

AUFsätze

POSTMODERNE THEOLOGIE?

Ein aktueller Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths

Bereits vor einiger Zeit ist am Himmel der intellektuellen Welt ein neuer Stern aufgegangen: die Postmoderne. Das gebildete Publikum schaut fasziniert ans Firmament. Zwar ist immer noch nicht ganz klar, ob es sich dabei eher um eine Supernova handelt oder um ein schwarzes Loch. Gleichwohl, die Aufmerksamkeit ist ungebrochen. Denn dergleichen erlebt man ja nicht alle Tage. Könnte sich doch die Heraufkunft eines neuen Zeitalters ankündigen. Postmoderne: die Verheißung eines Auswegs aus den mannigfachen Sackgassen der Moderne. Mit einem Schlage die alten Aufgaben loszuwerden; mit einem Male sich einem neuen Horizont zu öffnen: das ist in der Tat eine verführerische Perspektive. Nicht nur für Intellektuelle, die aus ihren revolutionären Träumen erwacht sind.

Ob diese Postmoderne auch für die Theologie neue Möglichkeiten bietet? Die Moderne hat ja gerade für die Theologie so viele gewichtige und nach wie vor ungelöste Probleme aufgeworfen, daß man vermuten könnte, die Theologen zumal erblickten in dem Stern der Postmoderne den Herold einer anderen Zeit.

Freilich, noch sind nicht einmal dessen Koordinaten vermessen, noch hat man die Substanzen analysiert, aus denen er sich zusammensetzt. Es wäre deshalb töricht und voreilig, wollte man sich den Versprechungen eines neuen Zeitalters überlassen, ohne ihre Glaubwürdigkeit gründlich untersucht zu haben. Es ist ja bekannt, daß die Moderne über eine subtile Dialektik verfügt, die auch noch dasjenige unter ihre Botmäßigkeit zwingt, was ihr entkommen möchte. Die Moderne hat immer Widerstand erfahren. Bislang hat sie allen Überwindungsversuchen widerstanden. Ob die Postmoderne dieser Logik sich entwinden kann? Oder markiert sie nur ein marginales widersetzliches Element im großen Spiel der Moderne? Was signalisiert das Auftreten des Begriffes Postmoderne? Wiederholen sich in ihm nur Problemstellungen, die schon tausendmal benannt wurden? Oder tun sich dabei neue Fragen auf? Wie dem auch sei - die Theologie, die mit der Moderne ihre leidvollen Erfahrungen machen mußte, tut gut daran, den postmodernen Widerpart gegen die Moderne in genauen Augenschein zu nehmen, bevor sie sich ihm verpflichtet. Dabei aber durchaus mit der

Möglichkeit rechnen, daß sie ein verändertes Problemniveau erschließt, auf dem sich die traditionellen Fragen der Moderne neu ausformulieren lassen.

Die Nützlichkeit einer postmodernen Perspektive für die Theologie soll hier untersucht werden, indem ein Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths geworfen wird. Über die kritische Stellung Barths zur Moderne hat man sich immer Rechenschaft gegeben. Aber es wurde in gleichem Maße auch als schwierig empfunden, diese Opposition genau zu bestimmen. Ob die postmoderne Sicht der Dinge eine befriedigendere Erklärung liefern kann? Das wäre genau dann der Fall, wenn man zeigen könnte, daß die KD. Barths auf eine Problemstellung antwortet, die in ihrer ganzen Tragweite tatsächlich erst im postmodernen Horizont ermessen werden kann. Um diese Perspektive plausibel zu machen, möchte ich zunächst einige markante Bedingungen der Moderne skizzieren und einige Typen theologischer Reaktion darauf vorführen (I), darunter auch die Position Barths. Danach werde ich in einigen Linien die Postmoderne umreißen, um in diesem Feld die KD. Barths zu lokalisieren (II). Schließlich möchte ich eine systematische Interpretation der Ergebnisse vorschlagen (III).

I

Was ist die Moderne? Max Weber hat unterstrichen, daß es bei der Moderne um ein okzidentales Phänomen handelt, und er hat die Linien ihrer historischen Genese nachgezogen. Nach seiner Analyse hat sich das überall verbreitete menschliche Gewinnstreben mit einer speziell im westeuropäischen Protestantismus wurzelnden Lebensform verbunden. Damit sind zwei Elemente der Rationalisierung zusammengekommen: das materiell-äußerliche Moment des Gewinnstrebens einerseits, das innerlich-religiöse einer beherrschten Lebensführung andererseits. Und beide zusammen haben den Kapitalismus heraufgeführt als eine gesellschaftliche Organisation, die auch noch das Leben unserer Tage bestimmt.¹ Diese Rationalisierung bringt sich am massivsten im ökonomischen System zum Ausdruck; sie bestimmt aber auch alle anderen Bereiche, die privaten so gut wie die öffentlichen. Wenn sich die Rationalisierung einmal als inneres Baugesetz sozialer Strukturen etabliert hat, stabilisiert sie sich auf reflexive Art und Weise. Alle Bereiche der sozialen Wirklichkeit, die von ihr ergriffen sind, setzen sich dann nämlich ihre eigenen Ziele und erstreben sie mit ihren eigenen Mitteln. Darin bilden sie eine individuelle Eigengesetzlichkeit aus, und das Gemeinsame der Eigengesetzlichkeiten besteht nur noch in der formalen Zweck-Mittel-Relation. Im Zuge dieser formal reflexiven Verinnerlichung führt die Rationalisierung zu einer extremen Differenzierung der sozialen Institutionen

ebenso wie der individuellen Wertsetzungen.

