

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	66 (2010)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Theologie als normative Kulturwissenschaft? : Überlegungen im Licht Barthscher Verdikte
<b>Autor:</b>	Pfleiderer, Georg
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877767">https://doi.org/10.5169/seals-877767</a>

### **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:** 21.01.2026

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

# Theologie als normative Kulturwissenschaft?

## Überlegungen im Licht Barthscher Verdikte

### *1. Theologie als kulturhermeneutische Universitätswissenschaft*

Die Situierung konfessioneller Theologie an staatlichen Universitäten, also Theologie als Universitätswissenschaft, ist eine Besonderheit der deutschsprachigen Bildungssysteme, keine exklusive zwar, in etlichen Ländern Nord- und Osteuropas gibt es sie auch, aber vor allem im Westen, in Frankreich, England und insbesondere in Nordamerika ist es anders. Weltweit einzigartig, jedenfalls hinsichtlich ihrer Intensität, ist die Verflechtung der deutschsprachigen protestantischen Universitätstheologie mit der Geschichte und Entwicklung der Geisteswissenschaften, d.h. der historisch orientierten Geistes- und Sozialwissenschaften und der darauf bezogenen Philosophie. Diese Verflechtung hat zur Ausbildung einer spezifisch philosophisch-theologischen Denktradition geführt, die etwa mit den Namen Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Ernst Käsemann, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Trutz Rendtorff, Eberhard Jüngel, Falk Wagner oder Eilert Herms, in gewisser Weise aber durchaus auch mit dem Namen von Karl Barth und den Namen derer, die ihm gefolgt sind (einige wurden schon genannt), eng verbunden ist.

Mit diesen Namen sind im Einzelnen bekanntlich sehr unterschiedliche Programme assoziiert; trotzdem gibt es unverkennbar gemeinsame Wahrnehmungen hinsichtlich der Grundprobleme der Theologie und auch, darauf basierend, verbindende Überzeugungen hinsichtlich der möglichen Lösungswege. Als zentrales Grundproblem kann in dieser gemeinsamen Wahrnehmung das Verhältnis von normativer Wahrheit und Geschichte gelten. Diese Konstellation tritt an die Stelle bzw. überformt die die Theologie im Mittelalter und schon in der Spätantike bestimmende fundamentale Problemkonstellation von Glaube und Vernunft. Die Einsicht, dass für den Zugang zur Wahrheit das Problem der Geschichtlichkeit aller Wahrheitsansprüche von grundlegender Bedeutung ist, ist dem europäischen Universitätssystem, seinen Geisteswissenschaften und unter ihnen der Theologie nicht erst am postmodernen Ende des 20. Jahrhunderts zugewachsen; diese Einsicht bildet vielmehr gerade den Entstehungspunkt der

modernen Geistes- und Kulturwissenschaften und der modernen Theologie im 18. Jahrhundert. Durchlaufende Überzeugung der neuzeitlichen Theologen ist darum, dass alle theologischen Wahrheitsaussagen auf einer transparenten, epistemologisch reflektierten Methodik aufruhen müssen, die genau dieses Verhältnis von Wahrheit und Geschichte reflektiert und darum ihrerseits Gegenstand der theologischen, nämlich der fundamentaltheologischen Reflexion ist.

Das theologische Paradigma, das sich in dieser Tradition gebildet hat, kann man das geschichts- oder kulturhermeneutische Paradigma nennen, weil es dabei wesentlich um das Verständnis der Möglichkeit von Wahrheit, theologischer Wahrheit, aber auch Wahrheit überhaupt, unter den Bedingungen geschichtlicher und damit zugleich kultureller Verschiedenheit von Wahrheitswahrnehmungen geht; sofern man nämlich das jeweilige kollektive Integral geschichtlicher Wahrheitsverständnisse und darauf basierender Praktiken «Kultur» und das wiederum darauf gerichtete methodische Verstehen «Kulturhermeneutik» nennen mag.

Von daher lässt sich die Theologie, und zwar jede Theologie, die sich im Horizont solchen Problembewusstseins gebildet hat, in mehr oder weniger explizitem Sinne als «normative Kulturwissenschaft»<sup>1</sup> bezeichnen. In irgendeiner Weise – und sei es in der des eschatologischen Angriffs auf sie – muss sich, so die mit diesem Paradigma verbundene Überzeugung, die theologische Wahrheit an und in der geschichtlichen Kultur bewähren. Es ist gewissermassen Lessings Ringparabel-Lösung, der die Theologie als normative Kulturwissenschaft folgt.

