

Religiöses Selbstbewusstsein und kulturelle Form bei Paul Tillich und Karl Barth

DIETRICH KORSCH

1. Die Konzentration des religiösen Selbstbewusstseins

An religiösem Selbstbewusstsein hat es weder Paul Tillich noch Karl Barth gemangelt. Die weitgespannten systematischen Entwürfe ebenso wie die pointierten Merksätze und Leitbegriffe, die wir den Altersgenossen des Jahrgangs 1886 verdanken, bringen das hinreichend zum Ausdruck. Dass dieses religiöse Selbstbewusstsein sich aber so neuartig ausspricht, ist nicht allein dem individuellen Charakter Tillichs und Barths geschuldet; es hat stattdessen mit der Zeitlage zu tun, an der beide Anteil haben.

Mit der Wahrnehmung von geschichtlichen Situationen und Epochen durch die Theologie hat es eine besondere Bewandnis. Einerseits gilt, dass der Aufgabe zu folgen ist, die Identität des Christentums unter sich wandelnden historischen Bedingungen fortzuführen. Das bedingt den Rückgriff auf religiöse und gedankliche Konzeptionen in der Geschichte des Christentums, die so transformiert werden müssen, dass das Wesen des Christentums noch deutlicher zutage tritt als dann, wenn man an alten Formen festhält; insofern ist die Akkommodation immer zugleich Reformation. Andererseits lässt sich der Vorgang, in dem eine solche Akkommodation als Reformation stattfindet, nur schwer systematisieren und schematisieren. Das hat damit zu tun, dass der beabsichtigte neue theologische Ausgriff auf die Selbstrepräsentation des Christentums nur dann gelingt, wenn er von größter Allgemeinheit ist, also die letzten Prinzipien der theoretischen und praktischen Selbstverständigung einschließt. Insofern lässt sich eine Theorie des Wandels in der Theologie keinesfalls in der Form geben, dass sie die neu zu konstellierenden Elemente nur wie Spielmarken auf einem vorhandenen Plan verschiebt. Darum kann auch die Zuordnung einer neu konfigurierten Theologie zu philosophischen Leitgesichtspunkten nicht vorab gegeben werden; das Verhältnis verdankt sich vielmehr einer experimentellen Anordnung, deren Erfolg nicht zuletzt von

der hermeneutischen Erschließungskraft und damit von der Rezeptionsbereitschaft der Zeitgenossen abhängt.

Kann man diese beiden Aspekte als Analysegesichtspunkte als in jedem theologischen Wandel bedeutsam annehmen, so ist damit doch die Konkretion eines bestimmten Konzeptes von neu konzipierter Theologie nicht erreicht. Dazu bedarf es vielmehr eines genauen historischen Blicks. Dem zeigt sich stets die individuelle Besonderheit der jeweiligen Zeitlage – und dann auch die Reichweitendifferenz in der Herausforderung zur Neukonstellation. Denn nicht alle Zeiten stellen in derselben Grundsätzlichkeit vor die Aufgabe, das Feld der Theologie neu zu vermessen. Für die moderne Theologie wird man jedoch zwei grundsätzliche Anstöße zu einem neuen Selbstverständnis und einer neuen Artikulation des Wesens des Christentums annehmen können; sie seien hier nur durch die politischen Ereignisse von 1798 und 1918 gekennzeichnet (inklusive der Jahrzehnte, die diesen Zäsuren der europäischen Geschichte vorausgehen). Man wird sagen dürfen, dass die bürgerliche Wende der Theologie im Aufgang des langen 19. Jahrhunderts sich an dessen Ende zur Krise des bürgerlichen Subjekts zuspitzt – und damit eine neue Tieferlegung der theologischen Prinzipienlehre fordert.

So jedenfalls haben Tillich und Barth in den Jahren nach dem 1. Weltkrieg selbst ihre Zeit gesehen und empfunden: als eine Zeit, in der die für das 19. Jahrhundert zutreffenden Rahmenbedingungen theologischer Artikulation aus historischen Gründen ihre Gültigkeit verloren haben. Damit stellt die Zeitlage vor die Aufgabe, eine grundsätzliche Neuanlage der Theologie in Angriff zu nehmen. Und das wesentliche Aufbaumoment dieser Theologie ist das religiöse Selbstbewusstsein – in einem empirischen, nicht schon in einem begrifflich explizierten Sinn verstanden. Denn die gesellschaftlichen Umstände, unter denen Kirche und Gesellschaft, Religion und Kultur, Theologie und Philosophie einander zugeordnet waren, hatten für sie die Triftigkeit verloren.¹ Stattdessen ist nach neuen Grund-

1 Diese Diagnose lässt sich übrigens gar nicht mit externen Gründen bestreiten. Wenn die beiden analytischen Aspekte zutreffen, die eingangs erwogen wurden, dann verdankt sich jede theologische Zeitwahrnehmung einem synthetisch-hermeneutischen Blick, der sich allein durch die Tat und das nachfolgende Verstehen oder Missverstehen rechtfertigt. Insofern wäre auch eine mögliche Kritik an der angeblich hier vorherrschenden „Dramatisierung“ der Zeitlage angesichts weiterbestehender Kontinuitäten selbst nichts anderes als eine eigene theologische Zeitinterpretation, die sich ihrerseits dem Plausibilitätstest in der Konstruktion und Rezeption zu stellen hätte. Umgekehrt bekommt man aber, wenn man der zeitgenössischen Selbstwahrnehmung um 1918 folgt, sehr viel genauer die

legungsfiguren der Theologie zu suchen, die die religiöse Wirklichkeit genauer in den Blick zu nehmen erlaubt. Und eine wesentliche Voraussetzung dafür besteht in der Vereinzelnung des religiösen Selbstbewusstseins, einer Isolierung gegenüber den dominanten Bestimmungskräften von Kultur und Gesellschaft.

