

WORT GOTTES ODER FRÖMMIGKEIT?

Über den Sinn einer theologischen Alternative zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher¹

I.

Karl Barth und Friedrich Schleiermacher - das ist eine theologiegeschichtliche Kontroverse. Und es ist mehr als das. Denn zwischen Glaubenslehre und Kirchliche Dogmatik ist die Frage bis in die Formulierung hinein strittig, wie denn, mit Schleiermacher geredet, der christliche Glaube sich selbst als wirklicher Glaube an Gott verstehen könne - oder, mit Barth zu reden, was es heißt, von Gott angesprochen an Gott zu glauben. Es macht den besonders lehrreichen Charakter dieser Auseinandersetzung aus, daß die Kontrahenten ihr Thema nicht nur mit überaus großer Genauigkeit eingegrenzt und bedacht haben, sondern daß sich in diesen beiden gegensätzlichen Zugängen ein Grundproblem des Glaubens selbst entfaltet. So daß man von dem Nachdenken über dieses Gegenüber auch eine Aufklärung über das Verhältnis von Gott und Glaube überhaupt erwarten darf.

Ich möchte deshalb zunächst versuchen, den sachlichen Ort zu bestimmen, an dem die Kontroverse ihren Ursprung nimmt. Vorderhand ist es ja ganz unwahrscheinlich, daß Wort Gottes und Frömmigkeit eine Alternative bilden sollen. Denn macht es nicht gerade den Sinn des Glaubens an Gott aus, daß beides miteinander präsent ist: das Angesprochenwerden und das Erfülltsein? Daß ich mich auf Gott bezogen weiß und mir selbst nicht mehr fraglich bin? Wo also kommt der Gegensatz her? Er hat offenbar damit zu tun, daß wir diese Erfahrung des Glaubens nicht auf Dauer stellen können. Daß es mindestens Momente gibt, wo uns dies auseinanderfällt: das eigene Sichselbstverstehen und das Angeredetwerden von Gott. Und da erwächst dann die Frage: Was bedeutet dieses unheimliche Auseinandertreten? Geht es zurück auf die Anfälligkeit unserer Frömmigkeit, die aber doch das Verbundensein mit Gott nicht aufheben kann? Oder ist es Gott selbst, der sich entzieht, so daß wir ins Bodenlose zu fallen scheinen?

Sofern also Gott und Glaube zusammen bestehen, stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Eigentümlichkeit des Glaubens nicht. Wo aber die Erfahrung des Unglaubens gemacht wird, muß über den Sinn und das Zustandekommen des Glaubens Auskunft gegeben werden. So sehr dabei die gemeinsame Überzeugung in Anspruch genommen wird, daß der Glaube von Gott kommt (und nicht etwa Gott vom Glauben gemacht wird), so sehr ist dann freilich strittig, wie

das geschieht: ob es der Glaube ist, der Gott erkennt als den, von dem her er schon immer war, so daß sich Spuren dieser untrennbaren Zusammengehörigkeit allem menschlichen Sichverstehen unverlierbar eingeblendet haben - oder ob es Gott ist, der sich abermals neu dem Glauben vorstellt und es erst dann und daraufhin zu der Einsicht kommt, auch vorher nicht von Gott verlassen gewesen zu sein. Meine These lautet, daß diese beiden gegensätzlichen Zugänge zum Verständnis des Glaubens mit der Natur des Glaubens als Glaube an Gott selbst zu tun haben.

Nun darf man sich freilich nicht verhehlen, daß der Versuch der Durchführung dieser These zunächst in eine gewisse Verlegenheit setzt, wenn man sich nämlich Barths Selbstdeutung seines Verhältnisses zu Schleiermacher anschaut. Eine Verlegenheit übrigens, die sich noch einmal wiederholt, wenn man aus der Sicht Schleiermachers das Vorhaben Barths betrachtet. Allerdings meine ich, daß auch diese Verlegenheit mit zu Thema gehört.

II.

1. In seinem letzten Text über Schleiermacher, dem Nachwort zur Schleiermacher-Ausgabe von Heinz Bolli aus dem Jahr 1968, hat Barth noch einmal eindrücklich seine "Unsicherheit"² kundgetan, wie er selbst Schleiermacher verstehen solle. Er hat diesen Vorbehalt eines eindeutigen Urteils so zum Ausdruck gebracht, daß er vier sachliche Alternativen aufbaut und die Frage stellt, welcher der jeweils vier Seiten Schleiermacher zuzuordnen wäre. Dabei zielt die erste Alternative auf die methodische Grundanlage von Schleiermachers "Unternehmen", wie Barth sagt:⁵ Ob es sich eigentlich, wesentlich um Theologie handle im philosophischen Gewand und mit philosophischen Einsprengseln - oder um Philosophie, die nur zufällig als Theologie auftritt. Der Logik dieser methodischen Alternative folgen auch die drei anschließenden, sozusagen material dogmatischen, Gegensätze, in denen der Sache nach die Gotteslehre, die Christologie und die Lehre vom heiligen Geist angesprochen werden.⁴

Theologie oder Philosophie - was ist das für eine Alternative? Als Beschreibung des Verhältnisses von Barth und Schleiermacher müßte man diesen auf eine traditionelle Kampfformel heruntergekommenen Gegensatz sachlich wohl so formulieren: Ist der christliche Glaube wesentlich aus sich selbst heraus zu verstehen und nur insofern und infolgedessen auch über die Grenzen der Kirche hinaus kommunikel - oder gibt es ein treffendes Verständnis des christlichen Glaubens, das auch von außerhalb der Kirche her einen Zugang zum inneren Gehalt findet? Wenn es nun aber eben dieser Sachverhalt ist, den Barth mit der exklusiv verstandenen

Alternative Theologie - Philosophie belegt, dann tut er nichts anderes, als an Schleiermacher die Prämissen seiner eigenen Theologie anzulegen. Nämlich eine Ausschließlichkeit zu behaupten, die für Schleiermacher gerade nicht zwingend erschien.

In der Reflexion auf sein Vorgehen in der Glaubenslehre, den 2. Sendschreiben an Lücke, schreibt Schleiermacher:

"Ich glaube wirklich, ...daß beides sehr gut in demselben Subjekt bestehen kann, daß die Philosophie nicht notwendig dazu führt, sich über Christum, und Sie verstehen, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus, zu erheben...; sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und ebenso, daß man von Herzen fromm sein kann und doch den Mut haben und behalten, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben."⁵

Indem nun aber die drei nachfolgenden dogmatischen Alternativen, die Barth aufmacht über Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist, der ausschließlichen Logik der methodischen Gegenüberstellung folgen, läßt sich an jeder einzelnen von ihnen zeigen, daß sie Schleiermachers Pointe gerade verfehlt.

Nun ist Barth sensibel genug, genau diesen Umstand in einer letzten Alternative auch noch zur Sprache zu bringen; ob denn diese Art der Entweder-oder-Befragung einen Schlüssel abgebe zum richtigen Verständnis Schleiermachers oder nicht. Und da wird man sagen müssen: Das ist nicht der Fall. Aus der Perspektive, die Barth auch zuletzt noch angeboten hat, bleibt Schleiermacher in einer schillernden Ambivalenz stehen, die sich aller Eindeutigkeit entzieht.

