenn er als uneigentlich-bezeichnendes religiöses Symbol gedeutet und behandelt wird (was einschließt, daß das, was die heutige religiöse Praxis trägt, nur noch ihre uneigentlich-bezeichnenden Symbole sind: statt „Gott“ vielmehr „Gott als Wort unserer Sprache“, statt Schöpfung nur noch „Schöpfung als religiöses Symbol“ etc.).

Das schließt dann folgerichtig auch einen selektiven und verzeichnenden Umgang mit dem Sinngehalt des eigentlich-symbolisierenden Mythos der christlichen Bibel ein:

Gerhard Ebeling hat darauf hingewiesen,⁷⁷ daß der Unterschied zwischen der christlichen Daseinsgewißheit und anderen nichts geringeres betreffe als jeweils eine Gewißheit über das überhaupt „*Wirkliche*“: über das, was alles mögliche Verwirklichte in irreversibler Zielrichtung *verwirklicht*. Dies spezifisch christliche Wirklichkeitsverständnis ist es, welches durch das Ganze der Schriftensammlung der christlichen Bibel bezeugt wird – durch die christliche Bibel, die ihre äußere und innere Einheit dem christlichen Gottesdienst verdankt, dessen Ursprung das Erlebnis der Begegnung mit dem Leben und Sterben Jesu als Begegnung mit dem

⁷⁷ G. Ebeling, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: ders., Wort und Glaube ²1962, 393-406

„Logos“ (dem Wesens- und Zielwillen) des alles verwirklichenden Schöpfers selber ist, und die in ihrer Ganzheit der ätiologische Mythos, die erzählende Erklärung, der *gegenwärtigen Realität* der christlichen Gewißheitsgemeinschaft innerhalb der gegenwärtigen Realität der ganzen Welt als Werk der alles verwirklichenden Schöpfermacht ist. U. Barth jedoch hat schon die äußere Einheit der Bibel nicht als eine solche im Blick, welche sich der Einheit des Christuskultes verdankt, und verfehlt folglich auch die dieser Einheit ihres Ursprungs entsprechende Einheitlichkeit ihres Sinnes als der eigentlich-bezeichnenden Gesamtätiologie des Christuskultes, die als solche auch dessen Gesamtverständnis des Wirklichen bezeugt. Für Barth ist die Bibel vielmehr das Reservoir von religiösen Symbolen einer Hochreligion unter anderen, welche wie jede andere das Ergebnis der Besinnung des Einzelnen auf sein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten, seine Sehnsucht nach Geborgenheit in ihm und die Gewißheit dieser Geborgenheit, die unverlierbar ist, in je nur uneigentlicher Weise bezeichnen, zu *kommunizierbarer Wahrheit über das Wirkliche* als solches aber nicht gelangen. Er fragt nicht, ob nicht diese Sicht auf die Bibel auch ihrerseits schon von einem Verständnis des Wirklichen überhaupt geleitet ist und von welchem. Es ist jedenfalls ein anderes als das christliche. Hinter dessen konkretem Gehalt bleibt es zurück.

Unklar bleibt somit auch, welche Beziehung zum geschichtlich realen christlichen Leben, für das die Teilnahme an der institutionalisierten Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses (der christlichen Metanorm) *konstitutiv* ist und bleibt, das von Barth (im Gefolge T. Rendtorffs) imaginierte „Christentum außerhalb der Kirche“ selber hat, außer daß es dies konstitutive Bedeutung der Teilnahme an der kirchlichen Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses (der christlichen Metanorm) theoretisch und praktisch verleugnet. Es ist aber nicht abzusehen, wie eine „liberale“ „Dogmatik“, die dezidiert nicht kirchlich sein will, eine realiter christliche sein könnte.

Das Erstaunlichste aber: Die sich im 17. Jahrhundert anbahnende, im 18. Jahrhundert Prägenkraft gewinnende und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Sieg gelangende Wende der europäischen Gesamtkultur scheint Barth in *schattenloser Eindeutigkeit als Fortschritt* vor Augen zu stehen. Anders ist nicht erklärlich, daß die durch den rationalistischen Flügel der Aufklärungstheologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts inaugurierte und dann um sich greifende „Transformation“ des evangelischen Christentums in eine prinzipiell nicht mehr kirchen-, kultus- und dogmenabhängige Individualspiritualität, die ja nichts anderes ist als das ungefilterte religiöse und theologische Echo jener gesamteuropäischen Kulturwende, deren Gesamttendenz inzwischen als Verlust des nicht nur formalen, sondern inhaltlich bestimmten

konsentierten Allgemeinen erlebt und diagnostiziert wird⁷⁸, für Barth das der theologischen Dogmatik *normativ Vorgegebene* ist.⁷⁹

Eben deswegen ist das Buch allerdings schon mit befriedigter Genugtuung als „scharfsinniges Plädoyer für das religiös Normale“ begrüßt worden.⁸⁰ In der Tat: Der Gestus überlegenen Scharfsinns herrscht bei Barth durchgehend. Während allerdings H. J. Birkner noch an 1 Thes 5,21 als die Devise christlicher Liberalität zu erinnern pflegte: „*Prüft* alles, und das Gute behaltet“, ist in Barths Dogmatik an die Stelle des umsichtigen Prüfens die Entschlossenheit zur Verabschiedung von allem getreten, was insofern „überholt“ ist, als es für die Zeitgenossen nicht selbstverständlich, schwierig, ja „nicht mehr verständlich zu machen“ sei. Barths kulturwissenschaftliche Dogmatik eignet sich an, was unter (spät)modernen Bedingungen „Normal“ ist. Sie spiegelt den kulturellen Mainstream, die in ihm blühenden „religiösen“ Wünsche der auf ihre „Singularität“ zurückgeworfenen Einzelnen und deren Hoffnung auf ihre Erfüllung. Skandalisiert ihn nirgends. Ein „Christentum“ das in „die Moderne“ paßt, sie einfach „spiegelt“ – nicht zuletzt als nachdrückliche Zustimmung zu der gängigen Einschätzung der kirchlichen Verwurzelung „christlicher“ Frömmigkeit als bedeutungslos gegenüber dem „Respekt“ verlangenden Gutdünken jedes Einzelnen.

Ulrich Barth hat ein – nicht zuletzt durch seine schmissige Sprache – bestechendes Werk vorgelegt. Zu wünschen sind ihm viele unbestechliche Leser.

⁷⁸ Philipp Sarasin, 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart, 2021, bes. 407ff.

⁷⁹ Zur Möglichkeit einer differenzierteren Sicht auf die Neuzeit: E. Herms, Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes, in: I. U. Dalferth (Hg.) Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation, 2018, 175-234; ders., Das Christentum in der Wissensgesellschaft der Neuzeit, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), Christentum und Europa (VWGTh 57), 2019, 181-211; ders., Die Plausibilität (Orientierungskraft) des christlichen Bekenntnisses in der Wissensgesellschaft der Nachmoderne, in: KuD 69 (2023), 59-95.

⁸⁰ R. Bingener, Hinter dem Schlagbaum des Verstandes. Ulrich Barth gibt mit seiner Dogmatik ein scharfsinniges Plädoyer für das religiös Normale, in: FAZ 11. 02. 2022, 10.

/// REZENSION VON

EILERT HERMS

ist emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.



Streit-KULTUR

// Journal für Theologie

Ausgabe 01/2023 • Open-Access

www.streit-kultur-journal.de