

Ein großes Mißverständnis Die Rezeptionsgeschichte der eigentlichen »dialektischen Theologie« Karl Barths

In der Diskussion über die dialektische Theologie Karl Barths finden sich seit nunmehr zwanzig Jahren zwei unterschiedliche Schwerpunkte, ein eher historischer und ein stärker systematischer. In historischer Hinsicht vertritt im Anschluß an Klaus Scholder vor allem Friedrich Wilhelm Graf die These eines schroffen Antihistorismus der dialektischen Theologie und der dialektischen Theologen – eingepaßt ins Milieu des kirchlichen Resentiments gegen die Weimarer Demokratie¹. In systematischer Analyse konnte die Genese der Theologie Barths inzwischen sehr viel genauer bestimmt werden, als Barths eigene Selbstdeutungen das nahelegten; es zeigte sich eine deutliche Herkunft aus den Debatten der späteren Ritschlschule und insbesondere eine produktive Anverwandlung des Marburger Neukantianismus (Spieckermann², Beintker³, van der Kooi⁴, Anzinger⁵, Ruddies⁶, Lohmann⁷, Weinhardt⁸, Korsch⁹, Wittekind¹⁰). Auffälligerweise sind

¹ F. W. GRAF, »Der Götze wackelt«? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik (EvTh 46, 1986, 422–441); DERS., Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler? (EvTh 47, 1987, 555–566); DERS., Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre (in: J. ROHLS/G. WENZ [Hg.], Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, 1988, 377–405).

² I. SPIECKERMANN, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths (BEvTh 97), 1985.

³ M. BEINTKER, Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths (BEvTh 101), 1987.

⁴ C. VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (BEvTh 103), 1987.

⁵ H. ANZINGER, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur »vordialektischen« Theologie Karl Barths (BEvTh 110), 1991.

⁶ H. RUDDIES, Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel, Diss. Göttingen, 1994.

⁷ J. F. LOHMANN, Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (TBT 72), 1995.

⁸ J. WEINHARDT, Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule (BHT 97), 1996.

⁹ D. KORSCH, Dialektische Theologie nach Karl Barth, 1996.

¹⁰ F. WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik

beide Diskurse kaum produktiv miteinander verbunden gewesen – eine erstaunliche Lücke zwischen theologiegeschichtlicher und dogmatisch-theologischer Arbeit. Jetzt ist es Georg Pfleiderers Habilitationsschrift »Karl Barths praktische Theologie«, die den garstigen Graben zwischen beiden Forschungsrichtungen mit dem Nachweis überbrückt, daß die sprachlich-rhetorische Gestalt der frühen Theologie Barths nicht nur erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt, sondern überdies die Funktion einer theologischen Neuerzeugung von Religion übernimmt¹¹.

Was Pfleiderer, methodisch exakt, aus seiner Untersuchung ausgeblendet hat, ist die empirische Frage nach der tatsächlichen Rezeption der dialektischen Theologie Barths¹². Richtet man, seiner Intention folgend, das Augenmerk darauf, dann wird man der dogmatischen Mängel wie des sachlichen Mißerfolgs dieser Theologie ansichtig – trotz aller religiöser Dramatik und trotz aller rhetorischer Verve, die ihr innewohnt¹³.

»Es scheint, daß Barth heute noch genau so einsam ist wie vor zehn Jahren trotz der großen Erfolge seiner Theologie und daß fast die gesamte Literatur über Barth entweder gar nicht von der Sache redet, um die es Barth geht[,] oder aber von anderen sachbezogenen Voraussetzungen her von ihr redet«, so urteilt – im Jahre 1928 – Paul Schempp in seinen noch immer sehr lesenswerten »Randglossen zum Barthianismus«¹⁴. »Es ist zu sagen, daß die Literatur für Barth fast durchweg [...] nicht besser ist als die gegen Barth. Noch deutlicher als die Literatur beweisen das die vielen Vorträge, die dem Interesse für Barth entgegenkommen wollen. Entweder Ja-und-Aber-Theologie im schlechten Sinn oder Schülertum, das oft an jünglinghafte Nietzschebegeisterung erinnert.«¹⁵ Das Urteil des Zeitgenossen Schempp ist bis jetzt noch nicht unter heutigen Wissenschaftsbedingungen empirisch untermauert oder widerlegt worden. Es besitzt gleichwohl einen hohen heuristischen Wert. Denn es benennt aus der Erfahrung des Augenzeugen und Barth-Schülers die Rezeptionslinien, die sich auch systematisch nahelegen. Um diese geht es in den folgenden Überlegungen.

bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916) (BHTh 113), 2000.

¹¹ G. PFLIEDERER, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), 2000.

¹² AaO 14.

¹³ R. P. CRIMMANN, Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption. Mit einem pädagogisch-theologischen Anhang (BSHST 45), 1980; M. MÜRRMANN-KAHL, Ein Prophet des wahren »Sozialismus«? Zur Rezeption Karl Barths in der ehemaligen DDR (ZNThG/JHMTh 1, 1994, 139–166); A.-K. FINKE, Karl Barth in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte, 1995; PFLIEDERER (s. Anm. 11), 9 Anm. 36.

¹⁴ P. SCHEMPP, Randglossen zum Barthianismus (ZZ 6, 1928, 529–539).

¹⁵ AaO 535.

1. Rezeptionsbedingungen der dialektischen Theologie

Für die Erforschung von (theologischen) Rezeptionsvorgängen sind drei Mechanismen in Rechnung zu stellen: Die Fixierung von diskursbestimmenden Leitbegriffen, die Konsolidierung von diskurstragender sozialer Kohärenz und die Ausdifferenzierung von diskursauflösender semantischer Pluralität.