Dieses Ergebnis besagt nun freilich noch gar nichts über das eigene Recht der Position, die Barth selbst einnimmt, nämlich die des ausschließlichen Gegensatzes zwischen einem Verständnis des Glaubens nur von innen oder auch von außen. Es entscheidet aber negativ, daß man sein Verhältnis zu Schleiermacher nach Maßgabe seiner Selbstdeutung dieses Sachverhaltes interpretieren kann.⁶ Wenn man Schleiermacher mit den Augen des späten Barth sieht, dann muß es bei der Verlegenheit bleiben, die sich im Geltendmachen des eigenen theologischen Ansatzes gegenüber Schleiermacher, im Aufstellen und auch wieder Einklammern der Alternativen zeigt.

2. Blicken wir nun auf Schleiermacher, so zeigt sich dort die umgekehrte Verlegenheit: Auch von dieser Seite her ist die Eigen-

tümlichkeit und das Gewicht einer Position wie der Barths nicht zu würdigen. Schleiermacher hat in den zeitgenössischen Reaktionen auf die erste Auflage der Glaubenslehre durchaus den Vorwurf gehört, "daß meine Dogmatik eigentlich Philosophie sei".⁷ Und er hat in Antwort darauf sich alle Mühe gegeben, bei der Überarbeitung der Einleitung der Glaubenslehre für die 2. Auflage diesen Verdacht auszuräumen. D.h., er hat versucht, seine Sicht des Miteinanderbestehens von sachlicher Selbständigkeit des Christentums und gedanklicher Einordnung desselben in eine Theorie der Kultur klar darzulegen.⁸

Dieses Miteinanderbestehen ist einerseits notwendig. Denn die Dogmatik ist nur, wie Schleiermacher in seinem Brief vom 30. März 1818 an den Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi schreibt, "die durch Reflexion entstandene Verdolmetschung des Verstandes über das Gefühl".⁹ Schleiermachers Auffassung von Dogmatik geht also von der unbestreitbaren Hinsicht aus, daß die dogmatischen Sätze Produktionen unseres Bewußtseins sind, in unserem Bewußtsein ihren Ort haben. Die methodische und übersichtliche Organisation dieses Bewußtseins aber kann sich keiner anderen Mittel bedienen als der des Denkens überhaupt.

Auf der anderen Seite ist dieses Miteinanderbestehen von Dogmatik und Philosophie aber auch möglich. Denn so gewiß die dogmatischen Sätze vom Bewußtsein hervorgebracht werden, so wenig ist das Gefühl, auf das sie sich interpretierend beziehen, seinerseits ein Produkt des philosophischen Gedankens. Genau diese Unterscheidung aber soll nach Schleiermacher die gedanklich genaue und wissenschaftlich unanfechtbare Möglichkeit eröffnen, über den Glauben Rechenschaft abzulegen.

Freilich kennt Schleiermacher auch einen Typ religiösen Bewußtseins, der diese Doppelung nicht mitmachen kann. "Ich weiß", schreibt er im 2. Sendschreiben an Lücke, "daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weise zum vollständigsten Bewußtsein kommen kann, auch in ihrer strengsten Form, und das ist eben die dogmatische, ohne daß je ein Körnchen Philosophie in ihn hineinkommt."¹⁰ Freilich wittert er hinter dieser Bewußtseinshaltung die Gefahr, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen des Christentums nicht mehr unterscheiden zu können, so daß schließlich die Dogmatik auf den unglücklichen Versuch hinausläuft, ein vergangenes Weltbild zu verteidigen, statt auf das christlich gebotene aktuelle Zeugnis sich zu konzentrieren.

Nun leidet es keinen Zweifel, daß es genau diese Perspektive ist, in die von Schleiermacher her Barth zu stehen kommt. Es

kann aber freilich ebensowenig in Zweifel gezogen werden, daß es Barth um nichts weniger geht als um die Verteidigung eines vormodernen Weltbildes. Vielmehr wird in der dogmatischen Rede Barths gerade auf theologische Weise eine Weltbild-unabhängigkeit zu gewinnen versucht. Damit zeigt sich aber das Ergebnis, daß von der methodischen Voraussetzung Schleiermachers her die eigentümliche Intention Barths auch nicht begriffen werden kann.

3. Es besteht also weder die Möglichkeit, Schleiermacher von Barth her zu interpretieren, noch Barth im Ausgang von Schleiermachers Prämissen angemessen zu begreifen. Ja, genauer noch: Es stehen sich gegenüber eine Theologie der Ausschließlichkeit und eine Theologie des Miteinanders. Eine Theologie, die sich ganz am konstitutiven Ursprungsgeschehen des Glaubens orientiert - und eine Theologie, die sich auf den interpretierenden Selbstauslegungsvorgang des Glaubens einstellt. Ein Typ exklusiv-konstitutiver Theologie und ein Typ inklusiv-interpretativer Theologie: das ist ein kontradiktorischer Widerspruch, wie man ihn sich genauer nicht vorstellen kann. Und es hätte sich, wenn es damit sein Bewenden hat, das Bild einer unversöhnten Kontroverse zwischen zwei maßgeblichen Protagonisten der evangelischen Theologie nur noch einmal in einiger Schärfe wiederholt; es ist damit nur noch einmal die grundbegriffliche Unvermittelbarkeit von Barth und Schleiermacher dargetan.

Nun soll aber dieser kontradiktorische Gegensatz auf der Ebene theologischer Grundbegrifflichkeit sachlich mit dem Glauben an Gott selbst zu tun haben. Wenn es sich tatsächlich um eine Kontradiktion im strengen Sinne handelt, dann gibt es kein tertium. Dann muß der Versuch unternommen werden, die gegensätzliche Zusammengehörigkeit von den beiden Polen des Gegenübers her - als Zusammengehörigkeit von Unvermittelbarem - zu rekonstruieren. Das will ich in den beiden nächsten Teilen des Referates an den Begriffen Frömmigkeit und Wort Gottes versuchen, wie sie in den jeweiligen Prolegomena zur Dogmatik entwickelt werden.¹¹

III.

Schleiermachers Begriff der Frömmigkeit möchte ich darstellen in Form einer lockeren Paraphrase der §§ 3 und 4 der 2. Aufl. der Glaubenslehre. Ich sehe in dieser Beschränkung zunächst ab von dem systematischen Ziel, auf das hin der Begriff der Frömmigkeit entwickelt wird, nämlich den ethisch-religionsphilosophischen Rahmen zu bilden für die Ortsbestimmung des Christentums, wie es in § 11 definiert wird, und näherhin der christlichen Kirche, die den Raum darstellt, in dem sich die Dogmatik als Wissenschaft bewegt (§ 19). Es geht also im folgenden lediglich um die

Aufklärung einer einzigen Formel: Frömmigkeit ist das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, das als Beziehung zu Gott verstanden wird.¹²

1. Der § 3 lautet bekanntlich:

"Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins."

