

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	62 (2006)
Heft:	3
Artikel:	Kontinuität oder Abbruch? : Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts : eine Skizze
Autor:	Axt-Piscalar, Christine
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877905

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kontinuität oder Abbruch?

Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts – eine Skizze

Hinrich Stoevesandt zugeeignet

«Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?» Mit dieser Frage beginnt Hegel seine *Wissenschaft der Logik*¹, jenes denkerische Unternehmen, welches er als die «absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst»² versteht. Sie macht, so der Selbstanspruch Hegels, vor dem höchsten Inhalt des Denkens, dem Gottesgedanken, gerade nicht in erkenntnistheoretischer Bescheidenheit Halt. Hegel schärft sogleich die Bedeutung des Anfangs, der in der Wissenschaft gemacht wird, für alles Weitere, das in ihr entfaltet wird, ein. «Der *Fortgang* ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet.»³

Warum zitieren wir diese Passage aus Hegels *Wissenschaft der Logik*? Nun zum einen, weil Hegels Frage, womit der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden muss, uns, und ich meine nicht von ungefähr, an Karl Barths bekanntes Diktum erinnert, demzufolge er sein eigenes Theologietreiben zu verstehen gab als ein Bemühen, immer wieder aufs Neue «mit dem Anfang anzufangen».⁴ Und sodann, weil Hegel den Finger darauf gelegt hat, dass dem Anfang Prinzipcharakter zukommt solcherart, dass er alles Weitere eigentlich begründet. Deshalb ist die Frage nach dem Anfang alles andere als eine blosse Marginalie. Im Anfang entscheidet sich Grundlegendes.

Weil dies so ist und von Barth klar erkannt wurde, ist die Theologie Karl Barths nach dem Erscheinen des *Römerbriefs*, durch den er mit einem Schlag in der theologischen Zunft und darüber hinaus bekannt geworden war und

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: ders., Werke in 20 Bänden, Theorie-Werk-Ausgabe, Frankfurt a.M. 1969, Bd. 5, 65.

² Hegel, *Logik*, Vorrede zur ersten Auflage, 17.

³ Hegel, *Logik*, 71.

⁴ K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, in: ders., Barth Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 14, hg.v. G. Sauter, Zürich 1982, 390; dort finden sich in Anm. 14 weitere Belege für diese Wendung Barths. Als auf den wohl spätesten Beleg verweist H. Stoevesandt auf Barths *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 182; vgl. H. Stoevesandt, Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriß der Theologie Karl Barths, in: M. Beintker, Chr. Link, M. Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, 79.

mit einer Professur in Göttingen den – wie er ironisch bemerkte – akademischen Himmel erklimmen hatte, das eifrige Bemühen um den Anfang, wohl wissend, dass es im Anfang bereits um das Ganze der Theologie geht.

1. Barth und die Orthodoxie

Dabei wusste der frühe Barth zunächst auf jeden Fall, wie er *nicht* anfangen wollte. In dieser Hinsicht ist zunächst zu beachten, dass jener, durch den nicht wenige das «Schreckgespenst einer neuen Orthodoxie»⁵ heraufkommen sahen, eben genau hinsichtlich der Frage nach dem Erkenntnisprinzip der Theologie mit sicherem Urteil den Mangel der Orthodoxie benennt. Zwar ruft Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* in der Tat in einer seit der Orthodoxie kaum mehr vertretenen Gründlichkeit die dogmatischen Inhalte der theologischen Lehre auf – beliebte Beispiele dafür sind etwa die Lehre von der Jungfrauengeburt und diejenige von den Engeln –, und insofern hat er keine Mühe damit, ein Orthodoxer genannt zu werden und sich zur Orthodoxie zu bekennen. «Hier werden dem Menschen in richtiger Einsicht seiner Not und Frage, in mehr oder weniger ausdrücklicher Anlehnung an Bibel und Dogma die bekannten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Gedanken vor Augen gestellt, die sich aus der einen These: Gott wird Mensch entwickeln lassen. Ich würde es, in Erinnerung an Luthers Predigten etwa, immer noch für besser halten, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, *diesen* Weg zu gehen ... »⁶. Es ist der «Geschmack gerade an dem Objektiven, nicht als psychischer Vorgang zu Analysierenden in Bibel und Dogma»⁷, was die Orthodoxie hochhält, und das Barth an ihr schätzt, wie er auch das «Apostolikum ... mit allen seinen Härten einfach wahrer, tiefer und sogar geistreicher» findet «als das, was moderne Kurzatmigkeit an seine Stelle setzen möchte.»⁸

Dennoch bleibt Barth bei dieser Hochschätzung der Orthodoxie nicht einfach stehen, sondern legt mit sicherem Griff den Finger auf ihre Schwäche. Das Objektive, der Inhalt der Bibel und des Dogmas, ist die Stärke der Ortho-

⁵ So Karl Barth, die Kritik an seiner Theologie wiedergebend, im Vorwort zum *Römerbrief* in der zweiten Auflage; K. Barth, Der Römerbrief 1922, Zürich 1954, VI. Vgl. auch Barths Bezugnahme auf den Vorwurf, mit seinem theologischen Denken gehe die «Gefahr der Orthodoxie» einher, im Vorwort zur *Christlichen Dogmatik im Entwurf*; Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, 7f.

⁶ K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: ders., Barth Gesamtausgabe, Abt. III, Bd. 1, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v. H. Finze, Zürich 1990, 161.

⁷ Barth, Wort Gottes, Gesamtausgabe III/1, 162.

⁸ Barth, Wort Gottes, Gesamtausgabe III/1, 162.

doxie. Ihre entscheidende Schwäche aus Barths Sicht liegt darin, dass sie diesen Inhalt als ein bloss Objektives dem Menschen «dinglich, gegenständlich» als ein zu Glaubendes gegenüberstellt – «da, das glaube nun!».⁹ Barths Urteil diesem dogmatischen Vorgehen gegenüber, das die Inhalte der Theologie als blosse Credenda ausgibt – wir müssen die Berechtigung seiner Kritik in unserem Zusammenhang nicht weiter erörtern –, ist entschieden: «So geht's jedenfalls nicht»^{10!}

Es ist aufschlussreich, dass Barth im Zusammenhang dieser Ausführungen Luthers Umgang mit dem trinitarischen Dogma als Negativbeispiel anführt, insofern wir von Luther «angesichts des trinitarischen Dogmas einfach mit dem Bescheid stehen gelassen werden: da gelte es, sein Hütlein zu lüften und Ja zu sagen.»¹¹ Aufschlussreich ist die Inanspruchnahme dieses Negativbeispiels, weil es ein Licht wirft auf die spezifische Bedeutung und Funktion, die Barth selber der Trinitätslehre in der Theologie zusisst. Es ist die Trinitätslehre, die dafür einsteht, dass Gott nicht als bloss objektiver Inhalt des Glaubens erscheint, sondern als derjenige, der sich zu erkennen gibt und sich so zu erkennen gibt, dass er selbst der Grund des Glaubens ist, indem er sich durch den Geist im Glauben selbst vergegenwärtigt. Indem die Trinitätslehre, und nur (!) die Trinitätslehre, Gott als denjenigen denkt, der sich offenbaren kann, sich geoffenbart hat und durch den Geist im Glauben sich selbst vergegenwärtigt und dem Einzelnen offenbar macht, erhält sie bei Barth eine schlechthin grundlegende Bedeutung und Funktion für die Theologie. Denn sie denkt Gott als den Grund des Glaubens, nämlich so, dass Gott sich durch den Geist selbst vergegenwärtigt und solcherart den Glauben im Menschen begründet.