Barth hat diese geschichtliche Stellung einmal auf die Formulierung gebracht, dass es „eine notwendige *Zeitbestimmtheit* der Wahrheit“ gibt.² Und das zwischen Barth und Tillich durchaus unkontroverse Zeitverständnis besteht darin, dass es sich in der damaligen Gegenwart um eine Zeit der „Krise“ handelt. Diese gemeinsame Überzeugung drückt sich dann etwa in Tillichs Absicht aus, die Debatte mit Barth im Jahr 1923 nicht zu einer Nivellierung dieses notwendigen Krisenbewusstseins werden zu lassen³ – ebenso wie in Barths Unterstellung einer „unterirdischen Arbeitsgemeinschaft“ mit Tillich.⁴

Auf der anderen Seite ist die Rezeption der beiden Neugestaltungen der Theologie, wie sie auf Barth und Tillich zurückgehen, doch gegensätzlicher kaum denkbar. Ein Nachhall davon ist noch aus Tillichs Rückblick von 1948 zu hören, wenn er den eigenen, durchaus als „romantisch“ bezeichneten Aufbruch der „Neo-Orthodoxie“ Barths entgegenstellt.⁵

Nun ist genau das Gegenstand der weiteren Erörterung. Wie kommt es, dass das gemeinsame Ausgangsbewusstsein, in der Situation der Zeit handle es sich um eine Krise tiefsten Ausmaßes, zu einem solchen Gegensatz nicht nur der Formulierung der Lösungsversuche, sondern auch der Rezeption führt? Und was hat diese Konstellation zu bedeuten – wenn es

grundsätzlichen Aufbauelemente theologischen Wandels in den Blick – und gewinnt damit paradigmatische Einsichten für die Beschreibung solcher Abläufe; so ist die Analyse eben auch vorgegangen.

- 2 K. Barth, *Die Kirche und die Kultur*, in: D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, Frankfurt/Main/Leipzig 2009, 345.
- 3 P. Tillich, *Kritisches und positives Paradox*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, München 1966, 165.
- 4 K. Barth, *Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, a.a.O. (Anm. 3), 175.
- 5 P. Tillich, *Religion und Kultur*, GW VI, 83. Diese Deutung ist ein Beispiel dafür, wie die gemeinsame Wahrnehmung einer neuen Zeitlage im Rückblick mit „alten“ Kategorien interpretiert werden soll. Sie ist darum auch unproduktiv – und hätte sich eher darum zu bemühen, die damalige Gemeinsamkeit selbst darum als spannungsvoll darzutun, weil jede Position in sich noch einmal spannungsreich ist. Das liefe auf die Aufgabe hinaus, nun auch die Wege zu skizzieren, die zur jeweiligen Auflösung der Spannung geführt haben.

sich nicht um eine zufällige Divergenz zwischen theologisch gebildeten Individuen handelt? Die Antwort auf beide Fragen hat mit dem Verhältnis von religiösem Selbstbewusstsein und kultureller Form zu tun. Und sie ist lehrreich über die historische Ausgangslage hinaus.

2. Das religiöse Selbstbewusstsein und seine kulturelle Ausdrucksform

Religiöses Selbstbewusstsein, das genötigt ist, sich auf sich selbst zu konzentrieren, muss sich auch und gerade dann besonders authentisch zu artikulieren versuchen. Diese Artikulation kann sich nun einerseits nur so vollziehen, dass alle herkömmlichen Muster und Raster des Sichausdrückens verlassen werden; sie kann dieses Abstandnehmen aber auch nur so vornehmen, dass es in Kritik der unzureichenden Ausdrucksgestalten verläuft. Diese Kritik allerdings darf sich selbst nicht wieder durch ein dialektisches Schema einfangen und abbilden lassen, wenn die Unbedingtheit des Ausgangspunktes, wie sie sich in der Selbstäußerung des religiösen Selbstbewusstseins zur Geltung bringt, nicht wieder dementiert werden soll. Eben diese Konstellation führt auf die Figur der Paradoxie des Unbedingten, womit ein dialektisch nicht mehr zu integrierender Unterschied gemeint ist.

Tillich hat diese Figur in seiner Religionskritik von 1922 überaus klar herausgearbeitet. Er sieht genau, dass das Unbedingte nicht als solches gegeben ist, sondern durch den Modus seiner Inanspruchnahme zur Geltung gebracht wird. Und er sieht ebenso deutlich, dass es diese Inanspruchnahme ist, die dafür verantwortlich zeichnet, dass das dialektische Schema von Objekt und Subjekt (oder wie immer man es formulieren will) durchbrochen wird. Das heißt aber, dass im Begriff des Paradoxons zwei Momente zu unterscheiden sind, ein sozusagen logisches, das auf die unabschließbare Begriffskonstellation geht, derzufolge das Unbedingte mit dem Bedingten (im Schema von Objekt und Subjekt) nicht begrifflich zu vereinen ist, und ein gewissermaßen pragmatisches, das der Situation geschuldet ist, in der sich das religiöse Selbstbewusstsein rein auf sich selbst gestellt so artikuliert, dass es „Gottesgewißheit“ als „die in der Selbstge-

wißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten“ versteht.⁶

Nun nimmt Tillich die unlösbare Verbindung von religiösem Selbstbewusstsein und kultureller Form auch an dieser Stelle und in dieser paradoxen Fassung wahr. Denn wenn es zutrifft, dass im religiösen Selbstbewusstsein wirklich das Unbedingte artikuliert wird, dann reicht dessen Geltung über diese Partikularität des religiösen Bewusstseins hinaus. Dann muss die Geltung des Unbedingten an allen Orten der (Natur und der) Kultur behauptet werden. Diese aus dem religiösen Bewusstsein geborene Behauptung kann sich allerdings nur dann bewähren, wenn auf dem Boden eines wissenschaftlichen und ästhetischen, also eines kulturellen Bewusstseins überhaupt, diese Orientierung aufs Unbedingte nachempfunden werden kann. Insofern stellt die religiöse Behauptung einer unmittelbaren Geltung des Unbedingten eine neue Form der kulturellen Präsenz des Unbedingten dar – und formuliert eine hermeneutische Aufgabe zur kulturellen Selbstverständigung.

Über den Begriff des Paradoxen ist es bekanntlich 1923 zur (einzigen ausgeführten) Debatte zwischen Tillich und Barth gekommen. Sie ist immer noch aufschlussreich, sowohl für die Konzeption der beiden Gesprächspartner als auch, was uns besonders interessiert, für das Verhältnis beider zueinander.

