

Die Moderne als Krise. Zum theologischen Begriff einer geschichtsphilosophischen Kategorie

I Krise als Kategorie

1. "Krisentheologie"

Es gehört zu den Stereotypen der theologiegeschichtlichen Debatte, die dialektische Theologie Karl Barths als Krisentheologie zu etikettieren. Barths Rhetorik in der zweiten Auflage des Römerbriefes hat dazu in nicht geringem Maße beigetragen. Allerdings pflegt dieses Etikett dann in der Regel benutzt zu werden, um sowohl die historische Beschränktheit als auch das systematische Ungenügen dieses Typs von Theologie herauszustellen. In diesem Beitrag¹ versuche ich, den sozialwissenschaftlich aufgefaßten Sinn des geschichtsphilosophischen Begriffs zu klären, um damit die nicht nur auf die zwanziger Jahre beschränkte Aktualität der Theologie Barths zu belegen. Das geschieht im Vergleich der Krisenbestimmung bei Ernst Bloch und Georg Lukács auf sozialphilosophischer, bei Paul Tillich und Karl Barth auf theologischer Seite.²

2. Der Aufschwung des Krisenbegriffs in der bürgerlichen Gesellschaft

Der Gebrauch von "Krise" in den zwanziger Jahren steht im Zusammenhang einer längeren Konjunktur des Begriffs in der bürgerlichen Gesellschaft,³ in deren Verlauf die aus der Jurisprudenz und der Medizin stammende Ausdrucksweise in die politisch-gesellschaftliche Sprache einwandert. Bei Jacob Burckhardt kann man dann am Ausgang des 19. Jahrhunderts den Krisenbegriff als Strukturbegriff verwendet finden, der nicht nur auf subjektive Stimmungen, sondern auf objektive Integrationsprobleme der modernen Gesellschaft verweist.⁴

¹ Eine in der Darstellung ausführlichere Fassung erscheint demnächst auf französisch in den Akten des *Enseignement de troisième cycle commun aux facultés de théologie de Suisse romande - théologie systématique - : La condition de la théologie en "postmodernité"*, Crêt-Bérard (VD) 1994.

² Vorzügliche systematische Beobachtungen zum Thema und eine aspektreiche Skizze der geistigen Situation der Zeit bietet Gunther Wenz, *Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära*, in: Gert Hummel (ed.), *New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt*. Hat Paul Tillich eine Eschatologie? Beiträge des III. Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1990 (*TBT* 54), Berlin/New York: de Gruyter 1991, 57-126.

³ Vgl. Reinhart Koselleck, Art. *Krise*, *HWP* 4, Sp. 1235-1240; Reinhart Koselleck, Art. *Krise*, in: *GG* 3, S. 617-650.

⁴ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß*, Albert Oeri und Emil Dürr (eds.), Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, Bd. 7, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1929, 129.

3. Die These

Meine These ist, daß sich im Erfahrungsraum der Zeit nach der russischen Oktoberrevolution von 1917 und nach dem Ersten Weltkrieg objektive Krisenlage und subjektives Krisenbewußtsein aufs intensivste miteinander verknüpft haben. In diesem Zusammenhang hat die historische Erfahrung eine kategoriale Struktur ausgebildet, die nicht nur dazu verhilft, historische Vorgänge der Vergangenheit theoretisch zu begreifen, sondern auch und vor allem zu dem Zwecke eigener praktischer Zukunftsgestaltung gebraucht werden zu können. Mit anderen Worten: Die Krise, wie sie am Anfang der Zwanziger Jahre aufgefaßt wurde, besitzt prinzipiellen Charakter.⁵ Dieser prinzipielle (und nicht nur verfallstheoretische) Charakter wird in der marxistisch inspirierten Sozialtheorie geschichtsphilosophisch entdeckt und theologisch auf den Begriff gebracht, und zwar am schärfsten in der dialektischen Theologie Karl Barths.

II Krise als utopische Struktur und als Provokation proletarischer Tat

1. Krise als Utopie: Ernst Bloch

Ernst Blochs frühes Hauptwerk "Geist der Utopie" ist in zweiter Fassung 1923 erschienen (¹1918).⁶ Nach dem Weltkrieg und der russischen Revolution charakterisiert Bloch seine Zeit als Entscheidungszeit, in der auf dem Spiele steht, ob die begonnenen Umwälzungen zu ihrem intendierten Ziel führen, nämlich nicht nur eine beliebige Revolte in der Menschheitsgeschichte zu sein, sondern die Realisierung des Ganzen zu bewirken. Eben der Sinn und die jetzt nötige Richtung des Handelns aber stehen zur Debatte und sind von Unklarheit bedroht. In dieser Situation gilt es den sozialistischen Gedanken in seiner Tiefe wieder zu entdecken; als diese kulturrevolutionäre Entdeckung versteht sich Blochs Buch selbst.

Diese Entdeckung vollzieht sich so, daß in der phänomenalen Struktur von "Selbstbegegnung" die Utopie entziffert wird. Im "Dunkel des gelebten Augenblicks"⁷ ist eine Differenz enthalten zwischen dem schon gelebten Leben und dem Leben, das seinen Lebensvollzug bewußt besitzt. Wir sind in unserem Sein immer schon unserem Haben voraus. Dieses Nichthaben kann man nicht einfach aufheben, sondern muß es in möglichster Klarheit zu Bewußtsein bringen. Die Ausständigkeit des Sich-Habens: das ist die prinzipiell verankerte Utopie. Diese Utopie kann man nur - ausdrücken. Kunst ist, vorläufig, die Expression der Utopie, und die Musik ist die reinste Form derselben. Der wahre sozialistische Gedanke besteht nun darin, diese Struktur der Expression der Utopie auch auf dem Grund der gesellschaftlichen Umwälzungen vorlie-

⁵ Zum historischen Kontext vgl. Detlef K.J. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne* (es 1282), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1987.

⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Zweite Fassung 1923 (stw 35), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1973 (zit. GU²).

⁷ GU², S. 253.

gen zu sehen; darin erfüllt sich die "echte Utopie des Reichs".⁸ Die Ausbildung des utopischen Bewußtseins ist als die theoretisch universalisierende und praktisch motivierende Vervollkommnung des Marxismus intendiert.