1.1 »Dialektische Theologie« als Leitbegriff

In seinem berühmten Diktum: »Der Name ›dialektische Theologie‹ ist uns noch im selben Jahr [1922, dem Gründungsjahr der Zeitschrift »Zwischen den Zeiten«] von irgend einem Zuschauer angehängt worden«¹⁶, markiert Karl Barth aufs präziseste den Vorgang der Themenfixierung über Leitbegriffe. Von Anfang an galt der Ausdruck »dialektische Theologie« als ein summarischer Schulbegriff für die Theologengruppe um Barth, Gogarten, Thurneysen und Merz¹⁷.

Nun sind solche Leitbegriffe nie ohne Anhalt. Man muß an den Tambacher Vortrag denken, der auf ungewöhnliche Weise mit der deskriptiven Nomenklatur der Hegelschen Dialektik spielt, indem er die »Synthese« der »Antithese« und der »These« zuordnet – assoziationsreich, aber deutungsbedürftig. Im zweiten »Römerbrief« wird das Verhältnis von Adam und Christus »dialektisch« genannt – an prominenter Stelle, aber nicht in hervorgehobenem Ton. Als es Barth aber darum geht, ab 1921 den methodischen Charakter seiner Theologie zu profilieren¹⁸, ist in schneller Folge von der »Dialektik des Gottesgedankens«¹⁹ und von der »paulinisch-reformatorischen Dialektik«²⁰ die Rede und vom »dialektischen Weg der Theologie«²¹, bis dann 1925 dezidiert vom »dialektischen Charakter der Theologie«²² gesprochen wird.

¹⁶ K. BARTH, Abschied (ZZ 11, 1933, 536–544), 536.

¹⁷ Vgl. dazu auch B. L. McCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936, Oxford 1995, 273: »From the beginning, it was undoubtedly the so-called ›dialectical method‹ which most impressed contemporary observers and led quickly up the depiction of the theological movement which grew up around Barth and his friends as ›dialectical theology«.

¹⁸ PFLEIDERER (s. Anm. 11), 376–380.

¹⁹ K. BARTH, Das Problem der Ethik in der Gegenwart (September 1922; in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, 1924, 125–155), 146. AaO 150.

²¹ K. BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (Oktober 1922; in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie [s. Anm. 19], 156–178), 171 u. ö.

²² K. BARTH, Kirche und Theologie (1925; in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. FINZE, 1990, 644–682), 669.

Welche Verheißungen transportiert dieser Leitbegriff »dialektische Theologie«? Eine religiöse Innovation aus theologischer Kraft: »dialektische« Theologie wird nicht mehr traditionalistisch sein, sondern beweglich bleiben, lebensnah sein, ohne die theologische Semantik aufzugeben. Allerdings ist dieser Erwartungshorizont unbestimmt genug, um in diese oder jene Richtung formbar zu sein.

1.2 »Dialektische Theologie« als Gruppenphänomen

Bereits im Juni 1922 hatte der sächsische Generalsuperintendent Julius Jacobi den jungen Göttinger Professor zu einem Vortrag über »seine Theologie«²³ eingeladen (»Not und Verheißung der christlichen Verkündigung«). Er war nicht der einzige. Barth hielt im Herbst 1922 zwischen Juli und Oktober sieben Vorträge vor verschiedenen Zuhörerkreisen, Pfarrern und religiös Interessierten, in Deutschland²⁴. Das sind Indizien für die unerlässliche personale Vermittlung von Theologie. Das Interesse blieb nicht auf Barths Person beschränkt. Spätestens seit der Gründung von »Zwischen den Zeiten« wurde die Gruppe um Barth als solche literarisch erkennbar. Schon im Mai 1923 sprach Friedrich Wilhelm Foerster vom »Barth-Kreis« und von den »Barthianern«²⁵ – ein deutlicher Reflex des theologischen Charismas des Safenwiler Pfarrers und Göttinger Professors.

Zudem dürfte die Tatsache, daß sich die dialektische Theologie neben den Gleisen des akademischen Betriebes formierte, eines ihrer entscheidenden sozialen Prägemaße gewesen sein. Lange Zeit ist dieses Bild einer autochthonen Pfarrer-Theologie auch vom Selbstverständnis der affirmativen Barth-Literatur gepflegt worden. Daran ist, trotz aller theologiegeschichtlicher Differenzierung durch die genannten Forschungen der letzten Jahre, richtig: Ohne diesen Umweg wäre die dialektische Theologie kaum wahrgenommen worden. Nur durch einen – wie immer vorübergehenden – Auszug aus der Traditionswelt der Universität konnte sich die neue Theologie behaupten. Hinzu kommt: Der Weg der ersten Garde der Dialektiker auf die Lehrstühle erfolgte relativ spät. Nach Barth wurde Brunner 1924 Professor in Zürich, Merz 1930 Dozent an der theologischen Schule Bethel, Gogarten erst 1931 ordentlicher Professor in Breslau, Thurneysen 1941 außerordentlicher Professor in Basel. Nur Bultmann mit seinem klassischen akademischen Berufsweg ist die Ausnahme. Daß diese Gruppe um »Zwischen den Zeiten« kirchlich-konfessionell und politisch heterogen

²³ Vgl. die Einleitung zu K. BARTH, »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« (in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten [s. Anm. 22], 65–99), 65.

²⁴ Vgl. BARTH, Vorträge und kleinere Arbeiten (s. Anm. 22).

