

# THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

80. Jahrgang 2024 Heft 4



Herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät der Universität Basel

---

Friedrich Reinhardt Verlag

# Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät der  
Universität Basel

Redaktoren:

**Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Georg Pfeiderer**

Redaktionsassistent:

**Oskar Kaelin**

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter: Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeiderer (Ethik), ausserdem: Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemalige Redaktoren.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, thz-theol@unibas.ch.

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: thz-theol@unibas.ch.

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

**Homepage:** [theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/](http://theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/)

**Online-Archiv:** <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>

Liebe Leserin, lieber Leser

Zum Abschluss des Jahres legen wir Ihnen ein Heft vor – leider werden Sie es erst im neuen Jahr in Händen halten –, das wiederum zum grossen Teil den Charakter eines Themenheftes hat.

Die diesjährigen «Karl Barth-Vorträge», die unser *Karl Barth-Zentrum für reformierte Theologie* (aus Anlass von Karl Barths Geburtstag am 10. Mai) in der Regel jeweils im Monat Mai durchführt, haben sich 2024 «Karl Barths Auseinandersetzung mit Friedrich Schleiermacher» gewidmet: Seit seinen Anfängen als junger liberaler Theologe und bis nahezu an sein Lebensende hat sich Karl Barth immer wieder mit Schleiermacher auseinandergesetzt. Besonders intensiv war dies im akademischen Jahr 1923/24 der Fall, als Barth in der Phase der Begründung seines eigenen systematisch-theologischen Ansatzes in Göttingen eine Vorlesung über Schleiermacher hielt und weitere (überwiegend sehr kritische) Arbeiten zum «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts» veröffentlichte. Die ersten drei Beiträge dieses Hefts gehen auf die Vorträge zurück, die aus Anlass des einhundertjährigen Jubiläums dieser intellektuellen Begegnung in Basel gehalten wurden.

Zunächst stellt *Folkart Wittekind* Barths Göttinger Schleiermacherrezeption in den Kontext der intensiven und weitverzweigten Debatten, die in der deutschsprachigen Theologie seit ca. 1895 bis weit nach dem (vermeintlichen) «Kulturbruch» nach dem Ersten Weltkrieg über Schleiermacher und dessen Aktualität für die Theologie geführt wurden. Wittekind zeigt, dass diese Debatten von grundlegender Bedeutung für die Selbstverständigung der damaligen deutschsprachigen

Systematischen Theologie waren. Dies hat Folgen für die theologiegeschichtliche Einordnung des Neueinsatzes der dialektischen Theologie Karl Barths.

Dass es bei Barths Auseinandersetzung mit Schleiermacher in der Tat um Grundfragen der Theologie (Karl Barths, aber auch überhaupt) geht, ist die These von *Christine Axt-Piscalar*, die sich in ihrem Beitrag «Karl Barths lebenslange(m) Ringen mit Schleiermacher» widmet und dabei ebenfalls der Schleiermacher-Vorlesung von 1923/24 besondere Bedeutung zuspricht. Ihre These ist näherhin die, dass Barths positive wie vor allem auch kritische Schleiermacher-Rezeption dadurch motiviert ist, dass «Barth Gott, aber eben wirklich Gott, beim Menschen ankommen lassen möchte».

Die kleine Reihe wird beschlossen durch *Anne Louise Nielsen*, die in ihrem Beitrag Schleiermachers Eschatologie und deren kritische Rezeption durch Karl Barth vorstellt. Darin sucht sie zu zeigen, dass die Kritik, die Barth in seiner Göttinger Vorlesung anhand von Schleiermachers Predigtaussagen an dessen Eschatologie übt, zu relativieren ist, wenn man sie an den entsprechenden Passagen aus Schleiermachers Glaubenslehre überprüft.

Den Schluss des Aufsatzteils dieses Hefts und damit dieses Jahrgangs markiert ein Beitrag von *Marco Hofbeinz*, in welchem dieser «gebotshermeneutische Erwägungen» über den «Dekalog und die menschliche Freiheit» anstellt. Um den «freiheitsorientierten Charakter des Dekalogs» herauszustellen, bezieht er sich auf den US-amerikanischen Theologen Paul L. Lehmann (1906–1994), der sich dafür seinerseits auf Karl Barth beruft.

Wir wünschen Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, eine anregende Lektüre.

*Basel, im Januar 2025*  
*Sonja Ammann und Georg Pfeleiderer*

# Barths Schleiermacher-Jahr 1924 im Kontext der systematisch-theologischen Schleiermacherrezeption

*Folkart Wittekind*

## *1. Einleitung*

Im Folgenden soll Barths Schleiermacherlektüre und -kritik von 1924 eingeordnet werden in die Debatte, die in der systematischen Theologie seit der ersten Schleiermacherrenaissance, also seit ca. 1895, und verstärkt seit 1910 um das Verhältnis von Schleiermacher und der geforderten neuen Religionsauffassung und parallel einem neuen Theologieverständnis geführt wurde. In einem ersten Abschnitt wird in die wichtigsten Texte Barths zum Thema und ihre Auffassung eingeführt (1.). Danach wird in einem kurzen Überblick die Funktion des Schleiermacherbezugs in der Theologie des 19. Jahrhunderts skizziert (2.), worauf die Schleiermacherrenaissance selbst aufgerufen wird (3.). Die eigentliche Darstellung beginnt mit der Kritik an Schleiermacher durch Heim und Schaeder um 1910 (4.) und wird dann durchgeführt an verschiedenen Positionen, die sich in den 1910er Jahren mit dieser Kritik auseinandersetzen und Schleiermacher so in eine Erneuerung des Theologieverständnisses einbauen (5.). Ein weiterer Abschnitt gilt umgekehrt den Versuchen, die Kritik an Schleiermacher in die Entwicklung der Theologie einzuordnen (6.). Dieser Abschnitt führt in die 1920er Jahre. Am Ende steht dann der Versuch, Barths Schleiermacherkritik im Schleiermacherjahr 1924 auf dem Hintergrund der Debatte um den Religions- und Theologiebegriff zu deuten (7.).

Im akademischen Jahr 1923/1924 hat sich Karl Barth als Professor für die reformierte Theologie in Göttingen ausführlich mit Schleiermacher beschäftigt. Dietrich Ritschl hat die zentrale Vorlesung über Schleiermacher, die Barth anstelle der geplanten Dogmatik-Vorlesung ausarbeitete, im Jahr 1978 herausgegeben und mit einem kurzen einführenden Vorwort versehen.<sup>1</sup> Hier werden die bekannten Selbstinterpretationen Karl Barths zum Leitfaden der Einordnung gemacht: Die Kritik an Schleiermacher sei mit Barths *dies ater*-Erlebnis von 1914

<sup>1</sup> Ritschl 1978.

entstanden, sie betreffe die Grundpfeiler aller gegenwärtigen bzw. der gesamten Theologie des 19. Jahrhunderts und damit eine einheitliche Linie Schleiermacher-Ritschl-Troeltsch. Sodann ziehe sie sich notwendigerweise durch das Werk Barths bis zu dem Nachwort zu Bollis Schleiermacher-Auswahl von 1968, weil auch in der Gegenwart mit der Theologie Bultmanns noch eine Theologie existiere, die letztlich auf Schleiermacher zurückzuführen sei.

Dem ist heute entgegenzuhalten:

1. Von einem schlichten Gegensatz der ‹üblichen› Theologie zu der Karl Barths (und seinen theologischen Anhängern) kann man in den 1920er Jahren nicht reden. Karl Barth gehört mit seinem Ansatz hinein in eine intensive Debatte um Schleiermacher und seine Theologie, die ungefähr seit 1890 geführt wird und um 1910 noch einmal deutlich anschwillt.

2. Die behauptete Linie Schleiermacher-Ritschl-Troeltsch ist eine spätere, wenn auch von Barths absichtlichen Verkürzungen mitgeprägte Sicht auf die Theologie. In den 1920er Jahren war der Diskurs um die Bedeutung der Theologie Schleiermachers für die Gegenwart zugleich auch ein Diskurs um alternative Ritschlinterpretationen. Nicht ‹Schleiermacher und Ritschl?›, sondern ‹(auch) Schleiermacher oder (nur) Ritschl?› lautete die Leitfrage. Zugleich gab es auch Stimmen, die unter Rückkehr zu Luther von einem Weder-Noch sprechen konnten. Troeltsch kommt hier eher die Funktion eines Außenseiters zu.

3. Es handelt sich deshalb bei der Behauptung, alle gegenwärtige Theologie sei von Schleiermacher abhängig, um eine verkürzende Interpretation, die Barth bewusst wählt, um seine eigene Position in dieser Debatte herauszustellen. Er wusste sehr gut, dass Heim und Schaefer gerade Versuche unternommen hatten, eine neue Theologie ohne Bezug zu Schleiermacher zu entwerfen. Andere Theologen der Zeit haben wiederum Barths Theologie durchaus in den Debatten verorten können und höchstens seine eigenwillige theologische Sprache bemerkt, mit der er sich abzugrenzen versucht. Auch hier gilt: Die Frage, ob überhaupt, warum und wie man sich auf Schleiermacher beziehen solle und könne, war heftig umstritten.

4. Auch wenn es bis heute wiederholt wird: In der deutschen theologischen Debatte der 1920er Jahre spielt der Kriegsausbruch und das von Barth monierte Verhalten der Professoren keine Rolle. Es ist, wenn überhaupt, ein Hintergrund der politischen Stellungnahmen zur Zeit, gerade nach 1918 und dem doch überwiegend als Schmach erlebten Friedensvertrag. Dass man das zu einem internen theologischen Bewertungskriterium für den wissenschaftlichen Ansatz der

Systematischen Theologie erheben könnte, ist in dieser Zeit niemandem eingefallen. Das gilt auch für Barths Stellungnahmen zu Schleiermacher und zu seinen Neuvorschlägen für eine Theologie ohne und gegen Schleiermacher.

Zu Recht bemerkt Dietrich Ritschl die entschiedene Isolierung der Schriften Schleiermachers. Philosophie- und theologiehistorische Hintergründe, Ableitungen, Verständnisversuche und Erklärungen sind nicht beabsichtigt. Das zeigt, dass es um Barth selbst geht, um seinen Versuch einer neuen Theologie. Allerdings steht die Schleiermacher-Debatte der Zeit, die zugleich ein Diskurs um die mögliche Grundlegung der Theologie als Interpretation von Christentum und Religion in der Gegenwart ist, dauernd im Hintergrund. Auch wenn Barth es nicht nennt: Seine Neukonstitution der (systematischen) Theologie als einer eigenen, auf das Wort Gottes bezogenen Wissenschaft vollzieht sich auf der Basis der zeitgenössischen theologischen Debatte über die Möglichkeit und Methodik der Systematischen Theologie. Denn in dieser Debatte wird bereits (auch) deutlich interne Kritik an einer religionstheoretischen und philosophischen, aber auch psychologischen und religionspsychologischen Begründung der Theologie geübt. Die religionstheoretische Theoriebildung in dieser Zeit arbeitet bereits immer mit der Frage, wieweit das Geschehen des christlichen Glaubens mit diesen Mitteln richtig beobachtet werden kann. Die entsprechenden Theorien versuchen in verschiedener Weise, dem Phänomen der christlichen Rede und der Gewissheit des Glaubens auf eine hermeneutisch und phänomenologisch angemessene Weise gerecht zu werden. Dass die Theologie nicht Religion konstruieren dürfe, sondern einen eigenen Zugang zu Gott als dem Gegenstand der Religion entwickeln müsse, ist eine Forderung, die aus vielen Richtungen der Theologie seit den 1910er und in den 1920er Jahren formuliert wird.