Das ist also die erste kommentierungsbedürftige Einsicht: der Ort der Frömmigkeit ist das Gefühl - im Unterschied zum Wissen und Tun. Was ist damit gemeint? Wissen und Tun, das sind die beiden Weisen unseres Weltumgangs. Im Wissen nehmen wir wahr, was ist. Das Wissen hat damit eine aktive Seite, sofern es Erkennen ist, und eine passive, sofern in ihm etwas gewußt wird. Das Tun ist die Gestaltung von etwas: ein Handeln, das sich auf etwas Äußeres bezieht, ohne es als solches zu setzen. Wenn das Gefühl nun als etwas Drittes in Anspruch genommen wird, dann genau als das, was in dieser aktiv-passiven Wechselwirkung von Wissen und Tun, die unseren Austausch mit der Welt um uns ausmacht, nicht aufgeht, sondern was diesem Austausch voaufgeht, ohne in ihn einzugehen. Man könnte sagen; die Frage nach dem Gefühl ist die Frage nach dem Subjekt im Subjekt alles wissenden und tätigen Verhaltens. Es ist die Frage nach dem, was im Wechsel von Wissen und Tun als Grund dieses Wechsels beansprucht wird und was den Übergang vermittelt.

In dieser Funktion hat das Gefühl eine eigentümliche Stellung. Man sieht klar: Gefühl heißt nicht unbestimmte Sentimentalität. Das Gefühl wird ausgemittelt als Drittes neben Wissen und Tun. Es steht aber nicht einfach als Drittes daneben. Vielmehr bezeichnet der Begriff einen transzendentalen Ort, insofern er Auskunft gibt über die Verfaßtheit vernünftiger Wesen in ihrem Verhältnis zur Umwelt und zu sich selbst. Gleichwohl ist dieser transzendente Ort auch empirisch-psychologisch abgrenzbar: so gewiß es Gefühlsmomente gibt, in denen alles Denken und Wollen zurücktritt; so gewiß verschiedene Gedanken und Handlungen sich auch mit gleichbleibendem Gefühl vertragen. Als transzendente Kategorie aber kann das Gefühl umgekehrt, und das ist fast noch wichtiger, auch alles Umweltverhalten begleiten, also allem anderen ko-präsent sein.

Man muß nun aber auch sagen: eben in dieser zunächst notwendigen transzendental-empirischen Doppelbestimmtheit ist der genaue Ort

des Gefühls noch nicht sichergestellt.¹³ Das Gefühl ist eben nicht ohne die Gefühle - und die sind natürlich immer von den Lebens- und Umweltverhältnissen mitbestimmt. Bestünde das Gefühl nun nur in den Gefühlen, dann wäre die Frage nach dem Subjekt im Subjekt jedenfalls so nicht zu beantworten, denn alle Gefühle können auch wieder - mindestens nachträglich - zum Gegenstand der aktiven Bearbeitung und Veränderung werden. Das Gefühl als transzendentaler Ort muß also noch tiefer beschrieben werden, als das bisher geschah.

2. Dieser Beschreibung kommt man dann näher, wenn man die Kategorie des Gefühls fixiert über seine Qualifikation als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Das ist nun der zweite Schritt in der Erläuterung unserer Formel. Der Wortlaut in § 4 heißt: Das ist "das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ...daß wir uns unsrer selbst als schlechthinnig abhängig...bewußt sind".

Rekurrieren wir noch einmal auf das humane Weltverhältnis. Mit allem um uns herum finden wir uns in einer Welt vor. Wir sehen, daß die Dinge der Welt sich gegenseitig bedingen, im Schema von Ursache und Wirkung. Wir selbst kennen uns als Teil dieser Welt ebenfalls verflochten in dieses Verhältnis der Wechselseitigkeit. Und zugleich empfinden wir uns doch als davon verschieden, ohne die Verflochtenheit damit im mindesten zu negieren. Das Indiz dafür heißt eben "Gefühl". Doch das muß nun näher bestimmt werden. Was ist es, das uns zugleich mit der Stellung in der Welt auch die Möglichkeit der Stellungnahme zur Welt gibt?

Dieses Gefühl kann nicht von der Umwelt erzeugt sein. Sie kann zwar Gefühle mitbestimmen - aber dieser Ort der Unabhängigkeit ihr gegenüber, der kann aus ihr selbst nicht hervorgehen. Sollte dieses Gefühl also sich selbst hervorgebracht haben? Wäre etwa mit einer ursprünglichen Spontaneität des humanen Subjektes zu rechnen? Dann müßte man annehmen, daß es auch seine Selbstbeschränkung, seine innerweltliche Abhängigkeit gesetzt hätte. Die wäre dann aber keine ernstlich so zu nennende Abhängigkeit, sondern bloßer Schein oder aber wegzuarbeitende Störung. Genau so aber kennen wir uns nicht in unserem wissend-tätigen Weltumgang. Wir rechnen mit anderem als ernsthaft anderem und stellen uns auf seine Bearbeitung ein, nicht auf seine Wegarbeitung. Ein Gegenstand aber, auf den wir uns beziehen, der setzt auch schon eine Abhängigkeit unsererseits von ihm voraus. Folglich gibt es keine absolute Freiheit.

Unsere eigentümliche Weltstellung muß also von woandersher sein.

Wenn man das Schema von Abhängigkeit und Freiheit zugrundelegt, wie wir das bisher konsequent taten, und wenn der Gedanke einer absoluten Freiheit ausscheidet, dann bleibt noch der Gedanke einer schlechthinnigen Abhängigkeit übrig. Was kann das heißen? Wir kennen uns in der Welt nicht nur als von außen beeinflussbar, sondern auch als selbsttätig, als frei. Frei geworden sein können wir aber nicht aus der Welt, der gegenüber wir von der Freiheit Gebrauch machen. Vielmehr finden wir uns als solche auch freie Wesen vor - ohne daß wir hinter dieses Vorfinden der Freiheit zurückkönnen. Die schlechthinnige Abhängigkeit also markiert die absolute Unvorgreiflichkeit des eigenen Subjektseins. Ihr verdanken wir das Subjekt im Subjekt. Absolut ist diese Abhängigkeit, weil wir auf sie nicht mehr handelnd oder wissend, also sie verendlichend zugehen können. Das brauchen wir aber auch gar nicht. Vielmehr können wir die Frage nach der Verfaßtheit unseres Seins in der Welt nunmehr zur Ruhe kommen lassen, weil wir hier unsere endliche Freiheit in der Welt begründet finden.

Das heißt aber: das Gefühl als transzendentaler Ort wird als solcher erst hinreichend fixiert im Ausgang vom Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Wenn ihm diese Begründung fehlt, bleibt es in der Unklarheit eines transzendental-empirischen Misch- und Fabelwesens. Ist aber die Unterschiedenheit von transzendentaler Kategorialität und empirischer Erfülltheit zum deutlichen Bewußtsein gekommen, dann kann auch im tatsächlichen Gefühlsleben eine Reinigung stattfinden: so nämlich, daß die empirisch-endlichen Ansprüche darauf, das Subjekt im humanen Subjekt zu bestimmen, einer dauernden und erfolgreichen Kritik unterworfen werden. Anders gesagt: Sofern die Frömmigkeit um ihren Grund in der absoluten Abhängigkeit weiß, widersteht sie allem Götzendienst, aus Weltlich-Endlichem etwas Absolutes machen zu wollen.

Nun ist aber gleichwohl der Gedanke noch nicht zu seinem Abschluß gekommen - und zwar nach Maßgabe seiner eigenen Logik. Denn wenn wir gemäß dem Dual von Abhängigkeit und Freiheit auf den Begriff schlechthinniger Abhängigkeit gestoßen sind, dann muß das Woher dieser Abhängigkeit auch noch benannt werden. Damit treten wir ein in die dritte Bestimmung unserer anfänglichen Formel: daß nämlich das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ausgesprochen wird als Beziehung zu Gott.