In der Zeit des Umbruchs oder der Krise⁹ wird diejenige Struktur entdeckt, die den wahren Gehalt der Krise zu erkennen erlaubt. Aber - in derselben Kategorie des utopischen Bewußtseins wird die Differenz auch auf Dauer gestellt. Zwar im Modus der unmittelbar bevorstehenden Vollendung; doch ist gerade die Unmittelbarkeit des Bevorstehens die tiefste Befestigung der Differenz. Allen scheinbaren Subjektivismen Blochs zum Trotz handelt es sich beim utopischen Bewußtsein um eine Struktur. Sie bedarf ihrerseits solcher Anstöße wie Blochs Buch eines ist, um im tatsächlichen Bewußtsein aktuell zu werden. Die Aktualität des utopischen Bewußtseins aber ist die Dauer des Erwartens. Der Geist der Utopie ist daher zugleich die Heraufführung wie die Verhinderung der Erfüllung.¹⁰

2. Krise als permanente Revolution: Georg Lukács

Im Unterschied zu Blochs utopischer Strukturlehre der Krise hat Georg Lukács eine Handlungstheorie der Krise entwickelt. Diese kann man klassisch studieren in seinem großen Aufsatz "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" von 1922, als Hauptteil des Buches "Geschichte und Klassenbewußtsein" 1923 veröffentlicht.¹¹

Mit seinem Begriff der Verdinglichung schließt Lukács an Max Weber an, zu dessen Kreis er in seinen Heidelberger Jahren gehörte. Webers Rationalisierungsbegriff rekonstruiert er auf den Spuren von Marx als Konsequenz einer universal gewordenen Warengesellschaft. Danach resultiert die Verdinglichung aus der Bewegung der Selbstverwertung des Kapitals: Ein gesellschaftlicher Akkumulationsprozeß unterwirft sich in seiner ungebremsten Eigendynamik alle Bereiche humaner Vergesellschaftung. Daraus ergeben sich massi-

⁸ So die Kapitelüberschrift Bloch, *GU*², 307.

⁹ Als terminus technicus taucht das Wort im Geist der Utopie nicht auf, wohl aber mit grundbegriflichem Gewicht in Blochs Rezension von Lukács' "*Geschichte und Klassenbewußtsein*" - und dort mit Vehemenz zur Beschreibung der eigenen Konzeption. Vgl. unten Anm. 17.

¹⁰ Bloch hat sich, wenn ich recht sehe, dieser Einsicht verweigert - nicht nur 1923. Und zwar damals aufgrund der problematischen Annahme, die unkonstruierbare Frage, die der Mensch ist, müsse ihre absolute Antwort doch eben nur und ausschließlich am Ort des Menschen erhalten. Eigentlich, so läßt er erkennen, liegen Frage und Antwort bereits beide im Menschen vor. Er ist sein eigenes noch unentdecktes Geheimnis. Das ist eine, diesmal nur in die Zeitlichkeit der Utopie gebrachte, Identitätstheorie. Sie war 1923 anthropologisch gefaßt. Ihre spätere naturphilosophische Fassung von 1936/37, nach der bereits in der Materie die Intention zur utopischen Differenzüberwindung steckt, stellt zwar eine Erweiterung, aber gerade keine Veränderung dar (vgl. Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1936-37), überarbeitet als *GA 7* (stw 556), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972 (dem "Jugendfreund Georg Lukács" gewidmet).

¹¹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (Sonderausgabe Sammlung Luchterhand 11), Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970. Die Abhandlung dort 170-355, zit: *VBP*.

ve Integrationsschwierigkeiten der menschlichen Lebenszusammenhänge, die auf eine Irrationalität gesellschaftlicher Organisation hinauslaufen. Dieses Ineinander von Rationalisierung und Irrationalität kann nach Lukács' Analyse von der bürgerlichen Theorie nicht begriffen werden.¹² Auf dem "Standpunkt des Proletariats" dagegen¹³ wird das Ausmaß der Krise praktisch wahrgenommen. Denn durch die Totalisierung der Warenstruktur, die auch die Arbeitskraft der Arbeiter einbezogen hat, dehnt die Warenstruktur ihre Gewalt noch auf die Subjekte aus. Sie kollektiviert diese Subjekte, indem sie sie ihrer Individualität beraubt.¹⁴ Sie kollektiviert sie aber auch insofern, als sie die Arbeiter mit einem tendenziell gleichen Bewußtsein versieht - nämlich nichts als Besitzer ihrer Arbeitskraft als Ware, also selbst zu einem Teil Ware zu sein. Diese Enthumanisierung freilich erzeugt eine Situation, in der das Proletariat den Begriff seiner Lage mit der diese verändernden Aktion verbindet. Mit der Totalität der Warenform kommt auch die Totalität ihrer Aufhebung ins Bewußtsein. Deshalb ist die Entwicklung des so bestimmten Klassenbewußtseins der Maßstab alles verändernden Handelns in der Krise der bürgerlichen Gesellschaft.

In Gestalt des Proletariats tritt der Totalität der Verdinglichung die Totalität der Menschlichkeit entgegen. In diesem Moment wird alles einzelne Handeln zu einem Handeln zum Zwecke des Ganzen. Gleichwohl bleibt es als Handeln notwendigerweise partikular und besitzt sein einziges Kriterium darin, das Klassenbewußtsein des Proletariats zu fördern, also dem Gesamtsinn der Krise zu entsprechen. Einerseits ist daher endliches Handeln über das Klassenbewußtsein auf den Sinn des Ganzen bezogen. Andererseits steckt aber auch jede einzelne Handlung ihrerseits voller Letztgültigkeit. Denn wenn es darum geht, dem Mechanismus der Ware die menschlich-freie Produktion entgegenzusetzen, dann enthält jeder Akt dieser Produktion das Ganze. Dann ist aber auch, spiegelbildlich dazu, kein Akt dieser Handlungsreihe jemals der letzte. Das heißt: Das Bewußtsein der absoluten Krise ist Grund und Motiv permanenter Revolution.¹⁵ Es handelt sich um einen "Prozeß, in dem die Machtergreifung des Proletariats, ja selbst die sozialistische Organisation von Staat und Wirtschaft nur Etappen..., aber keineswegs das Ankommen bedeuten."¹⁶ Das in der totalen Krise aufscheinende Projekt des Abbaus von Verdinglichung kann nur ausgeführt werden als andauernde konstruktive Vermenschlichung.

¹² Das zeigt Lukács in seiner Beschreibung der Antinomien des bürgerlichen Denkens an Kant und Hegel, *VBP*, 209-267.

¹³ *VBP*, 267-355.

¹⁴ Arbeitskraft ist eine ganz abstrakte Größe.

¹⁵ "...es gehört zum Wesen dieses Prozesses, daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann", Lukács, *VBP*, 351.

¹⁶ Lukács, *VBP*, 354.