Das gilt in dieser Formalität auch noch für die grossen inneren Widersacher in dieser Tradition, deren wahrscheinlich wichtigster Karl Barth ist. Auch seine Theologie kann man in diesem formalen Sinne als «normative Kulturwissenschaft» bezeichnen, nämlich als eine Theologie, deren Ursprungspunkt genau jene Frage nach der Aussagbarkeit theologischer Wahrheit angesichts geschichtlich-kultureller Verschiedenheit und geschichtlich-kultureller Relativität aller Wahrheitsansprüche ist. Und in einem spezifischen Sinne ist auch Karl Barth noch ein Anhänger jener Lessinglösung. Auch die Wahrheit des Wortes Gottes bewährt sich nach ihm in der Geschichte, nämlich in der Inkarnation des Wortes, dem die glaubende Gemeinde in der Geschichte folgt, indem sie es als Geschichte Gottes mit den Menschen verkündet.

<sup>1</sup> F.W. Graf: Theologie, in: *Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, ed. by F. Keisinger and S. Seischab, Frankfurt am Main, New York 2003, 109-116 (115).

Bis vor zwanzig, dreissig Jahren war die deutschsprachige Theologie, die jenem (so verstandenen) geschichtstheologisch-kulturhermeneutischen Paradigma anhängt, weltweit als führende anerkannt; Theologen aus den USA, aus Asien, aus Afrika kamen an deutschsprachige theologische Fakultäten, um dort zu studieren, promoviert zu werden und dabei ‚richtige‘ Universitätstheologie zu lernen. Dass die Barthsche Theologie, und was von ihr ausgelöst wurde, in diese Tradition hineingehört, zeigt sich auch daran, dass mit dem Bruch, den sie intendierte, die internationale Ausstrahlung der deutschsprachigen Theologie keineswegs verblasst ist. Im Gegenteil: Die nach dem Ersten Weltkrieg aufbrechende neue dialektische Theologie, in den verschiedenen Versionen Karl Barths, Friedrich Gogartens, Rudolf Bultmanns und, wenn man ihn diesbezüglich hinzunehmen möchte, auch Paul Tillichs stellt die transformierte Gestalt international wirksamer kulturhermeneutischer Theologie im 20. Jahrhundert dar.

Doch seit mindestens einer Generation hat der internationale Einfluss dieser deutschsprachigen geschichtstheologisch-kulturhermeneutischen Theologie spürbar nachgelassen. Die Winde haben sich gedreht, oder vielmehr: Sie scheinen sich in mehrere Windrichtungen aufgelöst zu haben. Die Gründe dafür sind zahlreich; ich nenne nur zwei: erstens die Entdeckung der eigenen Probleme und Aufgaben kontextueller Theologien in den Ländern des Südens und Asiens und das Aufkommen vielfältiger ethnischer und genderbezogener Gruppen- und Milieutheologien; zweitens der Aufstieg der sprachanalytischen Philosophie in Nordamerika, deren Wissenschaftsbegriff stärker von den Natur- als von den Geschichts- und Geisteswissenschaften geprägt ist, und mit ihm die Umorientierung der dortigen Theologie auf andere als kulturhermeneutische Paradigmata.<sup>2</sup> Diese Veränderungen sind nicht ohne Einfluss auf die deutschsprachige akademische Theologie geblieben; auch hier hat sich die

<sup>2</sup> Man kann übrigens bekanntlich fragen, ob nicht auch schon der für die deutschsprachige Theologie so wichtige Vernunft- und Wissenschaftsbegriff I. Kants stärker von der Auseinandersetzung mit den Natur- als von derjenigen mit den historischen Geisteswissenschaften bestimmt ist. Dies ist zwar nicht von der Hand zu weisen; allerdings hat es, wie insbesondere Michael Murrmann-Kahl luzide gezeigt hat, den Aufstieg des geschichtsphilosophischen Paradigmas schon im nachkantischen Idealismus wie auch in der Romantik nicht nur nicht behindert, sondern auf sublime Weise gefördert. Vgl. M. Murrmann-Kahl: Die entzuberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920, Gütersloh 1992, 25-38.

Theologie entsprechend solchen – überaus divergenten – Einflüssen weiter entwickelt und pluralisiert, obwohl sie in der grossen Mehrzahl ihrer Ausformungen immer noch beherrscht wird von jenem «kulturhermeneutischen Paradigma».