Barth hat auf die Diskussionen als Hintergrund der eigenen Auseinandersetzung mit Schleiermacher implizit in seiner Brunner-Kritik hingewiesen. Brunner hatte in der Monographie *«Die Mystik und das Wort»*<sup>2</sup> Schleiermacher von einer Wort-Gottes-Position aus kritisiert, die Barth in seiner Rezension zu dem Buch durchaus als die eigene gelten lässt. Aber er findet das Verfahren nicht ausreichend. Brunner hatte die Mystik Schleiermachers in den Vordergrund gerückt und sie mit historischen Positionen des Protestantismus und der protestantischen Theologie kritisiert. Barth findet nun, dass dieses bloße Aufrufen theologiegeschichtlicher Positionen die heute notwendige Kritik auch an (fast) allen diesen

2 Brunner 1924.

Theologien verdrängt. Zusätzlich moniert er, dass zur Ausführung einer eigenen Theologie eine weitere Zahl von inhaltlich notwendigen Kritikmomenten an Schleiermacher genannt werden müsste. Die Revolution der Theologie gegen die der letzten dreihundert Jahre (also weit vor Schleiermacher zurück), die Barth mit Brunner für notwendig hält, kann nicht einfach behauptet werden, sondern sie ist durchzuführen und «zu bewähren»<sup>3</sup>. Es muss theologieintern gezeigt werden, was es heißen soll, wenn von der Eschatologie als Grundlegung ausgegangen wird und damit ein materialdogmatischer Terminus umgedeutet wird für eine theoretische Erfassung des eigentlichen religiösen Kerns in religiösen Anschauungen.

Damit schließlich kann das Ziel von Karl Barths Schleiermacherjahr anvisiert werden. Dabei handelt es sich um das Religionskapitel im § 7 der Vorlesung «Unterricht in der christlichen Religion», die Barth im Sommersemester 1924 hielt.<sup>4</sup> Dieses Religionskapitel enthält eine Skizze der neuen religionstheoretischen Grundlegung im Anschluss bzw. in Kritik an Schleiermacher. Warum diese Skizze aber gerade nicht als Religionsphilosophie, sondern mit Hilfe der Kritik Schleiermachers als Kritik an einer solchen Theologie, die mit dem Religionsbegriff arbeitet, formuliert wird, ergibt sich erst aus dem Zusammenhang von Schleiermacherrezeption und theologischer Grundlegung. Damit steht Barth jedoch nicht allein, sondern bezieht sich auf eine Debatte, die mit der Schleiermacherrenaissance um 1900 beginnt und mit der Schleiermacherkritik von Karl Heim und Erich Schaeder um 1910 eine neue Bedeutung gewinnt. Denn mit dieser Kritik an Schleiermacher geht es dann nicht mehr nur um sein Religionsverständnis, sondern um die Grundlegung der Theologie als einer Wissenschaft. Es gilt also, diese Debatte im Zusammenhang aufzurufen und wichtige Momente zu skizzieren, um Barths Schleiermacherlektüre im Jahr 1924 einordnen zu können.

### *2. Schleiermacher als gemeinsamer Bezugspunkt in den positionellen Debatten des 19. Jahrhunderts*

Die Schleiermacher-Debatte seit der Jahrhundertwende hat einen theologiehistorischen Vorlauf. Er besteht in der Konsolidierung der wissenschaftlichen Theologie nach ihrer positionellen Fragmentierung im Kontext der verschiedenen Ansätze zwischen 1830 und 1870. In dieser Phase wird Schleiermacher selbst positionell

3 Barth 1990: 425.

4 Barth 1985.



verstanden und eingeordnet. Bezeichnend ist hier Tholucks Abgrenzung von seinem Lehrer Schleiermacher einerseits und die Abgrenzung der spekulativen, durch Hegel beeinflussten Theologen (wie F.C. Baur) von Schleiermacher als einem unwissenschaftlichen Gefühlstheologen andererseits. Die kirchliche Reaktion beeinflusst in den 1840er Jahren stark auch die Universitätstheologie und macht ein unbefangenes wissenschaftliches Umgehen mit dem Werk Schleiermachers schwer. Ab den 1860er und 1870er Jahren allerdings kommt es hier zu einem Umschwung. Er beginnt damit, dass die Schüler Baus die Abneigung gegen Schleiermachers Theologiebegründung aufheben und damit den Ausgang von Baus Kirchengeschichtsschreibung für das 19. Jahrhundert korrigieren. Schleiermachers Ausgang beim Gefühl wird aufgenommen in die religionsphilosophische Debatte, und er wird so als Partner Hegels in dem Bemühen um eine Verwissenschaftlichung der Theologie in der Gegenwart geadelt. Auch in der bibel- und erweckungstheologischen Richtung kommt es z.B. bei Kähler zu einer Neubewertung Schleiermachers.<sup>5</sup> Die starke Abgrenzung gegen die Aufklärung und daran anschließend gegen den theologischen Rationalismus noch der 1820er und 1830er Jahre bleibt zwar erhalten, aber Schleiermacher kann – wegen seiner eigenen Kritik an der Aufklärung – als Neuerer einer nachaufklärerischen romantischen, auf das Christentum bezogenen und einem starren Rationalismus in der Theologie widersprechenden Theologie angesehen werden. Damit verbindet sich der gemeinsame Versuch, einer rein kirchlich-konfessionell bestimmten Theologie zu entkommen und Theologie als Wissenschaft gegen Frömmigkeit und Kirche freizusetzen. Theologie ist aber auch nicht mehr ein Unterpunkt der (spekulativen) Philosophie, sondern hat eben in Kirche und Frömmigkeit einen eigenen Gegenstand. Carl Schwarz' Versuch, die Anforderungen einer Theologie für die Gegenwart zu bestimmen, und darin sowohl auf Schleiermacher als auch auf Hegel zurückzugehen, wird maßgebend.<sup>6</sup>

Kann man also den Fortgang der Schleiermacher-Rezeption ab 1860 darin sehen, dass die wissenschaftliche Dignität Schleiermachers anerkannt wird auch außerhalb des vermittlungstheologischen Kreises derer, die bewusst an ihn anknüpfen, dann ist doch zugleich einzugestehen, dass über den Inhalt des von

5 Vgl. Kähler 1962. Die eigentliche Theologiegeschichte beginnt mit einem ausführlichen Schleiermacherkapitel (41–82) unter der Überschrift «Der Begründer der neueren Dogmatik: Friedrich Daniel Schleiermacher» (41).

6 Vgl. Schwarz 1869.

Schleiermacher Gewollten und den Kern seiner dogmatischen Theologie weiterhin große Uneinigkeit besteht. Obwohl also die Mehrheit der Theologen an ihn anknüpfen will, setzt sich in der Frage, woran genau bei Schleiermacher angeknüpft werden soll, die Differenz der theologischen Positionen fort.

Sichtbar wird dies noch in der Theologiegeschichte Otto Pfeiderers. Zwar sieht auch er Schleiermacher als den entscheidenden Theologen am Anfang des 19. Jahrhunderts, aber daneben macht er für die Gegenwart neben der hegelschen Spekulation auch die historische Forschung zum Aufhänger der angemessenen Theologie für die Gegenwart. Daran hängt ihre Wissenschaftlichkeit. Inhaltlich dagegen bleibt er bei der Religionsauffassung der Vermittlungstheologie, besonders Richard Rothes, stehen. Religion wird hier zusammen mit Sittlichkeit und Moral gesehen und so direkt in die humane Selbstbesinnung eingeordnet. Bei Schleiermacher wird entsprechend nicht die Besinnung auf die Selbständigkeit der Religion in den Vordergrund gerückt, sondern Verbindung von Glaubenslehre und Religionsphilosophie in einer die Menschheit insgesamt umfassenden, von der geschichtlichen Gemeinde getragenen und durch Jesus realisierten Idee der Versöhnung als des «einen entscheidenden Sieges [...], welchen der göttliche Geist über die widergöttliche Macht des Fleisches und der Welt, der Sünde und des Todes überhaupt»<sup>7</sup> errungen habe. Pfeiderer stellt Schleiermacher als modernen geschichtsbewussten Platoniker dar: Der Aufschwung zum göttlichen Geist ist die Bestimmung des Menschen; aber sie geschieht nicht im Denken, sondern in der gemeinsamen Geschichte. So ist er ein Bekämpfer des «individualistischen Rationalismus»<sup>8</sup> der Aufklärung. Zwar, so Pfeiderer, seien die Reden über die Religion von 1799 noch ein Ausdruck des «geschichtslosen Individualismus»<sup>9</sup> der frühen Romantik, aber davon habe sich Schleiermacher danach aufgrund der idealistischen Geschichtssicht und noch mehr wegen der Erfahrung der nationalen Geschichte Deutschlands abgewandt. Die Sonderstellung Christi bei Schleiermacher wird von Pfeiderer als noch nicht ganz ausgeschiedene Restgestalt des theologischen Supranaturalismus gedeutet, dagegen bevorzugt Pfeiderer selbst ein «wahrhaft geschichtliches und somit menschliches Bild vom Stifter unserer Religion»<sup>10</sup>. Damit zeigt sich, dass Pfeiderer selbst letztlich

7 Pfeiderer 1892: 15.

8 Pfeiderer 1892: 15

9 Pfeiderer 1892: 15

10 Pfeiderer 1892: 23.

eine historische Entwicklungsgeschichte der Menschheit ohne Brüche hin zur Selbstbestimmung des moralisierenden sowie kulturell und national bestimmten Geistes als Kern des religiös Gemeinten schreibt.

Für Pfeiderers Deutung der Religion ist die Einheitlichkeit der Kultur als Entwicklung zum Geist entscheidend.<sup>11</sup> Daraus ergibt sich am Ende auch seine Abneigung gegen Albrecht Ritschl. Dessen Religionstheorie enthalte keine moralisch-sittlich gestützte Realisierung des Guten in der Welt, sondern nur die abstrakte Idee einer religiösen Freiheit über die Welt. Das Auseinanderfallen von Religion und Sittlichkeit sei der eigentliche Kern von Ritschls Religionsauffassung, und sie könne nur gesellschaftlich verheerende Folgen haben. Pfeiderer sieht Ritschls Versuch einer Konzentration der Theologie auf die Selbständigkeit der Religion bzw. eine selbständige, unabhängige reine Religion; aber er lehnt genau diesen Modernisierungsversuch der Theorie ab.