3. Zusammenfassung: Der Ertrag der geschichtsphilosophischen Krisenbestimmung und die Notwendigkeit eines theologischen Begriffs

In der sozialrevolutionären Zeitdeutung bei Bloch und Lukács erschließt die Gegenwart auf historische Art das Absolute in seiner unmittelbar zeitlichen Verfassung. Das so sich erschließende Absolute leitet das Handeln, bleibt ihm aber zugleich überlegen. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit, daß sich die absolute Krise jetzt aufgetan hat, setzen Bloch und Lukács unterschiedliche Akzente. Bloch betont die Utopie als eine solche Struktur, deren Erfüllung jetzt naht. Er nimmt damit das Moment der Selbstrepräsentanz des Absoluten wahr. Lukács unterstreicht die Notwendigkeit, diese Struktur als (dauernde) Tat zu realisieren. Er legt das Moment der Selbstrepräsentanz des Absoluten in die Permanenz revolutionärer Akte um. Es ist aufgrund dieser verschiedenen Akzente naheliegend, daß beide Theoretiker auch Kritik aneinander üben. In einer sogleich 1923 verfaßten Rezension von "Geschichte und Klassenbewußtsein" moniert Bloch, daß im Lukács'schen Aktualismus die innerliche Tiefendimension des Utopischen ausgeblendet werde. Oder, anders gesagt: Der utopische Überschuß läßt sich nicht restlos in handlungstheoretische Permanenz überführen.¹⁷ Umgekehrt hat Lukács bereits im Verdinglichungsaufsatz an Bloch kritisiert, daß er das religiöse Moment der Unverfügbarkeit nun seinerseits zum Medium utopischer Erwartung gemacht habe; das bedeutet bei Lichte gesehen nichts anderes, als daß Bloch das Absolute in endliche Erwartung habe aufgehen lassen.¹⁸ Beide haben Recht mit ihrer Kritik aneinander. Daraus folgt freilich die schlüssige Einsicht, daß diese absolute historische Krise mit den Mitteln der Sozialphilosophie (zu der ich auch den Marxismus rechne) nicht hinreichend bestimmt werden kann. Denn für den sozialphilosophischen Begriff der absoluten Krise gilt, daß das Moment des Gesetzseins oder der Selbstrepräsentation des Absoluten und das Moment des Verwirklichtwerdenmüssens stets in Differenz zueinander bleiben. Insofern sind der Krisenbegriff Blochs und derjenige Lukács' korrelativ zueinander - und beide gemeinsam, auch in ihrer Korrelation, unvollständig.

Das macht die Frage nach einem theologischen Begriff der Krise zu einem sinnvollen Unternehmen. In ihm wird es gerade darum gehen müssen, ob und wie sich die beiden nicht zusammenstimmenden Aspekte in der Wahrnehmung des Krisenbegriffs zuordnen lassen.

¹⁷ Blochs hinreißendes Referat unter dem Titel "Aktualität und Utopie. Zu Lukács »Geschichte und Klassenbewußtsein«" in: *GA* Bd. 10 Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Frankfurt/Main 1969, 598-621. Darin wird der Krisenbegriff expressis verbis ins Zentrum gestellt: "Die Krise" (602). Vgl. zum Verhältnis Blochs zu Lukács: Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk Ernst Blochs* (stw 372), Suhrkamp, Frankfurt/Main 1982.

¹⁸ Lukács, *VBP*, 331.

III Krise als Kairos und als Ortsbestimmung des Subjekts im Glauben

1. Krise als Kategorie: eine Herausforderung der Theologie

Eine Theologie, die sich auf diese Herausforderung einläßt, macht einen epochalen Formwechsel durch. Sie wandelt sich von der satzförmigen Reproduktion einer religiösen Weltanschauung, die als ergänzender Teil oder krönender Abschluß einer allgemeinen Weltanschauung fungiert, zu einer Theorie des Ganzen, zu einer Totaldeutung des Lebens. Damit tritt sie dann freilich sogleich in Konkurrenz zu anderen, nichttheologischen Totalitätsbegriffen. Die theoretische Selbst-Totalisierung der Theologie hat also als Kehrseite ihre praktische Selbstbeschränkung. Das ist eine Spannung, die in der von uns nun näher besehenen Zeit akut wird und an deren Folgen wir noch immer arbeiten. Paul Tillich und Karl Barth sind auf jeden Fall solche Theologen gewesen, die sich auf die nötige Formveränderung der Theologie eingestellt, ja die sie selbst mit vorangetrieben haben - so unterschiedlich ihre Ausgangspunkte auch waren.

2. Krise und Kairos: Paul Tillich

a) Der angesprochene Funktionswandel der Theologie läßt sich sehr deutlich beobachten in Tillichs Vortrag "Über die Idee einer Theologie der Kultur",¹⁹ in dem Tillich fordert: "Nicht theologische Ethik, sondern Theologie der Kultur."²⁰ Damit wird die Theologie aus einer - wie immer begründend gedachten - Teilfunktion der Kultur zu deren Gesamtdeutung. Diese Funktion kann sie einnehmen aufgrund eines klarer und tiefer gefaßten Religionsbegriffs: "Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit".²¹ Dieser Religionsbegriff soll nach Tillichs Auffassung nun aber zugleich als Strukturbegriff einer Theologie der Gesellschaft oder Kultur gelten. Seine These lautet, daß es genau die in der Religion auftretende und von der Theologie gedanklich verantwortete Struktur ist, die eben nicht nur Religion und Kirche im engen Sinne, sondern allen Kulturphänomenen der Zeit überhaupt zugrunde liegt. Bereits dieser noch relativ einfache Strukturbegriff definiert die Zeit aber als absolute Krise, die in der Religion ihre positive Fassung erfährt: schlechthinnige Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit. Es macht nach Tillich die - im Expressionismus deutlich zutage tretende - Eigentümlichkeit der Zeit aus, daß es für diese Grundstruktur des Ja und Nein (jedenfalls einstweilen) eine Synthese nicht gibt. Wenn das aber so ist, dann

¹⁹ Gehalten am 16. April 1919 vor der Kantgesellschaft in Berlin. In: Paul Tillich, *Gesammelte Werke* 9: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967, 13-31 (zit: *GW* 9 mit Seitenzahl). Jetzt auch in: Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, Bd 2: *Kulturphilosophische Schriften*, de Gruyter, Berlin/New York 1990, 69-85.

²⁰ Tillich, *GW* 9, 16.

²¹ Tillich, *GW* 9, 18. - Die Anklänge an Schleiermacher sind ebenso unüberhörbar wie die Differenzen offenkundig.

bekommt die Theologie eine ganz besondere Funktion für die Kultur. Sie ist - als konkret-normative Religionswissenschaft²² - diejenige Disziplin, die überhaupt erst die tatsächliche Zusammengehörigkeit der widersprüchlichen Elemente in der Kultur zu sehen und zu zeigen vermag, weil die gesellschaftlich unvermittelbaren Gegensätze allein in der Struktur der Religion zusammenbestehen. Auch und zumal der Sozialismus hat diese Funktion nötig. Er braucht "zu seiner eigenen Vollendung den übergreifenden religiösen Gehalt".²³ Die Parallele zu Bloch ist schlagend, meine ich. Und doch besteht eine tiefgreifende Differenz, die im Umgang mit dem Absoluten herauskommt, wie sich noch zeigen wird, und die das sozialphilosophische Postulat der religiösen Ergänzung des Sozialismus von dem theologischen Axiom gleichen Inhalts unterscheidet.