Tillichs Argument besitzt eine hohe logische Schlüssigkeit. Es lautet so: Wenn man – unter gemeinsamer Voraussetzung der Unerlässlichkeit paradoxer Redeweise – einsieht, dass die erste Wendung im Gedanken des Paradoxen eine kritische ist, dann kann man diese Figur der Kritik tatsächlich über alle Verhältnisse von Kultur und Gesellschaft ausdehnen, die Religion inbegriffen. Alle kulturellen Erscheinungen als solche sind nicht, weder je für sich noch gemeinsam, zeugniskräftig für die Unbedingtheit des Unbedingten. Damit affirmiert Tillich die umfassende Kritik, die er auch bei Barth unterstellt, und darin spricht sich die gemeinsame Deutung der Zeitlage als Krise aus, die die spezifische Kritik durch das religiöse Selbstbewusstsein heraufführt. Nun lässt sich diese durchgreifend kritische Haltung aber nur dann konsequent durchführen, wenn die Voraussetzung, unter der sie geschieht, nicht selbst wieder der Kritik angesichts

6 P. Tillich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, GW I, 378. Dass Tillich am Anfang dieses Textes die Paradoxie als „notwendige Form jeder Aussage [!] über das Unbedingte“ mit einer „Aufgabe an das Schauen“ verbindet, weist bereits auf diesen Zusammenhang von pragmatischem und logischem Aspekt hin.

des Unbedingten unterliegt. Noch genauer: Will sich die Kritik im Namen des religiösen Selbstbewusstseins von einer beliebigen standpunkthafter (und insofern ideologischen) Kritik unterscheiden, dann muss sie sich selbst auf eine Voraussetzung berufen, die der Kritik entnommen ist – eben eine positive Grundlegung ihrer Kritik in Anspruch nehmen. Das ist eben die Voraussetzung des Unbedingten selbst – die sich selbstverständlich auch wieder in einer Selbstkritik des religiösen Selbstbewusstseins Geltung verschafft.⁷ In der Tat, das ist die Frage Tillichs an Barth: Von welcher Voraussetzung geht die dialektische Kritik aus, wenn sie nicht sich selbst (partikular) dogmatisieren will?

Ist aber die unvordenkliche Positivität des Unbedingten einmal verstanden, dann darf und muss auch mit der universellen Präsenz des Unbedingten an allen Orten der Kultur gerechnet werden. Dann kann und muss die Theologie, in deren Zusammenhang sich das religiöse Selbstbewusstsein in der Inanspruchnahme des Unbedingten artikuliert, auch mit den kulturellen Phänomenen in der Weise konkreter Kritik umgehen, nämlich in Gestalt der Unterscheidung von unbedingtem Gehalt und begrenzter Form. Also in einer Weise, die die Leere einer auf sich gestellten Form oder die abstrakte Autonomie kritisch auszeichnet, um auf den wahren Gehalt oder die wirkliche Theonomie in demselben Phänomen der Kultur zu verweisen. Darum lässt Tillich in seinem kritischen Beitrag zu Barths Dialektik auch eine positive Skizze von differenziert zu beurteilenden Kulturerscheinungen folgen.⁸ Und er sucht, darüber hinaus, auch eine abschließende Zusammenfassung seiner gesamten Argumentation in der Christologie zu geben, sofern die religiöse Erschließung des Unbedingten ihren Grund besitzt in der „unanschaulichen Offenbarungsgeschichte, die durch die Geschichte verborgen hindurchgeht und in Christus ihren vollkommenen Ausdruck gefunden hat“⁹.

Tillichs Beschreibung der Barthschen (und auch der Gogartenschen!) Position besitzt *prima vista* eine hohe Schlüssigkeit, die sich im Blick auf

7 An dieser Stelle wäre die Rolle des Symbolbegriffs weiter zu thematisieren – als die Weise, wie die Unbedingtheit des Unbedingten sich empirisch fassen lässt. Dessen Erörterung wird aber hier übergangen; auch darum, weil sich die entsprechenden Probleme im Medium der kulturellen Form überhaupt durchaus wiederholen.

8 P. Tillich, *Kritisches und positives Paradox*, a.a.O. (Anm. 3), 168-173.

9 P. Tillich, *Kritisches und positives Paradox*, a.a.O. (Anm. 3), 174. Dass sich an dieser Stelle alle Fragen an den Symbolbegriff konzentrieren, versteht sich von selbst.

die Religionskritik veranschaulichen lässt. Um nur ein Beispiel von Barth zu geben:

„Um *Gott* handelt es sich, um die Bewegung von Gott her, um unser Bewegtsein durch *ihn*, nicht um Religion. *Dein* Name werde geheiligt! *Dein* Reich komme! *Dein* Wille geschehe! Das sogenannte ‚religiöse Erlebnis‘ ist eine durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen. Es ist auch in den höchsten und reinsten Fällen Form, nicht Inhalt.“¹⁰

Allerdings wird man sich nicht verhehlen können, dass Barth durchgängig darauf verzichtet, diesem Gedanken im Begriff der Paradoxie einen terminologisch festen Ausdruck zu geben.¹¹ Zwar gilt die Tatsache, dass „der Gedanke der göttlichen Kraft in der menschlichen Schwachheit grundsätzlich (im Gegensatz zu jeder Doktrin) nur immer neu zu denken ist, als wäre er noch nie gedacht“, als paradox.¹²

Aber der „Glaube ist gerade in der vollen Paradoxie seines Begriffs als menschlicher Hohlraum [...] die Wende, die Drehung, die Umkehr, in der die Gleichgewichtslage, in der sich Ja und Nein, Gnade und Sünde, Gutes und Böses im Menschen befinden, gestört und aufgehoben wird.“¹³

Damit hebt Barth darauf ab, dass in dem konstatierten Paradox eine Bewegung zu beobachten ist, die das Gleichmaß von Differenz und Identität unterbricht – und die also auch, so muss man schlussfolgern, die Entdeckung der Einheit einer spezifisch theologischen Dialektik leiten muss.

Der Begriff einer theologischen Dialektik im Sinne Barths, wenn man ihn denn bilden will, markiert auf der einen Seite die Differenz von menschlichem Reden und göttlicher Wirklichkeit: „[D]aß dem, was wir sagen, wenn wir die paulinischen Paradoxien nachsprechen, Realität entspricht, das steht nicht bei uns, das steht bei Gott. Und über Gott haben wir nicht zu verfügen, und wenn wir über die Dialektik des Gottesgedankens noch so trefflich verfügten.“¹⁴

10 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, a.a.O. (Anm. 2), 196 f.

11 Wie wenig spezifisch der Paradoxie-Begriff für Barths dialektische Theologie ist, zeigt sich schon an der Tatsache, dass er bereits in den sogenannten „vordialektischen“ *Schriften* präsent ist. Vgl. D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, a.a.O. (Anm. 2), 19 f. 86. 120 f.

12 K. Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon-Zürich 21947; zu Röm 6, 3-6 siehe D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, a.a.O. (Anm 2), 140.

13 K. Barth, *Der Römerbrief*, a.a.O. (Anm 12); zu Röm 6, 8-11 siehe D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, a.a.O. (Anm. 2), 150.