Indem die Trinitätslehre bei Barth *dieses* zu denken leistet, dass Gott durch sich selbst, d.h. durch den Heiligen Geist die Erkenntnis seiner selbst im Glauben begründet, kommt sie in ihrer *erkenntnistheoretischen* Bedeutung in den Blick. Das sei ausdrücklich jenen gegenüber hervorgehoben, die Barth bis in die Gegenwart hinein nur als eine Neuauflage der Orthodoxie¹² meinen kritisieren zu können. Genau dies, ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, ist dasjenige, was Barth in seinen Bemühungen um die Frage, wie der Anfang in der Theologie gemacht werden kann und muss, eigens zum Zuge bringt. Denn die Trinitätslehre klärt die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Gott an der Stelle des endlichen Subjekts *durch sich selbst* erkannt werden kann. Sieht man diese *erkenntnistheoretische* Bedeutung, die Barth der Trinitätslehre

⁹ Barth, Wort Gottes, Gesamtausgabe III/1, 163.

¹⁰ Barth, Wort Gottes, Gesamtausgabe III/1, 163.

¹¹ Barth, Wort Gottes, Gesamtausgabe, III/1, 163.

¹² Nur beiherspielend sei erwähnt, dass damit auch die vermeintlich nur an den objektiven Glaubensinhalten ausgerichtete Orthodoxie in dem, was sie gewollt hat, u.E. nicht angemessen wahrgenommen wird.

zuerkennt, dann wird sogleich deutlich, inwiefern Barth – das vermeintliche Schreckgespenst der Orthodoxie – nun eben doch und nicht einmal nolens volens, wie wir meinen, ein *moderner* Theologe ist. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis überhaupt und speziell in bezug auf Gott ist eben *die* Frage der neuzeitlichen Philosophie und Theologie. Barth greift sie auf, indem er die Trinitätslehre und damit nichts weniger als das Spezifische der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für die erkenntnistheoretische Frage zur Darstellung bringt.¹³ Barths Rede von Gott als dem «ganz Anderen», die im *Römerbrief* noch dominiert hat, wird in der Folge durch den trinitarischen Gottesgedanken modifiziert und überboten. Nun heisst es in grundsätzlicher Weise: «Bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas Anderes sein. Der Gott, der sich offenbart, ist Gott.»¹⁴

Der Akzent, den Barth hier setzt, liegt auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und *besonders* auf seiner Selbstvergegenwärtigung durch den Heiligen Geist. Dadurch wird nämlich begründet, worauf die Theologie ausgerichtet ist: «Ein *neues* Geschehen, zu dem *kein* Weg führt, für das der Mensch *kein* Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue, die Offenbarung und der Glaube, das Geschautwerden und Schauen des neuen Menschen.»¹⁵ Von daher erklärt es sich, dass Barth in seinen frühen Versuchen zur Dogmatik (nach dem *Römerbrief*) mit besonderer Verve die Pneumatologie¹⁶ akzentuiert. Denn in der Pneumatologie geht es um die Frage der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Glauben. Und diese wiederum bildet für den frühen Barth den entscheidenden Zugang zur Frage nach dem Anfangenkönnen in der Theologie. Dass mit der Orientierung an der Pneumatologie zugleich auch die Christologie fest verankert ist, zeigen etwa Barths Ausführungen in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* und muss nicht eigens betont werden, deshalb nicht, weil das Wirken des Heiligen Geistes als Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi und mithin christologisch begründet ist.

Der besondere Akzent in der Entwicklung seines frühen dogmatischen Denkens im Zusammenhang der Frage nach dem Anfang der Theologie liegt aber auf der christologisch begründeten *Pneumatologie*. Dies ergibt sich aus

¹³ Daher musste Barth das «kopernikanische» Weltbild nicht als solches schon für den Anfang vom Ende einer wahrhaften, d.h. nicht-anthropozentrischen Theologie verstehen. Im Gegenteil: Barth kann die kopernikanische Wende geradezu würdigen, indem eben eine «reine Theologie des Wortes ... Gelegenheit genug (bot), dem Anliegen der Zeit durch eine rechtschaffene Lehre vom Heiligen Geist und vom Glauben gerecht zu werden.» Mit grossem Nachdruck betont Barth: «Echte, rechte Theologie konnte auch von da aus aufgebaut werden.» Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947), Zürich 1981, 411.

¹⁴ Barth, *Wort Gottes*, Gesamtausgabe III/1, 163.

¹⁵ Barth, *Wort Gottes*, Gesamtausgabe III/1, 159.

¹⁶ Das betont mit Recht B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 1997, 21f.

der Art und Weise, wie Barth die Frage nach der Möglichkeit des Anfangenkönnens in der Theologie aufmacht: aus dem «Müssen» des Theologen. Der Theologe *soll* von Gott reden, wenn er das wahrnehmen will, was seine eigentliche Aufgabe ist und worin sein Dienst an der existenziellen Not des Menschen besteht. Er *soll* von Gott reden. Er ist aber ein endlicher und zudem sündiger Mensch. Als solcher *kann* er das schlechterdings nicht, was er soll. Die Wirklichkeit Gottes übersteigt die Erfassungskraft endlicher Vernunft, und der Wille des Sünder ist obendrein so verfasst, dass er Gott gar nicht erkennen wollen kann. Von sich aus vermag der natürliche Mensch daher zu keiner wahrhaften Gotteserkenntnis zu gelangen. Sein Reden von Gott, um zu einem wahrhaften zu werden, kann begründet nur so geschehen, dass Gott sich selbst in und durch dieses Reden vergegenwärtigt.

Damit ist nun sogleich jener Anfangspunkt der Theologie benannt, der in der *Kirchlichen Dogmatik* den Ort angibt, an dem die Bewegung von Barths theologischem Denkweg ansetzt, und das ist die Kirche.¹⁷ Voreilig auf dasjenige, was wir dazu im Folgenden noch ausführen werden, halten wir fest: Dass Barth so ansetzt – bei der Kirche und dem Vollzug, der die Kirche ausmacht – ist hinsichtlich dessen, was Schleiermacher und nicht zu vergessen insbesondere Albrecht Ritschl im Blick auf den Ausgangspunkt, von dem her die Theologie in ihren Vollzug gebracht wird, u.E. nicht eigentlich als neu anzusehen. Dies sagen wir im Bewusstsein dessen, dass wir damit Barth zwei Theologen in die Ahnenreihe einschreiben, die er selbst nicht eben als solche anzuerkennen geneigt war, um es vorsichtig zu sagen. Indes: Schleiermacher ist es gewesen, der mit Entschiedenheit das Verständnis der Dogmatik dahingehend bestimmt hat, dass sie eine «theologische Disziplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat»¹⁸. Und Albrecht Ritschl wiederum ist es gewesen, der mit allem Nachdruck darauf beharrt hat, dass die Darstellung der christlichen Lehre «in allen ihren Teilen vom Standpunkt-

¹⁷ Die interne Entwicklung des frühen Barth hin zur Kirche als dem Einsatzpunkt für die Dogmatik hat jüngst E. Herms ausführlich zur Darstellung gebracht; vgl. ders., Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus, in: Beintker, Link, Trowitzsch (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935)*, 141-186.