Der sich als Ritschl-Schüler verstehende Ferdinand Kattenbusch hat auf diese Polemik mit einem eigenen Theologiegeschichtsentwurf geantwortet.<sup>12</sup> Als Hintergrund ist zu nennen, dass zwar Ritschl selbst in seine Kritik an einem philosophisch-spekulativ gedachten Religionsbegriff auch Schleiermacher einbezieht und zusätzlich innerhalb der Religion den ethischen Ansatz Kants gegen den ästhetischen Schleiermachers auszeichnet. Jedoch versuchen bereits seine direkten Schüler, einen positiven Rückbezug zu Schleiermacher herzustellen und damit Schleiermacher in die Ahnenreihe auch des neuen, an Ritschl orientierten ethisch-individuellen und historisch-soziologischen Christentumsverständnisses einzuordnen. Kattenbusch setzt Schleiermacher an den Anfang der Theologie als Wissenschaft, denn er habe als erster strikt Religion und Theologie getrennt und Theologie über die religiöse bzw. religionsphilosophische Funktion der Glaubensaussagen konstruiert. Damit habe er einerseits die rationale Argumentation des Rationalismus beerbt, andererseits aber die konfessionelle, kulturelle und historische Eigenart jeder Religion in der Theologie gerettet. Diese Anlage der Theologie bei Schleiermacher ist für Kattenbusch der Ausgangspunkt für die Hauptströmungen der Theologie im 19. Jahrhundert bis hin zu Ritschl. Spekulative, konfessionelle bzw. erweckte Theologie und eigentliche

11 Vgl. Pfeiderer 1892: 29 «...das Bestreben, das Christentum als die wahrhaft sittliche Religion zu verstehen, als die Religion, in welcher die religiöse und die sittliche Idee des Menschen zur principiellen Erfüllung kommt, indem beiden Seiten, seine Gebundenheit an Gott und seine Gebundenheit an die menschliche Gesellschaft, sich zur unlösbaren Einheit verschlingen.»

12 Kattenbusch 1892: 34, 39 zu Pfeiderer.

Schleiermacherianer gehen zusammen von einem religiösen Grundgefühl im Menschen aus, das in der Religion in bildhaften Vorstellungen ausgedrückt wird. Gestritten wurde zwar heftig zwischen diesen Gruppen; aber eben nur um das richtige Verständnis des zugrundeliegenden Religionsbewusstseins, nicht aber um das Verfahren als solches. In dieser Grundanlage der Theologie sei Schleiermacher auch Hegel ähnlicher, als es die beiden Denker selbst, aber auch die auf ihnen aufbauenden Schulen hätten wahrhaben wollen. Kattenbusch grenzt Ritschls Theologie dadurch gegen alle vorangehenden Arten im 19. Jahrhundert ab, dass dieser ein objektives, normatives und zugleich geschichtliches, auf der Person Jesu Christi aufbauendes Religionsverständnis zur Grundlage der Theologie gemacht habe. Damit ist die Selbständigkeit der Religion als eines eigenen Bereichs kultureller Selbstdeutung angesagt. Die auf Schleiermacher aufbauenden Theologievarianten seien an dieser Stelle unkontrollierbar verfahren, denn sie seien von Weisen allgemeiner menschlicher Selbstdeutung oder des individuellen Selbstgefühls ausgegangen. Die Anknüpfung an den historischen Jesus (und die Prophetengestalten) bei Ritschl dient also einer neuen soziologisch-historischen Religionsbestimmung, damit zugleich der Professionalisierung der systematischen Theologie als einer von spekulativen Geistbegriffen unabhängigen Wissenschaft.

Bei den Ritschlianern ergibt sich damit das theologiegeschichtliche Problem, wie an Schleiermacher als Begründer der modernen Theologie und an Ritschl als Dogmatiker der Gegenwart – der seine Religionssicht gerade im Gegensatz zu Schleiermacher und der an ihn in der Romantik anknüpfenden Theologie entwickelt – zugleich angeschlossen werden kann. Wilhelm Herrmann löst in seinem Überblick über die Systematische Theologie das Problem auf eigene Weise. Zwar knüpft er im Wesentlichen an Kattenbuschs Darstellung an, aber zugleich versucht er sein eigenes Verständnis von Religion theologiegeschichtlich zu begründen. Er hilft sich, indem er bei Schleiermacher zwei unterschiedliche Konzepte identifiziert, ein individualitätstheoretisches in den frühen Reden und ein geistphilosophisches in den späteren Schriften. Während die Theologie des 19. Jahrhunderts an das zweite, Schleiermacher mit den Idealisten verbindende Konzept anknüpft, will Herrmann an das erste Motiv anschließen und es mit dem ritschlschen Verständnis des historischen Christentums als einer reinen Religion in der Geschichte verbinden.<sup>13</sup>

13 Vgl. Herrmann 1906: 148 «Zwei Gedankengruppen liegen in dem Buche [sc. Schleiermachers Glaubenslehre] nebeneinander.»

3. *Schleiermacher als Begründer der Selbständigkeit der Religion –  
Die Schleiermacherrenaissance ab 1890*

Herrmann hat mit dieser Verlagerung der positionellen Grundlegungsprobleme in die Schleiermacher-Exegese die nächste Generation von Theologen geprägt. Die systematischen und philosophischen Konflikte um die Bestimmung von Religion werden auch im Zuge der Forschung an Schleiermacher ausgetragen. Die historische Arbeit an den verschiedenen, von Schleiermacher aufgenommenen Einflüssen (Spinoza, Aufklärungstheologie, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi) und den werksgeschichtlichen Phasen (Reden in erster und in zweiter Auflage, Dialektik, erste und zweite Auflage der Glaubenslehre) verbindet sich mit der Suche nach dem «echten» Schleiermacher bzw. dem in der Gegenwart zum Zuge zu bringenden Schleiermacher. Die Editionsarbeit um und seit 1900 (Otto, Scholz, Stange, Braun) stellt nicht nur die Texte neu zur Verfügung, sondern setzt damit auch neue Akzente der Interpretation. Inhaltlich geht es zwischen den Ritschlianern und den Religionsgeschichtlern um die Frage, ob der Religionsbegriff vom Christentum aus (und damit christologisch, personal und geschichtlich) zu bestimmen sei oder ob umgekehrt ein allgemeiner Religionsbegriff der christlichen Theologie zugrundegelegt werden muss. Die einen argumentieren mit dem Schleiermacher der fünften Rede und der materialen Glaubenslehre (Stephan), während die anderen (Troeltsch, Otto, Wobbermin) sich umgekehrt auf die zweite Rede oder die Einleitungsparagraphen der Glaubenslehre stützen. Allen gemeinsam war jedoch die Überzeugung, dass in Schleiermacher die gegenwärtige Theologie den Gewährsmann für ihre Wissenschaftlichkeit hat, dass sowohl für einen reflektierten Wesensbegriff des Christlichen als auch für eine neue anthropologische Grundlegung des Religionsverständnisses der Schlüssel im Werk und Denken Schleiermachers liegt.<sup>14</sup>

4. *Ohne Schleiermacher:  
Die Forderung einer neuen Theologie bei Heim und Schaefer*

Aus dieser gemeinsamen Grundlage des theologischen Denkens scheren allerdings um 1910 erkennbar mit Karl Heim und Erich Schaefer zwei Theologen aus. Sie behaupten beide, dass eine ganz neue Theologie notwendig sei. Diese müsse die Denkgewohnheiten des 19. Jahrhunderts *in toto* hinter sich lassen.

14 Vgl. dazu ausführlicher Voigt 2017: 455–465.

Schleiermacher ist damit kein Gewährsmann mehr für die Möglichkeit der Weiterentwicklung der Theologie in der Gegenwart, sondern er wird in eine Ahnenreihe hineingeschoben, die zu einer philosophischen allgemeinerbezogenen Festlegung des Religionsbegriffs tendiert und deshalb zugunsten eines lebendigen personalen Glaubensverständnisses überwunden werden muss.

#### 4.1. *Karl Heim*

Karl Heim hat bereits 1904 versucht, die Religion von allem erkenntniskritisch vorgehenden Denken zu unterscheiden.<sup>15</sup> Religion ist selbst nicht erkennbar und definierbar, sondern nur im Gegensatz zu allem bewusstseinstheoretisch bestimmbaren Vermögen zu postulieren. Grundlage dafür ist das Erleben der Wirklichkeit vor der Trennung von Denken und Sein. Die Anerkennung dieser Wirklichkeit geschieht im Ausstieg aus der «normalen» Weltauffassung, nämlich in der Entscheidung zum Glaubensakt, der keine weitere Begründung erfahren kann. Das Schlusskapitel der Monographie zur Glaubensgewissheit von 1911 führt diesen Ansatz über eine Kritik der kantischen und idealistischen Philosophie bis in die Gegenwart weiter.<sup>16</sup> Damit wird hier auch Schleiermacher ein philosophisch-ontologisch-metaphysisches Religionskonstrukt zugeschrieben, das auf dem Denken der höchsten Einheitsgründe beruht. Allerdings gesteht Heim zu, dass es bei Schleiermacher aufgrund seiner Frömmigkeit dazu querstehende Elemente gibt, die ein supranaturales Gegebenheit eines externen Moments andeuten. Heim sieht diese Elemente insbesondere in der pietistischen Christusfrömmigkeit und der von ihr aus geschehenden Wesensbestimmung des Christentums. Doch Heim kann sein eigenes Programm eines christozentrischen Glaubenssprungs nicht bei Schleiermacher erkennen, weil dieser letztlich die christologischen Ansätze immer wieder in einen allgemeinen Religionsbegriff umbiegt. Dadurch wird das Programm einer Selbständigkeit der Religion zwar ausgesprochen, aber nicht durchgeführt. Schleiermachers Ansatz ist deshalb als ganzer, mitsamt der idealistischen Religionsphilosophie, als für eine Grundlegung der Theologie unter modernen Bedingungen ungeeignet abzulehnen.

15 Heim 1980.

16 Heim 1911.

#### 4.2. *Erich Schaeder*

Geht Heim von Augustin über das Mittelalter auf Schleiermacher zu, so ist umgekehrt in Schaeders Buch *«Theozentrische Theologie»* von 1909 Schleiermacher der Ausgangspunkt, um die moderne Theologie als ganze zu kritisieren. Heims Zugang von einem modernebewussten Lebens- und Unmittelbarkeitskonzept aus unterscheidet sich stark von Schaeders bibeltheologischer und wortgebundener Theologie. Gleich ist beiden Büchern aber der Versuch, die klassische Theologie auf religionsphilosophischer Basis hin zu einer besseren theologischen Beschreibung und Erfassung des immer nur je individuell und kontingent zu vollziehenden Glaubenserlebnisses zu überwinden. Heim knüpft an die Lehre vom inneren Licht an, Schaeder an die Pneumatologie. Schleiermacher wird bei beiden zum Beispiel dafür, wie die moderne Theologie an der angemessenen Beschreibung der internen Elemente des Glaubens scheitert. Beide gehen von der Selbständigkeit der Religion aus. Um diese zu erfassen, darf die Theologie gerade keine philosophischen oder anthropologischen Elemente in sich aufnehmen.

Schaeder hat aufgrund der vielseitigen Kritik gerade an dem Schleiermacher-Kapitel seines Buches dieses in der zweiten Auflage 1915 umgeschrieben. In der ersten Auflage sieht er Schleiermacher als Religionspsychologen, der bereits das Erlebnis des Glaubens psychologisch verzeichnet. In der zweiten Auflage gesteht er den Kritikern zu, dass Schleiermacher ein tiefes religiöses Erleben versucht habe zu beschreiben. Allerdings bleibt Schaeder bei seinem Standpunkt, dass diese Beschreibung durchgehend nicht geglückt ist, weil in sie Momente der anthropologischen Allgemeingültigkeitserklärung von Religion eingehen. Insbesondere die theologische Gotteslehre ist davon abhängig. Schleiermacher ist so ein Beispiel für eine theologische Rede von Gott, die dem Erleben des Glaubens widerspricht. Sie muss deshalb durch eine neue theozentrische Theologie abgelöst werden. Diese geht von einer eigenen, auf die Bibel gestützten theologischen Erkenntnis Gottes vor dem Glauben aus, von der aus dann das reale Glaubenserlebnis als durch diesen Gott (und seine Offenbarung in Christus) geprägt theologisch beschrieben werden kann. Kontingenz und Wortbezug (und damit ein Moment rationaler Erkenntnis) werden gegen anthropologische Notwendigkeits- und Allgemeinheitsbehauptung der Religion und gegen selbst- und gefühlsbezogene Glaubensverständnisse gesetzt.