3. Im § 4 heißt die Formulierung vollständiger so: "daß sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit(,) ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung zu Gott bewußt sind".

"Oder, was dasselbe sagen will...: in Beziehung zu Gott": das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bekommt hier einen Namen. Und es bedarf auch dieses Namens, um in seinem Woher distinkt bezeichnet zu sein: "Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird."¹⁴ Man kann dafür auch sagen: Die schlechthinnige Abhängigkeit verlangt nicht nur über ihre weltlichen Folgen, sondern zugleich auch an sich selbst anerkannt zu werden.

Das ist nun das schwerste Problem in unserem ganzen Bedenken der Frömmigkeit. Denn wie kommt diese Anerkennung zustande? Es ist ja klar: Der Begriff "Gott" kann nicht mit Hilfe eines unendlich fortgesetzten Kausalschemas erschlossen werden. Die schlechthinnige Abhängigkeit hatte das ja bereits ausgeschlossen. Der Begriff "Gott" kann aber auch nicht aus dem Gefühl deduziert werden. Denn dann wäre das Gefühl nicht mehr es selbst, sondern nur eine noch unklare Vorstufe des Wissens. Schleiermacher umschreibt mehr die Art der Zuordnung von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und dem Wort "Gott", als daß er sie genau bestimmt, wenn er sagt, daß dieses Wort "nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls" sei,¹⁵ die "unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung".¹⁶

Wie soll man sich diesen Zusammenhang denken?¹⁷ Zunächst muß man folgende Einsicht geltend machen: schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl und Gott gehen nicht eines aus dem anderen hervor. Sondern es verhält sich so, daß die im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl gemeinte Wirklichkeit der Benennung durch religiöse Sprache immer schon vorausliegt. Die Wirklichkeit dessen, was mit Gott gemeint ist, entspringt also keinesfalls aus der Aktivität religiösen Bewußtseins. Auf der anderen Seite ist es so, daß dieses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit auch ohne diesen sprachlichen Ausdruck nicht sein kann; es bliebe anonym und damit als solches unerkennbar. Wie finden nun beide Seiten zusammen?

Mein Vorschlag lautet, diese notwendige Benennung als ein Geschehen der Interpretation oder Deutung zu verstehen.¹⁸ Mit Deutung ist dabei gemeint eine Kausalzusammenhänge übergreifende Symbolisierung mit Hilfe der Sprache. Schleiermacher selbst begreift in der Philosophischen Ethik die Sprache als das Medium solcher Symbolisierung.¹⁹ Dabei steht die Sprache einerseits im Dienste des Wissens und versucht auf dieser Linie, allgemeine Begriffszusammenhänge zu etablieren. Auf der anderen Seite freilich ist sie Ausdrucksmittel der Kunst, wobei eben nichts Allgemeines vermittelt werden soll, sondern Individuelles sich zur Darstel-

lung bringt. Um eine Form individuellen Symbolisierens handelt es sich dann auch bei der religiösen Sprache.

Aber nun stehen wir hier, bei der deutenden Verwendung des Wortes Gott für das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, an dem Ursprungsort religiöser Sprache selbst.²⁰ Denn hier geht es nicht nur darum, wie sich das individuelle Subjekt in seinem Gefühl bestimmt weiß, sondern daß es das grundsätzlich ist. Die religiöse Sprache sonst bezieht sich auf Modifikationen des Gefühls - hier geht es um das Grundwort für das Gefühl.²¹ Es kann die religiöse Sprache sonst durchaus weltliche Redeweisen aufnehmen und sich ihrer bedienen. Wer weiß, was religiös ist, wird sie fraglos richtig verstehen. Hier aber geht es um den Ursprung aller anderen religiösen Sprachfähigkeit. Um dies zu begreifen, müßte man mit einer eigentümlichen Weise religiöser Deutungsaktivität rechnen.²² Also noch einmal: Was ist das für eine deutende Tätigkeit, die das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Gott ausspricht? Als ursprünglichste Vorstellung, unmittelbarste Reflexion muß sie sich von allen weltbezogenen Deutungsvorgängen unterscheiden. Woher also gewinnt sie diese eigentümliche Aktivität? Enthält etwa das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit selbst, man sieht nicht wie, die Aufforderung, gedeutet zu werden? Und was wäre diese Aufforderung? Muß man etwa mit einer dieser religiösen Grund-Deutung noch einmal vorausgehenden Aktivität des zu Deutenden rechnen?²³

Man kann diese Fragen stellen. Aber man kann sie von Schleiermacher her nicht beantworten. Denn über das Bewußtsein, das sich schon immer als tätig kennt, ist nicht hinauszukommen. Es verweist lediglich auf den Ort seines Herkommens - und sei es in der Form solcher Fragen, wie ich sie eben gestellt habe -, ohne an ihn zurückzukommen. Es bleibt dabei, sich konstituiert zu wissen. Es kann sich als solches deuten - aber eben immer nur als solches, als schon konstituiertes. Es kann auch von Gott nur immer sprechen in der Form der Deutung. Und muß dabei die Frage nach der Notwendigkeit dieser Deutung offenlassen. Es besteht ganz offensichtlich kein Zwang, diese Deutung vorzunehmen - so wenig der Sachverhalt schlechthinniger Abhängigkeit aufgehoben werden kann, wenn man diese Deutung nicht vornimmt.

Das ist also das Ergebnis unserer dritten und letzten Präzisierung der anfänglichen Formel. Ich hatte gesagt: Der Begriff des Gefühls gewinnt seinen Ort als transzendente Kategorie erst da, wo er als der Ort schlechthinniger Abhängigkeit eingesehen wird. Eben das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit aber kommt nur zur Klarheit in einem humanen Selbstbewußtsein, wenn es in die Vor-

stellung von Gott gefaßt wird. So stringent nun der Fortschritt ist von der anfänglichen Thematisierung des Gefühls zum Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, so wenig zwingend ist es, diesen Sachverhalt mit der Vorstellung "Gott" zu deuten. Ohne diese Deutung bleibt es freilich bei einer nur unklaren Vorstellung über Herkunft und Wesen menschlichen Subjektseins. Daß aber diese Deutung vorgenommen wird und werden kann, das kann aus der methodischen Stellung des Ansatzes beim deutenden Bewußtsein selbst nicht noch einmal eigens begründet werden. Schleiermacher hätte darin einen unzulässigen Übergriff des humanen Bewußtseins über die Bedingungen gesehen, die ihm selbst in der Welt Freiheit ermöglichen. Ein Übergriff, in dem es auch den klaren Begriff seiner weltlichen Freiheit verspielt.