In seiner Zeit sah Weber diesen Prozeß bereits so weit vorangekommen, daß es ihm unmöglich schien, die Vielfalt dieser Differenzen noch einmal wieder zu vereinen. Für die Gesellschaft als Ganze, so lautete seine Diagnose, gibt es keine gemeinsamen Werte mehr. Auch die protestantische Religion, die einmal ein Motor gesellschaftlicher Entwicklung war, ist zu einem Rädchen im sozialen Getriebe geworden.

Nach Weber hat diese eine Kraft der Rationalisierung, die sich in ihren Ausdrucksgestalten vielfach differenziert hat, einen unüberwindbaren Irrationalismus der Werte erzeugt. Weber kann von einer Wiederkehr des Polytheismus sprechen, wenn er die aktuelle Situation der Wertevielfalt und des Wertestreites charakterisieren möchte. Einst hatte der aus dem religiösen Prophetismus stammende Rationalismus mit der von ihm erzwungenen ethischen und methodischen Lebensführung den alten Polytheismus entthront. Der daraus entstandene Monotheismus freilich hatte andauernd Kompromisse schließen müssen mit den Realitäten des Lebens. Darüber hat er im Laufe der Zeit die Kraft verloren, die Differenzen beieinanderzuhalten.

"Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf."²

Der Kampf der Werte in der modernen Gesellschaft trägt mythische Züge; der Monotheismus hat sich seine eigene Niederlage bereitet.

Ernst Troeltsch, der Freund Max Webers, hat dessen Analyse weit hin geteilt. Er spricht vom Prinzip der Autonomie, wenn er sich auf die Produktion der widersprüchlichen Werte inmitten der modernen Gesellschaft bezieht; Allein vor jener rein formellen Instanz der Autonomie können sich die sozialen und individuellen Ansprüche rechtfertigen.³ Aber Troeltsch fügt der Diagnose noch ein weiteres Element hinzu. Er erinnert daran, daß dieser autonome Individualismus einstmals aus der christlichen Religion geboren ward. Hat sich dieses Autonomieprinzip freilich einmal in die moderne Kultur hinein übersetzt, so hat es seine materielle Determination verloren. Aber das bedeutet nicht, daß dadurch die Religion überhaupt schon völlig ausgelöscht worden sei. Zwar gilt, daß der Anschein der Einheit der Moderne sich allein ihrer Opposition gegen die alte Form der Kultur verdankt; eine Kultur, die von der Organisation der Kirche beherrscht war.⁴ Gleichwohl hebt die Revolte gegen den kirchlichen Supranaturalismus und

seinen sozialen Herrschaftsanspruch nicht die Funktion der Religion überhaupt auf. Vielmehr schafft sie für die Religion neue Herausforderungen. Die Religion muß sich zum ersten Mal den Allgemeinbegriffen der Kultur stellen. Sie muß ihre eigene Partikularität als Kulturgröße neben anderen respektieren. Sie muß sich selbst rational auslegen. Die Moderne hat den Verbund zwischen der Religion und der sozialen Herrschaft zerbrochen. In dieser neuen, offenen Situation muß die Religion zukünftig leben.

Der objektive Gehalt dieser Einsichten hat die Theologie unseres gesamten Jahrhunderts bestimmt. Die so beschriebene Situation hat verschiedene, unter sich widersprüchliche Reaktionen hervorgerufen, die die Chancen der Religion unter den modernen Lebensbedingungen bemessen wollen.

Was die Zukunft der Religion angeht, ist denn auch Troeltsch nicht mehr mit Weber einig. Gegen den Polytheismus der Werte, der in einen endlosen Kampf um die Herrschaft ausläuft, hält Troeltsch an der folgenden Frage fest: Muß es nicht im Hintergrund des Polytheismus einen Monotheismus geben, damit dieser Kampf der Werte auf eine Weise vor sich gehen kann, die nicht im Untergang aller endet?⁵ Troeltsch hält mit aller Überzeugung an seiner Auffassung fest, daß gegen den zerstörerischen Individualismus der Moderne ein ethisches Gegengewicht sich in die Waagschale werfen läßt.

"Es hieße an der Grundforderung der Moral verzweifeln, wollte man im Individualismus als solchem das tödliche Kulturgift sehen statt mit allen Mitteln danach zu streben, die frei und unermeßlich schöpferisch gewordenen Naturgewalten des Individualismus ethisch zu bändigen und zu verklären."⁶

Genau darin besteht die praktische Aufgabe aller organisierten und unorganisierten Religion: die ethischen Überzeugungen so gut wie möglich zu unterstützen und zu stärken. Genau dies ist also auch die Aufgabe des christlichen Glaubens unter modernen Lebensbedingungen. Den Erfolg kann man nicht vorhersehen. Aber man darf die Hoffnung hegen, daß der moderne Individualismus in seinem Kern noch immer religiös ansprechbar ist. Das eine ist jedenfalls sicher: Die moderne Kultur überlebt nicht ohne Religion. Mit dieser Haltung hat Troeltsch selbst eine prononcierte theologische Reaktionsweise auf die Moderne vertreten.