Eine in den 1960er und 1970er Jahren in Deutschland entstandene theologische Strömung hat dieses Paradigma mit besonderer Konsequenz umgesetzt, nämlich in Gestalt der Herbeiführung einer Renaissance der liberalen, kulturwissenschaftlichen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In einer Wende gegen die dialektische Theologie insbesondere in der Version Karl Barths haben Theologen wie Trutz Rendtorff, Wolfhart Pannenberg, Dietrich Rössler, Eilert Herms, Volker Drehsen, Wilhelm Gräß oder Ulrich Barth und etliche andere wieder auf die explizit geschichts- und kulturtheologischen Ansätze Schleiermachers, Hegels oder Troeltschs zurückgegriffen, um sie unter den neuen Bedingungen einer fortgeschrittenen, hochtechnisierten, demokratisch-pluralistischen Moderne zu revitalisieren. Dabei korrigierten sie das einseitige Bild, das Karl Barth und seine Mitstreiter, insbesondere am Anfang ihres Marschs durch die akademischen Institutionen (vielleicht auch zu dessen Beschleunigung), von der liberalen Theologie ihrer Väter und Grossväter nicht selten gezeichnet hatten. Hegel, Schleiermacher, ja sogar Ritschl, und vor allem Troeltsch und von Harnack waren, wie die heutige Forschung nicht zuletzt der genannten Theologen breit festgestellt hat, in Wirklichkeit keineswegs die Heilsverkünder eines harmonischen Gleichtakts von Kulturfortschritt und Christentum, im Gegenteil: Sie waren sich über die Spannungen und inneren Widersprüche der Moderne und der Widersprüche zwischen Christentum und Moderne durchaus auch schon im Klaren; und ihr ganzes theologisch-kulturphilosophisches Denken speist sich gerade aus dem Bewusstsein vom Bestehen solcher Spannungen und Widersprüche.

Aus diesen, meist in stupender theologiegeschichtlicher Forschung gewonnenen Einsichten hat sich in den letzten Jahrzehnten in der Systematischen und Praktischen Theologie eine neue liberale Kulturtheologie entwickelt, die versucht, Theologie als, wie es oft heißt, Theorie «gelebter Religion»<sup>3</sup>, als Theorie lebens- und gesellschaftskrisenbewusster, individueller Lebens-

<sup>3</sup> Vgl. dazu z.B. A. Grözinger, G. Pfleiderer (Hg.): «Gelebte Religion» als Programmabstrakt Systematischer und Praktischer Theologie (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, hg. v. dens. und E.W. Stegemann, Bd. 1), Zürich 2002.

deutung, zu entfalten. In bewusster Anknüpfung an die liberale Religionstheologie des 19. Jahrhunderts, also an die subjekt- und bewusstseinstheoretische Theologie von Friedrich Schleiermacher bis Ernst Troeltsch, wird hier versucht, Theologie als Theorie heutigen gelebten christlich-religiösen Bewusstseins zu entwickeln, mit dem Ziel zu zeigen, dass und inwiefern ein solches religiöses Bewusstsein den Kern individuellen Freiheitsbewusstseins zu bilden vermag.

Wie in jener liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts wird in diesen Ansätzen Dogmatik jedweder metaphysischer Anleihen zu entheben versucht und programmatisch zur Glaubenslehre umgeformt; d.h. sie wird als gedankliche Entfaltung der Strukturen und Inhalte des sich seines Lebenssinnes vergewissernden modernen christlich-religiösen, näherhin protestantischen Bewusstseins begriffen. Die einzelnen Glaubensinhalte, etwa die Eschatologie, beziehen sich mithin nicht auf bewusstseinstranszendenten Wirklichkeiten, etwa auf ein Leben nach dem Tod, sondern sie beschreiben einzelne Dimensionen oder Momente religiösen Sinnbewusstseins, das, auch wenn es sprachlich auf ein zeitliches Jenseits gerichtet ist, sich grundsätzlich innerhalb dieser Welt vollzieht. Zur gegenständlichen Rede von Gott und seinem Handeln in Jesus Christus, wie die Predigt und die klassische, aber auch grosse Teile der neuzeitlichen Dogmatik sie pflegen, geht diese Theologie auf einen funktionalen Abstand. In einer abstraktiven Bewegung analysiert sie sie als rhetorische Praktiken aktueller religiöser Daseinsvergewisserung und sucht sie zugleich auf ihren normativen theologischen Kern hin durchsichtig zu machen.

Trotz der beträchtlichen Ausbreitung, welche diese neue liberale Kulturttheologie inzwischen an deutschsprachigen Universitäten erreicht hat, ist ihr jenseits der Akademien bislang nach meiner Einschätzung lediglich eine recht partielle Resonanz zuteil geworden. In der Pfarrerschaft und in Kirchenkreisen hat sie verhältnismässig wenige Anhänger. Das ist insofern nicht erstaunlich, als sich bei einem Teil der Protagonisten neuliberaler Theologie die Hinwendung zur ‹gelebten Religion› mit einer starken Kirchenkritik, bzw. mit einem betont volkskirchlichen Programm verbindet, das bei der oft sehr auf die Pflege der ‹Kerngemeinde› bezogenen Pfarrerschaft nicht so leicht die erhoffte Resonanz findet.<sup>4</sup> Die nicht geringen Schwierigkeiten der