4. Dieses Ergebnis erlaubt nun eine doppelte geschichtliche Anmerkung. Eine religionsgeschichtliche zuerst. Wenn es sich so verhält, daß die Aussonderung des Gefühls als transzendentaler Ort humaner Freiheit in der und gegenüber der Welt bedingt ist von dessen Begriff als Ort schlechthinniger Abhängigkeit, daß die Deutung derselben aber einem in der Logik des Bewußtseins kontingenten Akt religiöser Spontaneität obliegt, dann wird die Einsicht plausibel, daß die Konstruktion des Frömmigkeitsbegriffes bei Schleiermacher selbst herkommt vom Christentum.²⁴ Denn genau dort ist gewußt, daß sich Gott nicht vermittels der Welt im Ganzen zu erkennen gibt, sondern allein durch seinen Sohn. Eben der Sohn aber ist es auch, der die Deutung genau der schlechthinnigen Abhängigkeit (und von nichts anderem) mit dem Namen Gott vornimmt - so daß präzise in dessen Nachfolge sie auch subjektiv von anderen Menschen vollzogen werden kann. Dieser religionsgeschichtlichen Einsicht korrespondiert nun eine zeitgeschichtliche. Die besagt, daß der Erwerb des Christentums, sowohl was die transzendente Stellung des Gefühls angeht als auch den Vollzug der religiösen Selbstinterpretation, allgemein zugemutet werden darf. Für Schleiermacher ist es in den kulturellen Bestand der Moderne eingegangen, daß der Mensch nach seiner Unabhängigkeit in der Welt - als Teil der Welt - fragt. Die Frömmigkeit bietet dafür eine Lösung an, die den Menschen zugleich über sich hinausweist. Freilich: zur Zeit Schleiermachers kann das Christentum diese den Menschen über sich hinausführende Lösung nur noch in der Form der zwanglosen Interpretation anbieten - wobei zu untersuchen wäre, ob dies nicht auch gerade von der Sache her christlich geboten ist.

Die Kombination jener religionsgeschichtlichen mit dieser zeitgeschichtlichen Einsicht aber wird möglich erst dadurch, daß im Christentum das religiöse Bewußtsein in die Lage versetzt ist,

sich selbst auf seine Herkunft von Gott her zu interpretieren - wobei die Interpretation selbst die kontingente Tätigkeit der Freiheit ist, die aus seinem unvordenklichen Grunde schlechthiniger Abhängigkeit hervorgeht. Oder mit anderen Worten: Im christlichen Glauben an Gott ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch so bestimmt gefaßt und so kräftig präsent, daß dem Glauben seine Selbstdeutung möglich und geboten ist; im Vollzug dieser Selbstdeutung aber steht er auf dem Boden humanen Bewußtseins überhaupt und bleibt so offen und anschußfähig auch für andere Gestalten des Bewußtseins.

IV.

Karl Barths Lehre vom Wort Gottes läßt sich nun sehr genau auf das bei Schleiermacher aus methodischen Gründen unbeantwortbare Problem beziehen, worin der Ursprung der Rede von Gott gründet. Das ist eine fundamentale Frage, die über den Anfang und die Möglichkeit der Dogmatik überhaupt entscheidet. Die Lehre vom Wort Gottes gehört deshalb für Barth in die Prolegomena zur Dogmatik, ja, sie macht diese insgesamt aus. Ich halte mich im folgenden wesentlich an die §§ 3-6 der KD. (in I/1), die das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik namhaft machen; zwischendurch wird ein Blick auf die §§ 3-7 der Christlichen Dogmatik von 1927 lehrreich sein.

1. Im Unterschied zu Schleiermacher wählt Barth nicht das satzproduzierende Bewußtsein, sondern seine Produktionen, die Rede von Gott, zum Ausgangspunkt. Dieses Reden macht er zum Gegenstand der Analyse. In diesem Reden sind auf jeden Fall zwei Momente miteinander verbunden. Einmal der Sachverhalt des Hervorgebrachtseins vom humanen Bewußtsein, zum andern die inhaltliche Bestimmtheit als Rede von etwas.

Nun ist aber "die reine Form der christlichen Rede...die Verkündigung", schreibt Barth im Leitsatz zu § 3 der Christlichen Dogmatik. Die christliche Rede von Gott enthält also die Aufforderung an ihre Hörer in sich, sich selbst ihrem Gehalt entsprechend zu bestimmen.

Wo kommt dieser Anspruch her und wie läßt er sich begründen? Kann man zunächst feststellen, daß er im zwischenmenschlichen Geschehen kirchlicher Verkündigung schlicht erhoben wird, so muß als erstes der Verdacht ausgeräumt werden, daß es sich dabei um die Präntionen der individuellen Subjekte handelt, in deren Hand die Verkündigung liegt. Das kann man genau dann ausschließen, wenn diese in ihrer Verkündigung nicht anderes tun als sich ihrerseits auf eine normative Grundlage zu beziehen und diese zur

Geltung bringen zu wollen. Die heilige Schrift ist also als die erste Stufe im Regreß der Begründung für die Autorität des Wortes Gottes in Anschlag zu bringen.

Nun ist aber die Heilige Schrift selber ein Gebilde, in dem der göttliche Anspruch in die Form menschlicher Rede eingegangen ist. So daß sich auch auf dieser Ebene erneut die Frage stellt, ob es etwa die durchsetzungswillige Autorität der biblischen Schriftsteller und ihrer Tradition ist, die hinter dem Anspruchscharakter steckt. Es zeigt sich angesichts dieser Überlegung, daß die Begründung noch eine Stufe höher hinaufgeschoben werden muß. Es kann schließlich nichts anderes als die Offenbarung selbst sein, die ursprüngliche Selbstmitteilung an die Menschen, die ihrerseits den autoritativen Charakter sowohl der Bibel als auch der kirchlichen Rede von Gott begründet. Gottes Offenbarung als grundlegende und umfassende Bestimmung des Menschen - darin gründet, kurz gesagt, die Möglichkeit des Redens von Gott.

Mit dieser Analyse des grundlegenden Anspruchscharakters des Wortes Gottes ist nun aber noch nicht geklärt, ob eine solche durchgehende Bestimmung tatsächlich stattfindet - oder ob es beim bloßen Gestus des Anspruches bleibt. Aus dieser Besinnung über das Wort Gottes erwächst die Aufgabe, es selbst verständlich zu machen als wirkliche, beziehungstiftende Konstitution menschlichen Seins vor Gott.

Dabei kann von der Einsicht ausgegangen werden, daß es zwei Strukturmomente sind, die das Wort Gottes ausmachen: die eindeutige und unumkehrbar einsinnige göttliche Herkunft und die ebenso eindeutige und unverrückbar konstitutive Bestimmung menschlichen Lebens durch Gott. Aus dem Zusammenspiel dieser Elemente muß sich der aktuelle Charakter des Wortes Gottes ergeben.

2. Die bestimmende Wirklichkeit des Wortes Gottes darzutun, das ist nun kein einfaches Unternehmen. Wie schwierig es ist, zeigt sich schon äußerlich daran, daß es genau dieses Problem gewesen ist, das Barth veranlaßt hat, das Projekt der Christlichen Dogmatik nicht fortzusetzen, sondern dessen Grundlagen mit dem Neubeginn der KD. zu revidieren.

a) In den §§ 3 und 4 der Christlichen Dogmatik finden wir bereits den Ausgang von der Verkündigung wie auch die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes ausgearbeitet, wie ich sie eben zusammengefaßt habe. Mit dem § 5 aber nimmt Barth eine ausführlich kommentierte methodische Wende vor. Folgte er in den analytischen Erörterungen über die Verkündigung (§§ 3 und 4) einem "phänomenologischen" Verfahren, so bezieht er sich in den

§§ 5 und 6 auf eine "existentielle" Situation - worunter zu verstehen ist die aktuelle Wirklichkeit des Wortes Gottes, wie Barth sie im Geschehen der Predigt meint wiederfinden zu können. Es gibt also, mit anderen Worten, keinen nachvollziehbaren Übergang von der analytischen Rekonstruktion des Anspruchscharakters des Wortes Gottes zu dessen aktueller Wirklichkeit unter den Menschen; vielmehr muß diese Wirklichkeit immer schon vorausgesetzt werden.