Am anderen Ende theologischer Wahrnehmungen der Moderne, so scheint es, steht Karl Barth. In einer der wenigen Passagen der KD., in denen sich historische Diagnose und theologische Argu-

mentation miteinander verknüpfen, hat er sich über seine Grundvorstellung ausgesprochen. Diese Überlegungen finden sich im Kontext der Lehre von Gott. Barth bestreitet dort jegliche natürliche Theologie, welche fälschlicherweise die menschliche Rezeptivität Gott gegenüber dogmatisiere. Er charakterisiert die natürliche Theologie als "Verbürgerlichung des Evangeliums" und als "diejenige Theologie, von der der Mensch von Natur herkommt".⁷ Die assoziative Tönung dieser Kategorien ist nicht zufällig. Die "natürliche Theologie" - das ist die Theologie des Bourgeois, der alles, was es in der Welt gibt, besitzen will und besitzen kann. Der "Mensch von Natur" - darin spricht sich die Entdeckung aus, daß der abstrakte Mensch, der Mensch an sich, eine Erfindung der Moderne ist. Barth widersetzt sich aufs Schärfste einer Kombination der evangelischen Wahrheit mit dieser bürgerlichen Überzeugung, die sich als natürlich ausgibt.

Auf den folgenden Seiten präzisiert Barth diesen Widerspruch, indem er die erste These der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 kommentiert:

"Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben."⁸

In dem Kommentar, den Barth im Winter 1937/38 vor seinen Basler Studenten in der Vorlesung vorgetragen hat,⁹ führt er aus, daß der durch den Nationalsozialismus in der evangelischen Kirche provozierte Abfall der Gegenwart lediglich die Konsequenz einer Entwicklung darstellt, die bereits 200 Jahre zuvor begonnen habe. Damals, in der Zeit der Aufklärung, habe man begonnen, sogenannte ewige Wahrheiten mit der Wahrheit des Evangeliums zu vermischen. Barth zögert nicht, in diesem Zusammenhang die Namen Leibniz und Kant, Hegel, Schleiermacher und Ritschl zu nennen.¹⁰ Nach seiner Auffassung führt eine direkte Linie von jenen Gipfeln der bürgerlichen Kultur in die Abgründe der Deutschen Christen in ihrem Aufblick zum "Führer". Obwohl schon früher zusammengemischt, ist die Sprengkraft der brisanten Mixtur sogenannter reiner Vernunft mit der positiven Offenbarung zu Zeiten einer menschlicheren Kulturgestaltung noch unerkannt geblieben und erst im Nationalsozialismus explodiert. Nun gibt es keine Möglichkeit mehr, zwischen der Religion oder der Kirche und dem totalitären Staat Distanz zu halten. Das Projekt einer Modernisierung der christlichen Religion, von dem Troeltsch träumte, ist in Barths Augen 1933 erkennbar gescheitert.

Das Barmer Bekenntnis markiert den grundsätzlichen Widerspruch

gegen diese Modernisierung. Es ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil es zugleich als kirchengeschichtliches Ereignis und als weitgreifende theologische Entscheidung anzusehen ist. Theologisch zeigt es eine strikte Rückkehr zu den biblischen Wurzeln des christlichen Glaubens an; eine Rückkehr, die vom Verständnis Jesu Christi als des einen Wortes Gottes geleitet ist. Historisch wird ein scharfer Einspruch erhoben gegen die Verbürgerlichung der Kirche. Ein Ereignis wie Barmen versteht sich nicht von selbst im Kontext der Moderne. Das hat Barth selbst empfunden, wenn er das Barmer Bekenntnis als ein "Wunder" apostrophiert:¹¹ Man kann es nicht aus der Logik der Moderne herleiten. Die Bekennende Kirche des damaligen Deutschland hat eine Botschaft von ökumenischer Bedeutung zu übermitteln. Zum ersten Mal in der modernen Welt hat sich eine Kirche den historischen Strömungen entgegengestemmt und sich ihres festen Grundes in dem einen Wort Gottes versichert. Sie hat auf besondere Weise theologische Existenz verwirklicht - und ist sich dabei der eigenen Besonderung bewußt geworden. Barth verweigert sich, so scheint es, dem kategorischen Imperativ, den die Moderne der Theologie auferlegt, nämlich sich im allgemeinen historisch-kulturellen Zusammenhang auszuweisen.

Wie kann man diese Weigerung verstehen? Bereits diese eine Passage aus der Gotteslehre der KD., die ich umrissen habe, liefert das gesamte terminologische Arsenal, dessen sich die Deutung Barths als eines modernen Theologen bedient. Man kann, was diese Interpretation angeht, drei große Linien unterscheiden, die freilich gemeinsam ein Trilemma bilden.

- Für die erste Sichtweise signalisiert bereits das Stichwort "Wunder", mit dem Barth das Ereignis von Barmen deutet, den regressiven Charakter seines gesamten Unternehmens. Was er vorschlägt, so sagt man, läuft auf eine Rückkehr zu einer unbezweifelbaren Autorität hinaus (nämlich die Bibel); und dieser Rückschritt ist motiviert und unterstützt durch eine radikal subjektivistische Entscheidung (nämlich den Glauben). Auf dem Hintergrund dieser theologischen Dezisionen stellt auch das historische Projekt der Bekennenden Kirche lediglich den anachronistischen Versuch dar, noch einmal vorneuzeitlich die religiöse Option zum entscheidenden Merkmal des gesellschaftlichen Zusammenhanges zu machen. Im Blick auf die modernen Lebensbedingungen und den Pluralismus, in dem sie sich darstellen, muß ein solches Vorhaben notwendigerweise scheitern. Das theoretische Ungenügen in den theologischen Optionen gebiert praktische Illusionen über die Bedeutung der Kirche in der modernen Welt. Diese Interpretation Barths hat ihren Ausgang genommen bei Dietrich Bonhoeffers Vor-

wurf des Offenbarungspositivismus, den er schon in den vierziger Jahren erhoben hatte. Sie findet sich heute - in verschiedener Akzentuierung - wieder etwa bei Wolfhart Pannenberg¹² und Trutz Rendtorff.¹³ Es ist klar, daß in dieser Interpretation die Theologie Barths lediglich von transitorischer Bedeutung in der neuzeitlichen Christentumsgeschichte sein kann; theoretisch ist sie sogar ein Rückschritt. Statt dessen empfiehlt es sich eher, an die Denkrichtung Troeltschs anzuschließen.