b) Fragt man nach der gesellschaftlichen Bezugsbasis dieser theologischen Annahme Tillichs, dann verweist er auf die in der Gegenwart sich andeutenden Umschichtungen im Bewußsein der Masse.²⁴ Denn über den "technischen" Typ der Masse (den Inbegriff der rationalen Aufklärungskultur) hinaus tritt der "mystische" Typ (die Erscheinungsweise des ungestillten Persönlichkeitsinteresses) in den Vordergrund des Bewußtseins, der nur darauf wartet, daß ihm "eine Darbietung von Symbolen" begegnet, "deren einziger Sinn es ist, einen geistigen Gehalt, eine unmittelbare Substanz des Lebens zu übermitteln."²⁵ Durch das Zusammenwirken von veränderungsbereiter Masse und inhaltsgesättigter (religiöser) Persönlichkeit wird "aus der Tiefe eines neuen Gehalts die Menschheit geboren..., in welcher der Gegensatz von Masse und Persönlichkeit überwunden ist."²⁶

c) Im welchem Aktionshorizont steht nun diese erwartete Veränderung? Wie bestimmt sich der Sinn des partikularen Handelns aus dieser Perspektive? Die Antwort lautet: Es ist Handeln im Kairos.²⁷ Der Kairos ist verstanden der Zu-

²² So die Definition Tillichs, *GW* 9, 26.

²³ Tillich, *GW* 9, 31.

²⁴ In dem ersten Aufsatz des Bändchens *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse* von 1922 mit dem Titel "Masse und Persönlichkeit" ist Tillich diesem Problem nachgegangen (Paul Tillich, *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, in: *GW 2: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, 35-56 (zit. *GW* 2 mit Seitenzahl).

²⁵ Tillich, *GW* 2, 45.

²⁶ *O.c.*, 56.

²⁷ Paul Tillich, *Kairos I* (ursprünglich 1922; als Rückübersetzung einer 1948 überarbeiteten Fassung aus dem Amerikanischen in: *GW 6: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, 9-28 (zit. *GW* 6 mit Seitenzahl). In der Urfassung jetzt in: Paul Tillich, *Main Works/Hauptwerke 4: Religionsphilosophische Schriften*, de Gruyter, Berlin/New York 1987, 53-72 (zit. *MW* 4 mit Seitenzahl). Ich verwende für den Zweck dieses Beitrags beide Texte, die einen ausführlichen Vergleich verdienten, nebeneinander. Ein synoptischer Abdruck beider Varianten in französischer Übersetzung findet sich neuerdings in: Paul Tillich, *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, Traduction de Nicole Grondin et Lucien Pelletier (*Oeuvres de Paul Tillich 2*), Labor et Fides/Laval, Presses de l'université, Paris, Cerf/Genève 1992,

sammenfall einer (in sich unbefriedigenden, weil immer in die Extreme von Konservatismus und Revolution auseinandergehenden) absolut-dualistischen Geschichtsauffassung mit einem (vom linearen Fortschrittsoptimismus gereinigten) relativistisch-universalen Geschichtsverständnis. Im Kairos wird es offenkundig, daß die Geschichte im Unbedingten verläuft. Daß sie also einerseits verläuft - und nicht, so oder so gedeutet, zu Ende geht. Und daß sie andererseits in ihrem Verlauf zum Absoluten schlechthin in Äquidistanz bleibt.²⁸ Die "kairosbewußte Geschichtsphilosophie" steht somit vor der "Doppelforderung", "die absolute Spannung mit dem Universalismus der relativen zu vereinigen. Diese Forderung aber enthält eine Paradoxie: Das, was im Kairos geschieht, soll absolut und doch nicht absolut sein."²⁹ Wie das zu denken ist, schließt Tillich unmittelbar an: "Es gibt nun für diese Forderung keine andere Erfüllung als die, daß das Bedingte sich selbst aufhebt und sich dadurch zum Organ macht für das Unbedingte." Wir haben damit das Strukturprinzip der Geschichtsphilosophie Tillichs vor Augen, das er selbst auf den Begriff "Theonomie" bringen kann. "Die Theonomie vereinigt das absolute und das relative Element in der Deutung der Geschichte: Die Forderung, daß alles Relative zum Träger des Absoluten wird, und die Einsicht, daß nichts Relatives jemals zum Träger des Absoluten werden kann."³⁰ Diese geschichtsphilosophische Theorie ist aber nur entworfen aus der "Überzeugung, daß gegenwärtig ein Kairos, ein epochaler Geschichtsmoment, sichtbar ist."³¹ Das zeigt sich am Sozialismus. Dem ist es aber noch nicht gelungen, den revolutionär-absoluten Typus der reinen Aktion und den dialektisch-relativen Typus der ökonomischen Gesetzmäßigkeit im Geschichtsverständnis miteinander auszugleichen. Und zwar genau deshalb nicht, weil er das Unbedingte weder in seiner positiv-theonomischen noch in seiner negativ-selbstkritischen Funktion wahrgenommen hat.³² Das tut freilich der religiöse Sozialismus, der "vom Un-

114-161.

²⁸ "In der Lehre vom Kairos gibt es kein Endstadium, in dem die Dialektik entgegen ihrem Wesen aufhörte, wirksam zu sein. In der Lehre vom Kairos wirkt nicht nur die horizontale Dialektik des historischen Prozesses, sondern auch die vertikale Dialektik zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten." *GW* 6, 25. Der erste Satz markiert die Nähe Tillichs zur entscheidenden Schlußfolgerung von Lukács' Verdinglichungsaufsatz; der zweite Satz die theologische Differenz zum sozialwissenschaftlichen Begriff der Krise.

²⁹ Tillich, *MW* 4, 63.

³⁰ Tillich, *GW* 6, 24.

³¹ *O.c.*, 25.

³² Auf der einen Seite gibt es "ohne Geist der Utopie keine umwälzende, ja wahrhaft prophetische Kraft." Auf der anderen Seite wird die Utopie selbst freilich alsbald kraftlos. Denn: "Eine wirkliche Utopie ... ist erst da, wo der unbedingte Zustand als Zustand in der Zeit erwartet wird, wo der Gedanke an das Gericht, das vom Unbedingten über jede Bedingung ergeht, ausgeschaltet ist. Gerade darum aber fällt eine solche Utopie notwendig unter das Gericht. Sie will in der Zeit die Ewigkeit verwirklichen und vergißt, daß das Ewige die Erschütterung der Zeit und all ihrer Inhalte ist. Darum führt die Utopie notwendig zur Enttäuschung; und der gemäßigte Fortschritt ist im Grunde das große Enttäuschungsprodukt der revolutionären Utopie." Tillich, *Kairos II*, *GW* 6, 34f.