14 K. Barth, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, in: D. Korsch (Hg.), *Schriften I*, a.a.O. (Anm. 2), 289.

Darum besitzt aber auch das paradoxe Verfahren, trotz seiner Unausweichlichkeit, keinen logischen Vorzug:

„Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine *via negativa*, auch keine *via dialectica* oder *paradoxa*. Der Gott, der am Ende eines menschlichen Weges stünde, wäre, auch wenn es sich um diesen Weg handelte, schon darum nicht Gott.“¹⁵

Dieser Blick auf Barths Verwendung des Paradoxie-Terminus lässt die eigentümliche Anfälligkeit von Barths Antwort an Tillich verstehen. So sehr sich Barth einerseits dagegen verwehrt, auf den dialektischen Gedanken von der Vorausgesetztheit eines unvordenklich Positiven im Vornehmen universeller Kritik erst von Tillich gebracht werden zu müssen, so sehr verweigert er sich doch andererseits der Tillichschen Konsequenz, nun diese Voraussetzung mit Gott selbst zu identifizieren.¹⁶ Das heißt, Barth besteht auf einem bleibenden Unterschied zwischen dem Begriff des Unbedingten und Gott. Diese Auffassung kann sich nun nicht darauf beziehen, dass der Begriff des Unbedingten mit dem Ausdruck „Gott“ gedanklich inkompatibel wäre, denn das ist er nicht. Es ist also nicht der logische Aspekt der Paradoxie betroffen, wie ich das oben nannte. Es ist vielmehr der pragmatische Aspekt, der von Barth stark gemacht wird; dieser gilt ihm als ein solcher, der mit dem logischen Moment nicht identifizierbar ist. Anders gesagt: Barth sieht in Tillichs Konzentration auf den Terminus des Unbedingten den diesem selbst zugrundeliegenden Ausgangsimpuls einer authentischen Selbstäußerung des religiösen Selbstbewusstseins untergegangen.

Legt man sich die Dinge so zurecht, dann werden auch Barths weitere drei Kritikpunkte an Tillich plausibel. Barth nimmt Anstoß an Tillichs Rede in Indikativen, am Generalisieren und an seiner Funktionsbestimmung der Christologie. In der Tat liegt es in der genauen Konsequenz von Tillichs Gedanken, dass die religiös statuierte Unbedingtheit unabhängig von ihrem partikularen Geltendmachen umfassend zutrifft, also auch wirklich in den Phänomenen der Kultur vorliegt (das rechtfertigt die Indikative) – und zwar in allen (das begründet die Generalisierung). Weil es sich aber beim Gedanken des Unbedingten um einen solchen auf unmittelbare und universelle Präsenz hinzielenden Sachverhalt handelt, kann die Christolo-

15 K. Barth. Das Problem der Ethik in der Gegenwart, a.a.O. (Anm. 14), 290.

16 K. Barth, Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“, a.a.O. (Anm. 4), 176. Dort heißt es weiter: „Ja, sie haben ganz *Recht*, Tillich und die Anderen, wenn sie offenbar an dem Punkt, auf dessen Bestimmung alles ankommt, bei uns nur ein *Loch* wahrzunehmen vermögen.“

gie auch (nur) schlüsselhaft-paradigmatische Funktion einnehmen; sie ist nicht konstitutiv für die religiöse Authentizität als Basis eines sich konzentrierenden religiösen Bewusstseins.

So darf man als erstes Fazit folgendes festhalten: Die Kontroverse zwischen Tillich und Barth aus dem Jahr 1923 über den Begriff des Paradoxes realisiert auf unterschiedliche Weise die krisenhafte Ausgangslage der christlichen Religion mit Mitteln der Theologie. So sehr die gemeinsame Voraussetzung gilt, dass im Moment der (als durchgreifend bestimmten) Krise allein das religiöse Selbstbewusstsein als Ausgangspunkt von Geltungsbehauptungen in Betracht kommt, so sehr unterscheiden sich die Ausführungen beider Theologen. Und zwar so, dass Tillich die Tatsache artikuliert, dass das Geltendmachen des Unbedingten sich im Medium menschlicher Sprache und gemäß den Gesetzen vernünftigen Denkens vollzieht – was die Aufgabe einschließt, sowohl den Unterschied von Paradox und Dialektik auszuformulieren als auch die Omnipräsenz des Unbedingten festzuhalten. Barth dagegen hält, ohne Tillichs logischem Argument gründlich widersprechen zu können, daran fest, dass das Moment des Hervorbringens und Geltendmachens der Wahrheit des religiösen Bewusstseins sich selbst noch einmal der Wirksamkeit seines eigenen religiösen Grundes verdankt, deren die theologische Reflexion, auch bei letzter Anstrengung, aus prinzipiellen Gründen nicht begrifflich Herr werden kann.

Die Kontroverse über den Paradoxiebegriff stellt aber nur den Brennspiegel dar für die theologische Selbstverortung der christlichen Religion im Medium von Kultur und Gesellschaft. Mit dankenswerter Klarheit und Genauigkeit haben Tillich und Barth sich zu den Konsequenzen ihres auf derselben Grundlage unterschiedlich artikulierten Theologieverständnisses geäußert.

3. Kirche und Kultur

Im Herbst 1919 hielt Karl Barth im thüringischen Tambach den Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*. Die Einladung dazu war von deutschen Religiösen Sozialisten ergangen, und es handelte sich um den ersten öffentlichen Auftritt Barths in Deutschland nach der Veröffentlichung des *Römerbriefs*. Offenbar hatten sich die Einladenden, aus der Lektüre von Barths Buch mit den stärksten eschatologischen Metaphern vertraut, eine kräftige Unterstützung ihrer Bewegung aus einem authentisch religiösen

Bewusstsein versprochen. Barth hat, wie man weiß, diese Erwartungen enttäuscht. Denn zu der Zeit war er bereits über den Versuch hinausgegangen, durch eine Steigerung der eschatologischen Metaphorik eine prinzipiell-kategoriale Umschreibung des Krisenbewusstseins geben zu wollen. Stattdessen überraschte er die Zuhörerschaft durch eine strenge Vorordnung des Reiches Gottes vor alle menschliche Aktivität – und durch die Behauptung, dass dieser Primat sich zugleich in einer unerschöpflichen Primordialität der Schöpfung vor der Versöhnung darstelle, so dass die aktuelle Lage, in der die Kritik (zu Recht!) laut werde, doch nur die Aufnahme des Vorausgesetzten sein könne.