In dieser existentiellen Situation aber kann und muß man sich auf die Normativität des Wortes Gottes beziehen. Barth führt das eindrücklich vor in der Beschreibung des Predigers und des Predigthörers. Der Prediger wagt in seiner Predigt eine aus ihm selbst unmögliche Selbstdeutung, wenn er sich als von Gott konstituiert deutet; diese "unmögliche" Selbstdeutung geht also durch die Negation eigenen Selbstseins hindurch.²⁵ Entsprechend verhält es sich beim Hörer: Was er hört, ist ihm selbst "unmöglich" nachvollziehbar; er findet sich als Subjekt in Gänze verneint und dann wieder neu gesetzt.²⁶

Dieser existenz-dialektischen Beschreibung des Vorgangs der Predigt entnimmt Barth dann die inhaltlichen Näherbestimmungen des Wortes Gottes, die deutlich machen sollen, inwiefern genau dieser Konstitutionsvorgang, der sich dort ereignet, Konsequenz des Wortes Gottes ist.²⁷

Wenn man bestimmen will, was Barth hier tut, dann kann man sagen: Er verwertet die phänomenologische Analyse des Wortes Gottes normativ für die existentielle Situation.²⁸ Das ist aber angesichts des konstitutiven Anspruchs des Wortes Gottes unschlüssig. Denn die normative Verwendung von etwas setzt das zu Normierende immer schon voraus. Oder anders gesagt: Auch die Selbstdeutung als konstituiert ist und bleibt Selbstdeutung, was auch immer sonst behauptet werden mag. Das heißt aber, daß eine Erläuterung des konstitutiven Wirkens des Wortes Gottes gerade nicht im Ausgang von der Selbstdeutung gegeben werden kann. Wenn Barth in der Christlichen Dogmatik sagen kann: "das Wort Gottes ist nicht im christlichen Glauben, sondern der christliche Glaube ist im Wort Gottes begründet und enthalten,"²⁹ so hat er diese Eindeutigkeit in diesem Werk gerade noch nicht zur Darstellung gebracht. Und genau in dieser Richtung hat Barth im § 5,1 der KD. sich selbst kritisiert.

b) Wenn man nun aber nicht schon auf das Konstituiertsein des Menschen im Wort Gottes sich zurückbeziehen, also an die Selbstdeutung des Glaubens sich anschließen kann, dann wird die Aufgabe der Darstellung dieses Konstitutionsvorganges noch schwieriger.

Ich möchte zunächst einmal vom veränderten Aufbau der Argumentation in der KD. ausgehen. Hatte Barth in der Christlichen Dogmatik das erste Kapitel unter die Überschrift gestellt: Die Wirklichkeit des Wortes Gottes - woraus man im übrigen die fundamentale Bedeutung jener existentiellen Beschreibung ersieht -, so taucht dieses Stichwort in der KD. nicht auf. Statt dessen zerfällt die Beschreibung des Vorgangs der Predigt (aus der Perspektive des Predigers und aus der des Hörers) in die beiden Paragraphen Das Wesen des Wortes Gottes (§ 5) und Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes (§ 6). Das ist unverkennbar eine Reduktion: die gemeinte Wirklichkeit wird nicht direkt thematisiert, sondern von Wesen und Erkennbarkeit gleichsam umspielt. Die Reduktion hat aber auch eine höhere Genauigkeit zur Folge: Die vorhin genannten beiden Strukturmomente des Wortes Gottes, seine göttliche Herkunft (Wesen) und seine Ausrichtung auf den Menschen (Erkennbarkeit), sie treten hier rein einander gegenüber.

Wie ergibt sich aus diesem doppelten Beschreibungsansatz die wirkliche Konstitution durch das Wort Gottes? Das ist jetzt unsere Aufgabe. Ich interpretiere zunächst Barths Ausführungen über das Wesen des Wortes Gottes - unter dem Gesichtspunkt einer beziehungsstiftenden Letztkonstitution.

Barth beschreibt das Wesen des Wortes Gottes grundsätzlich als Rede Gottes.³⁰ Damit ist zum Ausdruck gebracht, daß es sich um eine ursprüngliche und verständliche Beziehungstiftung handelt. Denn im Begriff der Rede ist auf jeden Fall enthalten ein ursprüngliches Subjekt, von dem sie herkommt, ein anderes Subjekt, auf das hin sie gesprochen wird, und der geistige, mitteilbare Gehalt.

Diese grundsätzliche Beziehungstiftung der Rede wird dann noch in zweifacher Weise präzisiert: als Tat und als Geheimnis Gottes. Der Aspekt der Tat³¹ unterstreicht, daß es sich bei der Rede um eine kräftige Bestimmung handelt, die auf den Menschen hin zielt. Das heißt: Weder ist der Mensch in der Lage, für die Herkunft dieser Bestimmung die Verantwortung zu übernehmen, noch kann er ihren Erfolg im eigenen Leben garantieren. Vielmehr kann er nur die ursprüngliche und kontingente Entscheidung Gottes zur Aufnahme des Verhältnisses zu ihm nachvollziehen.

Unter den Titel der Rede als Geheimnis Gottes³² hebt Barth ab auf die unhintergehbare Herkunft des Wortes Gottes von Gott selbst. So, wie das Wort Gottes sich (in der Offenbarung) selbst darstellt, ist weder spekulativ über es hinauszukommen noch ist es als solches von der synthetischen Kraft humanen Begreifens

zu umfassen. Von Gott her vermittelt es sich nur durch Gott, nämlich den Heiligen Geist.

Diesem so als ursprüngliche Beziehungstiftung beschriebenen Wesen des Wortes Gottes wird nun die Erkennbarkeit des Wortes Gottes gegenübergestellt.³³ Sofern wir uns auf einer strukturellen Beschreibungsebene bewegen, kann nur von der Möglichkeit gesprochen werden, das Wort Gottes zu erkennen. Sofern wir aber nicht hinter den Sinn des Wortes Gottes zurückfallen wollen, ist diese anthropologische Erörterung aber unbedingt notwendig.

Wenn das Wort Gottes in seinem Wesen ursprünglich-konstitutive Beziehungstiftung ist, dann muß es sich bei seiner Erkenntnis um eine solche handeln, die (a) den ganzen Menschen umgreift und die (b) eben im Moment der Erkenntnis die uneinholbare Unabhängigkeit des Erkannten bestätigt. Beide Bedingungen sind genau dann erfüllt, wenn die Erkenntnis des Wortes Gottes verläuft als bestimmte Selbstbestimmung des Menschen. Wenn wir uns selbst bestimmen, dann nehmen wir eine umfassende, alles in uns einschließende Ausrichtung vor. Wenn wir uns in unserer Selbstbestimmung als bestimmt finden, dann ist das, was uns bestimmt, grundsätzlich von uns unterschieden.

Genau auf dieser Linie formuliert Barth seinen Begriff der Erfahrung.³⁴ In der Erfahrung begegnen wir dem, was uns in unserer Selbstbestimmung bestimmt. Nun nimmt freilich die Erfahrung vom Wort Gottes eine besondere Stelle in diesem Erfahrungsbegriff ein, denn hier geht es um die Erfahrung, die für alle anderen Erfahrungen konstitutiv ist.