bedingten her die Kritik gegen den Sozialismus selbst wendet."³³ Da er sich aber selbst unter die Kritik durch das Absolute stellt, verzichtet er darauf, sich als religiöses Sonderbewußtsein zu artikulieren. Seine religiöse Funktion geht ganz auf in der Kulturdeutung, deren religiösen Untergrund er ans Licht holt - womit wir wieder bei der Forderung der Kulturtheologie angekommen sind.

d) Ich fasse zusammen. Tillich begreift die Krise seiner Zeit als absolute Krise, insofern sie die Deutung vom Unbedingten her nötig macht, um überhaupt in ihrem wahren Sinn verstanden zu werden. Diese Deutung der Krise vom Unbedingten her ist veranlaßt durch die Basis der mystischen Masse, die im Sozialismus ihren den Umsturz auslösenden Stichwortgeber gefunden hat, aber noch nicht zum Bewußtsein ihres eigentlichen Zieles gekommen ist. Wird nun aber die Deutung der Krise vom Unbedingten her vorgenommen, dann zeigt sich, wie klar das Gegenwärtige auf seinen ewigen Gehalt bezogen ist - und wie sehr alles Endliche darauf auch immer bezogen bleiben muß, nie mit dem Absoluten identisch werden kann. Das heißt: Das gesellschaftlich adäquate Krisenverständnis kann nur theologisch ausgebildet werden. Ist es aber theologisch vorhanden, dann kann in der Theologie gesehen werden, daß und wie sich Absolutes und Endliches miteinander vermitteln. Das geschieht unter modern-gesellschaftlichen Bedingungen nicht in der Form einer kirchlich beherrschten synthetischen, sondern einer religiös offenen symbolvermittelten Einheitskultur. Das Vollziehenkönnen der im Symbolbegriff gemeinten Übergänge zwischen dem Absoluten und dem Relativen ist die entscheidende Kompetenz, die die Theologie in die neue gesellschaftliche Praxis hinein zu vermitteln hat. Tillichs Begriff der absoluten Krise ist, kurz gesagt, die Einsicht in das kritische Widereinander, aber auch symbolische Ineinander von Unbedingtem und Endlichem.

3. Krise und Auferstehung: Karl Barth

a) Dieser Konzeption Tillichs hat Karl Barth vehement widersprochen, und zwar aus dem mit Tillich gemeinsamen Interesse an einer möglichst genauen theologischen Bestimmung der Krise. Wie wir gesehen haben, baut sich das revolutionäre Subjekt bei Tillich in der Doppelspitze von proletarischer Massenbasis und theologischer Deutungskultur auf. Es ist präzis der Begriff des Subjekts solcher Veränderung, der von Barth einer scharfen Kritik unterzogen wird; am deutlichsten in dem Vortrag von 1922 "Das Problem der Ethik in der Gegenwart".³⁴

Barth faßt in diesem Vortrag die ethische Frage "Was sollen wir tun?" in einem prinzipiellen Sinne als Kritik des ethischen Subjekts auf. Dabei ist es

³³ Tillich, *MW* 4, 69.

³⁴ zit. nach: Karl Barth, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, in: ders., *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, Kaiser, München 1925, 125-155 (zit. PEG). Jetzt auch in: Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, Holger Finze (ed.), TVZ, Zürich 1990 (Karl Barth Gesamtausgabe), 65-143 (dort auch die Paginierung der Ausgabe von 1925).

bedeutsam, daß er den Gedanken ausschließlich über den Begriff des Sollens laufen läßt, sich also auf keine subjektexterne Voraussetzung stützt, sondern allein auf die kritische Selbstbeziehung des Subjekts, die im Begriff des Sollens enthalten ist. Dieser Begriff aber ist alternativlos, sofern wir immer schon leben und in diesem Leben handeln.³⁵ Prinzipiell ist dieses Sollen, wenn in ihm - und zwar rein in kritischer Gestalt - die Begegnung mit dem Absoluten zum Ausdruck kommt.

Das ist nach Barths Diagnose aber in seiner historischen Gegenwart der Fall. Die geschichtliche Umwälzung wird als das Innwerden der absoluten Forderung erfahren. In der eigenen Geschichte ist die Möglichkeit der großen weltgeschichtlichen Wende gegeben gewesen - und verfehlt worden. "Denn inzwischen ist etwas geschehen, nicht ein Weltuntergang zwar oder der Tod des alten Menschen, wie manche unter dem ersten Eindruck der so vieles verändernden Ereignisse gemeint haben, aber immerhin gegenüber der Zuversicht, mit der der Mensch an sich selbst glaubt, die Aufrichtung eines Menetekels von beachtlichster Größe und Deutlichkeit."³⁶ Um es genauer zu sagen: In der gerade sich vollziehenden Krise geht die Moderne zu Ende. Zu Ende geht die aufklärerische Vorstellung einer allgemeinen Menschheitsethik. Zu Ende geht die idealistische Auffassung von der heroischen, den Menschen adelnden Vernunftethik. Zu Ende geht auch die kulturintegrative religiöse Ethik des modernen Protestantismus.³⁷ Und: Es ist nicht zu sehen, wie es weitergehen soll. Es ist noch nicht zu bestimmen, wie das neue ethische Subjekt beschaffen sein soll. Die Krise muß daher offen gehalten werden, wenn ihr wahrer weltgeschichtlicher Sinn überhaupt begriffen werden soll. Dieses Offenhalten ist nun in besonderer Weise die kulturspezifische Zutat der Theologie.

Diese Lage faßt Barth in seine theologische These, daß das Problem der Ethik der tödliche Angriff auf den Menschen ist.³⁸ Barth erläutert seine These durch die Kritik des ethischen Subjekts und durch die Kritik des ethischen Objekts, also auf den Argumentationsschienen der Pflichten- ebenso wie der Güterethik. Im kritischen Anschluß an Kants Verständnis des Subjekts arbeitet er heraus, daß zwischen dem guten Menschen des pflichtmäßigen Handelns und dem wirklichen Menschen, der wir sind, ein unüberbrückbarer Graben besteht. Das theologische Verständnis dieses Zusammenhangs besagt nun, daß diese Differenz nicht noch einmal unter der Devise einer schließlichen Verwirklichung synthetisiert werden darf. Die idealistische Philosophie, so kann man diesen Gedanken kommentieren, hat den Modus der Verwirklichung des Guten deutlich gesehen, aber nicht den entsprechenden Menschen hervorbringen können. Das geht insoweit mit Lukács' Kritik einher; allerdings weigert sich der Theologe anzuerkennen, daß nun die Subjektsfrage in der Revolution

³⁵ Barth, *PEG*, 128.

³⁶ *O.c.*, 134.

³⁷ Vgl. zu diesem Gedankengang - bei Barth in umgekehrter Abfolge vorgetragen, *o.c.*, 129-134.