²⁵ Vgl. K. BARTH, Gegenrede zu dem Aufsatz von Friedrich Wilhelm Foerster (in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten [s. Anm. 22], 180–201), 186.

war, dürfte ihre Akzeptanz zunächst befördert haben. Schließlich muß man die unkonventionelle Art des Umgangs Barths mit Studierenden in Rechnung stellen, die sich in vielen Erinnerungen findet und die aus vielen Briefen Barths an Thurneysen hervorschimmert: auch ein Element theologischer Schulbildung.

1.3 »Dialektik« als semantischer Plural

»Dialektisch« in einem »weichen«, alltagssprachlichen Sinne ist das, was sich nicht mit einem Satz oder in einem einzigen scheinbar deduktiv-logischen Kalkül, also auch nicht in einem dogmatischen Lehrsystem, sagen läßt. Insoweit kommt der Ausdruck »Dialektik« der Unbestimmtheit bzw. dem Freiheitsverlangen des alltäglichen religiösen Bewußtseins entgegen²⁶. Allerdings führt der Dialektik-Begriff zugleich sehr bestimmte Assoziationen mit sich. »Nach den Ergebnissen der neuesten Forschung [...] habe ich die Ehre, ein Art auf den Kopf gestellter *Hegel* zu sein«²⁷, beklagt sich Barth 1925, fügt unwillig hinzu: »Was soll eigentlich das alles?« und hat konsequenterweise diese Anmerkung wie die meisten anderen theologiegeschichtlicher Art im Wiederabdruck des Aufsatzes 1928 weggelassen²⁸.

Die Modelle von Dialektik, die sich assoziativ, aber mit großer eigener Dynamik einstellen, bewegen sich zwischen den Extremen Platon und Hegel. Beim aporetisch-sokratischen Modell der Dialektik zeigt sich im erwägenden Gespräch, daß eine jede Bestimmung in gewisser Weise ihr Gegenteil hervorruft, das ebenfalls seine Gründe besitzt. Und wie immer man solche Gegensätze zu steigern vermag, es ist aus ihnen nicht hinauszugelangen. Das ist aber auch gar nicht erforderlich, sondern entscheidend ist es, die Unendlichkeit dieser Aporetik einzusehen. Das gelingt dann, wenn wir einsehen: Jenseits unserer begrifflichen Fixierungen, darum doch auch nur im bildlichen Mythos erzählbar, liegt die Welt der Ideen – an der wir gleichwohl teilhaben. Man darf diese Dialektik eine anthropologische nennen. Denn in dem *διαλέγεσθαι* scheint die Verfassung auf, die uns Menschen eigentümlich ist, Geistwesen in natürlicher Welt zu sein, gehalten von einer vorlaufenden Präsenz der Wahrheit. Die Nötigung zur Dialektik ergibt sich aus dem menschlichen Wesen als der widersprüchlichen Einheit von Natur und Geist.

Das andere Extrem der Dialektik ist mit dem Namen Hegels verbunden. Die Bestimmtheit des einen Gedachten verlangt nicht nur dessen Einord-

²⁶ Vgl. die Barthsche Qualifizierung des »Freibleiben[s] der Stelle als Sinn der Dialektik in der Theologie« (BARTH, Kirche [s. Anm. 22], 674).

²⁷ So Barth in einer Anmerkung zu seinem Aufsatz »Kirche und Theologie«, der Auseinandersetzung mit Peterson (aaO 673f Anm. m).

²⁸ AaO 673f.

nung ins Andere und seine Zuordnung zum anderen, sondern auch eine Reflexion auf unser eigenes Verhältnis des Zuordnens des einen zum anderen. Aus dieser Dreistelligkeit aber ergibt sich eine Logik des begrifflich unvermeidlichen Fortschreitens, die erst da ans Ziel kommt, wenn das Ganze als lebendiges, in sich bewegtes Eines ergriffen ist; ja vollends erst dann, wenn unser eigenes Begreifen, des Besonderen wie des Absoluten, von diesem Ganzen und Einen her sich durchsichtig wird. Absolute Dialektik darf dieses Verfahren heißen; eine Einheitsvorstellung, die sich gerade im Zueinander und Miteinander des aufeinander Verweisenden systemhaft realisiert. Das Absolute selbst entäußert sich im Endlichen – als es selbst.

Zwischen diesen Extremen, zwischen der anthropologischen und der ontologischen Dialektik, spannt sich die Variationsbreite des Begriffs aus. Sie spielt auch mit, wenn von dialektischer Theologie die Rede ist. Was aber ist die dialektische Theologie Barths selbst?

2. *Die theologische Dialektik Karl Barths*

Barths Selbstdeutung, die dialektische Gestalt seiner Theologie verdanke sich nicht einem bestimmten philosophischen Modell von Dialektik, wird in der neueren Forschung einhellig geteilt²⁹. Für die Konzeption der dialektischen Theologie haben weder der anthropologisch-sokratische noch der hegelianisch-ontologische Vorbegriff eine konstitutive Rolle gespielt. Vielmehr sind spezifisch theologische Momente für die dialektische Gestalt der Theologie verantwortlich zu machen. Dabei hat sich bei Beintker und bei McCormack eine Unterscheidung nahegelegt zwischen erkenntnistheoretischen oder noetischen Formen der Dialektik einerseits, ontischen bzw. realistischen Momenten andererseits³⁰. Weiterhin besteht Übereinstimmung darüber, daß die sogenannten »ontischen« oder »realistischen« Dialektik-Bestimmungen Zug um Zug die Oberhand gewinnen, so daß von einer späteren Begrenzung oder Zurücknahme der Dialektik durch Lehre gesprochen werden kann (Beintker) bzw. vom Weg in eine kritisch dialektisch realistische Theologie (McCormack).