- Der zweite Typ einer Interpretation des Verhältnisses Barths zur Moderne nimmt seinen Ausgang nicht von der Theorie. Hier unterstreicht man den praktischen, antibürgerlichen Charakter seiner Theologie. Seit den Anfängen in Safenwil, so wird hier argumentiert, liegen die sozialistischen Züge zutage. Bereits die beiden Fassungen des Römerbriefs zeigen, daß die theologische Arbeit sich inmitten der sozialen Kämpfe und der soziopolitischen Debatten bewegt. Welches immer die theoretischen und persönlichen Wandlungen des späteren Theologieprofessors Barth gewesen sein mögen, die sozialistische Linie kann im gesamten Werk, wenn auch bisweilen in den Untergrund abgewandert, nachverfolgt werden. Sie weist den Weg zu den praktischen Auswirkungen des Glaubens. Und diese bestehen darin, daß die Kirche Partei ergreifen muß für einen nichtdogmatischen Sozialismus. Sie ist verpflichtet, in ihren eigenen Lebensformen und -vollzügen zeichenhaft offen und geschwisterlich zu leben. Sie wird sich verbünden mit den politischen Befreiungsbewegungen.

Das ist etwa die Sicht der Dinge, wie sie mit viel Einsatz von Helmut Gollwitzer¹⁴ und Friedrich-Wilhelm Marquardt¹⁵ vertreten wird. Was diese stark an den Folgen interessierten Auslegungen Barths untereinander vereint, ist die Vision der Kirche als Avantgarde eines sozialen Lebens, in dem Freiheit, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit herrschen. Das sind die einstmals vom revolutionären Bürgertum propagierten Ideen, die aber erst jenseits seiner Grenzen verwirklicht werden können, in einem neuen Sozialismus. Die Kirche, die sich in Gang setzt, um eben diese Grenzen zu überwinden, legt dafür ein exemplarisches Zeugnis ab.

- Die dritte Verständnisweise, die man unterscheiden kann, teilt zunächst die antibürgerliche Sicht der Theologie Barths, gibt sich dann aber sogleich Rechenschaft von dem Umstand, daß gegenwärtig keine aussichtsreiche Möglichkeit besteht, den Gesetzen des Kapitals zu entkommen. Die Identifikation des Bürgers und des Menschen an sich, die ja auch Barth registriert hatte, ist eben nicht bloß logischer Natur. In ihr bringt sich vielmehr eine historische Zwangsgewalt von aktuell unübersteigbarer Macht zur Geltung. In dieser Perspektive gelesen, bleiben auch die

praktischen Maximen, die man dem Werk Barths entnehmen kann, im bürgerlichen Horizont befangen; ebenso, wie der Autor selbst ein Bürger geblieben ist. Vor allem Dieter Schellong hat nachdrücklich diesen Gedanken stark gemacht.¹⁶ Das konstruktive Ergebnis seiner Interpretation ist freilich enttäuschend. Wovon spricht Barth eigentlich, wenn er von der Kirche redet? Diese Frage hebt Schellong scharf hervor. Aber er beantwortet sie nicht. Die avantgardistische Kirche existiert nicht real. An wen also, so muß man weiter fragen, richtet sich die Dogmatik Barths? Ist sie am Ende tatsächlich eine Theologie für die Engel, wie Schellong das nicht nur ironisch erwägt?¹⁷ Wäre also die Theologie Barths eine Theologie, die die große Revolution des Reiches Gottes am Ende der Tage erwartet, die sich aber zwischenzeitlich auf interne Reflexionen zurückzieht? Das freilich wäre absurd anzunehmen.

Welche Schlußfolgerungen ergeben sich aber aus dem so skizzierten Sachverhalt? Man muß sagen: Die Opposition gegen die Moderne, die Barth zu predigen scheint, läßt sich weder im Ausgang von der theologischen Theorie (Typ 1), noch im Ausgang von der kirchlichen Praxis (Typ 2) durchführen. Und wenn man den Ort der Kirchlichen Dogmatik kenntlich zu machen sucht, so löst sich die soziale Basis dieser Theologie auf (Typ 3). Das ist das Trilemma von Barths Widerstand gegen die Moderne. Es ist unüberschreitbar - jedenfalls solange, als die Kategorien der Kritik selbst noch zum Inventar der Moderne rechnen.

II

Was ist die Postmoderne? Wenn man eine einigermaßen abstrakte Kennzeichnung suchte, dann könnte man sagen: Die Postmoderne zeichnet sich genau dadurch aus, daß sie die Regel bestreitet, nach der die Kritik der Moderne an dem kritisierten Gegenstand sich zu bemessen habe.