Barth kleidete diesen Gedanken in eine merkwürdige Umkehrung der dialektischen Schlagworte. Er sprach von dem Primat der Synthesis, dem sowohl die Thesis (nämlich die Schöpfung als *regnum naturae*) als auch die Antithesis (nämlich die Versöhnung oder das *regnum gratiae*) entsprängen.¹⁷ Diese eigenwillige Anordnung ermöglichte es Barth, einerseits die Unhintergebarkeit der natürlichen Welt als Rahmen auch religiös-sozialer Aktivität festzuhalten (also gegen den dieser Bewegung nicht fremden Utopismus zu sprechen), andererseits die beabsichtigte politische Wirksamkeit dann doch mit dem Gewicht des Herkommens aus dem göttlichen Reich zu versehen (sie damit aber zugleich auch in den Kontext anderer sozialistisch-kritischer Bewegungen zu stellen). Und das alles aus einem verschärft differenztheoretischen Blickwinkel, nämlich der kategorialen Überordnung des Reiches Gottes als eines letzten Ursprungs und eines dynamischen Kraftquells zugleich.

Der Vortrag bemühte sich um eine Transformation der religiös-sozialen Bewegung, nämlich einerseits um eine authentische Vertiefung des religiösen Grundes, der nicht nur ein theologisch maskierter politischer sein sollte, andererseits um eine praktische Verbreiterung des politischen Aktionszusammenhanges, indem die Nähe zur Sozialdemokratie als einer gesellschaftlichen Alternativbewegung zum vergangenen Kaiserreich nahegelegt wurde. Nimmt man diese Akzentsetzungen in systematischer Perspektive wahr, dann besagen sie: Der religiöse Ursprung, wie er vom Christentum nun realisiert werden soll, lässt sich nicht in eine kulturelle Allgemeinheit überführen; und die politische Aktion des Widerstandes und Neuaufbaus aus religiösem Geist steht in Koalition mit anderen politischen Bewegungen, die sich auf eigene Art und mit eigenen Gründen selbst auslegen.

17 Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, a.a.O. (Anm. 10), 207. 217. 225.

Im Unterschied zu Barths Tambacher Vortrag lassen sich die Akzente Tillichs aus demselben Jahr 1919 besonders deutlich hervorheben, und zwar sowohl im Blick auf das Verhältnis von Religion und Kultur als auch auf das Verständnis des religiösen Sozialismus. In seinem Vortrag vor der Berliner Kantgesellschaft *Über die Idee einer Theologie der Kultur* arbeitet Tillich mit einer Unterscheidung, der derjenigen Barths zunächst sehr nahe zu stehen scheint, indem er das Form-Inhalt-Schema durch den Gedanken eines überschießenden „Gehaltes“ sowohl vom Ursprung her wie im Weg auf das Ziel hinaus umfängt. „Gehalt“ ist dasjenige, was „Form“ zu erfüllen strebt, aber stets nur „Inhalt“ bildet, der gewissermaßen von der „Form“ seiner Lebendigkeit beraubt wird. Darum kann und muss dieser „Gehalt“ auch immer wieder kritisch gegen die schon eingetretene Verwirklichung geltend gemacht werden – so dass damit alle versteinerten Verhältnisse in neue Bewegung geraten. Gehalt – Inhalt – Form: Das sind für Tillich in jenem Vortrag religiös inspirierte Momente der Analyse der Zeit. Nun kommt es aber weiter darauf an – und das ist entscheidend –, dass diese Analyse sich auch praktisch-eingreifend umsetzt. Das kann nur so geschehen, dass in allen kulturellen Phänomenen eben die Differenz von „Gehalt“ und „Form-Inhalt-Einheiten“ aufgesucht und kritisch artikuliert wird – mit dem offensichtlichen Bestreben, zu einer neuen, tieferen Einheit von „Gehalt“ und „Form“ zu gelangen. Es liegt auf der Hand, dass der religiös generierte Unterschied von „Gehalt“ und „Form-Inhalt-Einheit“ das Medium seines religiösen Ursprungs überschreitet und sich als universelle Struktur in Gesellschaft und Kultur entdecken lässt – so dass durchaus die Idee einer neuen „Einheitskultur“ auftaucht. Nun aber einer Einheitskultur, die sich nicht von oben her, durch gesellschaftliche Zwangsordnung und intellektuelle Bevormundung aufbaut, sondern durch eine religiöse Interpretation der in den Phänomenen selbst vorliegenden realen Gehaltlichkeit. Das Ziel ist, dass „ein einheitlicher Gehalt, eine unmittelbare geistige Substanz die gesamte Kulturbewegung erfüllt und sie dadurch zum Ausdruck eines allumfassenden religiösen Geistes macht“.¹⁸

In der Frage der Trägerschaft dieser Umsetzung von Interpretation in gesellschaftliche Wirklichkeit kommt eine Kooperation von Theologie und Sozialismus in Betracht. Im Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* hält Tillich fest, dass „auch in einer neuen Einheitskultur [...] dem Theologen die Bearbeitung der überwiegend religiösen Kulturelemente anvertraut“ wäre. (GW IX, 30) Doch kommt als gesellschaftliche Träger-

18 P. Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, GW IX, 29.

gruppe für die Beförderung dieser neuen Einheitskultur vor allem ein religiös orientierter Sozialismus in Betracht, wie Tillich ebenfalls 1919 ausführt.¹⁹ Denn nur das Christentum ist in der Lage, die sozialistische Intuition einer allgemeinen Humanität sowohl zu vertiefen wie deren politische Repräsentanten durchgreifend zu motivieren: „Damit gibt das Christentum dem Menschheitserlebnis des Sozialismus seinen eigentlichen Gehalt.“ (GW II, 28)

Nach diesen Beobachtungen liegt nun auch Tillichs Konzeption klar auf der Hand. Die religiöse Ausgangsintuition, nämlich die Differenz des „Gehaltes“ gegenüber den „Form-Inhalt-Einheiten“, soll gesellschaftlich verallgemeinert werden; dafür braucht es empirische Trägergestalten; die müssen dann ihrerseits religiös inspiriert werden. Insofern ist der Ausdruck „religiöser Sozialismus“ in der Tat als eine Kernformel von Tillichs Auffassung im Jahr 1919 zu verstehen. Auch der Unterschied zu Barth scheint deutlich auf, denn von einer „neuen Einheitskultur“ aus religiösem Geist hätte dieser nie reden können.