³⁸ *O.c.*, 135f.

durch das Proletariat entschieden werden könne. Diese Weigerung dürfte zusammenhängen mit der Frage des ethischen Objektes, die Barth am Sozialismus erörtert. Dessen Scheitern sieht er darin, daß Freiheit und Liebe als ethische Motive nicht mit dem ethischen Ziel der Gerechtigkeit übereinkommen. Damit macht er die These stark, daß sich der moralische Impuls und die ökonomische Struktur des Sozialismus (bisher) nicht vereinen ließen. Das ist natürlich eine historische These; Barth scheint sie aber zugleich im prinzipiellen Sinne zu verstehen und spricht damit bereits 1922 dem marxistischen Sozialismus als politischer Bewegung die bevorzugte Verwirklichungskompetenz für diese Einheit ab.

Es ist nun die Frage, wie dieser kritisch-ethische Befund theologisch zu deuten ist. Es macht die Pointe von Barths Deutung aus, daß er den durchgängig negativen Befund als Abdruck des absolut und rein Positiven auffaßt: "Weil Gott selbst, Gott allein unsre Lebensmöglichkeit ist, darum ist es uns so unmöglich gemacht, zu leben. Weil Gott Ja zu uns sagt, darum müssen wir so radikal, so unentrinnbar im Nein stehen."³⁹ Die Offenheit der Krise wird mit diesem Gedanken theologisch prinzipialisiert.

Es liegt am Tage, daß dieses Verfahren ebenso rasant wie hochproblematisch ist. Das absolute Nein als Äquivalent der absoluten Krise - ist mit dieser Bestimmung überhaupt die reine Negativität noch zum Ausdruck gebracht? Barth behauptet das, indem er zwischen der theologischen Deutung und der Wirklichkeit des Gedeuteten zu unterscheiden versucht.⁴⁰ Das kann er freilich nur dann tun, wenn er zwischen der theologischen Rede und der von ihr gemeinten Sache jegliche Form eines symbolischen Zusammenhangs ausschließt, wie ihn Tillich an dieser Stelle verorten würde. Dieser Ausschluß ist aber seinerseits nur dann möglich, wenn die als von der Rede unterschieden gemeinte Sache selbst antinomische Struktur besitzt. Genau das ist aber nach Barths Auffassung von 1922 der Fall. Die beiden Bestandteile des Namens Jesus Christus sind von grundsätzlich antinomischer Bezogenheit aufeinander, sie sind nur durch die Auferstehung Jesu miteinander "vermittelt".

Daraus folgt aber, daß die Frage nach der Konstitution des ethischen Subjekts auf dem Boden seiner absoluten Negation nur beantwortet werden kann durch eine Besinnung auf die Auferstehung Jesu Christi - und daß ihre Bedeutung für das Subjekt darin liegen muß, sich mit ihm gleichgestaltet zu finden. Den Grund der reinen Negation, die die Gestalt der Position ist, in der Auferstehung Jesu Christi zu suchen, dokumentiert Barths intensiven Versuch, von den Auslösefaktoren der historischen Krise die Kategorien zu unterscheiden, die zum Begriff dieser Krise nötig sind.

³⁹ *O.c.*, 147.

⁴⁰ *O.c.*, 150-153.

b) Die Auferstehung als theologische Bestimmung der absoluten Negativität der Krise hat Barth im 6. Kapitel der zweiten Fassung des Römerbriefes gegeben.⁴¹

Nach Röm 6,4 setzt die Auferstehung nicht nur den Tod, sondern auch das Begrabenwerden voraus. Und das ist das wirkliche Ende des alten Menschen. "Dann aber...geht die Krisis, das Ende, der Schall der letzten Posaune diagonal hindurch durch das Ja und Nein, Leben und Sterben, Alles und Nichts".⁴² "...in der Kraft der Auferstehung...beweist und bewährt sich der Ernst, die Energie, der Radikalismus der wirklichen Negation...in der Schaffung des neuen, des unanschaulichen Menschen".⁴³ "...die Kraft der Auferstehung als der neue göttliche Lebensinhalt, der jenen durch den Christustod geschaffenen Hohlraum ausfüllt, ist die Position ersten Grades".⁴⁴

Indem Barth die "Sache" der Theologie zentral mit dem Begriff der Auferstehung deutet, entwirft er eine Konzeption des Absoluten, das auch in seiner endlichen Repräsentation von antithetisch-antinomischem Charakter ist; damit wird auch auf dieser Ebene die Möglichkeit eines immer auch graduell sich verstehenden Symbolismus ausgeschlossen. Das bedeutet aber für den Menschen, daß er sich der Teilhabe am Absoluten nur so versichern kann, daß er an der Auferstehungs-Antithetik des Absoluten partizipiert. "Wir glauben, daß Christus an unserer Stelle gestorben ist und darum wir mit ihm. Wir glauben unsre Identität mit dem jenseits des Kreuzestodes erscheinenden, unanschaulichen neuen Menschen."⁴⁵ Damit ist das "ewige Futurum" als Ort der menschlichen Existenz eröffnet, und dieses ist "gleichzeitig der Sinn und die Kritik meines zeitlichen Seins, Denkens und Wollens."⁴⁶

c) Der Modus dieser nachgängigen, aber strukturidentischen Teilhabe am Absoluten gibt nun das Modell der Ethik ab. Ethik ist Leben im bewußten Unterschied, so könnte man die Devise bezeichnen. Dieses ethische Modell bewegt sich, der Maxime des Unterschiedes entsprechend, auf zwei Ebenen. Das kann man deutlich in der Auslegung des 12. Kapitels des "Römerbriefes" erkennen. Auf der ersten Ebene ("Heiligung")⁴⁷ wird wahrgenommen, daß alles Handeln sich dem Sachverhalt verdankt, daß das ethische Subjekt seine Konstitution im Unterschied erfährt. Daraus folgt dann auf der zweiten Ebene, daß alles partikulare Handeln den Charakter von "Darstellung", von "Demonstration",⁴⁸ nicht von Verwirklichung trägt.

⁴¹ Karl Barth, *Der Römerbrief*. Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung 1922, Zürich 1967 (zit: R² mit Seitenzahl).

⁴² *O.c.*, 174.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *O.c.*, 182.

⁴⁶ *O.c.*, 175.

⁴⁷ *O.c.*, 416.

⁴⁸ *O.c.*, 417.