<sup>4</sup> Vgl. V. Drehsen: Wie religiösfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994.

neoliberalen Kulturtheologie mit der Rezeption unter professionellen kirchlichen Religionsakteuren sind aber insofern schon erstaunlich, als sich diese Theologie doch gerade eine Steigerung der Praxisdienlichkeit der Theologie auf die Fahnen geschrieben hat. Auch auf dem akademischen Parkett hat die neoliberalen Kulturtheologie nach aussen Anschlussprobleme. Trotz heftigen Bemühens scheint sie an der weithin herrschenden Ignoranz vieler nichttheologischer Geisteswissenschaftler gegenüber der Theologie wenig ändern zu können.<sup>5</sup> Ähnlich verhält es sich auch oft hinsichtlich der medialen Wahrnehmung der Universitätstheologie in der Öffentlichkeit. Für religiöse Gegenwartsphänomene traut man ihr in der Regel nach wie vor keine allzu grosse Deutungskraft zu.<sup>6</sup> Unübersehbar ist ferner, dass der Einflussradius der neuen deutschsprachigen Kulturtheologie auch im Raum der internationalen Theologien sehr begrenzt ist. Auf dem wichtigsten und grössten akademisch-theologischen Markt, in Nordamerika, ist sie nur wenig bekannt und wird wenig rezipiert.

Den möglichen Gründen für diese Rezeptionsschwächen kann hier nicht näher nachgegangen werden. Sie dürften nicht zuletzt mit den auch ausserhalb der Theologie zu beobachtenden Vermittlungsschwierigkeiten subjektivitätstheoretischer Philosophie zu tun haben, die eine von den weitverbreiteten Psychologismen noch einmal charakteristisch verschiedene Form der Selbstwahrnehmung impliziert.

Die liberale Theologie amerikanischer Provenienz hat meist einen anderen theoretischen Zuschnitt, und selbst die neuerdings wieder zahlreicheren Schleiermacherforscher verfolgen, wie im Herbst 2008 bei einer transatlantischen Schleiermacher-Konferenz in Chicago deutlich wurde, in der Regel theologisch-theoretisch wie religions- und kulturpraktisch andere Interessen.<sup>7</sup> Auf diesem Kongress wurde anschaulich, dass eine neoschleiermacherianische Kulturtheologie deutschsprachiger Prägung ihrerseits auf spezifischen kultu-

<sup>5</sup> Eine mindestens partielle Ausnahme von dieser Regel sind aktuell die «Empfehlungen des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen» 2010. Vgl. <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>; abgerufen am 20.8.2010.

<sup>6</sup> Die wenigen Ausnahmen, wie vor allem der medial breit präsente Friedrich Wilhelm Graf, bestätigen diese Regel.

<sup>7</sup> Vgl. B.W. Sockness, W. Gräb (Hg.): Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue, Berlin/New York 2009.

rellen und institutionellen Voraussetzungen basiert: Sie setzt die besondere Situation mitteleuropäischer Volkskirchen mit ihrem hohen Vernetzungsgrad in staatlichen Bildungseinrichtungen, insbesondere in Gestalt theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten, voraus. Schleiermacherianisierende Kulturtheologie ist auch diesbezüglich, also wissenssoziologisch, nicht nur theologiegeschichtlich eine Vermittlungstheologie. Sie setzt ferner und näherhin, auch diese Erfahrung lässt sich am amerikanischen Spiegelbild gut ablesen, eine spezifische Sorte von Bildung, nämlich eine (dominanterweise) epistemologisch reflektierte und zugleich historisch-hermeneutische Bildung und die mit ihr einhergehenden Probleme, Krisen und Paradoxien voraus. Die geschichtliche Imprägniertheit der abendländischen, auch noch der modernen Wissens- und Bildungskulturen durch Religion, besonders durch das Christentum, muss einem ebenso klar vor Augen stehen wie die theoretischen Schwierigkeiten, nach Kants, Fichtes, Feuerbachs oder eben Schleiermachers Kritik weiterhin gegenständlich von Gott zu reden. All das ist unter den von Naturwissenschaften, Empirismus, Utilitarismus und sprachanalytischer Philosophie geprägten Bedingungen Nordamerikas so nicht der Fall.