¹⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (?1830/31). Wir zitieren im Folgenden Schleiermachers *Glaubenslehre* zunächst nach der von M. Redeker besorgten Ausgabe, Berlin/New York ?1960, und zwar nach Paragraph, Abschnitt und Seitenzahl; hier §2, Leitsatz; sowie anschliessend nach der Edition in der kritischen Gesamtausgabe von Schleiermachers Werken, wo R. Schäfer die Edition der *Glaubenslehre* besorgt hat, mit Paragraph und Seitenzahl; vgl. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, hg.v. H. Fischer, U. Barth, K. Cramer, G. Meckenstock, K.-V. Selge, Abt. I, Bd. 13, hg.v. R. Schäfer, Berlin/New York 2003, hier §2,13.

te der mit Gott versöhnten Gemeinde aufgefaßt (werden muß) und von keinem anderen»¹⁹.

Dabei war Ritschl der Überzeugung, Schleiermachers Einsicht, die Theologie in ihrer Beziehung auf die Kirche zu begreifen, folgerichtiger umgesetzt zu haben als dieser. Denn für das Verständnis der christlichen Religion verabschiedet Ritschl jedwede Orientierung an einem allgemeinen Religionsbegriff und setzt unmittelbar mit dem «Dasein» der christlichen Religion im Leben der Gemeinde ein. Damit bringt Ritschl zugleich auch denjenigen Aspekt stärker zur Geltung, den er von Schleiermacher zwar intendiert, indes nicht deutlich genug verfolgt sieht; und das ist die Bedeutung der *Gemeinde* als Genenstand des göttlichen Erwählungsratschlusses und Versöhnungswerks. Ritschl fasst sein Anliegen im ersten grundlegenden Paragraphen des *Unterrichts* präzisiert zusammen: «Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besonderen Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist, so muß der ihr eigentümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Wertschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christentums verstanden werde.»²⁰ Dass damit Grundgedanken formuliert sind, die auch für Barths *Kirchliche Dogmatik* bestimmend sind, vernimmt der geübte Leser auf den ersten Blick. Diesen Eindruck vermag auch die radikale Absage Barths an die mit der Etikette «Kulturprotestantismus» versehene Ritschlsche Theologie nicht zu trüben. Die Gemeinsamkeiten zwischen Barth und Ritschl in den dogmatischen Grundentscheiden sind u.E. stärker, als Barth das wahrhaben wollte – zumindest in der nach aussen getragenen Selbstpositionierung seiner Theologie.²¹

¹⁹ A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, eingeleitet und hg.v. Chr. Axt-Piscalar, Tübingen 2002, 3.

²⁰ Ritschl, Unterricht, §1.

²¹ In der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* gibt es noch eine verhältnismäßig rege Auseinandersetzung Barths mit Ritschl. Insbesondere urteilt er hier, dass er sich im Verständnis der Dogmatik in ihrem Bezug auf die kirchliche Verkündigung mit Ritschl berühre; vgl. ders., Die christliche Dogmatik im Entwurf, Kritische Gesamtausgabe II/14, bes. 44f. Dass Ritschl das Verständnis der christlichen Religion offenbarungstheologisch und mithin trinitarisch begründet (s. dazu oben im Text) und damit die Parallele zu ihm in diesem Punkt, will Barth indes nicht sehen. Er verhandelt hingegen Ritschls Religionsbegriff – u.E. zu Unrecht – unter dem Stichwort «subjektive Möglichkeit des Menschen». Ders., Die christliche Dogmatik im Entwurf, Kritische Gesamtausgabe II/14, 413ff. Dabei ist es Ritschl gewesen, der mit aller Entschiedenheit – in kritischer Auseinandersetzung mit Schleiermacher – jedweden apologetischen Versuche und damit die Bedeutung und Funktion eines allgemeinen Religionsbegriffs sowie eines allgemeinen Wahrheitsbegriffs für die Theologie zurückgewiesen hat. Darin ist Ritschl ein Vorgänger Barths. Im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik*

Selbst die Konsequenz, die Ritschl aus der Absage an den allgemeinen Religionsbegriff und der Betonung der auf Offenbarung beruhenden christlichen Religion zieht, verbindet ihn mit Barth. Denn Ritschl beansprucht für die christliche Religion, die vollkommene Religion zu sein, und begründet dies mit dem trinitarischen Gottesgedanken. «Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntnis Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christentum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntnis seines Vaters zuschreibt. Und indem sie ihre Erkenntnis Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott sich selbst erkennt.»²² Insofern liegt es eher nahe, von einer Aufnahme und Weiterführung Ritschlscher Grundentscheide durch Barth zu sprechen, denn von einer radikalen Absage auszugehen.²³

Herkommend von diesen beiden Theologen fällt jedenfalls die Nähe Barths zu ihnen auf, wenn er eingangs der *Kirchlichen Dogmatik* die Dogmatik als theologische Disziplin und die Theologie wiederum als «Funktion der Kirche» bestimmt.²⁴ Barth hat jenen gegenüber u.E. allerdings das grosse Verdienst, den Ausgangspunkt bei der Kirche auch theologisch begründet eingeholt zu haben, indem er die Trinitätslehre als den Begründungszusammenhang der sogenannten Prolegomena zur Dogmatik entfaltet.²⁵ Diese sind bei Barth darauf ausgerichtet, den zunächst bloss vorausgesetzten Ausgangspunkt

fehlt dann eine Bezugnahme auf Ritschls Grundlegung der Theologie gänzlich. Mit der Behandlung von Ritschl in seiner Darstellung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts hat Barth schliesslich dasjenige Vorurteil gegenüber der Ritschlschen Konzeption formuliert, das auf Seiten der an die Wort-Gottes-Theologie anknüpfenden deutschen Theologie massgeblich wurde und eine ablehnende Haltung bedingt hat. Barth charakterisiert Ritschl als den «Urtyp des nationalliberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks», der «in unerhörter Eindeutigkeit und Sicherheit (wirklich mit beiden Füßen!) auf dem Boden seines ‹Lebensideals›» steht. Das, was Ritschl theologisch gewollt hat und worin er mit Barth übereinstimmt, kommt dabei zu kurz. Vgl. zu Barths Ritschldarstellung: ders., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 598-605, das Zitat 599.

²² Ritschl, Unterricht, §2.

²³ Diese These bedarf freilich einer detaillierteren Begründung, die in unserem Zusammenhang nicht geleistet werden kann, sondern einen eigenen Beitrag erfordert. Einen knappen Vergleich von Ritschls und Barths Offenbarungsverständnis hat Dietz Lange gegeben; vgl. ders.: Das Verständnis von ‹Offenbarung› bei Albrecht Ritschl und Karl Barth, in: J. Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit, Göttingen 1990, 40-59.

²⁴ Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, 1.

²⁵ Dieses positive Urteil gilt auch dann noch, wenn Barth in der konkreten Durchführung der Trinitätslehre im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* aus dem Begriff der Offenbarung deren biblische Begründung nicht hinreichend zur Entfaltung bringt und nicht frei ist von einer monarchianischen Tendenz.

bei der Kirche als solchen auch *theologisch begründet* einzuholen, sprich ihn als Ort der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi durch den Heiligen Geist zu erweisen, aufgrund dessen es im Zusammenhang menschlichen Redens und Denkens zu wahrhafter, das heisst durch Gott selbst eröffneter Gotteserkenntnis kommen kann.