Diese beiden Ansätze, die sich bewusst gegen eine Begründung der Theologie auf Schleiermacher richten und einen neuen Umgang mit dem Religionsthema in der Theologie fordern, werden für die theologische Auseinandersetzung

und Entwicklung der 1910er Jahre wichtig. Bei den jüngeren und jungen Theologen, die sich mit Schleiermacher beschäftigen, wird im Anschluss an die Anfragen von Heim und Schaefer ein neuer Blick geübt. Gerade nicht die Schleiermacherinterpretation im historischen Sinn mit ihren werkgeschichtlichen und rezeptionsbezogenen Fragestellungen und nicht die kulturphilosophischen und geschichtsphilosophischen Momente seines Werks (wie bei Troeltsch und seinen Schülern) stehen im Vordergrund des Interesses, sondern die auf die Differenz von Religion und Theologie bzw. auf die Darstellung ihrer internen Vollzugsreflexivität gerichteten und damit dann auch christologischen und materialen Gehalte enthaltenden Elemente. Theologie wird zur Wissenschaft, indem sie sich als Selbstbeschreibung der Religion versteht und jede externe Beobachtung von Religion (z.B. unter empirischen oder anthropologisch-philosophischen Gesichtspunkten) von sich fernhält.

*5. Forderung nach einer methodisch neuen Theologie  
unter Anschluss an Schleiermacher*

Im Folgenden werden exemplarisch einige theologische Versuche dargestellt, mit der Schleiermacherkritik Heims und Schaeders umzugehen.

*5.1. Kurt Leese*

Der mit Tillich befreundete und wie er (in diesen Jahren) durch die Hallische Bibeltheologie beeinflusste Kurt Leese hat bereits in den Jahren 1911 und 1912 die Anregungen Heims und Schaeders in seiner Dissertation aufgenommen und zu einer methodischen Kritik an aller bisherigen Theologie umformuliert. Er nimmt dazu Feuerbachs Religionskritik auf und deutet sie nicht als Kritik der Religion (dass es Glauben sinnvollerweise gibt, steht für Leese fest), sondern als Kritik an einer Theologie, die sich auf Religion im menschlichen Bewusstsein stützt. Zwar ist natürlich Glaube ein Vollzug des menschlichen Bewusstseins und in ihm. Aber die Herleitung der Inhalte aus dem Akt sei untheologisch. Feuerbachs Kritik kulminiert darin, dass das Bedürfnis des Menschen der Erzeugungspunkt für die Realität Gottes ist. Deshalb kann eine Theologie nicht funktionieren, die sich damit zufrieden gibt, anthropologisch Bedürfnisse für Religion, Heil, Glaube an Gott und Verkehr mit ihm festzustellen. Mit solchen Beschreibungen von Bedürfnissen ist die Realität der Glaubensinhalte (darum geht es Leese) gerade nicht zu begründen. Leese geht also wie später Barth mit einem feuerbachschen Kritikprogramm an die



Theologie heran. Schaut man von da aus auf das den theologiegeschichtlichen Teil eröffnende Schleiermacherkapitel, so fällt auf, dass dessen Intention gegen Schaefer und Heim darin besteht, Schleiermacher gegen die Kritik Feuerbachs zu verteidigen bzw. besser, aus Schleiermachers Theologie diejenigen Elemente zu benennen, die helfen könnten, die Theologie gegen den Projektionsvorwurf zu sichern. Schleiermachers Beschreibung des Gottesglaubens sei nicht auf Psychologie reduzierbar, sondern enthalte immer zugleich metaphysische Elemente. Methodisch wird dies aus der Selbstbezüglichkeit des Aktes in der Beschreibung hergeleitet: «Das Objektive [sc. die theologische Behauptung der Realität Gottes im Glauben] braucht nicht erst durch einen Rückschluß aus subjektiven Bewußtseinszuständen erschlossen zu werden, sondern ist in und mit jenen eo ipso gegeben.»<sup>17</sup> Obwohl weiter zugegeben werden muss, dass Schleiermacher seine Theologie religionsphilosophisch vom Menschen aus anlegt (womit die Kritik Heims und Schaeders bestätigt wird), so gibt es umgekehrt gerade in der Beschreibung des Gottesglaubens starke Momente, in denen «das Wesen der christlichen Religion und des christlichen Gottesglaubens, ohne sich des Rückschlußverfahrens zu bedienen, aus der rein tatsächlichen Glaubensgewißheit heraus dargestellt, entwickelt und durchleuchtet»<sup>18</sup> wird. Während die Theologie Ritschls und seiner Schüler dem Verdikt Feuerbachs verfällt, kann Schleiermacher für Theologen in der Gegenwart (Leeses) zum Anker für ein realistisches Reden von Gott werden. Leese selbst grenzt seine Heim- und Schaeferlektüre von einem einfachen Biblizismus ab. Denn er will die troeltschischen Reflexions- und Irrationalitätsmomente in das Erleben der Gegenwart Gottes hineinnehmen. Damit aber wird das methodische Programm, das die Schleiermacherkritik von Heim und Schaefer mit Bezug auf Schleiermacher überwindet, zu einer Beschreibung des Glaubensaktes als eines intern und intentional auf das Absolute gerichteten Vollzugs.

### 5.2. *Maria Heinsius*

Eine ähnlich über die schleiermachersche Bande gespielte Auseinandersetzung mit Schaeders Theologiekritik bietet die in den Jahren 1916/17 bei Wobbermin geschriebene Arbeit von Maria Heinsius. Sie kontrastiert Schleiermachers Ausgang bei der religiösen Erfahrung mit der Arbeitsmethode des amerikanischen Religionspsychologen James H. Leuba. Zu einer Abweisung des methodischen

17 Leese 1912: 49.

18 Leese 1912: 58.

Anthropozentrikvorwurfs Schaeders für Schleiermacher kommt sie dadurch, dass sie in die Beschreibung der religiösen Erfahrung mit Wobbermin ein wesenskonstruktives Grundmoment einzieht. Schleiermacher beschreibt nicht Inhalte des Glaubens, sondern funktionalisiert diese zu Beschreibungen des «spezifisch Religiöse[n]»<sup>19</sup> in der religiösen Erfahrung. Dieser Kern der Religion, auf den sich die Theologie bezieht, ist aber nicht rein anthropologisch zu bestimmen, sondern weist automatisch auf ein spezifisch religiöses Objekt hin. «Schleiermachers Verfahren ist durchaus an dem überempirischen Objektgehalt der religiösen Erfahrung orientiert. Darum kommt bei aller psychologischen Betrachtungsweise der Transzendenzcharakter der Religion voll zu seinem Recht. Schleiermacher macht ihn nur nicht in der unkritischen Weise geltend wie Schaefer, der zu objektiven, von der Glaubensüberzeugung unabhängigen Aussagen über Gott zu gelangen meint.»<sup>20</sup> Auch bei Heinsius – im Anschluss an Wobbermin – wird die transzendente Betrachtung der Religion, weil es sich bei ihr um ein eigenständiges und nicht bei den anderen kulturellen Formen anzusiedelndes Vermögen handelt, zugleich zur Erfassung eines eigenen, nur der Religion zugänglichen transzendenten Objekts. Methodische Anthropozentrik und inhaltliche Theozentrik sollen zu einem neuen Programm der Theologie verschmolzen werden. Der Vorwurf gegen Schaefer lautet, dass mit seinem Verständnis von Theozentrik hinter die Aufklärung zur Orthodoxie zurückgekehrt werden muss. Der Vorwurf an die moderne Religionspsychologie empirischer Art lautet, dass mit ihr das Eigentliche der Religion im Verhältnis zu anderen Vermögen (nämlich ihr objekthaltiger Transzendenzbezug) gar nicht erfasst werden kann. An Schleiermacher anknüpfende Theologie vereinigt beides: Ein transzendentalphilosophisches Programm der Erfassung von religiöser Erfahrung; und zugleich damit ein ontologisches Programm der Erfassung der gegenständlichen Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung. Sichtbar wird im Vergleich von Heim, Schaefer, Leese und Heinsius bereits, wie komplex die Motive und Argumentationsmuster der theologischen Religionstheorie (gerade bei den jüngeren Theologen) vor dem Ersten Weltkrieg waren und wie gesteigerte Reflexivitätsforderungen mit einer neuen Gegenständlichkeitsbehauptung für die als selbständig erklärte Religion zusammenkommen.

19 Heinsius 1918: 106. Maria Heinsius war die erste Frau, die in Deutschland in der evangelischen Theologie promoviert wurde.

20 Heinsius 1918: 108.

### 5.3. Karl Barth

Im Jahr 1912 rezensiert Karl Barth das Buch ›Glaubensgewißheit‹ von Karl Heim. Er stimmt im Ganzen in die Theologiekritik des Buches ein und empfindet es als eine befreiende Darlegung darüber, warum die gegenwärtige Theologie nicht funktioniert. Denn sie werde sich über ihre Grundlagen zwischen religionsphilosophischer Allgemeingültigkeit und erlebnisbezogener Passivität und Kontingenz nicht klar. Allerdings will er Schleiermacher von Heims Kritik gerade ausnehmen und verwendet auf diese Widerlegung die letzten zwei Seiten der Rezension. Barth bestreitet die in der Schleiermacherexegese der Zeit maßgeblich gewordene Aufteilung in zwei Gedankenreihen, die philosophische und die religiöse, der auch Heim folgt. Er versucht dagegen, eine Idee des von Schleiermacher Gemeinten aus einem Prinzip zu entwickeln. Jede Auskunft Schleiermachers über Religion sei nicht empirisch, sondern *«apriorisch, als Umschreibung der Beziehungspunkte jeder möglichen Religion»*<sup>21</sup> zu verstehen. Deshalb sei Schleiermachers Theologie und seine theologische Darstellung der Religion auf der Höhe des (auch für Heim beispielhaften) reformatorischen Glaubensverständnisses anzusiedeln. Mit dieser Schleiermacherdeutung bezieht sich Karl Barth auf seine eigene Anknüpfung an Schleiermacher in seinem früheren Aufsatz ›Der christliche Glaube und die Geschichte‹ von 1910.<sup>22</sup> Hier geht er so vor, dass er seine Absicht, den inhaltlichen Geschichtsbezug des Glaubens (also die christologische Anbindung) als ein Element des geschichtlichen Glaubensvollzugs selbst nachzuweisen und dadurch die Diskrepanz zwischen Glaubensinhalt und reflexivem Glaubensvollzug zu überwinden, an Schleiermachers Reden verdeutlicht. Er stellt für diese Idee Schleiermacher in ein direktes Verhältnis zur Reformation und zum Pietismus und gerade in Gegensatz zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus. Der Inhalt des christlichen Glaubens, die Gottesbeziehung Jesu Christi, wird zur Beschreibung der Struktur des Glaubens in der Gegenwart. Damit wird Herrmanns Programm

21 Barth 1993b: 478f. Barths Hintergrund ist die Schleiermacherforschung seines Freundes Wilhelm Loew, der in dieser Zeit an seiner Dissertation arbeitete: Loew 1914. Loew verglich die Ethik Kants und Schleiermachers auch im Hinblick auf das Problem der Geschichte. Er rekonstruierte Schleiermacher aus einen kulturumfassenden Einheitsprinzip und versuchte, diesem (unter Rückgriff auf Kants Sittengesetz) als notwendige Voraussetzung ein individuell-personales Normativitätserlebnis beizugeben. Die Arbeit ist eine Stellungnahme zum Diskurs zwischen Troeltsch und Herrmann über die Anlage der Ethik.