Diese noch vorläufige Bemerkung verlangt freilich nach Erläuterung. Im Anschluß an Max Weber habe ich eingangs versucht, den Prozeß der Moderne mit den Begriffen Rationalisierung und Differenzierung zu beschreiben. Wenn man genauer hinsieht, sind diese beiden Bewegungen kontradiktorisch. Exakt infolge dieser Kontradiktion produziert die Moderne ihren eigenen inneren Widerspruch. Die Rationalisierung unterwirft alles dem Kalkül des Nutzens. Die materielle Bestimmtheit jeder Institution freilich, ob ökonomisch oder sozial, ist verschieden. Sie machen von der Logik der Rationalisierung nur einen formellen Gebrauch. Der Unterschied von materiellem Substrat und funktioneller Form freilich

läßt sich nicht durchhalten: Wer sich einmal auf diese Logik eingelassen hat, entkommt ihrer Gewalt nicht mehr. Die verschiedenen Institutionen sehen sich unter die Botmäßigkeit einer reinen und formellen Vernunft gebracht; und sie ist es, die die Regeln der sozialen wie der theoretischen Kommunikation bestimmt. Protest gegen diese Entwicklungstendenz hat sich schon früh erhoben. Die ästhetischen Konzeptionen nicht nur der Romantiker haben sich einer vollständig durchrationalisierten Welt widersetzt. Von Zeit zu Zeit verdichtet sich diese Opposition in Programmen, denen ihrerseits eine gewisse Systematizität eigen ist. Das ist zum Beispiel der Fall bei Nietzsche, Heidegger und Bataille. Bei ihnen findet man eine extreme Stilisierung der Moderne, die dazu tendiert, deren Grundprinzip bereits bis in die Antike zurückreichen zu lassen. Solche Strategie erlaubt es, das angeblich moderne Prinzip - die Vernunft oder die Seinsvergessenheit oder das profitorientierte Kalkül organisierter Arbeit - durch eine entgegengesetzte Parole zu ersetzen: den Willen zur Macht, die Lichtung des Seins, die Souveränität.¹⁸ Diese Entgegensetzungen sind nicht nur gekennzeichnet von einer groben Vereinfachung, sondern auch von einem Irrationalismus, der faktisch selbst in die Funktion einer Letztbegründung eintritt.

Im Unterschied zu jenen totalitär strukturierten Bewegungen scheint in letzter Zeit ein neuer Stil in der Behandlung der gravierenden Probleme der Moderne sich auszuprägen. Diese gegenwärtig verbreitete Strategie versucht, eine generelle Opposition zu vermeiden. Und genau dieses beschreibt den aktuellen Ort der Postmoderne. Man nimmt die modernen Differenzierungen hin, ohne eine Theorie des universellen Zusammenhanges aufzubauen, die diese Differenzen noch einmal vereinheitlichen könnte.

Innerhalb dieser gemeinsamen Perspektive freilich ist selbst noch einmal eine Unterscheidung anzubringen. Auf der einen Seite steht eine neokonservative Theorie, in der man der kapitalistischen Entwicklung der Gesellschaften des Westens zustimmt, aber das kulturelle Reservoir der Moderne für erschöpft hält. Sind die Menschen am Ende der Moderne einmal von den bürgerlich-idealistischen Versprechungen wie Freiheit oder Gleichheit befreit worden, bleibt ihnen keine andere Wahl, als sich auf die alten Strukturen zurückzubedenken, die seit Urzeiten ihrer Natur eingeschrieben sind. Vor allem Arnold Gehlen hat eine solche Auffassung vertreten und propagiert.¹⁹

Auf der anderen Seite kann man ein eher anarchistisches Konzept der Postmoderne beobachten. Vor allem Autoren wie Paul Feyerabend und Jean-Francois Lyotard sind in diese Richtung vorgestoßen, der

eine auf dem Feld der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, der andere im Bereich der Ästhetik und der sozialen Bewegungen.²⁰ Besonders die Position von Lyotard ist in unserem Zusammenhang bemerkenswert.²¹ Im Zusammenhang einer kritischen Debatte mit Jürgen Habermas formuliert er die folgende Alternative:

"Ist das anvisierte Ziel der Moderne die Konstitution einer soziokulturellen Einheit, in deren Mitte alle Elemente des täglichen Lebens und des Denkens einen Platz finden wie in einem organischen Ganzen? Oder ist der Zusammenhang, den man zwischen den verschiedenen heterogenen Sprachspielen beobachten kann, denen des Wissens, denen der Ethik, denen der Politik, von anderer Art? Und wenn ja, wie wäre es möglich, deren Synthese zu bewerkstelligen?"²²

Lyotard sieht hinter der ersten Annahme den Geist Hegels versteckt, der nur totalitär werden kann. Darum möchte er der anderen Option den Vorzug geben. Seiner Auffassung zufolge lassen sich die verschiedenen Sprachspiele nicht mehr miteinander vereinbaren, da es keine sprachspielübergreifenden Regeln gibt. Aber diese Beobachtung empfindet er keineswegs als beunruhigend. Vielmehr eröffnet eine solche Situation Möglichkeiten, "d'exprimer l'irréprésentable", das Un-Vorstellbare zur Erscheinung kommen zu lassen. Und das ist eine Chance, die vor allem in der avantgardistischen Kunst ergriffen wurde.