Barths Zentralbegriff für die Erfahrung vom Wort Gottes als bestimmte Selbstbestimmung lautet Anerkennung.³⁵ Und dieser Begriff der Anerkennung folgt nun ganz genau dem Wesen des Wortes Gottes. Anerkennung heißt deshalb zunächst und grundsätzlich - in Entsprechung zum Wort Gottes als Rede - das einsehbare, verständliche Eintreten in die Geschichte Gottes mit den Menschen. Der Tatcharakter des Wortes Gottes wird wahrgenommen, indem im Akt der Selbstbestimmung die sich selbst vermittelnde Präsenz Gottes und die Inhaltlichkeit seiner Bestimmung anerkannt wird. Und der Geheimnischarakter schließlich wird akzeptiert in der Anerkennung der eigenen Begrenztheit des Selbstbestimmungsvermögens, so daß am Ende die Einsicht Raum gewinnt, daß schon im eigenen Selbstbestimmen als Anerkennen Gott durch seinen Geist am Werke ist.

3. Ich habe diese Entsprechung zwischen dem Wesen des Wortes Gottes und seiner Erkennbarkeit aus zwei Gründen so ausführlich dargestellt. Einmal, um auf den konstruktiven Aufwand aufmerksam

zu machen, den eine solche Theorie der Konstitution aus dem Wort Gottes erfordert. Sodann aber, um die gleichwohl bleibende Leerstelle dieser Entwicklung möglichst genau in den Blick zu bekommen. Denn sie ist das eigentlich Aufregende dieser Konstruktion.

Als ursprünglich-konstitutive Beziehungstiftung hat Barth das Wort Gottes verstanden, das in der bestimmten Selbstbestimmung als Anerkennung erkennbar wird. Sie sehen aber: Wir haben damit das eigentlich Gemeinte, die konstitutiv bestimmende Wirklichkeit des Wortes Gottes immer erst umkreist. Damit das Wesen und die Erkennbarkeit tatsächlich zusammenfinden, muß Ereignis werden, was jeweils am Ende der beiden Beschreibungslinien mit dem Namen des Heiligen Geistes jedenfalls benannt wurde: Daß der ursprünglich Bestimmende selbst am Ort der bestimmten Selbstbestimmung aktual präsent ist und die strukturelle Entsprechung wirkt. Genau das ist der Fall, wenn es zum Glauben kommt. Im Glauben haben die Menschen wirkliche Erfahrung vom Worte Gottes. Im Glauben ist die strukturell aufgezeigte Möglichkeit in bestimmungsgemäßen Gebrauch übergegangen. So daß Barth geradezu sagen kann, im Glauben finde eine Gottförmigkeit des Menschen statt.³⁶ In dieser Gottförmigkeit ist aber alle - anders als durch die Anerkennung des Wortes Gottes bestimmte - Selbstbestimmung untergegangen, im Glauben kennt sich der Mensch nicht mehr, wie er sich vorher kannte.

Daß es zu dieser aktuellen Entsprechung des Menschen zu Gott kommt, das setzt aber voraus, daß Gott selbst gedacht werden muß als derjenige, der im Unterschied zu sich das Wesen will, das ihn anerkennt. Gott muß dann weiter als derjenige gedacht werden, der in sich selbst schon Beziehung ist. Kurz: das Verständnis des Wortes Gottes als konstitutives Beziehungsgeschehen enthält eine Fülle von Weiterungen, auf die hier nicht mehr einzugehen ist.

Wohl aber ist noch namhaft zu machen die gedankliche Voraussetzung, die hinter diesem Verständnis des Glaubens bei Barth steht. Er hat sie selbst mit dem Stichwort der analogia fidei (zum ersten Mal an unserer Stelle in der KD.)³⁷ bezeichnet. Denn mit dieser Kennzeichnung wird auch noch einmal Auskunft gegeben über die Möglichkeit einer solchen am konstitutiven Geschehen orientierten Theologie überhaupt.

Analogia fidei heißt in einem ersten und engsten Sinn: Indem Gott auch am Ort des Glaubens, nämlich der bestimmten Selbstbestimmung des Menschen, präsent wird, entspricht das Sein des Menschen dem Sein Gottes. Aufgrund dieser Entsprechung darf man dann aber auch

im weiteren, methodischen Verständnis annehmen, daß die indirekt-reflexive Rede von Theologie und Verkündigung tatsächlich meinen kann, was sie meinen möchte: die Konkretheit des Ursprungsgeschehens aus dem Wort Gottes oder die Selbstvergegenwärtigung Gottes im Glauben.

Nun gilt es aber zu sehen, daß dieses methodische Verfahren der *analogia fidei* eine ihm genau zugehörige Grenze hat. Die liegt darin, daß in der ausschließlichen Konzentration auf das konstitutive Ursprungsgeschehen die theologische oder religiöse Rede nur immer im Modus unthematischer Negation ihrer selbst von sich Gebrauch macht. Es wird theologisch geredet, aber das Entscheidende ist, daß durch die theologische Rede hindurch und jenseits ihrer gehört wird, was gemeint ist. Daher bleibt die theologische Rede Barths, so intensiv sie an nur einem Sachverhalt interessiert ist, so merkwürdig äußerlich.

Wenn man nun unterstellt, diese im Hören des Wortes Gottes sich einstellende faktische Negation humanen Redens sei zum Handlungsziel der Theologie zu machen, dann kommt man unweigerlich zu dem Vorwurf an die Adresse Barths, seine Theologie habe Tendenzen zum Totalitarismus. Dieser Vorwurf ist jedoch genau darum im Unrecht, weil man sehen muß, daß sich die konstitutive Auslegung des Wortes Gottes für den Glauben immer schon, wenngleich für sie selbst konsequenterweise unthematisch, auf andersbestimmte Selbstbestimmungsversuche der Menschen bezieht. Diese kann sie aus ihrer Perspektive unmöglich zum Gegenstand machen, muß sie aber sich selbst vorausgesetzt sein lassen.

Sofern sie aber nun andersbestimmte Selbstbestimmungsversuche der Menschen unthematisch läßt, kann in der Konsequenz einer solchen Theologie auch nicht die Philosophie zu einem eigenständigen Thema werden. Allenfalls ist es möglich, aus dem internen gedanklichen Verfahren dieser Theologie heraus zu analogisierenden Beurteilungen philosophischen Vorgehens zu kommen.

4. Diese Deutung des Begriffes vom Wort Gottes bei Barth verlangt nun auch wieder nach einer geschichtlichen Anmerkung in doppeltem Sinne. Zum einen gilt (sozusagen im religionsgeschichtlichen oder offenbarungsgeschichtlichen Sinne): die konstitutionstheoretische Sicht des Glaubens bei Barth gründet darauf, daß die Offenbarung Gottes selbst geschichtlich ist. Die strenge Einzigkeit der Offenbarung in Christus wird daher zugleich zum exklusiven Ausgangspunkt der Theologie.