Fragt man nun, worin diese ontisch-realistischen Momente zu sehen sind, dann erhält man freilich unterschiedliche Auskunft: das Krisis-Motiv³¹ oder das offene Verhältnis des Glaubens zum eschatologischen Heil³² oder das Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung³³.

²⁹ Exemplarisch dafür BEINTKER (s. Anm. 4), 22.

³⁰ Vgl. aaO 31–35 und, ihm kritisch folgend, MCCORMACK (s. Anm. 17), 270.

³¹ BEINTKER (s. Anm. 4), 35.

³² AaO 56.

³³ MCCORMACK (s. Anm. 17), 269f.

Man sieht sogleich, daß hinter der Unterscheidung von noetischer und ontischer Dialektik das soeben skizzierte alternative Schema des Dialektik-Begriffs vorscheint. Vor allem aber ist zu beobachten, daß ganz unterschiedliche und miteinander sachlogisch kaum kompatible Ursprungsorte für die Dialektik der dialektischen Theologie angegeben werden.

Meine These lautet im Unterschied zu diesen Interpretationen, daß sich die Dialektik der dialektischen Theologie (1) in verschiedenen religiösen Sprachspielen artikuliert, daß sie sich (2) nur auf diese Weise artikulieren kann, daß diesen Redeweisen aber (3) eine einheitliche Struktur zugrunde liegt, die die Leistungsfähigkeit der dialektischen Theologie Karl Barths zum Vorschein bringt – ebenso wie ihre Grenze.

Das sei an einigen Beispielen aus Texten der Jahre 1919 bis 1922 belegt. Sieht man genauer hin, was für die eigentümliche dialektische Reihenfolge »Synthese – These – Antithese« im Tambacher Vortrag von 1919 ursächlich ist, dann stößt man auf den Ausdruck »Reich Gottes« als einen integralen Ausdruck für »Schöpfung, Erlösung, Vollendung der Welt durch Gott und in Gott«³⁴. Mit dieser Priorität des Reiches Gottes ist »die echte Transzendenz des göttlichen Ursprungs aller Dinge«³⁵ gemeint. Damit ist deutlich, daß sich »Reich Gottes« zu »Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt« verhält wie die eine realisierend-ursprüngliche Kraft zu einer Reihe von Vorstellungs- und Handlungsaspekten, die diesen göttlichen Ursprung zum Ausdruck bringen. Von einer »Synthese« kann dann nur so die Rede sein, daß erst unter dem Gesichtspunkt der »Vollendung« Vorstellung und Realität übereinkommen. Damit ist natürlich noch nicht erklärt, inwiefern denn schon gegenwärtig von einer solchen Ursprunghaftigkeit des Reiches Gottes geredet werden kann, die kategorial dem Dreischritt von Schöpfung, Erlösung und Vollendung überlegen ist. Ersichtlicherweise ist das eschatologische Schema eine in sich selbst widersprüchliche Vorstellungsform für den gemeinten Sachverhalt³⁶.

Im Aarauer Vortrag »Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke« von 1920 faßt sich das, was in Tambach »Reich Gottes« hieß, in die Rede von »Auferstehung«. »Auferstehung ist *die neue Welt* [...], [...] ist eine *neue Leiblichkeit* [...], ist *das eine Erlebnis* [!] *des Menschen*«³⁷. Der neuen Welt

³⁴ K. BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919; in: J. MOLTMANN [Hg.], *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner [TB 17/1], 1977⁴, 3–36), 18.

³⁵ AaO 20.

³⁶ Man bemerkt darin den sich erst andeutenden Übergang von der ersten zur zweiten Fassung des Römerbriefs.

³⁷ K. BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*. Vortrag für die Aarauer Studenten-Konferenz (April 1920; in: MOLTMANN, *Anfänge I* [s. Anm. 34], 49–76), 73–75.

ist dabei die Schöpfung zugeordnet, der neuen Leiblichkeit die Erlösung, dem einen Erlebnis aber nun nicht die (eschatologisch vorgestellte) Vollendung, sondern »das Gott fürchtende Individuum«³⁸. Hier ist konsequenterweise die Eschatologie als Scharnier der Vorstellungen vom realisierenden Ursprung und der verwirklichenden Vollendung schon verschwunden; es scheint eine humane Existentialität an deren Stelle zu treten. Doch dieser Wandel der Vorstellungsgehalte berührt nicht die abermals kategoriale Sonderstellung der Auferstehung, die sich ja »durch« alle anderen theologisch-dogmatischen Topoi hindurch lebensvoll realisiert.