Die Begründungsleistung, die Barth für die Trinitätslehre in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung beansprucht und im ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* zur Entfaltung bringt, um den für die Theologie vorausgesetzten Ausgangspunkt bei der Kirche, d.h. beim gegenwärtigen Vollzug von Kirche, auch theologisch zu begründen, ist u.E. trotz möglicher einzelner Schwächen in der Darstellung besonders zu würdigen. Sie ist in ihrer eigentümlichen Leistung auch gegenüber dem streng christologischen Begründungszusammenhang, der die *Kirchliche Dogmatik* in den Folgebänden zusehends bestimmt, eigens zu gewichten.

2. Barth und die Spekulativen

Es liegt u.E. auf der Hand, dass Barth mit der Betonung dieser Funktion der Trinitätslehre in der Linie der spekulativen Theologie des 19. Jahrhunderts steht²⁶, was nicht ausschliesst, sondern es gerade erforderlich macht, spezifische Marksteine zu setzen, welche die christliche Theologie, will sie sich denn mit Recht eine christliche nennen, aus der Sicht Barths jener gegenüber aufzurichten hat. Diese Marksteine betreffen zuvörderst die Bedeutung der Person Jesu Christi als Ort der Selbstdarstellung Gottes. Was diese Frage anging, meinte die Theologie, der Hegelschen Spekulation nicht trauen zu dürfen. Sie nahm es Hegel nicht ab, die konstitutive Bedeutung der Person Jesu Christi für die Selbstdarstellung Gottes festzuhalten, und fand in David Friedrich Strauß' Votum ihre Bestätigung. Dieser hatte in seinem «Leben Jesu» provokant behauptet, «es sei nicht die Art der absoluten Idee, sich in ein einziges Individuum zu entäußern».²⁷

²⁶ Darauf hat W. Pannenberg u.E. mit Recht hingewiesen; vgl. ders., Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, ⁴1970, 8f.; sowie ders., Problemgeschichte der evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997, 189ff. Pannenberg bezieht sich allerdings stärker auf Barths Verständnis der Christusoffenbarung als Selbstdarstellung Gottes, während wir die Bedeutung der Trinitätslehre für die Konstitution des Glaubens und sodann für den Einsatz der *Kirchlichen Dogmatik* bei der Kirche besonders hervorheben. Zur Diskussion um die speulative Trinitätslehre in ihrer Bedeutung für die Barthsche Konzeption vgl. auch: M. Menke-Peitzmeyer, Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas «Selbstdarstellung Gottes» in der Theologie Karl Barths (MBTh 60), Münster 2002.

²⁷ D.F. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1835, Schlussabhandlung.

Um die konstitutive Bedeutung der Historizität der Person Jesu Christi für den Glauben kreiste die christologische Debatte im 19. Jahrhundert besonders in Auseinandersetzung mit Hegel, aber auch mit Kant und zum Teil mit Schleiermacher dauerhaft.²⁸ Barth bestimmt demgegenüber zum Grundtenor seiner Theologie das lukanische Wort: «In keinem andern ist das Heil, auch ist kein ander Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden» (Apg 4,12). Überall dort, wo Barth prononciert die Bezogenheit der christlichen Theologie und des Glaubens auf den *Namen* Jesus Christus betont, der eben als solcher keine blosse Idee darstellt, ist die Abgrenzung zur philosophischen Bestreitung der Notwendigkeit der Historizität des Erlösers für den Glauben virulent.²⁹

²⁸ Sie hat eine Fortführung gefunden in der Konzeption Rudolf Bultmanns – der wiederum in der Linie Martin Kählers argumentiert – und der kritischen Gegenbewegung gegen Bultmanns einseitige Orientierung am verkündigten Christus in der «neuen Rückfrage nach dem historischen Jesus» innerhalb der Bultmannschule selber. Zu dieser Frage vgl. die Ausführungen von H. Stoevesandt, der die Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus im Ausgang von dem Verkündigungsgeschehen her beleuchtet. H. Stoevesandt, Der historische Jesus und die Christusverkündigung, in: ders., Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie. Gesammelte Aufsätze, hg.v. E. Stoevesandt und G. Sauter, Zürich 1992, 24-44. In Barths eigener Auseinandersetzung mit Bultmann tritt die Frage nach der Bedeutung der Historizität des Erlösers für den Glauben ebenfalls hervor, indem Barth kritisch gegen Bultmann darauf insistiert, dass dem Glauben der Glaubensgrund in der Objektivität des Versöhnungsgeschehens in Person und Werk Jesu Christi als solcher vorausgesetzt ist und bleibt. Dies betont mit Recht auch Stoevesandt in seinem Beitrag.

²⁹ Jene Bestreitung hat in Johann Gottlieb Fichtes Satz ihre geradezu programmatische Formulierung erhalten: «Nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig.» Vgl. ders., Die Anweisung zum seligen Leben, hg.v. F. Medicus, Leipzig 1910, 95. Sören Kierkegaard hat auf die Debattenlage um die Bedeutung der Historizität des Erlösers in den *Philosophischen Brocken* reagiert. Denn ohne das «kleine ... weltgeschichtliche N.B.», «dass der Gott anno so und so sich gezeigt hat, ... unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben», gibt es, so Kierkegaard, kein Christentum. Ders., Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie von Johannes Climacus (1844), in: Gesammelte Werke, hg.v. E. Hirsch, H. Gerdes, Abt. 10, Gütersloh 1985, 101. Darin liegt das Paradox, das allein im Glauben ergriffen werden kann, insofern nur der Glaube sich auf das Geschehen in persona Jesu Christi und mithin darauf einlässt, dass «das Ewige einmal in der Zeit gegenwärtig geworden ist»; ders., Das Buch Adler, in: Gesammelte Werke, neugeordnet und übersetzt v. H. Gerdes, Abt. 36, Gütersloh 1962, 50. Das Denken hingegen nimmt unweigerlich Anstoss an diesem geschichtlichen Ausgangspunkt, indem es fragt: «Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt geben für ein ewiges Bewußtsein; inwiefern vermag ein solcher mehr als bloß geschichtlich zu interessieren; kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen?»; ders., Philosophische Brocken, Titelblatt. Wir zitieren hier Kierkegaards Einlassung zur oben angesprochenen Debattenlage, weil er von Barth bekanntlich in seine Ahngalerie aufgenommen wurde.

Der andere Markstein, den es gegenüber der spekulativen Theologie (und Philosophie) zu setzen galt, war die Betonung der Freiheit Gottes. Barth verschafft diesem Gedanken im Zusammenhang der Trinitätslehre dadurch Gel tung, dass er eine «Ableitung» der trinitarischen Bestimmungen von Vater, Sohn und Geist aus dem ewigen Wesen Gottes, mit der eine «notwendige» Ableitung auch der Welt als des Gegenübers für Gott sich verbindet, ablehnt. Hegels Unbescheidenheit in Sachen theologischer Erkenntnis manifestierte sich ja eben gerade in diesem Anspruch, Gott in seinem Wesen im Vollzug *voraussetzungslosen* Denkens zu begreifen mit der Konsequenz, dass der trinitarische Gott als die Liebe eben nicht bei sich selbst bleiben wollen *könne*, sondern sich die Welt als das für sein Wesen als Liebe notwendige Gegenüber schafft.³⁰

Dass Barth genau diese beiden Problempunkte der Hegelschen Philosophie zuvörderst im Visier hat, zeigt unzweideutig seine Darstellung der Hegelschen Konzeption in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*.³¹ Barths eigene Rede vom unableitbaren «Faktum» der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, von dem *ausgehend* und *rückschliessend* – eben nicht voraussetzungslos und ableitend – allein dem trinitarischen Wesen Gottes nachzudenken möglich sei, ist zumindest *auch* auf diesem Hintergrund seiner kritischen Auseinandersetzung mit der spekulativen Theologie (und Philosophie) zu verstehen.