Diese Einsicht steht nun aber ihrerseits in einem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem die Konkurrenz von Bestimmungen humaner Selbstbestimmung so groß geworden ist und der vermeintlichen An-

gebote so viele geworden sind, daß nur noch über den Nachvollzug der präzisen Konstitution des Glaubens als Glaube an den sich offenbarenden Gott gesagt werden kann, was es mit dem christlichen Glauben auf sich hat. Allerdings vertritt Barth wie Schleiermacher die Auffassung, daß es gerade und allein dieser Glaube an Gott ist, der nicht nur das allein wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausmacht, sondern auch dasjenige Verhältnis ist, das allen Menschen zugute gestiftet ist und darum allen Menschen zugemutet und verkündigt werden kann. Genau in diesem Sinne sind Barth und Schleiermacher beide moderne Theologen.

V.

Ich hoffe, das kontradiktorische Verhältnis zwischen Barth und Schleiermacher ist in diesem Durchgang durch die Begriffe Frömmigkeit und Wort Gottes anschaulich geworden. So wenig von Schleiermachers deutendem Verfahren aus der Gesichtspunkt der Konstitution des Glaubens durch Gott in den Blick kommen kann, so wenig erschließt sich aus Barths konstitutionsorientierter Perspektive die Vielfalt religiöser und nichtreligiöser humaner Selbstdeutungen. Gleichwohl sollte deutlich geworden sein, wie sehr beide Versuche zu sagen, was es mit dem Glauben an Gott auf sich hat, aufeinander als auf ihr jeweil unerreichtes Anderes verweisen.

Dieser Verweis aufs Andere erlaubt mir, meine These vom Anfang zu präzisieren, nach der der theologiegeschichtliche Gegensatz zwischen Schleiermacher und Barth mit der Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens als Glaube an Gott zu tun hat. In dem interpretativen Verfahren der Theologie Schleiermachers wird der Tatsache Rechnung getragen, daß es der Glaube ist, der als humaner sich selbst auslegend auf Gott bezogen ist, weil er sich schon immer von ihm herkommend weiß. Im konstitutiven Vorgehen Barths wird daran erinnert, daß der Glaube nur als Glaube an Gott ist, was er zu sein meint, also gerade in dem unthematischen Hintersichlassen eigener Selbstauslegung. So gewiß im Glauben an Gott selbst diese Zwiefältigkeit untergegangen ist, so unausweichlich fällt sie in der Reflexion unvermittelbar auseinander. Und zwar in dem Sinne unvermittelbar, daß die anfangs genannte Alternative, ob in Unglauben der Glaube unkräftig wurde oder Gott sich verbarg, unentscheidbar ist.

Die Einheit des Glaubens und die Differenz seiner kontradiktorischen theologischen Reflexionsgestalten - sie sind selbst nicht mehr zu vermitteln. Daß und inwiefern sie aber im und als Gegensatz zusammengehören, wäre das Thema einer Theologie des Heiligen Geistes, deren Eckpunkte dann tatsächlich von Barth und

Schleiermacher - bei aller kontradiktorischen Unterschiedenheit untereinander - markiert wären.

D. Korsch

1. Einleitender Vortrag auf dem Leuenberg am 10.7.1989.
2. Schleiermacher Auswahl, Heinz Bolli, ed. Mit einem Nachwort von Karl Barth, Hamburg und München 1968, 307.
3. Ibid.
4. O.c., 308 f.
5. O.c., 171.
6. Das ist die unabtragbare Hypothek des Buches von Dietmar Lütz, Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher, Zürich 1988.
7. Dietmar Lütz, Zweites Sendschreiben, 141.
8. Cf. o.c., 161-165.
9. O.c., 117.
10. O.c., 171.
11. Es kann unter genau einer Bedingung bestritten werden, daß es sich bei der Alternative zwischen Barth und Schleiermacher um eine Kontradiktion handelt. Dann nämlich, wenn die sowohl für Schleiermacher wie für Barth geltende Voraussetzung der Unterschiedenheit von Theologie (oder Religion) und Philosophie aufgehoben wird. Das kann - unter neuzeitlichen Bedingungen - nur eine philosophische Aufhebung sein. Es läßt sich aber zeigen, daß sich auch in einer universalisierten Logik der Aufhebung das Problem der Religion noch einmal stellt. Cf. Jörg Dierken, Gott als Geist. Theo-Logik und Religionsvollzug in Hegels Religionsphilosophie, in Dietrich Korsch/Hartmut Ruddies eds., Wahrheit und Versöhnung. Philosophische und theologische Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 1989, 47-72. Kurzum: Das Verhältnis Barths und Schleiermachers zu Hegel wird hier ausgeklammert.
12. Cf. Gerhard Ebeling, Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein in Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 116-136.
13. Die "Schwierigkeit,...das...transzendente Subjekt im empirischen zu identifizieren", sieht Rüdiger Bittner, Art. Transzendental, in Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe Bd. 5, München 1974, 1535, bei allen transzendentalen Theorien vorliegen. - Zur Mittellage des Gefühlsbegriffes bei Schleiermacher cf. Christoph von Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen (1857), in Schleiermachers Erkenntnistheorie/Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, Darmstadt 1974, 62-97, bes. 81 ff.
14. F. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2. Aufl., 30.
15. O.c., 39.
16. O.c., 30.
17. Cf. Theodor H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, Tübingen 1977, (§ 9: Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein), 213-284.
18. Mit der produktiven Phantasie als Medium der Versprachlichung des Gefühls rechnet v. Sigwart, o.c., 96.
19. Cf. Ethik 1814/16, Güterlehre I, in D.F.E. Schleiermacher, Werke, Otto Braun und Johannes Bauer, eds., Bd. 2, ND Aalen 1981, 423-455.
20. und damit am Ursprungsort von Sprache überhaupt: es ist "das Wort 'Gott' seinem Aussagegehalt nach ein unableitbares Urdatum der Sprache", Jørgensen, o.c., 239.
21. O.c., 256.
22. "Es trägt der Ausdruck 'Gott'...einen einzigartigen Symbolcharakter, der ihn von anderen Symbolen unterscheidet", Jørgensen, o.c., 246. Auf diesen Aspekt geht Ebeling, o.c., 132-135, leider

nicht ein.

23. In diese Alternative zerfällt der Unterschied der Deutungen des Gefühlsbegriffs bei v. Sigwart und Jørgensen. Während v. Sigwart annimmt, daß die religiöse Ausdeutung des Gefühlsbegriffs als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und als Gottesbewußtsein der metaphysischen Funktion, die Einheit im Subjekt zu stiften, nachgängig ist (o.c., 87), sieht Jørgensen in der Sprachwerdung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls "das primäre, das ursprüngliche Geschehen" und kommt zu der These: "Gott selbst spricht sich im Menschen als Gott aus" (o.c., 243).
24. Das ist die Pointe der Untersuchung von Jørgensen, cf. o.c., 308-351. - Die Fortsetzung der hier gegebenen Analyse der Glaubenslehre bis § 11 würde genau diese Einsicht nachvollziehen.
25. Christliche Dogmatik, Gerhard Sauter, ed., KBG II, Zürich 1982, 81-87.
26. O.c., 90-106.
27. O.c., 87-90; 106-109.
28. Zum Problem der Normativität in Barths Verständnis von Wort Gottes und Predigt siehe Wilhelm Gräb, Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht, Gütersloh 1988, 50-114.
29. Christliche Dogmatik, 117.
30. KD. I/1, 136-148.
31. O.c., 148-168.
32. O.c., 168-194.
33. O.c., 194-261.
34. O.c., 206-213.
35. O.c., 213-219.
36. O.c., 251.
37. O.c., 257.