Noch ausgefeilter ist dieselbe Struktur in einer nicht ganz einfachen Passage der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars zu beobachten³⁹. Es geht anlässlich von Röm 6,6 um die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis meiner selbst als »alter Mensch« im Gericht des Kreuzes Christi. Diese völlige Negation ist konkret nur dann, wenn sie zugleich Selbst-Negation ist; eben dafür freilich ist ein »positiver Punkt, ein positives X« vorausgesetzt, das mir »erscheint [...] (als Nicht-Erscheinendes!)«⁴⁰. »Dieses unanschauliche positive X ›gegenüber‹ dem Kreuzestod, welchen Christus für mich stirbt und welchen ich mit ihm sterbe, ist nun offenbar die Angel, in der sich die überlegene Wendung vom alten zum neuen Menschen vollzieht. Nur in einer Reihe von sich widersprechenden Momentbildern (Vogel im Flug!) läßt sich diese Wendung *beschreiben*. (Sie ist also weder in einem von diesen Momenten für sich, noch in der Reihe dieser Momente gegeben, sie ist die als solche nie und nirgends gegebene Bewegung selbst!)«⁴¹. Dieses so überlegen-unanschauliche wie positiv-ursprüngliche X veranlaßt nun eine Serie von objektiven und subjektiven Identifikationen meiner selbst als der alte Mensch, der ich bin (bzw. mit dem alten Menschen, als den ich mich erkenne), die eine »Distanz« in Anspruch nimmt »zwischen jenem alten Menschen und mir«⁴². »Und von dort aus wird [...] meine Identität mit einem unanschaulichen neuen Menschen gesetzt, vorausgesetzt als Sinn und Bedingung des ganzen Vorgangs (der kein ›Vorgang‹ ist).«⁴³ Im Vollzug der religiösen Selbstbestimmung (die als Selbstidentifikation im Modus der Selbstnegation zu verstehen ist) wirkt also schon eine Bedingung oder Kraft, die allen Bestimmungen, die immerzu nötig sind, in jeder Weise überlegen ist, auf die sich aber auch alle Bestimmungen auf rätselhafte Weise beziehen sollen, ja beziehen müssen. In der religiösen Prozeßlogik wirkt das, was *jenseits* der religiösen Prozeßlogik

³⁸ AaO 73–76.

³⁹ K. BARTH, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 1989¹⁵, 178f.

⁴⁰ AaO 178.

⁴¹ Ebd.

⁴² AaO 179.

⁴³ Ebd.

steht. Es findet sich in dieser Passage aber dann auch schon der Hinweis darauf, daß die Explikation dieses zunächst noch negativen Verhältnisses über die Figur der Auferweckung Christi zu beschreiben ist.

Die Zuspitzung auf die Christologie wird dann sehr deutlich im Elgersburger Vortrag 1922 »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« ausgesprochen. Zwar kann sich der »dialektische Weg« der Theologie den einfachen Einseitigkeiten des dogmatischen und des kritischen Weges entziehen, aber doch nur so, daß er die Schwächen beider gewissermaßen kombiniert, um sie zu kompensieren. Für das Eigentliche, nämlich die religiöse Aktualität selbst, ist auch mit der dialektischen Form der Theologie nichts zu erreichen. Wenn vielmehr gilt, »daß von Gott nur Gott *selber* reden kann«, dann bedeutet das »die sichere Niederlage aller Theologie und aller Theologen«⁴⁴. Der Name »Jesus Christus« steht in diesem Sinne am Ende der Überlegungen, die bekanntlich nichts anderes als »Prolegomena zur Christologie« sein wollen, um den menschlich redenden Gott anzuzeigen⁴⁵.

Reich Gottes, Auferstehung, Jesus Christus⁴⁶: das alles sind hier ja theologische Ausdrücke, die sich nicht als Bausteine in ein einheitliches dogmatisches System fügen lassen. Sie sind nicht begriffliche Positionen in einem dialektischen Spiel, das sich durch die Opposition von theologischen Termini auszeichnet. Sondern sie sind Markierungen für die durchgreifende, authentische, irresistible religiöse Kraft, die der theologischen Rede innewohnen soll. Akzente, die sich nicht begriffslogisch verrechnen lassen, sondern die unmittelbare Aktualität anzeigen wollen. Nicht nebeneinander auf einer Ebene plazierte theologische Aussagen, sondern das Signal, daß diese Ebene theologischer Redeweisen gewissermaßen durch eine sie verwirklichende dynamisch-unendliche Kraft aktual geschnitten wird. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne: Senkrecht von oben.

Das heißt: Ungeachtet der semantischen Variationsfähigkeit der theologischen Redeweisen ist den Sprachspielen Barths eine gemeinsame Struktur eigen. Sie läßt sich in drei Momenten charakterisieren. Einmal (1) in der reinen Transzendenz der verwirklichenden Kraft gegenüber dem religiösen bzw. theologischen Reden. Diese Transzendenz wird (2) im Modus der Negation der Selbstgenügsamkeit der Theologie zur Ausdruck gebracht. Weil es sich (3) um eine reine Transzendenz handeln soll, kann dieser Ge-

⁴⁴ BARTH, Wort Gottes (s. Anm. 21), 177.

⁴⁵ Entsprechend kann es 1925 heißen: »Nur wer Jesus Christus, d. h. aber Gott im Fleisch, Gott und Mensch sagen könnte in *einem*, aber in einem *wahren* Wort, nur der könnte sich rühmen, kein »dialektischer Theologe« zu sein.« BARTH, Kirche (s. Anm. 22), 672.

⁴⁶ Man könnte auch noch hinzufügen: Wort Gottes, Erwählung; vgl. Pfeleiderers Ausführungen zum Tambacher und Aarauer Vortrag: PFELEIDERER (s. Anm. 11), 319–336.

sichtspunkt der Negativität nun aber auch nicht nachlaufend zu einem Moment des Ganzen gemacht werden. Vielmehr ist gerade und nur die Auszeichnung der religiös-theologischen Rede und aller ihrer Möglichkeiten als negativ die Gestalt des Hinweises auf die transzendente Kraft des Ganzen.

Diese formale Struktur erinnert an das Verhältnis, das Schleiermacher in der Zweiten Rede zwischen dem ursprünglichen Geburtsmoment der Religion vor seiner Dissoziation in Anschauung und Gefühl rhetorisch beschworen hat. Oder auch an das Gewahrwerden des Absoluten durch alle und jenseits aller dialektischer Bestimmungen, wie es Fichte in der Wissenschaftslehre 1804 inszeniert hat. Und es ist doch auch ganz anders. Denn Barth verzichtet programmatisch darauf, die religiöse Sprache zu verlassen; er variiert nur die Ankerpunkte bzw. die Hinweisfiguren für die Aktualität des Transzendenten. Und er vertritt einen pointierten Aktualismus des religiösen Erlebnisses, der die Präsenz des Transzendenten in gleichbleibender Erfahrung negiert.