Diese Auseinandersetzung war keine bloss kritische. Das ist ebenso deutlich. Denn Barth hat sehr genau gesehen, dass das Verständnis Gottes von seinem trinitarischen Wesen her von Hegel als das Spezifische der christlichen Religion verstanden wurde und von ihm für die christliche Theologie auch allererst wiedergewonnen worden war. Gut dreihundert Jahre lang konnte die Theologie vor Hegel mit der Trinitätslehre nichts anfangen, und die dann

³⁰ Vgl. dazu Hegels berüchtigte Formulierung: «Es ist dies Unterscheiden (i.e. der immanenten Trinität, C. A.-P.) nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins kommt, zur Trennung und Entzweiung.» (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, in: Theorie Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1969, Bd. 17, 242). Hier heisst es freilich auch: «Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urteil das Andere als ein Freies, Selbständiges entlässt. Dieses Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urteil, welches der Seite des Andersseins die Selbständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen» (Hegel, Vorlesungen Religion II, 243). In seiner Freiheit, durch welche Gott sich die Welt als sein Gegenüber schafft, entspricht Gott seinem Wesen als Liebe, und insofern ist die Welt für Gott «notwendig»; denn die Liebe kann nicht ohne ein von ihr unterschiedenes Anderes sein wollen.

³¹ Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 343-378. Barth wirft Hegel die «Aufhebung der Souveränität Gottes» bzw. die «Nicht-Erkenntnis der Freiheit Gottes» vor (377).

durch Schleiermacher erneuerte protestantische Theologie hat in dieser Hinsicht – zurückhaltend formuliert – nicht wirklich Entscheidendes beigebracht, was wiederum nicht heisst, dass nicht gerade auch sie auf eine trinitarische Begründung ihres eigenen Ausgangspunktes angewiesen ist.³²

Barths Kritik in diesem Punkt an Luther, von der wir oben ausgegangen waren, macht aber zugleich noch ein Weiteres deutlich. Barth vermisst nämlich auch in der reformatorischen Theologie eine Reformulierung der Trinitätslehre in ihrer Bedeutung für das genuin Protestantische, sprich in ihrer Bedeutung für den Glauben.³³ «An der vollen Gottheit Christi hängt die exklu-

³² Die Einsicht darein, dass gerade der zentrale Ausgangspunkt der Schleiermacherschen Theologie – der Glaube, in der Terminologie Schleiermachers das «christlich fromme Selbstbewusstsein» –, um nicht als ein bloss menschlicher Vollzug zu gelten, einer Begründung in Gott bedarf, und dass daher um des Glaubens willen auf den Grund des Glaubens im trinitarischen Gott theologisch reflektiert werden müsse, ist das Argument, das die «Schleiermacherschüler» im Interesse an der Begründung des Glaubens über Schleiermacher hinaus zur Ausbildung der Trinitätslehre geführt hat.

Schleiermacher selber hatte in seinen Ausführungen zur Trinitätslehre behauptet, dass die von ihm für den Glauben beanspruchte schlechthin grundlegende Annahme eines eigentümlichen Seins Gottes in Christo sowie in der Kirche im Wesentlichen dasjenige festhalte, was die Trinitätslehre auszusagen suche. Er hatte es abgelehnt, über die Aussage von einem eigentümlichen Sein Gottes in Christo und der Kirche und also über die ökonomische Trinität hinaus auch eine immanente Trinität zu lehren. Dies letztere sei keine Aussage mehr, die sich aus dem Glaubensbewusstsein ergebe, und die Annahme einer «ewigen Sonderung im höchsten Wesen» hält Schleiermacher für eine im Blick auf die Einheit Gottes zuhöchst problematische; vgl. ders., *Der christliche Glaube*, 1839, §170, 2, 460. Die «Schüler» Schleiermachers, Carl Immanuel Nitzsch, August Tweten und Friedrich Lücke, haben über diese Auffassung Schleiermachers eine theologische Debatte geführt und darauf beharrt, dass die Theologie nicht bei der ökonomischen Trinität stehen bleiben dürfe, sondern diese wiederum in der immanenten Trinität zu verankern habe, um das für den Glauben konstitutive eigentümliche Sein Gottes in Christo und der Kirche auch als im Wesen Gottes begründet und insofern als ein *wesentliches* Sein Gottes im Andern seiner selbst aussagen zu können. Zur diesbezüglichen Diskussion um die Bedeutung der immanenten Trinitätslehre unter den Schülern Schleiermachers vgl. Chr. Axt-Piscalar, *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners*, Tübingen 1990, 94-121.

³³ Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 266. Barth mahnt hier an: «Man soll sich gerade in der evangelischen Kirche und Theologie nicht irre machen lassen durch gewisse in der Neuzeit bis zum Überdruss zitierte ... scholastikmüde Sprüche Luthers und des jüngeren Melanchthon über die Überflüssigkeit der trinitarischen Spekulation» (266). Das trinitarische Dogma habe für die Reformatoren «selbstverständlich sicher» gegolten. In ihm gehe es, so betont er nachdrücklich, um die «Voraussetzung» des Rechtfertigungsglaubens. Daher mahnt er zugleich kritisch an, die Reformatoren hätten es sich aus besagter Selbstverständlichkeit heraus erlaubt, «seine theologische Pflege – das Dogma will nämlich gepflegt sein, wenn es lebendig und fruchtbar bleiben soll! – zu vernachlässigen» (266). Damit sei der Grund des Rechtfertigungsglaubens

sive Genugsamkeit der durch ihn geschehenen Versöhnung und an dieser wiederum das ‹Sola fide› – das ist es, worüber man sich nicht täuschen sollte.»³⁴ Genau dieses wiederum bildet ein zentrales Argument der spekulativen Theologie des 19. Jahrhunderts: Sie kritisiert, dass es die Reformatoren zu keiner Reformulierung des trinitarischen Dogmas in seiner Bedeutung für die Frage nach der Konstitution des Glaubens gebracht hätten, und verbindet damit für die eigene Theologie den Anspruch, eben dies geleistet zu haben.³⁵

3. Barth und Schleiermacher

Nicht beginnen wollte Barth wie Schleiermacher und die durch ihn beeinflusste Theologie des Neuprotestantismus –, zumindest, so müssen wir hinzufügen, sofern sie ein Verstehen der christlichen Religion im Zusammenhang dessen, was überhaupt als Religion zu verstehen und als zum Wesen des Menschen gehörend zu behaupten ist, anstrebt und in dieser Weise in Barths Augen schlechte Apologetik betreibt. Die Aversion Barths gegen ein Verstehen der christlichen Religion im Zusammenhang des Phänomens von Religion

bens keiner hinreichenden theologischen Begründung zugeführt. Diese Vernachlässigung, so Barth weiter, habe sich in der Folgezeit notorisch gerächt und den Weg über «Pietismus und Rationalismus zu Schleiermacher» möglich gemacht (267f.).

³⁴ Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, 266. Herausgefördert durch den Vorwurf, er halte nicht an den altkirchlichen Bekenntnissen fest, hat Luther eigens dazu Stellung genommen; vgl. ders., Die drei Symbole oder Bekenntnisse des Glaubens Christi, in der Kirche einträglich gebraucht, 1538, WA 50, 262-283. Hier geht er vor allem auf die Zweinaturenlehre und die Dreieinigkeit Gottes in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben ein. Vgl. auch zuvor schon: ders., Bekenntnis der Artikel des Glaubens wider die Feinde des Evangeliums und allerlei Ketzereien (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis), 1528, WA 26, 499-509.