Darum, wie auch aus anderen Gründen dürfte es wenig Sinn haben, auf wachsende Bildungsferne und Neoklerikalismus in der Pfarrerschaft, auf die ‹Theologie-light› von Kirchenleitungen, auf die manchmal in der Tat haarsträubenden blinden Flecken nichttheologischer Geistes- und Kulturwissenschaftler innerhalb wie ausserhalb der Universitäten in Sachen religiöser bzw. theologischer Bildung oder auf das mangelnde kulturhistorische und kulturhermeneutische Problembewusstsein ‹der Amerikaner› zu schimpfen. Andererseits wäre es aus meiner Sicht noch weniger produktiv, aufgrund solcher frustrierender Rezeptionserfahrungen das ganze Projekt einer neuen protestantischen Kulturtheologie sein zu lassen oder es (was faktisch nicht selten geschieht) als rein akademische, fachdisziplinäre Veranstaltung der deutschsprachigen Theologie, respektive einer bestimmten Ausprägung von ihr, weiter zu betreiben: «Wer Ohren hat zu hören, der höre...». Zu fragen ist, ob es nicht neue Formen einer liberal-dialektischen Vermittlungstheologie gibt oder geben könnte.

## 2. *«Barthianisierender Kulturprotestantismus? Überlegungen zu einer «unmöglichen Möglichkeit»*

Die Wiederkehr eines neuen liberalen Kulturprotestantismus hätte Karl Barth, um das Mindeste zu sagen, wohl kaum emphatisch begrüßt. Es gab seit seiner Abwendung von der liberalen Theologie zeit seines Lebens essentielle Ver-

stehensbarrieren zwischen Barth und dieser Tradition; dazu gehört vor allem die Orientierung Barths an der biblischen Sprach- und Denkwelt, die er in der liberalen Theologie seiner Zeit weithin vergessen fand. Die heutigen kulturprotestantischen Religionstheorien und ihren Umgang mit den Gehalten der vormodernen Dogmatik würde Barth – wenn die kleine (methodologisch nicht sonderlich kritikresistente) historische Extrapolation erlaubt ist – gewiss nach wie vor funktionalistisch finden, ihre Fixierung auf den Protestantismus, einen Bildungsprotestantismus zumal, partikularistisch und unevangelisch, und ihre Versuche, das individuell gelebte moderne oder postmoderne Christentum in seiner Vielfalt wahrzunehmen, würde er entschlossen auf die unter der Kanzel versammelte christliche Gemeinde als dem Kern und Stern legitimer Glaubensvielfalt hinweisen.

Umgekehrt hat sich, und dies kann mit geringerem Aufwand an extrapoliertender Spekulation gesagt werden, bei der Mehrzahl jedenfalls unter den Älteren der neuen Liberalen an der Ablehnung Barthscher und Barthianischer Theologie ebenfalls wenig geändert. Doch diesbezüglich sind bei einigen Vertretern der jüngeren und mittleren Generation inzwischen andere Töne vernehmlich geworden. Seit den 1990er Jahren wurde in etlichen umfangreichen Arbeiten, meist Qualifikationsschriften, versucht, die Barthsche Theologie als produktive Transformation kulturprotestantischer, liberaler Theologie zu deuten.<sup>8</sup> In diesen meist unabhängig voneinander entstandenen Arbeiten wird auf verschiedenen Wegen zu zeigen versucht, dass Barths theologische Entwicklung nicht einfach als bekehrungsartige Kehrtwende und Gegenbewegung gegen seine ursprünglichen liberal-theologischen Anfänge und Anliegen zu deuten ist, sondern als deren mehr oder weniger kontinuierliche Transformation, und zwar begleitet vom Anspruch, zentrale Anliegen dieser

<sup>8</sup> Vgl. z.B. J.F. Lohmann: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barth (TBT 72), Berlin/New York 1995; D. Korsch: Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996; F. Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916) (BHT 113), Tübingen 2000; M. Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (HUTH 38), Tübingen 2000; G. Pfleiderer: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHT 115), Tübingen 2000.

Tradition nicht preiszugeben, sondern in neuem denkerischen Gewand besser zu wahren, als es die eigenen theologischen Väter vermocht hatten. Dazu gehört u.a. die Orientierung an den epistemologischen Standards der zeitgenössischen Philosophie, nämlich des Neukantianismus, womit sich in Barths (wie übrigens auch in Bultmanns) dialektischer Theologie vor allem das Verbot gegenständlicher Rede von Gott verbindet, dann die Überzeugung, dass die theologische Konstruktionsarbeit den Grund und die Struktur des Glaubens als eines individuell gelebten, zugleich aber gemeinschaftlich-kommunikativen Lebensvollzugs zu erhellen habe, dass sie in diesem Sinne praktisch zu sein habe, und schliesslich, dass solcher individuell gelebter Glaube als die Möglichkeitsbedingung und Realisierungsform endlicher Freiheit zu verstehen sei und darum auch die gesellschaftlichen Institutionen von hieraus und hierauf hin zu konzipieren seien.