"Ein Künstler, ein postmoderner Schriftsteller ist in der Situation eines Philosophen: Der Text, den er schreibt, das Werk, das er vollendet, sind nicht von einem Prinzip beherrscht, dessen Regeln bereits aufgestellt wären, und sie können nicht von einer festlegenden Urteilskraft beurteilt werden, die an diesen Text, an dieses Werk hergebrachte Kategorien anlegt. Diese Regeln und diese Kategorien sind eben das, was das Werk oder der Text selbst noch suchen."²³

Lyotard beendet seinen Artikel mit den kämpferischen Worten: "Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Un-Vorstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens."²⁴

Man wird freilich nicht sagen können, daß Lyotards Position schon zu einer befriedigenden Klarheit gelangt sei. Es ist deutlich zu sehen, daß Lyotard sich wesentlich auf die avantgardistische Kunst stützt, um seine Auffassung zu illustrieren. Aber wie kann man die Bevorzugung dieses Explikationsmediums rechtfertigen, wenn es keine sprachspielübergreifenden Zusammenhänge mehr gibt? Es erstaunt daher nicht, daß sich unter dem Titel Postmoderne

faktisch ein schillerndes Allerlei versammelt. Es reicht von der Architektur, deren Innovationskraft sich in der Mixtur von Zitate vergangener Stile erschöpft, über einen Roman wie den Namen der Rose bis zu dem Ästhetizismus, der sich in unseren alltäglichen Bekleidungs- und Eßgewohnheiten manifestiert. Das ist die kulturprägende Dimension der Postmoderne, die viel stärker als die theoretischen Konzepte das Bewußtsein der gegenwärtigen Intellektuellen prägt. Solche kulturelle Präsenz affirmiert und dementiert zugleich die Theorie Lyotards: Was zutage tritt, sind wirklich nur unzusammenhängende Sprachspiele - und eben darum kann jeder nach seinem privaten Geschmack wählen, ohne sich irgendeiner Regel verpflichtet zu wissen.

Diese kulturelle Situation führt freilich auf eine sehr ernste Frage. Welches ist eigentlich der Ort, an dem man über das alles nachdenken und sich austauschen kann? Es ist unmittelbar einleuchtend, daß dieser Ort nur noch ein partikularer sein kann. Aber gibt es das - einen partikularen Ort, der in der Lage ist, seine eigenen Grenzen zu überschreiten, ohne dabei zugleich die Teilnehmer an anderen Sprachspielen zu terrorisieren?

Mit bezug auf diese Frage möchte ich die folgende These plausibel machen: Wenn man die KD. Barths in einem solchen Kontext liest, erlaubt sie eine theologische Interpretation dieser kulturellen Lage und zugleich eine Bestimmung der Rolle dieser christlichen Dogmatik in der Gegenwart.²⁵

Diese These möchte ich in zwei Etappen entwickeln. Zuerst möchte ich ein Auge werfen auf die allerersten Seiten der KD., auf denen Barth den Begriff der Theologie als "kirchliche Wissenschaft" entwickelt.²⁶

Die Theologie als Funktion der Kirche erwächst aus dem Sachverhalt, daß man in der Kirche von Gott in menschlichen Worten redet. Von daher ist die Kirche aufgefordert, über die Konkordanz dessen nachzudenken, was die Kirche ist, und dessen, was die Kirche tut. Sofern sie in dieser Rolle steht, spricht Barth der Theologie den Charakter der Wissenschaft zu. Und er bestimmt diesen Begriff mit aller wünschenswerten Klarheit.

Sofern die Theologie mit ihrem Wissenschaftsanspruch sich von den Bedürfnissen der Kirche herleitet, kann sie dieses Attribut nicht als konstitutiv ausgeben. Sofern sie aber eine regelgeleitete Arbeitsweise des menschlichen Geistes ist, steht sie neben anderen wissenschaftlichen Geistestätigkeiten. Diese Relation ist von doppelter Art. Auf der einen Seite siedelt sie sich un-

ter den Wissenschaften an, weil alle Wissenschaften jedenfalls prinzipiell Gott als letztes Ziel haben könnten; de facto verhält es sich anders; daher existiert kein allgemeiner Begriff der Wissenschaft, der die Theologie und die anderen Wissenschaften übergreifen könnte. Die andere Beziehung betrifft die interne Struktur einer Wissenschaft. Da sie den Regeln ihres spezifischen Gegenstandsbereiches folgt, verfährt die Theologie methodisch einwandfrei. Im Blick auf ihren Gegenstand jedoch kann sie sich weder einem allgemeinen Wissenschaftsbegriff unterwerfen noch auch ihrerseits einen solchen aufbauen wollen. Das heißt aber: Ebenso wie es keine äußerliche Zuordnung von Theologie und Wissenschaften gibt, kommt auch keine innere Unterordnung in Frage, wie immer eine solche auch beschaffen sein könnte.

Gleichwohl aber existiert ein Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaften, und die Theologie erhebt nach Barth durchaus den Anspruch, wissenschaftlich zu sein. Darauf meint er nicht verzichten zu müssen. Anstatt sich also mit Abgrenzungen zufriedenzugeben, versucht er, das Verhältnis zu dynamisieren. Gerade als Wissenschaft versteht sich die Theologie als irrtumsfähig; gerade als Wissenschaft widerspricht sie dem Einheitszwang eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs; gerade als Wissenschaft will sie die Möglichkeit offenhalten, daß alles menschliche Wissen seine Ausrichtung auf Gott zeigen könnte. Das ist ein Konzept der Theologie als Wissenschaft, das sich als zugleich selbständig und kommunikationsbereit darstellt.