³⁵ Barth selbst beruft sich auf Isaak August Dorners Kritik an der Vernachlässigung der Trinitätslehre schon bei den Reformatoren und dann auch bei Schleiermacher (Die christliche Dogmatik im Entwurf, 267). Der Kern von Dorners Argumentation zugunsten der Trinitätslehre, worin Barth Dorner folgt, liegt darin, dass er ihre Bedeutung für den Glauben betont, insofern nur der trinitarische Gott als der wahre Grund des Glaubens einsichtig wird; vgl. zu diesem Zusammenhang Axt-Piscalar, Der Grund des Glaubens. Das leitende Interesse von Dorners Theologie bringt folgende programmatische Äußerung besonders zum Ausdruck: «Wenn es sich in der Glaubenslehre nicht bloß um Beschreibung der frommen Gemütszustände handelt ..., sondern um die objective Wahrheit und Darstellung des realen Sachverhaltes in der Ordnung wie das Eine begründet das Andere begründend ist, so kann nicht der Glaube das Begründende für das Christentum heißen, sondern im objectiven Christentum, wie es durch Christus offenbar, von der H. Schrift aber bezeugt ist, in letzter Beziehung in Gott liegt die begründende Macht für den Glauben.» I.A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, Berlin 1883, 2 Bde, Bd. I, 156f.

überhaupt gehört zu einem allseits vertrauten Markenzeichen seiner Theologie, so dass wir auf sie sowie auf das Pro und Contra um sie nicht noch einmal eigens eingehen müssen. Die Spitze Barths gegen Schleiermacher, dass nämlich «von Gott zu reden etwas Anderes heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden»³⁶, ist indes nicht Barths letztes Wort gegen Schleiermacher geblieben.

Der späte Barth hat bekanntlich über Schleiermacher milder geurteilt³⁷ und dies mit dem Zugeständnis verbunden, dass es eben doch sein könne, dass Schleiermachers Intention eine Theologie des Heiligen Geistes habe sein wollen «... alles ... in optimam partem deutend, möchte ich mit der Möglichkeit rechnen, daß eine Theologie des Heiligen Geistes das Schleiermacher schwerlich bewußte, aber ihn faktisch beherrschende legitime Anliegen schon seiner theologischen Aktion gewesen sein möchte». ³⁸ Diese Bemerkung Barths wirft nicht nur ein mildereres Licht auf Schleiermacher, sondern durchaus auch noch einmal ein Licht auf Barths Verständnis seines eigenen theologischen Unternehmens, für das wir oben die Bedeutung des pneumatologischen Zusammenhangs, wie er sich im Einsatz der *Kirchlichen Dogmatik* bei der Kirche niederschlägt, betont haben.

Was nun Schleiermacher und dann das Verhältnis Barths zu Schleiermacher angeht, so kommt für eine mildere Sicht in dieser Sache alles darauf an, Schleiermachers Theologie von demjenigen aus, was er selbst als deren Zentrum angesehen hat, zu verstehen. Dann aber ist es nicht mehr so sehr der apologetische Teil der *Glaubenslehre*, in dem Schleiermacher über die Bestimmung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls das Phänomen der Religiosität als ein anthropologisches Fundamentale behauptet und als die Basis aller vergemeinschafteten Frömmigkeit ausgibt, dem ein aussergewöhnliches Gewicht zukommt. Schleiermacher selbst hat ihrer einseitigen Rezeption wegen von der «gefährliche(n) Einleitung»³⁹ der *Glaubenslehre* gesprochen. Vielmehr

³⁶ Barth, *Wort Gottes*, Gesamtausgabe, III/1, 158.

³⁷ Barths Urteil über Schleiermacher ist bei aller herben Kritik, die er an ihm übt, doch durchweg differenzierter, als dies unter den Vertretern der dialektischen Theologie gemeinhin der Fall war (und ist). Daher hat Barth Brunners einseitiger Schleiermacherdeutung entschieden widersprochen; vgl. ders., Brunners Schleiermacherbuch, ZZ 2 (1924). Barth hat Schleiermacher als einen genialen theologischen Denker würdigen können: «Wir haben es mit einem Heros zu tun, wie sie der Theologie nur selten geschenkt werden. Wer von dem Glanz, der von dieser Erscheinung ausgegangen ist und noch ausgeht, nichts gemerkt hätte, – ja ich möchte fast sagen: wer ihm nie erlegen wäre, der mag in Ehren andere und vielleicht bessere Wege gehen, er sollte es aber unterlassen, gegen diesen Mann auch nur den Finger aufzuheben. Wer hier nie geliebt hat und wer nicht in der Lage ist, hier immer wieder zu lieben, der darf hier nicht hassen.»; Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 380f.

³⁸ Barth, Nachwort zu: Schleiermacher-Auswahl, hg.v. H. Bolli, Gütersloh 1983, 311.

³⁹ F.D.E. Schleiermacher, Zweites Sendschreiben an Friedrich Lücke über seine Glau-

rückt dann das spezifisch «christlich fromme Selbstbewusstsein» in den Vordergrund, von dem her Schleiermacher die Aussagen der *Glaubenslehre* zu gewinnen sucht.

Von dem christlich frommen Selbstbewusstsein aber gilt, dass es ein durch Jesus Christus im Geist gewirktes ist, insofern nämlich, wie Schleiermacher betont, «Christen ihr gesamtes Gottesbewußtseyn nur als ein durch Christum in ihnen zu Stande gebrachtes in sich tragen».⁴⁰ Zu diesem Gottesbewusstsein wiederum gelangt der Christenmensch Schleiermacher zufolge nur im Zusammenhang der Kirche; denn die Kirche ist das «neue göttlich gewirkte Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt».⁴¹ Diesen Zusammenhang zwischen Jesus Christus als dem wirkkräftigen Grund des Erlösungsbewusstseins in der Gemeinde und im Einzelnen als das Spezifische im Verhältnis der Gemeinde zu ihrem «Stifter» herauszuarbeiten, ist das Hauptanliegen von Schleiermachers Christologie. Jesus Christus ist nicht bloss ethisches oder religiöses Vorbild für den Glaubenden. Er ist, wie Schleiermacher formuliert, das «Urbild» des Glaubens; und er ergänzt sogleich, dass das Urbild vom blossem Vorbild durch seine «Productivität» unterschieden ist, sprich durch die Kraft, im Menschen den seligmachenden Glauben auch wirken zu können. Er betont daher, dass diese «Productivität nur in dem Begriff des Urbildes»⁴² ausgesagt sei.

Schleiermachers Christologie hat ihre Eigentümlichkeit denn auch darin, dass alle Aussagen über Jesus Christus (*de persona*) zugleich Aussagen über sein Werk (*de officio*) sind, und dass dieses Werk zugleich in seiner Bedeutung für die Konstitution des Erlösungsbewusstseins in der Gemeinde und im Einzelnen entfaltet werden soll. Nur so wird der «Stifter» der christlichen Religion als «Stifter» recht verstanden, und nur so wird das Glaubensbewusstsein recht verstanden. Und darin liegt wiederum zugleich das Spezifische der christlichen im Unterschied zu allen anderen monotheistischen, auf einen Stifter sich zurückführenden Religionen. Denn «ein Bekenner (dieser) Glaubensweisen» wird nicht leicht leugnen, «Gott könne eben so gut das Gesetz durch einen Andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte eben so gut durch einen Andern gegeben worden sein als durch Muhammad»⁴³.

benslehre, in: Kritische Gesamtausgabe, Abt. I., Bd. 10, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg.v. H.-F. Traulsen, Berlin/New York 1990, 342.