22 Barth 1993a.

einer theologischen Beschreibung der Entstehung des Glaubens in seinem je personal gebundenen Sich-selbst-Zuschauen weitergeführt. Jede Form des mit Konstruktionsgesetzen verfahrenen Kulturbewusstseins wird von dem individuellen Selbstverhältnis als reales Lebendigkeitserlebnis – also der Religion – abgegrenzt. Damit ist die Selbständigkeit der Religion der Ausgangspunkt der theologischen Beschreibung. So wird deutlich, wie Barth hier die Begeisterung für Heims Theologiekritik (bzw. genauer für die Kritik an den religionsphilosophisch begründeten Elementen der Theologie) mit seiner eigenen Weiterführung von Herrmanns ethisch-normativer Individualitätstheologie (und der entsprechenden Lesart Schleiermachers) verbindet.

#### 5.4. *Georg Wehrung*

1915 fasst Georg Wehrung seine bereits länger währende Auseinandersetzung mit Schleiermacher in einer methodisch den Theologiebegriff klärenden Monographie zusammen. Mit der Selbständigkeitserklärung für die Religion habe Schleiermacher eine richtige Intuition gehabt, aber es sei ihm nicht gelungen, diese Intuition in ein angemessenes theologisches Programm und in das wissenschaftliche Selbstverständnis der Theologie zu übersetzen. Bei Schleiermacher mischten sich empirische Betrachtung und spekulative Konstruktion. Beides brauche es jedoch nicht, weil aus der selbständigen Religion eigentlich ein Verständnis der Theologie als einer eigenen, auf die Religion bezogenen Wissenschaft folge: «So erinnert sich auch die Theologie, daß sie die Tochter der Religion sei und das in ihrem Gebaren und Reden nicht einen Augenblick vergessen dürfe. Eine ungeheure Tragweite wohnt dieser magna charta libertatis inne. Enthält sie doch in aller Form die Forderung der Eigenkonstituierung der christlichen Religion und ihrer Wissenschaft, mithin der Aufrichtung eines neuen methodischen Prinzips, des Prinzips der <vollkommenen Selbstverständigung> des Glaubens (S. 650, Sendschreiben an Lücke).»<sup>23</sup> Theologie ist, so Wehrungs Forderung, methodisch als Selbstbeschreibung des Glaubens zu verfassen, so dass in ihr «die Religion sich wahrhaft selbst objektiv werde, sich aus sich selbst begreife, ihren Besitz mit eigenem Namen nenne».<sup>24</sup> Nur dann kann man in der Theologie zugleich auf eine philosophische Begründung verzichten, weil dann – mit einem Schleiermacherzitat aus dem Sendschreiben an Lücke – «die Darstellung

23 Wehrung 1915: 98.

24 Wehrung 1915: 101.

zugleich die Begründung» sei.<sup>25</sup> Nach Wehrung ist jedoch Schleiermacher diesem Prinzip selbst nicht nachgekommen, überall zeigen sich Reste der Philosophie, überall wird zwischen simplem Empirismus und hochtrabender Spekulation nur vermittelt. Deshalb kann Schleiermacher auch nicht das Ziel einer christlichen Theologie verwirklichen, nach welchem diese zugleich den lebendigen Glauben und freie Wissenschaft bedienen soll. Ein Rückbezug auf Schleiermacher ist gleichwohl auch für die Theologie in der Gegenwart notwendig. Denn in den Reden habe Schleiermacher bereits versucht, nur aus der Religion heraus zu reden. Danach jedoch habe er diesen Weg verlassen: «Bei Schleiermacher ist der Wissenschaftscharakter der Einleitung siegreich in die Dogmatik vorgedrungen. Dagegen die Reden spiegeln das Selbstgefühl der Religion. Schleiermacher steht transzendental über der Religion und zugleich von Anfang an in ihr. Dieses intuitiv-kritische Vorgehen ist die genialste Tat Schleiermachers; es ist der allerbedeutsamste und fruchtbarste methodische Gedanke, den die Geschichte der Religionsphilosophie zu verzeichnen hat; es ist im Ansatz ein durchaus neuer, originaler Typus einer transcendentalen Behandlung der Religion ...»<sup>26</sup> Dieses neue Theologieverständnis versteht Wehrung als eine innere Erweiterung der kantischen Transzendentalphilosophie. Die transzendente Suche nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis dürfe nicht nur naturalistisch und formalistisch (wie bei Kant und Schelling) erfolgen, sondern müsse zugleich auf das Ziel und die Substanz der möglichen Erkenntnis ausgeweitet werden. Historisch gab es, so Wehrung, neben Kant die Möglichkeit einer solchen gegenstandsbezogenen und sich an der Erkenntnis dieses Gegenstands selbst erfüllenden Erkenntnisreflexion. Heute dagegen müsse die Rückkehr zu diesen Alternativen erst in kritischer Auseinandersetzung mit der dominierenden neukantianischen Philosophie gewonnen werden. Wehrung hat damit die neidealistischen Weiterführungen der Erkenntniskritik zu einer metaphysischen Ontologie im Blick.

### 5.5. *Otto Piper*

Im Jahr 1920 wird Otto Piper unter der Regie von Carl Stange in Göttingen promoviert. Die dem Verfahren zugrundeliegende Arbeit ist dem religiösen Erlebnis bei Schleiermacher gewidmet, sie ist eine Auseinandersetzung mit den

25 Wehrung 1915: 98.

26 Wehrung 1915: 109.

religionsphilosophischen und -psychologischen Deutungen der Gegenwart. Piper nimmt (wie Wehrung) die alte These von der besonderen Stellung der Reden – vor einer religionsphilosophischen Wende hin zur Glaubenslehre – auf. Allerdings sieht er diese Besonderheit nicht in dem Individualitätstheoretischen Zuschnitt, sondern in dem methodischen Ausgang von der Selbständigkeit der Religion. Von heute aus könnte Pipers Ansatz am besten als phänomenologisch bezeichnet werden. Es geht um eine bewusste Beschreibung der Religion aus der Innensicht des erlebenden religiösen Subjekts. Hier wird zwar Schleiermacher als religiöses Genie in den Vordergrund geschoben, gleichwohl geht es gleichzeitig auch um eine allgemeingültige Beschreibung des innersten Wesens der Religion, jenseits aller bloß historischen, kulturellen und begrifflich-vorstellungshaft ausschmückenden Zutat. In diesem Erlebnis vor aller begrifflichen Fassung ist für Piper zugleich ein vollzugsorientierter realistischer Gegenstandsbezug gegeben. Denn auch eine phänomenologische Beschreibung der Religion führt nicht zu einem kommunikativen selbstanwendenden Verstehen; vielmehr wird dieses in die geschehende Offenbarung selbst hineinverlagert: «Aussprechen der Religion allein führt andere noch nicht zur Religion. Wo das Universum nicht den Erfolg gibt, ist all unser Reden vergebens.»<sup>27</sup> In den Herrmannschen Erlebnisbegriff wird also ein neurealistisches Element eingefügt, das das Gelingen des Vollzugs auf den Gegenstand verlagert. Zugleich wird die Beschreibungsebene methodisch in die Darstellungsebene integriert. Denn religionsphilosophische Theorien wie auch religionspsychologische Vergleiche innerhalb des Bewusstseins werden von Piper nicht als Sinn der Theologie akzeptiert. Mit Berufung auf die Innensicht des erlebenden Religionssubjekts wird vielmehr die Selbständigkeit auch der theologischen Beschreibung gefordert. Nimmt man diese Elemente zusammen, so sieht man, wie die Bearbeitung der methodischen Eigenart der Theologie unter Berufung auf (hier: den frühen) Schleiermacher zu einer Offenbarungstheologie tendiert, die die Elemente des Vollzugs, der Bestimmtheit und der Theorie des Religiösen in ein realistisch-gegenständliches Fundament integriert, dessen Beschreibung ein Vorrecht der Theologie als Wissenschaft wird. Damit ist man schon relativ nah an Barths Verständnis, nur dass dieser es nicht mehr (wie 1910 und 1912) mit Schleiermacher, sondern – die Kritik an Schleiermachers religionsphilosophischer Methode auch auf die Reden anwendend – gegen Schleiermacher inszeniert.

27 Piper 1920: 12.

### 5.6. Zusammenfassung

Hier wurden nur einige wenige Beispiele für die methodische Rückfrage nach dem Verfahren einer wissenschaftlichen Theologie im Ausgang von der Selbständigkeit der Religion bzw. des Glaubens aufgeführt. Es zeigt sich, dass es in der Theologie seit der Jahrhundertwende ein breites Unbehagen an der Auffassung von Theologie als einer – heute so zu nennenden – historischen Kulturwissenschaft der Religion gegeben hat. In vielfältigen Ansätzen und von den verschiedensten Seiten der Theologie aus wurde versucht, das Eigenrecht und die Unableitbarkeit der Religion, ihre interne Beziehung auf ein göttliches Gegenüber, den Offenbarungscharakter und das personale Geschenksein des Glaubens angemessen zur Darstellung zu bringen. Mit der Überlegung, wie das zu machen sei, wuchs gleichzeitig das Bewusstsein für eine Neuaufstellung der systematischen Theologie als einer eigenen Form von Wissenschaft. Sie muss ihren philosophischen Konstruktionscharakter und ihre Begründung des Glaubens aus dem menschlichen Bewusstsein hinter sich lassen und zu einer reflexiven, im kontingenten Vollzug von Glauben selbst angesiedelten Beobachtungswissenschaft werden. Zugleich ist Theologie keine Religionsphilosophie im alten Sinn, keine Philosophie des Absoluten für den Menschen überhaupt, für den Geist allgemein oder alle Formen der Kultur. Vielmehr bleibt Theologie auf Religion bezogen; die Existenz religiöser Kommunikation und daraus abgeleitet religiösen Selbstempfindens als eines separaten Bereichs der modernen Gesellschaft und Kultur sind ihre Denkvoraussetzungen. So entsteht die Frage, wie systematische Theologie als Wissenschaft sich auf die Selbstsicht des Glaubens bezieht, worin die Differenz besteht und wie und ob es notwendig ist, in der Theologie von der Unterscheidung von Theologie und Religion auszugehen.

### 6. Reaktionen auf die methodische Erneuerungsforderung

Es ist in diesem Kontext zu vermerken, dass die Reaktion gerade wichtiger Autoren der damaligen Debatte auf die Erneuerungsforderung immer wieder gemischt ausfiel.