Wie sich dieser Unterschied im Verhältnis von Kirche und Kultur gestaltet, das haben beide Autoren in Texten mit fast derselben Überschrift in den Jahren 1924 und 1926 zu erkennen gegeben. Dabei drängt sich der Eindruck auf, dass Barths Amsterdamer Vortrag *Die Kirche und die Kultur* von 1926²⁰ zugleich einen impliziten Kommentar zu Tillichs Vortrag von 1924 *Kirche und Kultur* darstellt.²¹

Tillich nimmt – und nur darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – einerseits eine Distanzierung gegenüber der empirischen Kirche in ihrem Verhältnis zur Kultur vor, schlägt andererseits aber eine Intensivierung ihrer Kulturbeziehung in neu bestimmtem religiösem Geist vor. Die Distanzierung – gegenüber einer traditionellen Fassung des Problems in Gestalt einer Zuordnung von Sozialverbänden – besteht darin, dass Tillich das Verhältnis von Kirche und Kultur in das Verhältnis von heilig und profan überführt, die beide Darstellungen des „Gehaltes“ sind, um in der früheren Terminologie zu sprechen, des Unbedingten als Sinngrund, wie es jetzt heißt. Die spezielle religiöse Bevorzugung der Kirche wird damit in ihren allgemeinen Repräsentationscharakter des Unbedingten eingeordnet. Denn: „Beides muß erlöst werden, das Profane und das Heilige, die Gesellschaft und die Kirche.“ (GW IX, 36)

19 P. Tillich, Christentum und Sozialismus I, GW II, 21-28.

20 K. Barth, *Die Kirche und die Kultur*, a.a.O. (Anm. 2), 320-247.

21 P. Tillich, *Kirche und Kultur*, GW IX, 32-46.

Das Moment, das für diese Erlösung zuständig ist, heißt jetzt: „Offenbarung“ – wodurch so etwas wie ein Tätigsein des Unbedingten zu verstehen ist.²² Offenbarung aber „ist überall da, wo das Göttliche durchbricht, nicht als Religion, sondern als Aufhebung der Religion und als Aufhebung des Gegensatzes von Kultur und Religion“ (GW IX, 41). Unter diesem Blickwinkel fällt dann die berühmte, mehrfach wiederholte, oft kontextfrei zitierte Formulierung: „Dem Wesen nach sind Kirche und Gesellschaft eins; denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion, und die notwendige Form der Religion ist die Kultur.“ Will man die Formel genau verstehen, dann muss man sagen: Das Verhältnis von Religion und Kultur ist ein Interpretationsverhältnis, das auch in die Ausdrücke „Gehalt“ und „Form-Inhalts-Einheit“ gebracht werden kann. Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft ist dagegen ein Verhältnis von sozialen Institutionen, in denen das Verhältnis von Religion und Kultur sich unterschiedlich darstellt – einmal mehr auf die Besonderheit des Eingehens des Sinngrundes ins Endliche konzentriert (Kirche), einmal mehr auf die Allgemeinheit aller Sinnformen im Endlichen (Gesellschaft).

Daraus erhellt nun aber das zweite hier zu unterstreichende Moment in Tillichs Aufstellungen, nämlich die Funktionsbestimmung der Kirche. Es ist konsequent, dass die empirische Kirche ihren religiösen Sinn allein darin erfüllt, dass sich in ihr eine Gemeinde bildet, die um den „Gegensatz der Offenbarung gegen Kultur und Religion in gleicher Weise“ weiß – und damit um ihre eigene „Selbstaufhebung“: „[D]iese Gemeinde ist unsichtbar.“ (GW IX, 42) In ihr realisiert sich freilich der protestantische Kirchenbegriff, so muss man Tillich verstehen. Denn diese unsichtbare Gemeinde zeichnet sich durch das Hören auf die Offenbarung aus, und zwar „ganz gleich, ob von der religiösen oder der kulturellen Seite her“ (GW IX, 44). Eben „damit hebt sie die Zerspaltenheit auf und schafft den Keim der neuen Einheit, der neuen Theonomie“ (ebd.). Die empirische Kirche kommt in diesem Gefälle in Betracht als Institution der „Wegbereitung“ (GW IX, 46), also als Feld der Einübung in die religiöse Präzision der Aufmerksamkeit auf die Offenbarung, die sich ihrer gesellschaftlichen Triftigkeit gerade dadurch versichert, dass sie Symbole ausbildet, die die Präsenz der Offenbarung oder des „Gehaltes“ auch jenseits der Religion zur Geltung bringt. Die empirische Kirche steht so in einem Feld der

22 Von der „Tat Gottes“ ist in diesem Zusammenhang auch die Rede (GW IX, 38. 43).

potentiellen Verallgemeinerung der Symbolkraft der Offenbarung bzw. des Unbedingten in seinem Aktualitätsmodus.

Hält man nun Barths Vortrag von 1926 dagegen, dann werden abermals Nähe und Unterschied deutlich. Barth versteht die Kirche als paradigmatisches Erschließungsmuster für das Verständnis der Kultur. Aber er tut das unter einer charakteristischen doppelten Differenzbestimmung, einmal der Differenz von Innen- und Außenbetrachtung, sodann einer Differenz in der Innenperspektive selbst – und das Verhältnis dieser Unterschiedsverhältnisse ist bleibend nicht synthetisierbar. Und zwar darum, weil die innere religiöse Differenzstruktur unaufhebbar ist. Das sei etwas näher entfaltet.

Der erste Unterschied, den Barth macht, ist der zwischen der Betrachtung der Kirche als Institution in Geschichte und Gesellschaft und ihrer religiösen Wirklichkeit. Als religiöse Institution lässt sie sich in ihrem Umgang mit ihren Mitgliedern und ihrem Gehalt so analysieren wie alle anderen Institutionen auch. Das heißt umgekehrt, dass die Behauptung der religiösen Wirklichkeit als davon unterschieden allein aus dem religiösen Selbstbewusstsein heraus vorgenommen werden kann. Dieses beweist diese eigene Wirklichkeit dadurch, dass es seine Struktur explizit religiös aufgebaut weiß: „Die Kirche ist die durch Gott selbst eingesetzte Gemeinschaft des von seinem Wort lebenden Glaubens und Gehorsams sündiger Menschen.“²³ Damit ist in der Kirche ein Mechanismus am Werk, der die Anerkennung von elementarer Differenz („sündige Menschen“) durch eine Vermittlung („Wort“) zu einer Differenzeinheit („Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams“) transformiert. Eben diese negativ-dialektische Struktur nun gilt Barth als Schlüssel für das Verständnis der Kultur.