Was also kann eine heutige liberale Theologie, so sie es denn möchte, von Barth lernen? Wie kann er ihr sozusagen helfen? In dreierlei Hinsicht, meine ich. Erstens und grundsätzlich könnte liberale Theologie nach meinem Urteil heute von Barth lernen, dass die theologischen Versuche, die Konstitutionslogik des gelebten christlich-religiösen Bewusstseins zu durchdenken, von dessen Selbstwahrnehmung, gewissermassen von seiner Eigensprachlichkeit, ausgehen müssen, die aber nicht einfach nur empirisch zu notieren, sondern gedanklich-theologisch zu entfalten ist. Zwar muss, daran würde ich gegen Barth – aber bei näherem Hinsehen doch auch mit Barth – festhalten, eine theologische Theorie des Glaubens sich auch als Religionstheorie explizieren lassen, aber dies sollte wieder so geschehen, dass die Innenperspektive des Glaubens als Bewusstsein aktueller Gottverdanktheit zum Ausgangspunkt der theoretischen Rekonstruktion genommen wird.

Zweitens könnte eine heutige liberale Theologie von Barth lernen, dass auch für ein neuzeitliches Christentum die biblische Sprachwelt ihre normative Kraft für die Wirklichkeitsdeutung des christlichen Glaubens behält.

Drittens, und mit letzterem zusammenhängend, könnte eine heutige liberale Theologie von Karl Barth, falls sie diese Lehre nötig hat, vielleicht lernen, dass das kirchliche Christentum als die institutionelle Pflegeanstalt eines sich an der biblischen Sprachwelt orientierenden neuzeitlichen Christentums zu gelten hat und darum auch besondere Pflege seitens der wissenschaftlichen Theologie verdient. Kirche aber ist nicht einfach eine empirische Gegebenheit, sondern sie ist ecclesia semper reformanda. Hinzuzufügen ist aber auch und gerade für Barth: ecclesia – per theologiam – semper reformanda! D.h. Kirche

entsteht aus der Kommunikation des Glaubens, die wesentlich Theologie ist.<sup>9</sup>

Für Barthianer und andere gute Kirchenchristen werden diese drei Lektionen keine revolutionären Neuigkeiten enthalten, für heutige Liberale unter Umständen allerdings einige Zumutungen. Umgekehrt werden heutige Barthianer in diesen drei Punkten sicher nur ein absolutes Minimalprogramm finden und Entscheidendes vermissen, etwa theologische Grundbegriffe wie «Offenbarung» und «Wort Gottes», damit zusammenhängend die Christozentrik der Theologie oder die produktive Aufnahme der Dogmen des vierten Jahrhunderts, insbesondere die Trinitätslehre und die Zweinaturenlehre. Und wo bleibt die Eschatologie?

Auf solche gewiss ernst zu nehmenden Vermisstenmeldungen wäre mit Verweis etwa auf Arbeiten von Wolfhart Pannenberg oder Eilert Herms in Erinnerung zu rufen, dass seit längerem gewichtige Entwürfe vorliegen, in denen ein neuzeitlicher Offenbarungs- mit einem neuzeitlichen Religionsbegriff systematisch-theologisch verbunden wird. Christozentrik ist, wie ihr Urheber am besten gewusst hat, kein exklusives Spezifikum barthianischer Offenbarungstheologie. Was die starke Gewichtung klassischer materialdogmatischer Gehalte angeht, kann auf religionstheologische Versuche wie denjenigen verwiesen werden, den Dietrich Korsch in seiner «Dogmatik im Grundriss»<sup>10</sup> unternommen hat, und im übrigen darauf, dass es auch in Barths theologischer Entwicklung eine Phase gegeben hat, nämlich die Römerbriefzeit um 1920, in der er ohne etwa die Trinitätslehre – jedenfalls im expliziten Sinn ausgekommen ist – und trotzdem schon eine kritische Gegenwendung gegen eine liberale Erlebnistheologie und ihre (vermeintliche) Gottesvergessenheit eingeleitet hatte.

Wie dem auch sei: Wenn es, wie hier angenommen, eine latente Gemeinsamkeit von Barthscher und kulturprotestantischer Theologie gibt, die im gemeinsamen Erbe des kulturhermeneutischen Paradigmas besteht, dann könnte es produktiv sein, und zwar für beide Seiten, dieses kulturhermeneutische Erbe in der Theologie Karl Barths aufzudecken und sodann allerdings die Ausformulierung, die es bei Barth gefunden hat, kritisch zu differenzieren. Auf diese Weise könnte diese Theologie für eine heutige liberale Theologie in ihren

<sup>9</sup> Es ist übrigens, am Rande vermerkt, das Programm Schleiermachers, das Barth hier mit den Mitteln des 20. Jahrhunderts weiterführt.