#### 6.1. Horst Stephan und Johannes Wendland

Horst Stephan hatte bereits Schaeders Vorstoß von 1909 eine lange Auseinandersetzung gewidmet, in der er die einzelnen Bestandteile von Schaeders Kritik auseinandergelagt hat. Auch hier gilt wieder: Die Grundtendenz von

Schaeders Forderung einer neuen, einer bewusst theozentrischen Theologie wird von Stephan durchaus begrüßt. «Recht hat er [sc. Schaefer] vor allem in der Gesamtauffassung der theologischen Lage. Es gilt heute, gegenüber den mit der Entwicklung des 19. Jahrhunderts zusammenhängenden Gefahren die Unmittelbarkeit und den Reichtum der Gotteserfahrung zu betonen.»<sup>28</sup> Allerdings hält Stephan Schaeders inhaltlichen Vorschlag einer erneuerten Bibeltheologie für nicht gangbar. Stattdessen erklärt er, die Absichten Schaeders würden durch die moderne Theologie viel besser als bei ihm selbst zur Geltung gebracht. Schaeders Kritik an den Hauptströmungen der Theologie ebenso wie sein Vernachlässigen anderer Richtungen (wie der spekulativen altliberalen Theologie) sei bestenfalls ahnungslos und ansonsten vorurteilsbehaftet. Interne Entwicklungen der modernen Theologie habe Schaefer nicht zur Kenntnis genommen. Sein Ruf nach einer stärkeren Berücksichtigung der Offenbarung, aber auch des Ausgangs von Gott sei sowohl in der konfessionellen Theologie (Reinhold Seeberg) als auch bei den verschiedenen Ritschlianern und besonders Troeltsch schon längst vorher befolgt worden. Als Fazit ließe sich feststellen: Die Abgrenzung von der bisherigen Theologie ist ein Irrtum, vielmehr zeigt ein weiter und unbefangener Blick auf die Arbeit der systematischen Theologie insgesamt, dass das vorgebrachte Anliegen sowie Teile der Lösung bereits anderswo formuliert worden sind. Schaefer wird so vereinnahmt und seinem Angriff jeder Stachel genommen.

Dieser weite Blick auf die gegenwärtigen Probleme prägt auch bei anderen Theologen den Rückbezug auf Schleiermacher. In seinem Literaturbericht von 1914 formuliert Johannes Wendland: «Alle Probleme der systematischen Theologie, an denen wir heute arbeiten und an deren ungenügender Lösung unsere Theologie oft krankt, sind schon von Schl.[eiermacher] mehr oder minder klar aufgeworfen. Es sind die Fragen nach dem Verhältnis einer naiv und unmittelbar sich äußernden und einer wissenschaftlich, dogmatisch, philosophisch bearbeiteten Religion. Es ist ferner die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und im Zusammenhang damit nach dem Verhältnis von Glaubenslehre und Religionsphilosophie. Endlich die Frage nach der Methode der systematischen Theologie, ob sie historisch induktiv, empirisch psychologisch oder kritisch-transzendental oder spekulativ konstruierend

28 Stephan 1911: 208.



verfahren soll.»<sup>29</sup> Damit zeigt sich, dass die Theologie in ihrer Breite in den Blick genommen wird, dass zugleich ein gemeinsames Set von Fragen und Problemen formuliert wird, an dem alle arbeiten, und dass der Versuch gemacht wird, in dieser gemeinsamen Arbeit an den Grundproblemen auch die Lösungen und Probleme der jeweils anderen Theologen und Denkrichtungen positiv aufzunehmen und daran zu lernen. Dass gleichwohl in kleinen Nebenbemerkungen ganz unterschiedliche Problemsichten verborgen sein können, zeigt Wendlands Kritik an Georg Wehrung: Bei diesem werde die Religionsphilosophie so konzipiert, dass sie «zur *Wächterin über die Frömmigkeit*» berufen sei. In Wahrheit ist die Philosophie *Wächterin über den theologisch-spekulativen Ausdruck*, den die Frömmigkeit sucht, nicht über die Religion selbst. Diese wird [sc. bereits von Schleiermacher] in ihrer selbständigen Eigenart und Eigenkraft zu erfassen gesucht.»<sup>30</sup> Letztlich steht immer wieder die Frage im Raum, wie denn die behauptete Selbständigkeit der Religion theoretisch erfasst werden kann und wieweit sie gehen soll: Ist Religion etwas anderes als Denken und Handeln, als alle kulturellen Vermögen des Menschen, als alle Vermögen des Menschen überhaupt oder als alles theoretisch zu Beobachtende?

#### 6.2. *Friedrich Wilhelm Schmidt, Horst Stephan und Georg Wobbermin*

Diese Zugriffsweise prägt auch noch in der 1920er Jahren die Stellungnahmen. Insbesondere an den Reaktionen auf Brunners Schleiermacherbuch lässt sich dies zeigen. So formuliert der Hallenser Privatdozent und spätere Nachfolger Karl Barths auf der Professur in Münster Friedrich Wilhelm Schmidt in einer Rezension von Brunners Buch: «In der positiven Zielsetzung, die *«Glaubensobjektivität»* zur Geltung zu bringen im Gegensatz gegen *«die falsche Immanenz»* (S. 41) nicht nur des Historismus, sondern auch des empirischen Psychologismus [...] ist Verf. zweifellos im Recht. [...] Wenn aber diese Einsicht vertreten wird unter der Parole *«Los von Schleiermacher und Ritschl»* (4) [...], so zeugt das von bedauerlichem Unverständnis der systematischen Arbeit des XIX. Jahrhunderts und hat nur zur Folge, daß wichtige Erkenntnisse derselben wieder preisgegeben werden...».<sup>31</sup> Noch deutlicher wird dies in der Beschäftigung Horst Stephans mit dem Buch. Wieder veröffentlicht er – wie zu Schaefer – eine

29 Wendland 1914: 133f.

30 Wendland 1914: 140.

31 Schmidt 1922: 307.

lange Auseinandersetzung in der ZThK. Auch hier wieder kommt es zu einer feinsilierten Einordnung der verschiedenen Momente der Schleiermacherkritik in die Theologie der Gegenwart. Und wieder wird darauf hingewiesen, dass die von Brunner als Neuheiten behaupteten Erkenntnisse keine sind. Vielmehr seien die meisten Anregungen aus der inneren Entwicklung der Ritschlschule hervorgegangen. Insofern kann Stephan auch hier wieder die Gesamttendenz von Brunners *Philippika* großzügig vereinnahmen, während natürlich andererseits an den wissenschaftlichen und schleiermacherbezogenen Einzelheiten ebenso großzügig umfassende Kritik geübt wird. Das Ergebnis dieser Verfahrensweise benennt Stephan selbst so: «Dieses Ergebnis [sc. enger Zusammenhang der dialektischen Theologie mit dem antiphilosophischen Kampf Ritschls und seiner Schüler] hebt die dialektische Theologie aus ihrer selbstbewußten Isolierung heraus; es raubt ihr dadurch zwar weithin den Reiz der Neuheit und Andersartigkeit gegenüber der bisherigen Theologie, gibt ihr aber zugleich eine größere sachliche Bedeutung.»<sup>32</sup>

Dass die dialektische Theologie auf der Basis der ritschlschen Theologie arbeitet und das aber in einer entschiedenen Undankbarkeit zu verdrängen versucht, bzw. zu einer stark abgrenzenden Selbststilisierung im Kampf der Generationen neigt, ist eine allgemeine Ansicht der Vertreter einer wie auch immer modernisierten Bewusstseinstheologie. Denn auch die dialektischen Theologen betrachten die christliche Religion als die wahre Religion und versuchen darüber, eine Definition des Kerns der Religion, des Religiösen selbst zu gewinnen. In mehreren Publikationen, die seine Stellungnahme zu der oben dargestellten Diskussion darstellen, hat Georg Wobbermin seine Sicht des Verhältnisses der Gegenwartstheologie zu Luther, Schleiermacher und Ritschl und den eigenen Anspruch einer auf der Basis der Reformation stehenden Religionsphilosophie verteidigt. Vom Satz Luthers aus, dass Glaube und Gott zuhauf gehören, werden als entscheidende Merkmale einer solchen moderne gemäßen Religionsphilosophie die Selbständigkeit der Religion, ihre Gründung auf eine eigene, eben rein religiöse Erfahrung im Menschen, zugleich aber die Wahrheitsbindung dieser Erfahrung im Gottesbezug aufgrund des Gegebenseins der Realität Gottes in dieser Erfahrung herausgearbeitet. Wobbermin benutzt also die kantische Erkenntniskritik in einer auf die spezifisch religiöse Erfahrung umgewandelten und hier eine spezifische Gegenstandserkenntnis erlaubenden

32 Stephan 1925: 214. Vgl. dazu auch Stephans abschließende Übersicht in Stephan 1928: 24ff.

Weise. Genau diese Position schreibt er auch der Theologie Schleiermachers zu. «Eine Synthese der Positionen von Schleiermacher und Ritschl [sc. wegen dessen Anschlussfähigkeit an eine wissenschaftliche Geschichtsforschung] in der Weise zu erarbeiten, daß ihre auf die Reformation zurückgreifenden Motive zur vollen Geltung gebracht, die von diesen wegführenden Motive [sc. die philosophische Konstruktion von Religion] aber ausgeschaltet werden, das wird daher für die Gegenwart und die nächste Zukunft die wichtigste Aufgabe der evangelischen Theologie sein müssen.»<sup>33</sup> Die dialektische Theologie steht also in dem positiv von ihr Gewollten in der (allerdings verdrängten) Abhängigkeit von der Theologie Ritschls und der modernen Suche nach einem eigenen theologischen Verständnis der selbständigen Religion. Die Durchführung dieser Absicht aber kann nicht gelingen, da hier extreme Übersteigerungen der Selbständigkeit der Religion im Gefolge Kierkegaards aufgenommen worden sind.

Blickt man von hier aus theologiegeschichtlich auf die Entwicklung der Schleiermacherrezeption in der Theologie, so wird man das Ende des Ersten Weltkriegs nicht als einen Einschnitt ansehen können. Zwar ist den damaligen Betrachtern deutlich, dass mit der Position Barths und der dialektischen Theologie etwas Neues passiert, wobei dieses Neue oft und immer wieder mit Heim und Schaefer zusammengebracht werden kann. Aber es handelt sich bei der dialektischen Theologie doch nur um eine mögliche Tendenz innerhalb der Theologie, und in dieser insgesamt hatten – publizistisch, organisatorisch und theologisch – andere die Oberhand. Inhaltlich gibt es – außerhalb der von Barth dominierten Kreise – einen weiten Forschungs- und Aufgabenkonsens, der auf die Bestimmung der Religion, des Christentums, der psychologischen, soziologischen, philosophischen und phänomenologischen Erfassung der Sonderstellung von «Glauben» und seines Gegenstandsbezugs sowie daraus abgeleitet zu einer Neubestimmung der systematischen Theologie als einer Reflexionswissenschaft jenseits bloß historischer und empirischer Beschreibung zielte. Karl Barths Aussage, dass es für die göttliche Offenbarung kein Organ im Menschen gebe, wurde in diesem Konsens der Aufgaben durchaus ernst genommen, und zwar als ein Hinweis darauf, dass Religion etwas so Eigenes im Erleben des Menschen sei, dass die vermögens- und bewusstseinstheoretischen Zugriffsweisen der alten Religionsphilosophie nicht mehr sinnvoll theologisch verwendet werden können und eine neue Theologie notwendig wird. Allerdings wurde dies zugleich

33 Wobbermin 1927: 33. Vgl. auch Wobbermin 1924.

mit einer Ablehnung allzu radikaler Konsequenz verbunden: Ein Glaube, der bei Gott bleibt, der gar nicht im Menschen ankommt, der innerhalb des menschlichen Selbstbewusstseins gar nicht erfahren werden könnte, ein solcher Glaube ist für den Menschen auch bedeutungslos. Trotz aller Betonung der Selbständigkeit der Religion und der eigenen Form ihrer Selbstbeobachtung in der Theologie war hier ein Punkt, der den verschiedenen Formen der Theologie, die sich aus den älteren Strömungen (Ritschl, Herrmann, Kaftan, Troeltsch, Seeberg, Kähler, Stange etc.) entwickelten, nicht sinnvoll zu denken schien.