Darin steckt eine implizite Theorie religiöser Sprache ebenso wie ein Explikationsproblem von Barths dialektischer Theologie. Offenbar, so muß man Barth verstehen, ist gerade und allein die religiöse *Sprache* in der Lage, die komplizierten Verhältnisse von semantischer Aussage und religiöser Aktuosität miteinander zu verbinden. In der Sprache der Bibel und der Theologie hat sich diese von uns und für uns nicht synthetisierbare Einheit immer schon realisiert. Doch daß es sich so verhält, das darf man gar nicht sagen, ohne den Erfolg der Funktion schon zu zerstören; man kann von dieser Sprache nur rhetorisch Gebrauch machen und darauf vertrauen, daß der religiöse Erfolg sich einstellt. Damit wird das *Explikationsproblem* umgangen, wie man es sich denken soll, daß gerade die Negativität der religiösen Sprache hinweiskräftig sein soll auf die Realität der Transzendenz. Nicht zufällig treten in den dialektisch-theologischen Texten Barths mit großer Pünktlichkeit immer wieder die Ausdrücke »Heiliger Geist« oder »Wort Gottes« oder »Wunder« auf, die den sachlich und gedanklich unvermittelbaren Unterschied vermittelnd umgreifen sollen. Denn auch das Gelingen der religiös-theologischen Kommunikation kann nur religiös-theologisch symbolisiert werden.

Barths dialektische Theologie erhebt auf diese Weise einen Realisierungsanspruch für die Selbständigkeit von Religion – und sie tut das, gerade indem sie auf den Religionsbegriff programmatisch verzichtet. Das kann sie aber nur tun, indem sie vom unthematischen Bezeichnungspotential religiöser Sprache Gebrauch macht – ohne dieses als solches, in einer reflektierten Theorie, ausweisen zu können und zu wollen. Genau an dieser Stelle aber tut sich die doppelte Aporie der dialektischen Theologie auf – die theoretische und die pragmatische, und beide hängen zusammen. Denn

in theoretischer Hinsicht stellt sich die Frage nach einer Begründbarkeit des negativen Koinzidenzverhältnisses zwischen religiöser Aktualität und theologisch-dialektischer Negativität; diese Frage ist spiegelverkehrt identisch mit der pragmatischen, ob und wie sich diese Theologie lehren läßt und nicht nur im Nachahmen ihr Bewenden haben kann. Aus sachlichen und aus kommunikativen Gründen kann die erste, negativ-dialektische Gestalt der Theologie Barth nicht auf sich beharren. Diese doppelte Aporie zeigt sich deutlich in der Rezeption.

3. *Rezeptionsprobleme der »Dialektik« in der dialektischen Theologie*

3.1 Das logisch-dialektische Problem

Wenn das negative Verhältnis zwischen der religiös aktuosen Kraft (»Gott spricht«, »Reich Gottes«, »Auferstehung« etc.) und der dialektisch-theologischen Redeweise bestimmt werden soll, legt der Dialektik-Begriff sogleich zwei Möglichkeiten nahe, die sich daran erläutern lassen, wie Paul Tillich und Rudolf Bultmann die dialektische Theologie aufgefaßt haben.

Tillich nimmt in seiner Auseinandersetzung mit Barth über den Begriff des Paradoxes dabei die hegelianisierend-ontologische Position ein. Das unter religiösem Gesichtspunkt als negativ, d. h. unvermittelbar behauptete Verhältnis von reinem religiösem Akt und menschlicher Rede macht doch, indem es de facto in Anspruch genommen wird, von mehr und von anderem als von bloßer Negation Gebrauch. Das ist das zentrale Argument Tillichs gegen Barth. Daher muß dieses Verhältnis, trotz seiner zugestandenen kategorialen Eigenart, auch expliziert werden. Barth hat sich bekanntlich dieser Kritik Tillichs gegen ihr logisches Recht zu entziehen versucht – offenbar aus dem Grund und mit der Befürchtung, auch eine begrifflich nachträgliche Reflexion auf das Verhältnis von reiner Transzendenz und dialektischer Argumentation würde die beanspruchte kategoriale Differenz von Akt und Ausdruck nivellieren.

Bultmann nimmt (»Die Frage der dialektischen Theologie«, 1925, in demselben Heft von »Zwischen den Zeiten«, in dem auch Barths »Kirche und Theologie« erschien) gewissermaßen die sokratische Variante der Dialektik auf, wenn er auf der Unmöglichkeit der Selbsterfassung menschlicher Existenz beharrt. Dialektik wird, wie auch bei Kierkegaard, nötig, weil sich menschliche Existenz, »der wirkliche Mensch in seiner Jeweiligkeit«⁴⁷, nicht aus sich selbst begreifen kann, sondern nur aus seinem Ge-

⁴⁷ R. BULTMANN, Die Frage der »dialektischen« Theologie (in: J. MOLTMANN [Hg.], Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen [TB 17/2], 1977³, 72–99), 75.

genüber zu Gott, der den Menschen rechtfertigt. Die »via dialectica [...] erhebt sich auf dem *Grunde* des Glaubens und ist der Versuch, dem Glauben angemessen zu reden.«⁴⁸ Eben dieses Verhältnis aber zwischen der menschlichen Existenz und dem gnädigen Gott läßt sich nicht begrifflich umfassen, sondern nur durch dialektische Termini umspielen. Auch hier hat Barth, wie man weiß, nicht zugestimmt⁴⁹. Denn ganz offensichtlich ist nach seiner Auffassung auch die menschliche Existenzdialektik nicht der Quellort dialektischer Theologie.