<sup>10</sup> D. Korsch: *Dogmatik im Grundriss. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000.

beschriebenen Schwierigkeiten fruchtbar werden. Dazu müssten freilich die leitenden Begriffe der Barthschen Theologie einer kritischen Analyse mit Blick auf ihre kulturhermeneutische Funktionalität unterzogen werden.

Dies sei an einem diesbezüglich in der Tat entscheidenden und für Barths Theologie zumindest nach 1922 gewiss zentralen Begriff abschliessend kurz skizziert, nämlich dem des Wortes Gottes. Mit «Wort Gottes» bezeichnet Barth erstens die formale, epistemologische Grundthematik und -problematik der Theologie, die auch der Offenbarungsbegriff benennt (Offenbarung als Wort Gottes), und verbindet ihn zweitens mit dem materialen Thema der biblischen Sprachwelt (Bibel als Wort Gottes), das er zugleich drittens inhaltlich konzentriert auf die Person Jesu Christi (Jesus Christus als das eine Wort Gottes) und dabei seinerseits wiederum viertens in eine innerbiblische Traditionsgeschichte, nämlich die prophetische Tradition stellt. Fünftens führt der theologische Begriff «Wort Gottes» vor diesem Hintergrund die Thematik der aktuellen, performativen Realisierung des Offenbarungsgeschehens in Form eines sprachlichen Vollzugs herauf, der seinerseits szenische Qualitäten hat: die Vorstellung vom Verkündigungsgeschehen, nämlich die sprachliche Anrede eines Einzelnen oder einer Gruppe durch einen besonderen Sprecher, also die ekcliale oder pneumatische Dimension der Theologie bzw. des gelebten Glaubens. Sechstens hat der Begriff den Vorzug, dass er von Barth nicht freihändig erfunden, sondern aus der theologischen, aus der reformatorischen Tradition übernommen, jedenfalls mit Verweis auf sie verwendet werden konnte.<sup>11</sup>

«Wort Gottes» ist in Barths Gebrauch ein Terminus, der durch seine systematische Überkodierung darauf abzielt, als «dichte Beschreibung» für ein komplexes, gleichwohl in sich einheitliches, «reales» Geschehen verstanden werden zu können. Das «Wort Gottes» «gibt es»; «es geschieht» – so die Basisintuition und -insinuation der Barthschen Theologie. Dieser theologische Phänomenalisierungs- bzw. Reifizierungsversuch des Begriffs ist jedoch mit einer Reihe von Problemen verbunden. Erstens verbindet er sich, wie vielfach beobachtet, mit

<sup>11</sup> Mit dem Verweis auf das Wort Gottes im Barthschen Sinne (oder in Barths Sinne reformatorischen Sinne) stellen wir uns nicht nur in den bestimmten geschichtlichen Ursprungszusammenhang des Christentums, sondern zugleich auch in einen bestimmten Rezeptionszusammenhang. Alles dies schwingt in Barths Rede vom Wort Gottes bekanntlich mit, muss mitgehört und kann, wie in der späteren dogmatischen Theologie geschehen, auf faszinierende Weise systematisch breit und differenziert entfaltet werden.

einer ausgesprochen autoritativen, um nicht zu sagen autoritären Vorstellung vom konstitutiven Grundereignis des Glaubens. Dies hängt zweitens damit zusammen, dass sein performativ-informativer Doppelsinn bei genauerer Betrachtung doch wohl eher eine Scheinlösung des Problems enthält, wie sich im Glauben intuitive Gottesgewissheit («Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit») mit bestimmten kognitiven Glaubensinhalten verbindet. Drittens ist der christologische Logos des vierten Jahrhunderts strukturell mit dem *«dabar»*, der an die alttestamentlichen Propheten ergeht, historisch-philologisch keineswegs identisch. Viertens steht die Rede von der Wort-Verkündigung als Konstitutionsgrund christlicher Lebens- und Glaubensgemeinschaft in einer problematischen Spannung zu einem sozialwissenschaftlich sicherbaren Wissen darum, wie Glaube im Individuum entsteht und intersubjektiv tradiert wird. Empirisch dürfte der Glaube nur höchst selten aus der Predigt kommen, jedenfalls aus der Sonntagspredigt. Fünftens führt die Konzentration auf das Wort Gottes zu einer Engführung der Aufgaben pastoraler Kirchen- und Gemeindeleitung.