Fragt man, was das für das soziale Handeln unter der Bestimmung der absoluten Krise bedeutet, dann bietet Barth die Formel "Nicht-Revolution" an.⁴⁹ Darin steckt einmal die Delegitimierung von weltlichen Beständen in ihrem konservativen Anspruch auf Anerkennung als normativ verbindlich - das Moment der äußeren Kritik durchs Absolute. Darin steckt zum anderen die Depotenzenierung der revolutionären Aufbrüche als Vorboten schließlicher Verwirklichung - das ist das Moment der Selbstkritik durchs Absolute. Nicht-Revolution: damit ist die Permanenz von Aufbrüchen gemeint, aber ohne revolutionsbegeistertes Vollendungspathos - und auch ohne religiöse Hintergrundsabsicherung. "Gerade die Krisis, in der die bestehende Ordnung von Gott aus ist,...nimmt uns ...den Dampf, das Pathos, die Begeisterung, die Berufung auf das 'Höhere'"⁵⁰

d) Ich fasse zusammen. Barths Begriff der absoluten Krise ist der Versuch, sie mit den Mitteln der Theologie als absolut offene Situation zu beschreiben und zu erhalten.⁵¹ Diese Offenheit versucht er dadurch zu erreichen, daß er über den Gedanken der Auferstehung das Absolute selbst als rein antithetisch vermittelt dartut. Daher kann auch das ethische Subjekt selbst nur von dieser antithetischen Bestimmtheit sein - in die kein Gran Religion eingegangen ist. Allein in der Reinheit der Negativität kann der Abdruck und das Analogon des Absoluten entziffert werden.⁵² Das Modell der Ethik, das aus dieser Kritik des ethischen Subjekts folgt, ist das der permanenten Revolution ohne revolutionäres Selbstbewußtsein; denn die Verwirklichung wird nicht vom ethischen Vollzug abhängig gemacht. Die Entpositivierung der ethischen Subjekte dient als Begriff der Reinheit der Krise; so ist sie zugleich auch die potentielle Verallgemeinerung der ethischen Subjekte und fordert zu produktiver gesellschaftlicher Neugestaltung heraus.

Das ist, wie gesagt, eine ebenso rasante wie problematische Theorie. Die Problematik der Theorie, aber auch die innere Konsequenz Barths läßt sich gut an seiner Debatte mit Tillich über den Begriff des Paradoxes aus dem Jahr 1923 studieren.

⁴⁹ O.c., 461.

⁵⁰ O.c., 469.

⁵¹ "... die wahre Krisis, in der sich die Religion befindet, besteht darin, daß sie vom Menschen nicht nur nicht abgeschüttelt werden kann »solange er lebt«, sondern auch nicht abgeschüttelt werden soll", o.c., 224.

⁵² Damit entsteht aber ein eigentümliches Widersprechen zwischen einer absoluten Entsprechung im Negativen, auf der einen Seite, und dem dann doch immer partikular-positiven Versuch der Benennung dieser Entsprechung als Entsprechung, auf der anderen Seite. Man kann dies als eine Kurzformel für das Problem der Theologie Barths überhaupt - nicht nur der dialektischen - ansehen; das Problem läßt sich bis in die Erwählungslehre der Kirchlichen Dogmatik (KD II/2) hinein verfolgen, die das Widersprechen von Gott und Mensch als eine nichtsynthetische Selbstbestimmung Gottes für den Menschen deutet.

4. Der theologische Krisenbegriff bei Tillich und Barth

In dem Aufsatz "Kritisches und positives Paradox"⁵³ bringt Tillich einen gewichtigen Einwand gegen Barths negative Dialektik vor. Man kann, lautet sein Argument, diese reine Negativität nur dann behaupten, wenn man ihr gegenüber von einer unvorgreiflichen, unbedingten Positivität weiß. Dieses Wissen um die die Negation erzeugende Positivität des Unbedingten muß aber an sich selbst expliziert werden, um als für die Negation bestimmend eingesehen werden zu können. Andernfalls, ohne dieses Gegenüber, bleibt die behauptete Negation abstrakt.

Tillich hat mit seinem Einwand unbestreitbar logisch Recht. Dennoch weigert sich Barth, ihm zuzustimmen. Warum? Ich schlage vor, zwei Gründe anzunehmen, einen theoretischen und einen praktischen, die beide darin zusammenlaufen, daß auf Tillichs Weise die Radikalität der Krise nicht begriffen werden kann. Der theoretische Gegeneinwand besagt, daß die symbolische Selbstvorstellung des Unbedingten lediglich eine etwas ermäßigte Identitätstheorie ist. Diese ist gedanklich leicht konstruierbar, verfehlt aber historisch ihre eingreifende, aufklärende Wirkung. Der praktische Gegeneinwand behauptet, daß die Theologie keine letzte Interpretationskompetenz für politische Aktionen hat; vielmehr müssen sich die politischen Vorstöße ins unbekannt Freie vorwagen, ohne religiös abgesichert werden zu können. Die Religion ist nicht bloß Teil, aber auch (schon gar) nicht Inbegriff der Kultur.⁵⁴ Und aus beiden Gründen sieht sich Barth gezwungen, in der logisch unbequemen Haltung des negativen Dialektikers zu verharren.

Tillichs Replik fällt noch grundsätzlicher und kritischer aus. Er weist - auch dies mit vollem Recht - darauf hin, daß der Liebhaber negativer Dialektik aufgrund der von ihm angenommenen Unbestimmbarkeit des Unbedingten nahezu notwendig dazu übergehen wird, Endliches zu verabsolutieren. Und er sieht bei Barth in den von ihm gebrauchten Stichworten "Kirche" und "Kanon" bereits eine orthodoxe Positivierung heraufziehen.

In der Tat hat die spätere Entwicklung der Theologie Barths Befürchtungen in dieser Richtung Vorschub geleistet; auch Barths Selbstverständnis ist wohl nicht immer das des negativen Dialektikers geblieben.

Denoch besitzt seine mehrfach anfechtbare theologische Diagnose der absoluten Krise eine tiefere Wahrheit als diejenige Tillichs. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, die Fortsetzung der Barthschen Theologie zur Kirchlichen Dogmatik als den praktischen Verzicht auf eine universale theologische

⁵³ Paul Tillich, *Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten*, in: Paul Tillich, *GW 7: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, 216-225, im Anschluß auch die Entgegnung Barths, Tillichs Replik und Gogartens Stellungnahme dazu 226-246. Diese Texte auch in: Jürgen Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie I (ThB 17)*, Laiser, München ²1966, 165-197.

⁵⁴ In dieser noch erläuterungsbedürftigen Doppelnegation kann man jedenfalls die Formel für Barths Differenz zu jeder Spielart eines "Kulturprotestantismus" ausgedrückt finden.

Deutungskompetenz für die Gesellschaft zu verstehen. Das ist auch völlig konsequent. Denn gerade der Anspruch der Erweiterung des theologischen Deutungshorizontes auf die Gesellschaft insgesamt hat zur Folge, daß sich die Totaldeutungen pluralisieren. Grundsätzlich läßt sich die Kirchliche Dogmatik auf dieser Linie verstehen, auch wenn eine andere Lesart nicht immer ausgeschlossen ist - das Modell einer prophetischen Intervention der Kirche (Gemeinde) zum allgemeinen Wohle der Welt hat sich jedenfalls durch die Kirchliche Dogmatik auch angeregt gesehen. Die Einordnung der "Krisentheologie" Barths in diese Zusammenhänge eines sozial-ökonomischen Krisenbegriffs läßt erkennen, welches Gewicht - bis in die praktischen Schlußfolgerungen hinein - die in der Barth-Forschung kontrovers diskutierte Frage nach der bleibenden Bedeutung der frühen dialektischen Theologie besitzt.