Gegenüber diesen beiden Rezeptionsformen theologischer Dialektik hat Barth weiterhin darauf bestanden, daß sich die Theologie selbst – und das heißt: in religiöser Sprache und aufgrund der in ihr zur Sprache kommenden Sachverhalte – begründen müsse. Dieser Schein der Unhintergebarkeit religiöser Rede kann nun aber den Anschein erwecken, es werde von einer religiösen Substantialität Gebrauch gemacht. Hier, so meint man, komme nun endlich diejenige Gestalt der Religion zum Ausdruck, die sich gegenüber der Religionskritik als unempfindlich erweist, weil sie sich erst gar nicht auf apologetische bzw. religionsphilosophisch reflektierende Erörterungen einläßt. Das ist nicht Barths Absicht; aber es markiert die Linie einer weiteren Rezeptionsform, nämlich die eines widerstandswilligen Traditionalismus.

Nun hat sich Barth aber andererseits auch mit hinreichender Deutlichkeit gegen eine solche Repristinaton der Orthodoxie ausgesprochen und die strenge Negativität des Verhältnisses zwischen der reinen Transzendenz und der empirischen Religion betont. Und gerade das hat, in den Ohren wieder anderer, mit dafür gesorgt, daß gegenüber Barth der zum Traditionalismus umgekehrte Verdacht einer nihilistischen Zerstörung des Glaubensgehaltes geäußert wurde.

Integration in eine ontologisch-objektive Dialektik (Tillich), Reduktion auf eine subjektiv-anthropologische Dialektik (Bultmann), Verständnis als (neo-)orthodoxe Dogmatik, Verständnis als kritisch-destruktive Religionsphilosophie in frommem Gewand: das sind vier verschiedene Rezeptionsformen. Angesichts dieser Typologie, die sich aus Barths Anlage der dialektischen Theologie selbst ergibt, sind die Chancen einer »authentischen« Rezeption, eines selbständigen Erfassens der Pointe der »eigentlichen« dialektischen Theologie Barths sehr gering. Und sie selbst ist nicht ohne Verantwortung dafür.

⁴⁸ AaO 82.

⁴⁹ Vgl. K. BARTH, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (ThSt 34), 1952.

3.2 Das existentiell-pragmatische Problem

Die Sprengkraft der Dialektik – ebenso wie die vergeblichen Auswege, dieser zu entgehen – sie zersetzen die gedankliche Struktur der dialektischen Theologie. Überdies hat bereits die innere Divergenz der engeren Gruppe der dialektischen Theologen für Irritationen und Verschiebungen in der Wahrnehmung gesorgt. Besonders aber wirkt sich die Suche nach theologischer Identität im Rahmen kirchlicher Berufstätigkeit aus. Denn die scharfe Polemik Barths gegen die kirchliche Religion, die auf der Schiene der bloßen Negativität menschlicher Rede von Gott läuft, läßt sich nicht in der pfarramtlichen Tätigkeit unterbringen. Nur ein Beispiel dafür sei angeführt. In einer gewissen Entsprechung zu Barths Analysen in »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« liefert der württembergische Pfarrer (und spätere Diakoniker) Ludwig Schlaich eine einfühlsame Darstellung der dialektischen Theologie, die die kategoriale Sonderstellung des Wortes Gottes (bzw. seiner Äquivalente) ermäßigt zu einem »Dialog Gottes mit dem Menschen«⁵⁰. Der dialektischen Theologie gehe es dementsprechend um ein Verständnis des Satzes: »In der konkreten kirchlichen Verkündigung spricht der wirkliche Gott mit der konkreten Gemeinde.«⁵¹ Die kirchlichen Positivierungen sind unübersehbar.

So stellt sich aus doppelter, theoretischer wie praktischer, Perspektive die Frage nach einer Weiterbildung der dialektischen Theologie Barths. Läßt sich die eigentümliche Nichtverrechenbarkeit der religiösen Aktualität mit dem religiös-theologischen Reden und Handeln mit rein theologischen Darstellungsmitteln begründen? Läßt sich diese Eigenart also in einer Dogmatik unterbringen – und dann auch lehren⁵²?

4. *Die Rezeption der dialektischen Theologie Karl Barths in der Kirchlichen Dogmatik*

Angesichts dieser Beobachtungen vertrete ich die These, daß die eigentliche Rezeption der eigentlichen dialektischen Theologie Karl Barths in der

⁵⁰ L. SCHLAICH, Das Wort Gottes und unser Predigtgottesdienst (ZZ 6, 1928, 498–516), 502.

⁵¹ AaO 512.

⁵² Gerade über die Rezeptionsfrage wird die theoretische und pragmatische Umgestaltung der dialektischen Theologie einsichtig; der von Pfeleiderer aufgedeckte Zusammenhang bewährt sich auch in der umgestellten Perspektive. Diese ist aber auch nötig, damit die Fortschreibung dialektischer Theologie nicht nur Barths Übergang ins akademische Lehramt zu Buch geschrieben wird bzw. seiner Absicht der Formung einer modernen kirchlich-pastoralen Elite (vgl. PFELEIDERER [s. Anm. 11], 389).

Kirchlichen Dogmatik erfolgt. Das aber hat Konsequenzen – für beide Gestalten der Theologie Karl Barths.