⁴⁰ Schleiermacher, Zweites Sendschreiben; Kritische Gesamtausgabe I/10, 338.

⁴¹ Schleiermacher, Glaubenslehre, §87, Leitsatz; Kritische Gesamtausgabe 13/2, 18.

⁴² Vgl. bes. Schleiermacher, Glaubenslehre §93, 2, 34; Kritische Gesamtausgabe 13/2, 44 zur Betonung der produktiven, nämlich Glauben wirkenden Kraft des Urbildes.

⁴³ Schleiermacher, Glaubenslehre §11, 4, 80f.; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 99f.

Demgegenüber gilt für die christliche Religion stricte dictu: «Die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf diese Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden.»⁴⁴ In summa: Jesus Christus und Glaube gehören zuhauf. Dies wiederum hat nur statt im Zusammenhang der Kirche, insofern eben die Kirche dasjenige von Jesus Christus durch den Geist gewirkte neue Gesamtleben ist, in welchem das Erlösungsbewusstsein fortgepflanzt und genährt wird.

Dass Schleiermacher seine *Glaubenslehre* in dieser Perspektive hat gelesen sehen wollen, betont er, ohne freilich sein apologetisches Interesse zurückzunehmen, in den beiden *Sendschreiben* über seine Glaubenslehre. Es gehört u.E. zur Besonderheit von Karl Barths Umgang mit dem grossen Kirchenvater des Neuprotestantismus, dass er neben den polternden Tönen gegen Schleiermacher durchaus auch einen Blick für die eben angedeutete und von Schleiermacher selber ins Feld geführte Möglichkeit des «Gegenlesens» hatte; also einer Lesart der *Glaubenslehre*, die diese von dem Bewusstsein der Gnade und dem darin mitgesetzten Bewusstsein der Sünde her in ihrer Grundaussage zu verstehen versucht und nicht, zumindest nicht primär, von der «gefährlichen Einleitung» her. So hat Barth in der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* in seinen einleitenden Bemerkungen zur Behandlung der Prolegomena in der protestantischen Theologiegeschichte gleichsam en passant Schleiermachers Einsatz bei der Kirche hervorgehoben: «Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre z. B. lebt ganz und gar von der sofort im zweiten Paragraphen fällenden Entscheidung über den Begriff der Kirche»⁴⁵.

Dies heisst für Barth freilich nicht, dass er Schleiermachers Kirchenbegriff ungeteilt als einen pneumatologisch begründeten hat verstehen wollen. Dem stand für Barth Schleiermachers Votum entgegen, demzufolge der Begriff der Kirche aus apologetischem Interesse heraus eben nicht ausschliesslich christologisch-pneumatologisch zu begründen sei. Vielmehr hat für Schleiermacher auch zu gelten: «Soll es überhaupt Kirchen geben: so muß die Stiftung und das Bestehen solcher Vereine als ein notwendiges Element in der Entwicklung des Menschen können ... nachgewiesen werden»⁴⁶. Um dieses zu leisten, rekurriert Schleiermacher sodann auf die berüchtigten «Lehnsätze aus der Ethik», die das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl sowie die Neigung, sich zu vergemeinschaften, als etwas zu beschreiben suchen, was zum Wesen des Menschen gehört.

⁴⁴ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §11, 3, 79; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 98.

⁴⁵ Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 31.

⁴⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen*, 1811, in: ders., *Kritische Gesamtausgabe Abt. I, Schriften und Entwürfe*, Bd. 6, hg.v. D. Schmid, Berlin/New York 1998, §23, 252.

Sieht man genauer zu, so ergibt sich ein differenzierteres Bild und zudem ein solches, das u.E. Barth milder auf Schleiermacher blicken lassen kann. Dieser betont bekanntlich, dass die Theologie sich auf die Kirche als ein Gegebenes zu beziehen habe, weil sie eine praktische Aufgabe, nämlich die der Kirchenleitung wahrzunehmen habe⁴⁷. Dasjenige, worauf sich die Theologie bezieht, die Kirche nämlich, kann indes, so Schleiermacher, nicht «bloß empirisch aufgefasst werden», wie die *Kurze Darstellung* formuliert⁴⁸ oder wie die *Glaubenslehre* betont: Das «Eigentümliche der christlichen (Kirche) kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empirisch aufgefasst werden»⁴⁹.

Damit erhält Schleiermachers Argumentation nun weitere Schubkraft. Denn es geht dann der Theologie in ihrer Bezogenheit auf die Gegebenheit von Kirche zum Zweck der Kirchenleitung darum, die Faktizität der Kirche zu messen an dem, was «das Wesentliche und Sich gleich Bleibende»⁵⁰ ist; – wir können auch sagen: was die Kirche zur Kirche macht. Schleiermacher kann das auch dahingehend formulieren: Funktion der Theologie sei es zu prüfen, «was in einem geschichtlich gegebenen Christenthum reiner Ausdruck der Idee desselben ist» und was demgegenüber zum Veränderlichen und Zufälligen gehört⁵¹. Konkret heisst dies, dass die Theologie die kritische Prüfung des gegenwärtigen Vollzugs von Kirche an ihrer «Idee» durchführt.

Nun darf man die «Idee», die hier gemeint ist und als kritisches Korrektiv gegenüber dem gegenwärtigen Vollzug von Kirche zum Zuge gebracht werden soll, nicht sozusagen spekulativ missverstehen. Der Massstab dieser kritischen Prüfung ist nichts anderes als der Stifter der Religion, insofern er der Grund des Glaubens und als solcher der Grund der Kirche ist. Die Theologie verfolgt diesen Weg in kritischer Reflexion rückwärts vom Vollzug des Glaubens auf den Grund des Glaubens in Jesus Christus; und sie verfolgt ihn wiederum vorwärts vom Grund des Glaubens in Jesus Christus hin auf den Vollzug des Glaubens als Erlösungsbewusstsein. Sie misst damit den Vollzug des Glaubens und die Faktizität der Kirche an ihrem Grund; und dieser Grund ist Jesus Christus in der Einheit von Person und Werk. Wie dieser als der «Stifter» der christlichen Religion nur recht verstanden ist, wenn er als der den Glauben wirkende Erlöser verstanden wird, so ist umgekehrt der Glaube nur recht verstanden, wenn und indem er sich als durch Jesus Christus gewirkter versteht. «Die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Selbstbewusstsein, weil der Anfänger der christlichen Ge-

⁴⁷ Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, ²1830, bes. §1 (Kritische Gesamtausgabe I/6, 325) und §5 (Kritische Gesamtausgabe I/6, 328).

⁴⁸ Schleiermacher, *Kurze Darstellung*; Kritische Gesamtausgabe §32, 338

⁴⁹ Schleiermacher, *Glaubenslehre* §2, 2, 12; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 16.

⁵⁰ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §2, 2, 12; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 16.