Das ist nämlich der zweite Unterschied, der hier aufgemacht wird. Von der Kultur gilt, dass sie der Aufgabe gewidmet ist, die „in der Einheit von Leib und Seele zu verwirklichende Bestimmung des Menschen“ zur Darstellung zu bringen. Die hier in anthropologischer Kürze aufgebotene Zielsetzung besagt de facto nichts anders als dies, dass auf dem Grunde der Kultur eine bestimmungsbedürftige, aber unabschließbare Differenz liegt, wie sie elementar in den beiden Leitbegriffen „Seele“ und „Leib“ ausgedrückt wird. Kultur ist und bleibt Differenzkultur. Allerdings wird diese allgemeine Kennzeichnung dann aus religiöser Sicht mit Indizes umgeben, die den Umgang mit ihr anleiten. Erstens nämlich ist, unter der

23 K. Barth, Die Kirche und die Kultur, a.a.O. (Anm. 2), 320. NB: „Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams“ – nicht „Gemeinschaft von Menschen“!

religiösen Auffassung der Kultur, die Differenz eine solche, die sich tatsächlich bestimmen lässt, und damit eine solche, zu deren Bestimmung schon strukturell aufgefordert wird, noch unabhängig von den Medien, mittels derer solche Bestimmung vorgenommen wird. Zweitens gilt von dieser Bestimmung (aus derselben religiösen Perspektive geurteilt), dass sie verpflichtend verfolgt werden muss. Man kann sich der in der Struktur der Differenz angelegten Aufgabe nicht entziehen. Drittens ist und bleibt die gesetzte Aufgabe, nach dem religiösen Urteil, eine solche, deren schließlicher Erfolg der eigenen Anstrengung entnommen ist (was vorläufige Erfolge nicht ausschließt). Dass die Kultur ihrer Verpflichtung entspricht, hat seinen Wert in sich; und sie bleibt der Verpflichtung, die unaufhebbare Differenz zu bearbeiten, gerade darin treu, dass sie auf die Anmaßung verzichtet, sie abschließend verwirklicht zu haben, also die Humanität in einem bestimmten geschichtlichen Moment zur Vollendung gebracht zu haben. Dass diese drei Aspekte von Barth mit religiösen Termini umschrieben werden (Schöpfung als Verheißung, Versöhnung als Gesetz, Erlösung als Erfüllung), gehört zu seiner Methode, gerade die religiös artikulierten Strukturen für hermeneutisch relevant zu halten.²⁴

Der religiöse Aufbau der Differenzstrukturen, den Barth in diesem Vortrag vornimmt, gründet in der religiösen Selbstdeutung einer Unvermittelbarkeit von göttlicher und menschlicher Differenzvermittlung. Die am Ort authentischer Religion artikulierten Unterschiedsverhältnisse („der von Gott gerechtfertigte Sünder“) strahlen aus auf die Differenz von Kirche als Institution und Kirche als religiöse Wirklichkeit einerseits, auf die Differenz von Kirche und Kultur andererseits. Umgekehrt resultiert aus der (allein) göttlichen Vermittlung der Unterschiede auch die Aufgabe, die kulturellen Differenzen einer zunehmenden Vermittlung zuzuführen – mit menschlichen Mitteln und dem Ziel der Humanität. Das bedeutet für die Kultur, dass sie sich – mit ihren eigenen Ressourcen (und die werden verschieden ausfallen!) – daran machen muss, sich zur Humanität zu bewegen, und zwar dezidiert unabhängig davon, dass es auch die Kirche in ihr gibt. Auf keinen Fall besteht die Notwendigkeit, dass die Kultur sich einen religiösen Gehalt aneignet. Und es besteht auch nicht die Möglichkeit dazu. Das gesellschaftliche Zielbild wäre also nicht Einheitskultur, sondern funktional befriedeter Pluralismus, in dem auch die Kirche als Insti-

24 Dass dann auch die Kirche in ihrer Außenperspektive denselben analytischen Gesichtspunkten unterliegt wie jedes Kulturphänomen, versteht sich von selbst und wird von Barth auch noch explizit geltend gemacht. Vgl. K. Barth, *Die Kirche und die Kultur*, a.a.O. (Anm. 2), 340-344.

tution unter anderen vorkommt. Zu diesem Pluralismus gehört auch, dass die Interpretationsperspektiven unterschiedlich bleiben. Der gesellschaftlichen Außensicht auf die Kirche kann so wenig von dieser widersprochen werden wie der religiösen Strukturlehre über die Verhältnisse der Humanität; vollziehen muss jede Institution ihre eigene Sinnbestimmung selbst, so sehr die verschiedenen Interpretationen gerade im Bewusstsein eines nicht aufhebbaren Pluralismus miteinander im (durchaus auch kontroversen) Gespräch bleiben müssen.

4. Die Dialektik der religiösen Paradoxie und die Selbstbestimmungsbedürftigkeit der Kultur

Die Krisendeutung nach 1918 gab der Theologie den Anstoß zu einer Konzentration auf das religiöse Selbstbewusstsein als Ausgangspunkt einer Sach- und Ortsbestimmung der christlichen Religion. Dieser Impuls versetzte, wie wir sahen, die Theologie in eine selbst durchaus noch bestimmungsbedürftige Situation einer doppelten Paradoxie. Denn einerseits galt es die religiöse Besonderheit mit ihrem starken Geltungsanspruch faktisch-pragmatisch in Anspruch zu nehmen. Die religiösen Individuen Paul Tillich und Karl Barth machten beide, auf dem Hintergrund ihrer (differenten) theologischen Bildung und Lebensgeschichte, davon kräftigen Gebrauch. Auf der anderen Seite musste es darum gehen, diese wahrgenommene Besonderheit – gerade um der Partikularität ihres Ausgangspunktes und der Universalität ihres Geltungsanspruches – logisch-dialektisch aufzuklären. Tillich und Barth sind mit dieser Notwendigkeit unterschiedlich umgegangen. Idealtypisch kann man sagen, dass bei Barth der religiös-partikulare Ausgangspunkt, wie er sich in der weitgehenden Restriktion auf religiöse Semantik darstellt, den möglichen Horizont auch der Universalitätsaussagen eröffnen sollte. Umgekehrt kann für Tillich gelten, dass gerade der Ausweis der Besonderheit mit Hilfe von idealistischen, insbesondere Schellingschen Aussageformen den Blick für die religiös-positionelle Überzeugungskraft öffnen sollte. Dabei liegt auf der Hand, dass die jeweilige Ausgangsoption stets auch ihr eigenes systematisches Widerlager mit thematisieren muss. So muss auch Barths religiöser Einstieg sich als Theologie reflexiv verantworten; und bei Tillich ist zu sehen, wie er die logisch-dialektische Begriffsarbeit immer wieder auf Ereignis- und Erlebnismetaphern einstellt. Daher wird man in einem ersten Urteilsansatz festhalten können, dass offensichtlich die Divergenz der beiden Autoren nicht zufällig ist, sondern sich der Situation verdankt, die