Die Wahrheit der logisch so schwierigen Position Barths kommt am deutlichsten dann zur Geltung, wenn die theologische Deutung der Gegenwart, daß sie im Schatten der absoluten Krise steht, als ein gesellschaftlich partikularer Interpretationsvorschlag verstanden wird.⁵⁵ Gerade die theologische Restriktion, die darin liegt, fordert die Entwicklung der Selbstdeutungskompetenz derer heraus, die sich um eine Deutung ihrer Zeit bemühen; die Theologie nimmt ihnen diese Anstrengung nicht ab. Allein diese Offenheit wird dem absoluten Charakter der Krise gerecht und verhindert ihre religiöse Verklärung.

IV Dialektische Theologie als Orientierung in der permanenten Krise der Moderne

Das über die Theologie hinausreichende Ergebnis der hier vorgelegten Analysen lautet zugespitzt: In der sozial-ökonomischen Erfassung und der theologischen Vertiefung des Krisen-Begriffes vollendet sich der Begriff der Moderne. Wir haben gesehen, daß sowohl im nichtorthodoxen Marxismus wie in der jungen evangelischen Theologie das allgemeine Zeitbewußtsein, in einer krisenhaften Epoche zu leben, praxisorientiert zu einem solchen Begriff ausgebaut wurde, in dem ein nicht mehr einzuholender Überschuß steckt. Bloch hatte ihn als ästhetisch-religiösen Überschuß der Utopie rekonstruiert, Lukács als praktischen Überschuß der permanenten Revolution. Tillich hatte, den Gegensatz von Utopie und Tat überbieten wollend, ihn durch die soziale Gestaltungskraft der Religion ins gesellschaftliche Leben rückvermitteln wollen, wogegen Barth auch diese religiöse Synthese noch in die aus Gott selbst herkommende umfassende Negation und partikulare Affirmation auseinanderfallen sah.

Das eigentümliche Ineinander von Sozialtheorie und Theologie, von Ökonomie und Religion ist das Charakteristikum dieses Totalitätsbegriffes der

⁵⁵ Vgl. Dietrich Korsch, *Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths*, in: *ZDTh* 4, Kampen 1988, 241-258.

Krise. Es unterscheidet diese Ansätze aber auch präzise von geschichtsphilosophischer Schwärmerei. Denn mit der linksradikalen Deutung der sozialistischen Revolution hat sich in der Tat die Alternative einer nicht warenbestimmten, gleichwohl aber dem bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitspathos aufgeschlossenen Gesellschaft vor Augen gestellt. Die Moderne endet in dieser Verheißung - darüber hinaus ist nichts zu erwarten. Dafür stehen die Maßstäbe der Moderne selbst; und die sind solange nicht obsolet, wie die Ökonomie nach den modern-bürgerlichen Grundgesetzen funktioniert. Die religiöse Totalisierung ist demnach die Prinzipialisierung der ökonomisch fundierten Krisendeutung - sie ist aber als diese religiöse Deutung auch durch die ökonomische allererst induziert und möglich geworden. Dieser Zusammenhang ist sowohl gesellschaftlich als auch theologisch von Bedeutung. Denn er läßt einerseits erkennen, daß die Bezugsbasis von Theologie sich verändert; unter verschiedenen historisch-gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen ergeben sich veränderte Deutungsanforderungen und Formbestimmtheiten der Theologie. Und er gibt andererseits zu verstehen, daß gerade auf der Basis der inneren Widersprüchlichkeit der Moderne die Theologie eine unverzichtbare Deutungsrolle einnimmt. Die dialektische Theologie verdankt sich so auf der einen Seite den Anforderungen der Moderne, verhilft ihr aber gerade durch ihre deutenden Tätigkeit zu einem Verständnis ihrer selbst.

Praktisch heißt das: Mit dem grundsätzlichen Versprechen einer Übereinstimmung von Ökonomie und Moral, von Gesellschaft und Staat, wie sie in der sozialistischen Alternative aufgeblitzt ist, hat sich das lineare Fortschrittsprojekt der Moderne erfüllt. Ist erkannt, daß die absolute Krise diese Verheißung in sich enthält, dann ist das Fortschrittspathos der Moderne ein für allemal entzaubert. Wir wissen, was die Vollendung der Moderne ist, wir brauchen sie nicht in irgendeiner Zukunft zu suchen. Auf der anderen Seite gilt: Wir brauchen auch nicht den Versuch zu unternehmen, die Moderne zu überholen oder zu revidieren. Ihre Unüberholbarkeit ist gerade ökonomisch festgestellt - ohne die bürgerliche Ökonomie gäbe es das von ihr kontrafaktisch erzeugte Vollkommenheitsversprechen nicht. Und die Deutung der Theologie bietet an, die Moderne in diesem Sinne ebenso vor ihrer eigenen Selbstzurücknahme wie ihrer Selbstüberlastung und ihrer schließlich drohenden Selbstzerstörung zu bewahren.

Allerdings: Gerade der absolute Charakter der Krise gestattet allein partikuläre Handlungsperspektiven. Gerade weil das Ziel feststeht, kann und muß es nicht im Handeln selbst allererst entworfen werden. Gerade dann aber kann sich endliches Handeln darum bemühen, ihm zu entsprechen.

Die dialektisch-theologische Deutung der Universalität der Krise bejaht diese endlichen Handlungsperspektiven und die mit ihnen untrennbar verbundene Pluralität, die sich gerade daraus unausweichlich ergibt, daß man über den absoluten Gesichtspunkt zur Beurteilung endlichen Tuns (auch religiös) nicht verfügt. Damit hält sie freilich ein Bewußtsein offen, das gegenwärtig nicht mehr zuverlässig gegeben ist: Unsere Pluralität ist nämlich - von ihrem

Herkommen und nach ihrem Begriff - nichts anderes als Ausdruck der Permanenz der Krise. Das Nebeneinander, in dem wir leben, ist, wenn es überhaupt über sich Bescheid weiß, durchzogen von einer geheimen Normativität. Der modernen Normativität, daß das freie Neben- und Miteinander eine Bedingung der Vollendung der Moderne ist, die alle Halbheiten, alle Widersprüche der Unterdrückung und Unfreiheit noch einmal in das Licht der absoluten Krise stellt. Wir bleiben dann in der Theologie der Maxime der Moderne treu, wenn wir den "postmodernen" Pluralismus als Ausdruck und Verheißung der absoluten Krise sehen. Diese Aufgabe dürfte dialektisch-theologisch am besten wahrzunehmen sein.

Dietrich Korsch