⁵¹ Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, ¹1811, §7; Kritische Gesamtausgabe 257.

meinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise der Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewusst werden.»⁵² In diesem Wechselverhältnis liegt für Schleiermacher das es von allen anderen Religionen unterscheidende Spezifikum der christlichen Religion. Denn «im Christentum ... ist die erlösende Einwirkung des Stifters das ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussetzung und als Mitteilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit.»⁵³

Dazu gehört für Schleiermacher unabdingbar auch, «dass die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth Vollbrachtes gesetzt wird.»⁵⁴ Die «Realisierung in Christo»⁵⁵, wie Schleiermacher zu dieser Stelle handschriftlich ergänzt, ist der Grund seiner erlösenden Mitteilsamkeit an die Gemeinde und insofern der dem Glauben immer vorgängige *objektive* Grund seiner selbst als Erlösungsbewusstsein. Daher hält Schleiermacher ausdrücklich fest, dass von christlicher Frömmigkeit nur da gesprochen werden könne und dürfe, wo das Erlösungsbewusstsein sich bleibend konstitutiv bezogen weiss auf Jesus Christus in der Einheit von Person und Werk; in den Worten Schleiermachers: Keineswegs könne man sagen, «jedem, der sich in allen seinen frommen Momenten seiner selbst als in der Erlösung begriffen bewusst wäre, müsste man eine christliche Frömmigkeit zuschreiben, wenn er auch auf die Person Jesu sich gar nicht bezöge».«⁵⁶ Oder noch einmal prägnanter ausgedrückt: «Der Ausdruck Glaube an Christum ist ... die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als die Ursache.»⁵⁷

Die beschriebene Wechselbeziehung zwischen dem Stifter und dem Erlösungsbewusstsein in der Gemeinde und im Einzelnen ist nach Schleiermacher massgebend für die Bestimmung des *Wesens* des Christentums; und die Wesensbestimmung des Christentums ist wiederum der kritische Massstab für die Theologie, insofern sie die Faktizität der Kirche misst an ihrem Grund. Dies zu entfalten, scheint uns jedenfalls Schleiermachers Grundintention zu sein. Karl Barth hat das bei aller Kritik an ihm auch gesehen, mithin gesehen, dass es im Ausgangspunkt der *Glaubenslehre*, wo es bei Schleiermacher heisst, die Dogmatik sei eine Funktion der Kirche, eben ganz ähnlich zugeht wie bei Barth selbst⁵⁸, dann nämlich, wenn dieser Ausgangspunkt näherhin als das Er-

⁵² Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §11, 3, 79; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 98.

⁵³ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §11, 2, 80; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 99.

⁵⁴ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §11, 3, 78; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 97.

⁵⁵ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, S. 78, Anm. c; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 97, Anmerkung β.

⁵⁶ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §11, 3, 78; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 98.

⁵⁷ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, §14, 1, 95; Kritische Gesamtausgabe 13/1, 116.

⁵⁸ Von einer «frappierenden Ähnlichkeit» zwischen der «Grundstruktur von Barths Verständnis der Theologie ... und der Struktur des Verständnisses von Theologie, das Friedrich Schleiermacher in seiner *Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums* entwickelt hat», spricht auch E. Herms, Barths Entdeckung der Ekklesiologie, 179f.

lösungsbewusstsein bestimmt wird, wie es nur im Raum der Kirche überhaupt konstituiert ist, und wenn mithin die Theologie genau diesen Zusammenhang und seine Voraussetzungen zu explizieren hat und damit den gegenwärtigen Vollzug von Kirche einer kritischen Prüfung am Grund des Glaubens unterzieht.

Das erinnert doch sehr an Barths Bestimmung der Dogmatik, die eine «Funktion der Kirche» insofern ist, als sie deren Vollzug am «Sein der Kirche», nämlich an Jesus Christus, misst und damit einer kritischen Selbstprüfung zuführt. Die entscheidenden Sätze bei Barth lauten bekanntlich: «Die Wahrheitsfrage, um die es in der Theologie durchweg geht, ist die Frage der Übereinstimmung der Kirche eigentümlichen Rede von Gott mit dem Sein der Kirche. Das Kriterium der christlichen Rede von der Vergangenheit und von der Zukunft her und mitten in der Gegenwart ist also das *Sein der Kirche*, d.h. aber *Jesus Christus*: Gott in seiner gnädigen offenbarenden und versöhnenden Zuwendung zum Menschen.»⁵⁹

Epilog

In seinem persönlich gehaltenen Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, die Heinz Bolli besorgt hat, lässt Barth seine Geneigtheit durchscheinen, den grossen Kontrahenten, mit dem er zeitlebens eine überwiegend kritische Auseinandersetzung geführt hat, in dieser seiner Grundintention wahrzunehmen, dass nämlich «eine Theologie des Heiligen Geistes das Schleiermacher schwerlich bewußte, aber ihn faktisch beherrschende legitime Anliegen schon seiner theologischen Aktion gewesen sein möchte». ⁶⁰ Damit öffnet sich denn auch der Raum für eine eschatologische Hoffnung ganz besonderer Art. «Mir bleibt als sicherer Trost nur übrig, mich darauf zu freuen, mich mit Schleiermacher im Himmelreich in dessen erst kommender Gestalt über alle die Fragen ... sagen wir einmal: ein paar Jahrhunderte lang ausgiebig zu unterhalten. < Dann werd ich *das* – mit so viel Anderem, auch *das* – im Licht erkennen, was ich auf Erden dunkel sah. » Ich stelle mir vor, dass das für beide Teile eine sehr

Er behauptet mit Recht eine *strukturelle* Parallele zwischen beiden und gibt zugleich zu bedenken, ob die *inhaltliche* Bestimmung nicht doch jeweils unterschiedlich ausfalle, worin Barths nachhaltige Reserve gegenüber Schleiermacher begründet sein könnte. «Aber eben in der genauen Auffassung des Christusgeschehens als Gewissheit stiftenden Geschehens und in der systematischen Entfaltung der Voraussetzungen und Konsequenzen dieses Geschehens gibt es Unterschiede» (185, im Text kursiv). Herms fügt sogleich an: «Aber, *dafß* es so ist, müsste erst noch gezeigt werden» (186).

⁵⁹ Barth, Kirchliche Dogmatik, I/1, 2f.

⁶⁰ Barth, Nachwort Bolli-Ausgabe, 311.

ernste Sache werden wird, dass wir uns aber auch gegenseitig sehr festlich ansehen werden.»⁶¹ Ach, wir wären dann gerne dabei!

Abstract

Die Klärung der Frage, woraufhin der Theologe wahrhaft von Gott zu reden vermag, ist eines der treibenden Motive in der Formierung der Barthschen Theologie, die ihn zeitlebens immer wieder aufs Neue beschäftigt hat. Sie gehört zweifellos zu einem der spannendsten Stücke seiner Theologie und ist von daher ein ausgesuchtes Thema der wissenschaftlichen Debatte um die Theologie Karl Barths und deren spezifischen Zuschnitt.

Der Beitrag stellt Barths Behandlung der sogenannten Prolegomena zur Dogmatik ein in den Kontext der Theologie des 19. Jahrhunderts. Er geht zunächst aus von Barths vielsagender Kritik (!) an der Orthodoxie, arbeitet die Bedeutung heraus, die er der Trinitätslehre in ihrer *erkenntnistheoretischen* Bedeutung zusmisst – was er mit der spekulativen Theologie teilt – und behandelt Barths Verständnis von Theologie als einer Funktion der Kirche auf dem Hintergrund von Schleiermachers und Ritschls Theologiebegriff. Dies kann hier nur in Form einer Skizze geschehen, die für die Frage, ob Barths Verhältnis zur Theologie des 19. Jahrhunderts durch Abbruch oder Kontinuität bestimmt ist, einige beachtenswerte Gesichtspunkte beizutragen sucht.

Christine Axt-Piscalar, Göttingen

⁶¹ Barth, Nachwort Bolli-Ausgabe, 310.