Wenn man sich nun freilich die Ausführung dieses Programmes in den Prolegomena vor Augen hält, dann kann man daran zweifeln, ob es strikt und konsequent durchgeführt ist. Nachdem Barth bei der Lehre vom Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt als Verkündigung, Heilige Schrift und Offenbarung seinen Ausgang genommen hat, geht er den Weg in umgekehrtem Sinne zurück: von der Offenbarungslehre über die Lehre von der Heiligen Schrift, um schließlich wieder bei der Verkündigung der Kirche anzukommen. Er führt also den Gedanken auf seinen Ausgangspunkt zurück: die Kirche und ihr Wort Gottes. Dieses Resultat ist meines Erachtens ambivalent. Indem er zur Kirche zurücklenkt, kann Barth nicht zeigen, wie die Dynamisierung im Verhältnis von Theologie und Wissenschaften sich in Gang bringen läßt, die er doch ins Auge gefaßt hatte. Die Trinitätslehre an der Spitze der Lehre von der Offenbarung hätte ihm die Möglichkeit an die Hand gegeben, die Grenzen des kirchlichen Umfeldes zu überschreiten. Dem hat er sich kategorisch widersetzt. Man kann Gründe für diesen Verzicht namhaft machen. Aber in dieser Ausführungsgestalt bleibt der Wissenschaftsanspruch der Theologie ohne durchschlagendes Argu-

ment. Soweit man sich also auf diese Explikationsform des Barthschen Gedankens bezieht, ist die antimoderne Interpretation im Recht.

Ein Ausweg aus der fruchtlosen Alternative Moderne-Antimoderne eröffnet sich nur, wenn man Barths Konzept der Kirche als gesendete Gemeinde in der Versöhnungslehre mit ins Spiel bringt. Das ist die zweite Stufe meines Interpretationsvorschlages. Im KD. IV hat Barth bekanntlich die Ekklesiologie in Parallele zum dreifachen Amt Jesu Christi konstruiert. Und so wie der dritte Teil der Christologie unter dem Titel "Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge" die beiden ersten Aspekte zusammenbindet, so vereinigen sich auch in der Ekklesiologie die Gesichtspunkte der gesammelten und auferbauten Gemeinde im Begriff der gesendeten Gemeinde, um sich auf die Welt zu beziehen. In diesem Kontext, im zweiten Kapitel des § 72 (Die Gemeinde für die Welt) begegnen strukturelle Beziehungen zwischen Kirche und Welt, die denen von Theologie und Wissenschaften aus KD. I/1 exakt entsprechen. In dem hier angezogenen Text reflektiert Barth die innere Form der Kirche, die jeder Aktion nach außen vorhergeht.²⁷

Die Gemeinde, die für die Welt existiert, kennt deren wahrhaftigen Zustand. Sie versteht die Stellung der Welt vor Gott. Sie ist daher beauftragt mit dem Zeugnis für die Wahrheit - und die christliche Gemeinde ist der einzige Ort, an dem diese Kenntnis zu gewinnen ist. Die Welt selbst kann sich in ihrer tatsächlichen Situation nicht erkennen.²⁸ Diese Auffassung entspricht der Vorstellung vom faktischen Zustand der Wissenschaften, wie ihn Barth in den Prolegomena beschrieben hat.

Aber diese Gemeinde, von der Barth redet, verhält sich nicht überheblich gegenüber der Welt. Gerade weil sie Gemeinde für die Welt ist, findet sie sich durch und durch mit ihr solidarisch. Sie begreift, daß sie selber Welt ist und zur Welt gehört, so wahr Jesus Christus Herr der Welt ist. Mit ihrer Kenntnis von der Wahrheit wendet sie sich nicht auf sich zurück und überläßt sich nicht der Logik ihrer Eigengesetzlichkeit; sie spielt nicht nur ihr zugleich internes und exklusives Sprachspiel. Sie bemüht sich vielmehr darum, Brücken zu bauen zu anderen kulturellen und ökonomischen Gesellschaftsformationen, um dadurch auf eine befriedete menschliche Lebenswelt vorauszuweisen.²⁹ In diesen Überlegungen kann man die Parallele zum Verhältnis der Theologie als Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften wiederfinden.

Aus der Solidarität zwischen der Gemeinde und der Welt erwächst eine Verantwortlichkeit, die nur praktisch wahrgenommen werden kann. Das ist die dritte nota ecclesiae, die Barth in diesem Zu-

sammenhang einschärft. Diese praktische Verantwortung macht die Grundhaltung der Kirche aus und bestimmt insofern alle ihre Handlungen, welche es auch immer sein mögen: die Liturgie und die Theologie ebenso wie die ethischen Vorschläge, die von ihr in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden.³⁰ Hier spiegelt sich deutlich das dynamische Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaften.

Mit diesen drei Schritten hat Barth eine dem Anfang der Prolegomena parallele Struktur aufgebaut. Im Unterschied zu jenen gibt die Lehre von der Sendung der christlichen Gemeinde Rechenschaft über die Bedingungen, die die anvisierte Aufgabe der Grenzüberschreitung durchführbar machen. Barth erörtert *expressis verbis* die empirische Frage: Wer ist eigentlich diese Kirche? Und er antwortet darauf in differenzierter Art und Weise: Es ist weder die Kirche als solche, als gesellschaftliche Organisation; es ist aber auch nicht bloß eine abstrakte Idee der Kirche. Er versteht unter Kirche hier die tatsächliche Gemeinde - zu der man sich bekennt, die ebenso ihr Bekenntnis ablegt. Wir werden noch sehen müssen, was das für den empirischen Status der Kirche bedeutet.