*7. Barths Schleiermacherlektüre auf dem Hintergrund  
der theologischen Schleiermacherrezeption*

Der Überblick zeigt, dass die Schleiermacherlektüre in den 1920er Jahren nicht zu trennen war von den systematischen Überlegungen zur Grundlegung eines theologischen, nichtphilosophischen Religionsverständnisses und zugleich eines neuen Theologieverständnisses. Dass diese Verbindung Karl Barth deutlich vor Augen stand, ergibt sich aus seinem eigenen früheren Beitrag zur Debatte, in der er Schleiermacher gegen die Kritik Heims unter gleichzeitiger Aufnahme der allgemeinen Theologiekritik Heims verteidigt hatte. Seine in seinem Schleiermacherjahr geäußerte Frustration über die mühsame Lektüre resultiert auch daher, dass es (ihm) nicht möglich war, Schleiermacher unbefangen, ohne den Bezug auf diese verzweigte Debatte zu lesen. Zugleich musste sich eine grundsätzliche Schleiermacherkritik, wie er sie vorhatte, gegen die oben referierten Umarmungsstrategien durchsetzen können und sie durfte natürlich nicht – auch wenn dezidiert keine eigene werkgeschichtliche Schleiermacherforschung angedacht war – den Standard der gegenwärtigen Schleiermacherexege unterbieten. Die Rezension zu Brunner zeigt, dass sich Barth dieser Schwierigkeiten bewusst war. Und die Reaktionen auf Brunners Buch machten ihm deutlich klar, dass die beabsichtigte Abgrenzung und Neuformulierung einer eigenen Theologie noch viel entschiedener zu formulieren wären, wenn nicht auch hier wieder mit einer halben Vereinnahmung und Kritik wie bei Stephan oder Wobbermin gerechnet werden sollte.

*7.1. Barths Kontextualisierung seiner Schleiermacherkritik*

Die Anwendung der Schleiermacherlektüre im ‹Unterricht in der christlichen Religion› fällt allerdings, unter dem oben wiedergegebenen Stand der

Diskussion betrachtet, gerade dadurch auf, dass sie auf diese Diskussion nicht eingeht. Vielmehr wird die Auseinandersetzung in der grundsätzlichen Kritik an Schleiermacher versteckt. Das kann nach dem geschilderten Rezeptionsweg nicht erstaunen – Schleiermacher war ja auch in den Beiträgen der Jüngerer immer wieder ein beliebter Referenzpunkt für die Versuche einer Neudarstellung der Theologie. Insofern eröffnete die Schleiermacherkritik die Möglichkeit, auch die gegenwärtige Theologie und ihre religionsbezogene Begründung mit abzuräumen, ohne in eine namentliche Debatte einzutreten. Die eröffnenden Bemerkungen über den Religionsbegriff in der modernen Dogmatik mit ihrer merkwürdigen Bezugnahme auf das katholische Sakramentsverständnis und die Anrufung eines ›Stilbewusstseins‹, um das eigene Glaubensverständnis auf dessen Höhe zu heben, muten eher wie ein Ausweichen an.<sup>34</sup> Offensichtlich war sich Barth, was die Auseinandersetzung mit der sich wandelnden theologischen Religionsauffassung angeht, nicht so sicher, dass er diese Diskussion schon würde führen können. Er lehnt ein Eingehen auf den Religionsbegriff deshalb ab. Das ändert sich allerdings mit der Christlichen Dogmatik.<sup>35</sup> Hier gibt es einen neuen Text (und einen neuen Paragraphen) an der Stelle, an der Barth im ›Unterricht‹ von den eigenen vier Punkten zur Beschreibung der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung (dieser Text bleibt weitgehend gleich) zur folgenden kritischen Überprüfung an Schleiermacher überleitet. Dieser enthält die gegenwartsbezogene Kontextualisierung der Schleiermacherlektüre.<sup>36</sup>

Die intensive Arbeit Barths an dieser Stelle zeigt sich daran, dass es diesen neuen Text gleich in zwei Fassungen gibt. In der Vorlesung hatte Barth im Leittext die Religionstheologie «der theologischen Neuzeit» kurz zusammengefasst: Sie bezeichne mit Religion einen «außerordentlichen, gegenstandslosen, passiven und unparadoxen Seelenzustand»<sup>37</sup>, damit habe seine Beschreibung der Offenbarungsteilhabe des Menschen nichts zu tun. Seine Kennzeichnung der

34 Barth 1985: 214 «Wenn Sie mit mir zunächst einfach soviel Stilempfinden haben, um zu verstehen, [...] daß ›Glaube und Gehorsam‹ [...] etwas auf einer anderen Ebene Liegendes als ›Religion‹ bezeichnen muß, dann können Sie meine Überschrift [...] auch als Absage an die moderne Dogmatik mit ihrem Religionismus auffassen. Gemeint ist sie so.»

35 Vgl. Barths selbstkommentierende Bemerkung, die Belastung des Religionsbegriffs «würde es an sich sogar sehr wohl rechtfertigen, wenn wir ihn mit demonstrativem Schweigen einfach übergehen würden» (Barth 1982: 397).

36 Vgl. dazu Barth 1982: 224 Anm. b.

37 Barth 1982: 594. Barth ersetzt damit die schleiermacherbezogenen Formulierungen «Bestimmtheit seines Gefühls oder seines unmittelbaren Selbstbewußtseins» aus dem ›Unterricht‹

gegenwärtigen Theologie, dass sie mit dem Religionsbegriff «groben Unfug»<sup>38</sup> treibe, lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Barth versucht damit, die Vereinnahmung seiner Theologie durch den Hinweis auf seine Verwendung von Religion zu verhindern: «Es könnte nur irreführend wirken, als Vortäuschung einer in Wahrheit gar nicht vorhandenen Arbeitsgemeinschaft»<sup>39</sup>. Damit wird genau die Auffassung von der Arbeit der Theologie an gemeinsamen Problemen und Lösungen bezüglich der Verständigung über den Religionsbegriff abgelehnt, die Stephan, Wobbermin und andere propagieren.

Im Druckmanuskript für die Christliche Dogmatik hat Barth diese Taktik der Ablehnung und puren Gegenbehauptung abgeschwächt. Der Leitsatz operiert jetzt statt mit dem außerordentlichen Seelenzustand, den die «normale» systematische Theologie beschreibe, mit einem an Rudolf Otto angelehnten selbst formulierten idealen Religionsverständnis: «...Religion besteht im reinsten Fall in der Ehrfurcht vor einem ganz Anderen»<sup>40</sup>. Der Gegensatz wird also nicht mehr über die inhaltlich unbefriedigenden Religionsbestimmungen (wie noch im oben referierten Stilvorwurf und den Seelenzuständen sichtbar) konstruiert, sondern gerade über die Elemente der modernen religionsphilosophisch (oder -psychologisch) orientierten Theologie, von denen Kritiker wie Stephan vermutlich sagen würden, dass sie dem von Barth Gemeinten doch sehr entgegenkommen. Doch gerade von dieser Ehrfurcht wird jetzt gesagt, dass sie nur eine menschliche Wirklichkeit, nämlich die des Widerspruchs gegen Gott, nicht aber eine Wirklichkeit von tatsächlicher Religion als Gemeinschaft mit Gott sei.<sup>41</sup>

Im Anschluss an die Schleiermacherkritik fügt Barth dann einen neuen Abschnitt ein, in dem das Religionsthema noch einmal grundsätzlich aufgenommen wird.<sup>42</sup> Auch hier wird jetzt die religionstheologische Literatur der letzten

(Barth 1985: 207). Der Vorlesungstext stammt aus dem Wintersemester 1926/27, die Druckfassung erarbeitete Barth im August 1927.

38 Barth 1982: 594.

39 Barth 1982: 595.

40 Barth 1982: 396.

41 Im «Unterricht» verwendet Barth «Ehrfurcht» noch positiv zur Kennzeichnung des von ihm gemeinten Gegenstandsbezugs von «Glauben und Gehorsam» gegen Religion. Hier wird die selbstkritische Tendenz erkennbar, die zuletzt auch Glauben und Gehorsam als mögliche sprachliche Bezüge einer Offenbarungstheologie ausscheiden lässt und zum Einbau des Gemeinten in die theologische Rede von Gott führt.

42 Barth 1982: 413–417 («3. Gott und die Religion»), vgl. die Anmerkung des Herausgebers 413 Anm. 68. Zum Begriff der Ehrfurcht vgl. Barths Verweis auf Rudolf Otto 401.

Jahre aufgenommen bzw. auf sie angespielt. Ich halte diesen Abschnitt für die entscheidende Neuerung von Barths Überlegungen, mit denen die Intuition einer neuen Theologie im Ausgang von dem ‹wirklichen› (und nicht nur behaupteten, abgeleiteten oder erschlossenen) Gott erstmals argumentativ befriedigend eingelöst wird. Das Argument besteht in der Behauptung der Unbestimmbarkeit des wirklichen religiösen Geschehens unter anthropologischem Gesichtspunkt. Damit wird die alte Negationsbehauptung verallgemeinert und zugleich aufgelöst. Und die behauptete Dialektik einer theologischen Bearbeitung von Religion wird so eingelöst. Kurz gesagt: Gottesbezug ist möglich unter allen möglichen menschlichen Einstellungen, aber deshalb auch immer nicht notwendig. Damit wird die Kontingenz der Religion vom Vollzug gelöst. Oder anders: Die Kontingenz des Religiösen wird nicht mehr unter Bezug auf den individuellen Vollzug des Glaubens ausgesagt, sondern kann vollständig als Moment der Offenbarung, also in Barths Sinn rein theologisch, ausgesagt werden. Diese Unbestimmbarkeit, weil überall-Möglichkeit der Religion im menschlichen Bewusstsein, und die Unsicherheit, welche Trägerinstanz für das ‹wirkliche› Stehen in Gottes Offenbarung gelten kann, zugleich mit der Dauerkritik an jeder solchen im Menschen ansprechbaren Instanz macht dann später den Inhalt des Erfahrungskapitels und der dortigen Auseinandersetzung mit Schaefer und Wobbermin in der Kirchlichen Dogmatik aus.<sup>43</sup>

*7.2. Die religionstheoretische Bedeutung  
von Barths theologischer Schleiermacherkritik*