In der »Christlichen Dogmatik im Entwurf«⁵³ hat Barth versucht, die negative Beziehung zwischen religiöser Aktuosität und religiös-theologischem Reden und Handeln durch eine Analogisierung der existentiell-menschlichen Negativität und der göttlichen Offenbarung zu plausibilisieren. Es ist sozusagen das Bemühen darum, die bei Bultmann beobachtete Variante dialektischer Theologie mit dem von Gott ausgehenden Unterschied zwischen seiner Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Menschen zu verknüpfen.

Diesem Programm hat Barth in der KD abgeschworen – und die Erörterung ganz und gar auf die Seite der Rede von Gott verlegt. Damit wird einerseits dem Sachverhalt Rechnung getragen, daß auch die kategorial als besonders vermeinte Dimension religiöser Wirklichkeit nur in der sprachlich-theologischen Repräsentation vorgestellt werden kann. Es wird dann aber andererseits ebenso notwendig, daß in dieser dogmatischen Anlage der Theologie der Spielraum freigehalten wird für die Symbolisierung der alles theologische und religiöse Reden durchdringenden und realisierenden Wirklichkeit Gottes. Dieses Programm zeichnet die KD insgesamt aus.

Es läßt sich einerseits in den Prolegomena, in der Lehre vom Wort Gottes, finden als der Rekonstruktion der Bedingung der Möglichkeit, im Ausgang von der kirchlichen Verkündigung über die Bibel zu Jesus Christus als dem Wort Gottes zurückzugehen und von ihm her abermals Bibel und Verkündigung in das religiös authentische Sprechen einbezogen zu sehen. Das ist gewissermaßen das Kontinuitätsmoment im dogmatischen Programm der KD.

Das Moment der Diskontinuität dagegen, des Zum-Zuge-Kommens der Wirklichkeit Gottes selbst, wird in der Erählungslehre (KD II/2) thematisch – als freie Selbstbestimmung Gottes für den Menschen, die alle Implikationen dieser Wahl immer schon einschließt, so sehr sie auch in der Geschichte Jesu Christi als Geschichte der Versöhnung erst in voller Konsequenz erkannt werden können, weil erst dort die Bestätigung und die Bewältigung der Negativität erfolgen, auf die sich die dialektische Theologie schon immer berufen hatte.

Damit steht die KD allerdings unter ganz besonderen Einschränkungen. Liest man sie aus dem Blickwinkel der dialektischen Theologie, dann muß man zweierlei feststellen. Einmal, sie nimmt das in der dialektischen Theologie angelegte Explikationserfordernis der in Anspruch genommenen ka-

⁵³ K. BARTH, Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927, hg. von G. SAUTER, 1982.

tegorialen Besonderheit der religiösen Wirklichkeit selbst in Angriff, sofern auch diese Erläuterung und Begründung mit religionsinternen, theologischen Argumenten erfolgen soll und muß (im Unterschied zu den Dialektik-Auslegungen bei Tillich und Bultmann). Sodann, auch die theologischen Konstruktionsfiguren der KD setzen die Wirklichkeit der Religion voraus, die schon in der dialektischen Theologie in Anspruch zu nehmen war. Gewiß, der Gestus einer Religionsproduktivität wird stärker zurückgenommen. Um so notwendiger aber ist es, die Wirklichkeit der Religion implizit vorauszusetzen – hier als die Selbstbezeugung Jesu Christi, wie die KD lehrt. Die Dauerrhetorik der KD – nicht ohne Grund ist sie so umfangreich wie unvollendet, nicht ohne Grund wurde der Text stets erst mündlich vorgetragen – ist die theologische Entsprechung zur unvollendbaren Aufgabe der Theologie insgesamt. Es muß darum eine Erinnerung an die dialektisch-theologische Ausgangsstellung gewahrt bleiben, um die KD richtig zu verstehen; eine Ausgangsstellung, die von der Theologie der KD nicht selbst provoziert werden kann. In gewissem Sinne stellt diese Konstellation zwischen dialektischer Theologie und KD eine strukturelle Entsprechung zu dem Verhältnis dar, das bei Schelling zwischen negativer und positiver Philosophie zu konstatieren ist.

Hinsichtlich einer möglichen reinen Selbständigkeit der KD kann man also mit guten Gründen im Zweifel sein. Gerade wenn die KD die logischen und pragmatischen Probleme der dialektischen Theologie bearbeiten soll, so kann sie das doch nur dann tun, wenn sie unthematisch mitlaufen läßt, was sie thematisch stets negiert: die Wirklichkeit der Religion. Wo das Bewußtsein dafür nicht wachgehalten wird, wird aus der KD eine spekulativ vielleicht interessante, aber doch ziemlich wenig aufschlußreiche theologische Systematik ohne Erklärungskapazität.

Eine empirische Untersuchung der Rezeption der KD würde möglicherweise zeigen, daß die Mißverständnisse, die ein authentisches Verständnis der dialektischen Theologie behindert haben, später auf ein »dogmatisches« bzw. ekklesiozentrisches Verständnis der KD geführt haben. Karl Barths Theologie wäre dann auch in ihrer magistral entfalteten Gestalt nur »ein bißchen Zimt zur Speise« der Theologie des 20. Jahrhunderts geblieben, der theologisch ernsthafte Versuch, in der Form der Theologie die Kommunikation über Religion lebendig zu halten.

Wie hatte Barth 1925 in einer Anmerkung gesagt? »Die sog. ›Barth'sche Theologie‹ wird eines Tages gehen, wie sie gekommen ist, und ihr wird Recht geschehen.«⁵⁴

⁵⁴ BARTH, Kirche (s. Anm. 22), 676.