Diese Gemeinde für die Welt existiert exakt unter drei Bedingungen. Die erste Bedingung ist der Heilige Geist, die erweckende und bewegende Kraft, die Kraft, die von Jesus Christus selbst ausgeht, ja die, genauer gesprochen, er selbst ist als Erweckender und Bewegender. Der Heilige Geist also ist es, der die Kirche überhaupt aktionsfähig macht.³¹

Das, was der Heilige Geist heraufführt, ist eine doppelte Affinität zwischen der Kirche und Christus. Aus ihrer eigenen Perspektive gesehen, bezeugt die Gemeinde ihren Herrn als Herrn der Welt. Dieses Zeugnis aber kommt, anders betrachtet, selbst schon von der objektiven Voraussetzung her, daß Jesus Christus selbst sich zugleich der Kirche und der Welt vorstellt als derjenige, der von den Toten auferstanden ist.³² Das ist der entscheidende Gedanke; er formuliert eine Ähnlichkeit und einen Unterschied zwischen der Kirche und ihrem Herrn. Auf der einen Seite bedient sich Jesus Christus in der Gestalt des Heiligen Geistes der Gemeinde. Logisch gesprochen: als eines Gleichnisses. Substanziell geredet: als seines irdischen Leibes. Er ist auf ontische Weise überall dort präsent, wo er unter den Christen erkannt wird. Auf der anderen Seite bleibt er das Haupt seines Leibes, bleibt er von der Kirche unterschieden, da er ja zugleich der Retter der Welt und der Herr seiner Kirche ist. Diese Beziehung von Affinität und Differenz macht ein Zeugnis der Gemeinde möglich, das

sich gründend und hinweisend auf das Selbstzeugnis Christi bezieht.³³

In diesem Horizont ist die Kirche in der Lage zu handeln und ihr Zeugnis abzulegen, ohne sich zu isolieren oder noch einmal die Gesellschaft dominieren zu wollen. In diesem Horizont konstituiert sich die Kirche, individuell und kollektiv. Indem sie sich auf diesen Horizont bezieht, lädt sie jedermann ein, sich auf dieselbe Weise zu verstehen. Allein wenn Jesus Christus sein eigenes Zeugnis ablegt, kann sie die Gewißheit haben, daß ihr Zeugnis als Gemeinde Jesu Christi Überzeugung weckt.

Auf diese Weise kann man im Rückgriff auf einen zentralen Gedanken des alten Karl Barth eine Antwort auf die offene Frage der Postmoderne ausarbeiten, wie man die jeweilige Autonomie der unterschiedlichen Sprachspiele realisieren kann, ohne allen Zusammenhang zu verlieren.

III

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Überlegungen? Was die Barth-Interpretation angeht, so eröffnet die sogenannte postmoderne Perspektive tatsächlich eine Möglichkeit, die drei Sackgassen der Alternative "modern oder antimodern" zu vermeiden. Offen ist freilich noch die - auch in jenen antimodernen Interpretationen virulente - Frage nach dem empirischen Status der Kirche, die Barth meint. Ich schlage vor, diesen Status zurückhaltend zu bestimmen: Die Kirche, von der Barth spricht, erstreckt sich genau soweit, wie der Grundgedanke vom vermittelten Selbstzeugnis Jesu Christi überzeugt. So jedenfalls könnte man begreifen, inwiefern diese Kirche zugleich empirisch und nicht-empirisch ist. Für einen solchen Vorschlag kann man sich auch auf das Vorwort zu KD. I/1 beziehen. Dort hat Barth selbst die Frage nach dem empirischen Ort der Kirche in die Aufforderung transformiert, eine solche Kirche entstehen zu lassen³⁴ - das heißt, sich auf die Weise selbst zu verstehen, die diese Dogmatik vorschlägt.

Was freilich wie eine Einschränkung aussieht, ist in Wahrheit die Anzeige eines Weges, wie eine Kirche, die dem Evangelium treu bleiben möchte, sich selbst in der Moderne und deren Folge, der Postmoderne, verstehen kann. Die letzten Bände der KD. bringen Differenzierungen in Anschlag, die dazu verhelfen, zugleich die Autonomie der Kirche zu behaupten und an der modernen Idee einer universellen Versöhnung festzuhalten - auch gegen die Magie der Postmoderne. Es läßt sich sogar zeigen, daß die Theologie

Barths für die Interpretation von innerer Bestimmtheit und äußerer Beziehung der Kirche einen Differenzierungsreichtum gewonnen hat, der schwerlich überboten werden kann.³⁵ Dank dieser Struktur öffnet sich die KD. Barths - weit davon entfernt, restriktiv oder regressiv zu wirken - einem dogmatischen Pluralismus. Sie ermutigt zu dogmatischer Arbeit in einem substantiellen Sinne, weil sie von der Last befreit, jeden theologischen Gedanken - sei es affirmativ sei es kritisch - auf die Imperative der Moderne zu beziehen. In barthianischen Strukturen konzipiert, kann eine solche Dogmatik die Realität beschreiben und - im Sinne Lyotards - erfinden. Sie darf sich durch Barths Satz ermutigt wissen, daß man die Kirche und ihre Theologie genau so lange hören wird, wie sie ihrem Thema treu bleibt.³⁶

Dietrich Korsch