Natürlich lässt sich über alle diese – ihrerseits hier nur apodiktisch aufgestellten – Behauptungen trefflich streiten. Das Beispiel soll nur zeigen: Wer das kulturhermeneutische Erbe in Barths Theologie aufdecken will, muss zu Begriffsrevisionen bereit sein. Das bedeutet nicht, dass ein Begriff wie der des Wortes Gottes gänzlich unter fundamentaltheologischen Bann zu stellen wäre; aber sein funktionaler Gebrauch ist theoretisch genau zu kontrollieren und praktisch stark zu dosieren.

Solche Dekonstruktionen sind für barthianische Ohren gewiss schmerzhafte Operationen an liebgewordenen theologischen Denkgewohnheiten. Und doch muss man sich damit, meine ich, nicht ausserhalb des Barthschen Denkens stellen, sondern tritt vielleicht gerade in seinen engeren Umkreis. Denn der umreisst bekanntlich eine Mitte, die in theologischen Begriffen immer wieder nur genau umschrieben, aber nicht ein für allemal, und gleichsam übergeschichtlich, fixiert werden kann.

### 3. Schluss: «*Might We Be «Liberals» after All?*»<sup>12</sup>

In der Zeitschrift «*Dialog: A Journal of Theology*», die sich den »intersections between contemporary social issues and the mission of the Lutheran

<sup>12</sup> Titel des Schlussteils der Aufsatzserie von Michael Aune (Dialog 46 [2007], 153), s. folgende Anm.

church» widmet, hat der Theologie- und Liturgiehistoriker Michael Aune, Dekan des Pacific Lutheran Theological Seminary in Berkeley, in den Jahren 2004 bis 2007 eine vierteilige Artikelserie unter dem Titel veröffentlicht: «Discarding the Barthian Spectacles».<sup>13</sup> Darin führt er die lutherisch-kirchliche Leserschaft dieses Magazins in neuere deutschsprachige Forschungen zur liberalen Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein. Es gelte, so der Tenor dieses umfangreichen Aufsatzes, endlich auch für die amerikanische Leserschaft die barthianische Brille auf diese Epoche der Theologiegeschichte abzulegen und zu erkennen, dass hier Probleme bearbeitet wurden, die bis heute aktuell sind, durchaus gerade jetzt in diesen Zeiten der Krise des Neokapitalismus.

Man kann diesen Artikel auch Reformierten und Barthianern nur empfehlen. Die Welt ist heute bekanntlich «flach» geworden<sup>14</sup>; Nähe- und Ferneverhältnisse ändern sich, auch in der Theologie. «Dialektische Theologie», «Krisentheologie», «liberale Theologie», «kulturprotestantische», «kulturhermeneutische Theologie» sind Hüte, die wir zumindest im Rückblick und mit der Weisheit des grösseren zeitlichen Abstandes den verschiedenen Schlüsselfiguren der neueren Theologiegeschichte durchaus auch sozusagen reihum aufsetzen könnten. Alte, liebgewordene Feindschaften könnten darum heute ebenso zu überdenken sein wie neue, vermeintliche Freundschaften. Im globalen Massstab und demnächst im Jahr des 125. Geburtstages dieses grossen Basler Theologen kann erkennbar sein, dass – trotz unübersehbarer, bleibender Differenzen – die Nähe Barths zu seinen von ihm jedenfalls anfangs so heftig bekämpften Vätern vielleicht grösser ist, als es manchen unter seinen Verächtern, aber vielleicht auch manchen unter seinen Verehrern lieb sein mag.

*Georg Pfleiderer, Basel*

<sup>13</sup> Vgl. M. Aune: Discarding the Barthian Spectacles. Parts I-IV, *Dialog. A Journal of Theology* 43 (2004), 223-232; 44 (2005), 56-68; 45 (2006), 389-405; 46 (2007) 153-165.

<sup>14</sup> Th. L. Friedmann: *Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2006.

*Abstract*

Deutschsprachige Theologie seit der Aufklärung ist dem Grundproblem des Verhältnisses von normativer (theologischer) Wahrheit und Geschichte verpflichtet. Dem auf dieses Verhältnis konzentrierten «geschichts- oder kulturhermeneutischen Paradigma» ist nicht nur die liberale Theologie seit Schleiermacher bis in die Gegenwart, sondern auch deren erklärte Widersacherin, die Offenbarungstheologie Karl Barths und ihrer Anhänger verpflichtet. Unbeschadet solcher Kritik hat sich seit den 1970er Jahren eine neue liberale Theologie gelebter christlicher Religion an deutschsprachigen theologischen Fakultäten etabliert. Diese hat jedoch erhebliche Resonanzprobleme jenseits der Akademien. In solcher Resonanzerzeugung liegt – oder lag zu ihren Hochzeiten – die eine grosse Stärke Barthscher bzw. Barthianischer Theologie. Darum werden Vorschläge gemacht, wie beide Traditionslinien jenes Paradigmas voneinander lernen können.