Wahrheit des religiösen Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt nehmen zu müssen, um seine überreligiöse Gültigkeit darzutun. Religiöse Unmittelbarkeit und theologische Reflexion sind so voneinander unterschieden, dass der Ausgangspunkt aus derselben Intuition heraus unterschiedlich gewählt werden kann. Beide sind aber auch so miteinander verwoben, dass sich die jeweils andere Aufgabe, also logische Verständlichkeit bzw. religiöse Authentizität zu sichern, sogleich mit stellt. Allerdings scheint es so zu sein, dass zu diesen beiden verschiedenen Ansätzen keine dritte, überlegene Position mehr denkbar ist, so sehr sich die beiden gegenseitig bedingen. Dafür sprechen auch die historischen Tatsachen, dass es über den kurzen Wortwechsel aus dem Jahr 1923 hinaus keine weitere Debatte zwischen Tillich und Barth gegeben hat, dass das gegenseitige Urteil, wenn es denn ausgesprochen wurde, stereotyp blieb und dass auch keine Verständigungsbrücken zwischen Barthianern und TillichschülerInnen geschlagen wurden. Eben diese „Schulaufteilung“, die aus demselben geschichtlichen Kontext entsprungen ist, gehört zur Konsequenz der geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Zäsur, die sich mit der Epochenchiffre 1918 verbindet.

Die derart historisch induzierte fundamentaltheologische Differenz spiegelt sich auch, wie wir sahen, in den Bezugnahmen auf die geschichtliche Wirklichkeit von Kirche und Kultur ab. Die Tillichsche Unterscheidungslehre, die die Elemente der Abgrenzung immer schon mit einbezieht, läuft in kulturtheoretischer Hinsicht auf das Postulat einer Einheitskultur auf religiösem Grund hinaus; das theoretisch-theologische Unterscheiden kann das Andere des Unterschieds nie völlig separieren. Die Barthsche Positionalität, die auf eine logische Zuordnung zum kulturellen Umfeld verzichtet, stellt sich kulturtheoretisch als Befürwortung eines kulturellen Pluralismus heraus, dem allein in der Bestimmungsbedürftigkeit zur Humanität hin ein normatives Gefälle eingeschrieben wird (das aber gerade nicht exklusiv religiöser Begründung entspringen muss). So verweben sich auf merkwürdige Weise die beiden verschiedenen Ansätze mit dem Gegenteil ihres Ausgangspunktes, das scheinbar Monolithische wird pluralistisch, das scheinbar Weltoffene tendiert zu neuer Einheitskultur. Auch dies ist ein Beleg für die Unüberwindbarkeit des Gegensatzes – gerade in der Zusammengehörigkeit.

Allerdings ist mit dieser Beobachtung einer Streitbar-widersprüchlichen Komplementarität das Sachurteil über eine hier oder da höhere Trifftigkeit noch nicht gesprochen. Unterzieht man beide Optionen einer in dieser Hinsicht kritischen Analyse, dann kann die Schlussfolgerung nicht ausbleiben, dass das theologische Verfahren Barths eine gewisse Überlegenheit besitzt, und das aus drei unterschiedlichen Gründen. Erstens realisiert Barth

in der Unmittelbarkeit des religiösen Ausgangspunktes wie in der Beharrung bei der religiösen Semantik die Kontingenz der Zeitlage in der Wendung zum 20. Jahrhundert. Es sind eben nicht logische Explikationsprobleme, die nach einer Überbietung rufen, sondern elementare Umstellungen der gesellschaftlichen Kommunikation (im Zusammenhang der vollständigen Durchsetzung des Kapitalismus), auf die zu reagieren ist. Wenn das der Fall ist, dann lässt sich die logische Bestimmung der Andersartigkeit des Christentums gegenüber der bisher in die Gesellschaft eingeordneten Religion nicht allein mit logischen Mitteln dartun oder plausibel machen. Zweitens erlaubt Barths Sicht die Entfaltung einer pluralistischen Kultur nach ihren eigenen Maßstäben. Nur dies kommt hinzu, dass die christliche Kirche selbst als ein Kommunikationspartner im gesellschaftlichen Diskurs auftritt, deren interpretatorische Triftigkeit jedoch nur so weit reicht, wie ihre Deutungsvorschläge sich unter den – ansonsten säkularen oder von anderen religiösen Auffassungen bestimmten – Allgemeinheitsvorstellungen unter dem Siegel der Humanität als plausibel erweisen. Es gibt, so gesehen, keine prinzipielle Überlegenheit der christlichen Wirklichkeitsdeutung gegenüber anderen Auffassungen unserer Lebensrealität. Drittens spricht für Barths Weg der gesellschaftliche Realismus, der danach verlangt, auf die politische Durchsetzung von religiösen Anschauungen zu verzichten, auch noch im Namen eines Universalismus des „Gehaltes“ aller Kultur. Schon die Kaprizierung Tillichs auf den Religiösen Sozialismus nach dem 1. Weltkrieg besaß ein, später durchaus eingesehenes, romantisch-illusionäres Moment. Dagegen erscheint Barths Empfehlung einer Arbeitsgemeinschaft mit der Sozialdemokratie als Ausdruck politischen Realitätssinns.

Trotz dieser Wertung aber kann auch Barths Theologie die Anfragen, die mit Tillichs Option verbunden sind, nicht einfach abschütteln. Denn auch diejenigen, die Theologie im Banne der religiösen Semantik treiben, werden nicht darum herumkommen, die gemeinte Differenz begrifflich zu umschreiben.²⁵ Und wer in der gesellschaftlichen Diskussion Interpretationsvorschläge aus christlicher Sicht macht, kommt nicht umhin, sein eigenes Vorschlagen als Akt des (potentiell überlegenen) Deutens zu verstehen. Und schließlich kann auch und gerade aus der religiös-partikularen Sicht nicht umstandslos davon ausgegangen werden, dass eine an der Allgemeinheit orientierte Humanität kontinuierlich den Grundtenor der gesellschaftlichen Entwicklung ausmacht.

25 Darauf konsequent verzichtet zu haben, macht die Würde, aber auch die Anfälligkeit der Theologie Barths selbst aus.