Doch zurück zum Schleiermacherjahr 1924 und zum Religionskapitel des ‹Unterrichts›. Der vorige Abschnitt diente dazu, plausibel zu machen, dass hinter Barths kurzen Ausführungen zu Schleiermacher im ‹Unterricht› eigentlich die Auseinandersetzung mit der Religionstheorie seiner Gegenwart steht. Es gilt nun, Barths Kritik Momente an Schleiermacher in seine Abgrenzung von und Weiterentwicklung dieser religionsphilosophischen Grundlegung der Theologie einzuordnen. Meine Interpretationsmaxime für Barth lautet dabei, dass seine Theologie gerade in ihrem Novitätsanspruch nur angemessen verstanden wird, wenn sie als Weiterführung der oben dargestellten Tendenzen der Behandlung des Religionsthemas (und des Schleiermacherbezugs dieses Themas) in der

43 Vgl. Barth <sup>6</sup>1953, 206–239, 218. Vgl. dazu Wittekind 2023.

Theologie seit 1900 gelesen wird. Barth denkt 1912 noch im engen Kontext dieser Überlegungen. Seine Abgrenzung von Schleiermacher ist also auch im Hinblick auf seine eigene theologische Entwicklung zu deuten.<sup>44</sup>

Um die aufgewiesenen Elemente der Debatte noch einmal kurz zu benennen:

- Grundlage ist die Erklärung der Selbständigkeit der Religion. Sie wird aus dem geistig-kulturellen Gesamtzusammenhang herausgelöst.
- Damit wird die vermögens-theoretische Behandlung von Religion im neukantianischen Rahmen unmöglich. Das bedeutet dann, dass die Gegenstände des religiösen Bewusstseins (bzw. Gott) nicht als durch Akte des religiösen Bewusstseins hervorgebracht gedacht werden können.
- Eine Form des Umgangs damit ist die Passivitätserklärung für die Religion sowie die Behauptung, dass Religion nur an ihrem Gegenstand entsteht (Herrmann).
- Führt man dieses Modell ohne Bezug auf das und Reflexion des Passivitätserleben(s) durch, entsteht ein externer Zugriff der Theologie auf den Gegenstand, z.B. durch Berufung auf die Bibel (Schaefer).
- Es entsteht die Frage, wie eine Theorie der Religion verfahren kann, wenn sie sich nicht auf die Regeln der bewusstseinstheoretischen Ableitung stützen kann.
- Damit ergibt sich das weitere Problem, wie eine Theorie der Religion diese begründen kann, wenn sie nicht im Kontext menschlicher Vermögen eingeordnet wird.
- Das führt schließlich zu der Frage, welchen Theoriestatus eine solche Theorie der Religion haben kann, die die grundsätzliche Kontingenz der Religion (bzw. ihres individuellen Vollzugs) anerkennt.
- Man kann, wie Stephan, auf eine Begründung der Religion verzichten und Theologie als systematisch-phänomenologische Beschreibung der christlich-religiösen Weltanschauung durchführen. Damit wird allerdings der Unterschied der Religion zur geschichtlichen Kultur (wie bei Troeltsch) unklar. Die Theologie kann (und will) auf die Frage, was Religion eigentlich ist, was ein möglicher Kern des Religiösen sein könnte, keine Antwort geben.
- Man kann, wie Heim, ein Ganzheitserlebnis hinter der Trennung von Subjekt und Objekt behaupten. Allerdings fällt dann die Möglichkeit

44 Vgl. Wittekind 2016.



- einer theoretischen Beschreibung weg. Sie muss durch (Selbst-) Erschließungspostulate (Sprung in den Glauben) ersetzt werden.
- Man kann, wie Wobbermin, die transzendente Methode durch einen Substanzbezug «erweitern» und so zu einer neuen Ontologie fortschreiten. Damit wird letztlich der Gottesbezug theologisch einfach gesetzt und ein eigenes theologisch-theoretisches Wissen vor und über dem religiösen Akt postuliert.
  - Man kann, wie Barth im Anschluss an Herrmann, die Reflexivität im religiösen Akt selbst zum Konstitutionspunkt des Gegenstandsbezugs machen. Der Inhalt des religiösen Aktes ist dann seine Selbstbeschreibung. Allerdings wird dann der Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein des Aktes und der theoretischen Beobachtung dieses Aktes undeutlich.

Barths Schleiermacherkritik von 1924 ist als Fortführung und Radikalisierung seiner eigenen Position von 1912 zu verstehen. Dies soll anhand einer kurzen Funktionsbeschreibung für die von Barth benannten vier Punkte, wie Religion zu beschreiben sei und wie Schleiermacher entsprechend zu kritisieren sei, aufgezeigt werden. Basis ist die den Theologen gemeinsame Überzeugung, dass das Theologieverständnis sich wandeln muss, um die Selbständigkeit der Religion angemessen beobachten und darstellen zu können.

Damit können die von Barth benannten vier Punkte ausgelegt werden:

1. Menschlichkeit als Nicht-Religionsfähigkeit: Vom Menschen aus ist Religion prinzipiell nicht erschließbar.<sup>45</sup> Damit wird ihre Selbständigkeit radikalisiert und ihre grundsätzliche Kontingenz eingeräumt. Die Theologie gewinnt als Beschreibung der Selbständigkeit der Religion ihre eigene Wissenschaftlichkeit. Schleiermachers Beschreibungen der Religion – die er ja gerade unternimmt, um ihre Selbständigkeit zu gewährleisten – sind nicht ausreichend, weil sie Religion immer wieder in das menschliche Vermögen einordnen.

2. Gottes personale Gegenwart: Der Gottesbegriff der Theologie bekommt die Aufgabe, die Vollzugsabhängigkeit, also die Optionalität und Kontingenz der Religion auf den Begriff zu bringen. Damit wird zugleich die Selbständigkeit der Theologie als Wissenschaft erreicht. Schleiermachers Gottesbegriff ist nur

45 Barth 1985: 218f, 225ff.

der einer relativen Jenseitigkeit, er bleibt damit im Rahmen der von anderen Wissenschaften kontrollierbaren Auffassung von Religion.<sup>46</sup>

3. Religion als Aktion: Religion ist eine eigene Form der Betätigung des Menschen. Sie kann als soziale Aktion und als weltanschauliches Denkgebäude aufgefasst werden. Die Theologie bezieht sich als Wissenschaft auf dieses eigene kulturelle Feld und bestätigt es dadurch. Schleiermachers Behandlung der Religion führt immer wieder auf eine reine Innerlichkeit der Religion zurück.<sup>47</sup>

4. Die Labilität der Religion: Die Existenz von Religion als eigenes gesellschaftliches Feld beruht zugleich nur auf der religiösen Deutung von Interaktion. Dass diese gelingt, ist nicht ableitbar. Die Theologie fußt auf einem hermeneutischen Akt, in welchem Religion sich von anderen Formen kultureller menschlicher Selbstdeutung unterscheidet. Die Theologie wird auch dadurch zu einer eigenen Wissenschaft, dass sie die Kontingenz dieses Aktes grundsätzlich anerkennt. Schleiermachers Religionstheorie setzt umgekehrt die Allgemeinheit der Religion, sie kann deshalb die Bestimmtheit des christlichen hermeneutischen Vollzugs von Religion (Barth formuliert dies theologisch als Wahrheitsanspruch des Glaubens) nicht zur Darstellung bringen.<sup>48</sup>

Diese Punkte können abschließend in eine kleine Religionstheorie gebracht werden. Barth macht einen weitgehenden und radikalen Vorschlag: Theologie kann gerade und nur dann die Selbständigkeit der Religion angemessen ausdrücken, wenn sie auf die Formulierung eines Religionsbegriffs vollständig verzichtet. Das führt zugleich zu einer neuen und wissenschaftlich selbständigen Theologie. Ihre eigene Wissenschaftlichkeit besteht darin, dass sie die Selbständigkeit der Religion – bzw. den Kern der Religion oder das Religiöse in der Religion – in ihre Beschreibung des Gegenstands der Religion aufnimmt. Der zu konstruierende Religionsbegriff wird in die theologische Darstellung der Inhalte (der christlichen Religion) überführt. Religion ist nicht mehr außerhalb der Theologie ihr Beobachtungsgegenstand, sondern mit dem Neuverständnis der Theologie setzt diese sich selbst an die Stelle der zu beobachtenden Religion. Die Theologie grenzt sich erst mit dieser Volte ausreichend von anderen wissenschaftlichen Behandlungsweisen von Religion ab und wird dadurch zu einer eigenen Wissenschaft des Glaubens. Es ist dieser Einbau des Religionsthemas in die

46 Barth 1985: 219ff, 227–231.

47 Barth 1985: 221f, 231ff.

48 Barth 1985: 222f, 233ff.

Selbstverständigung der Theologie, die zu Barths Abgrenzung von der bisherigen Schleiermacherdebatte führt.

Damit nimmt er zugleich die realistischen und ontologischen Momente der religionsphilosophischen Grundlegung der Theologie auf, die sich aus dem Drängen auf die Selbständigkeit der Religion und damit der Einzigartigkeit ihres Gegenstands ergeben. Allerdings wird diese Gegebenheit des Gegenstands nicht aus der religionstheoretischen Grundlegung hergeleitet, sondern als Reflexivitätsmoment in die Theologie eingearbeitet. Glaube (bzw. Religion) als Gottesbegegnung zu beschreiben, macht gerade die Besonderheit der Theologie als Wissenschaft aus, die nicht mehr auf philosophische Grundlagenüberlegungen und religionsphilosophische Ableitungen angewiesen ist. Die von der Theologie im 19. Jahrhundert und insbesondere ab 1890 entwickelten philosophischen Grundlagentheorien, transzendentalen Theorieansätze, psychologischen Analysen und phänomenologischen Beschreibungen werden zu Elementen einer selbstbezüglichen Wissenschaft.

Sodann: Barths Radikalisierung des Theologiebegriffs bezieht sich auf die Anerkennung der Kontingenz der Religion. Hier hat er die allgemeine Strukturanalyse des individuellen Grundlegungsaktes, wie er sie in seiner frühen Herrmann-Phase übte, aufgegeben. An ihre Stelle tritt, programmatisch mit dem ‹Unterricht› durchgeführt, die Berufung auf die Predigt und ihr Gelingen in der kirchlichen Verkündigungskommunikation. Indem die Theologie zur Reflexionsinstanz von Predigt und Verkündigung gemacht wird, wird sie einerseits zu einem Element der religiösen Kommunikation in der Gesellschaft, sie bleibt auf diese bezogen (wie die Kunstgeschichte und -wissenschaft auf ästhetische Phänomene) und gibt jede übergeordnete Funktion (Begründung des Menschseins oder der Gesellschaft allgemein) auf. Andererseits muss sie die damit gegebene Einräumung der Kontingenz von Religion – sowohl individuell als auch gesellschaftlich – innerhalb der Theologie nicht eigens bearbeiten. In der Innensicht vom religiösen Feld aus (z.B. in der Theologie des kirchlichen Personals) führt dies sowohl zur Entlastung als auch zur Bestätigung. Barth liefert damit eine Religionstheorie, die auf die Ausdifferenzierung, Optionalisierung und Funktionalisierung der Religion in der Modernisierung um 1900 intern reagiert, die die religiöse Kommunikation und ihre theoretische Beobachtung zusammenbindet und die zugleich ein wissenschaftliches Eigengewicht gewinnt, gerade auch gegenüber sich entwickelnden wissenschaftlichen Fremdsichten auf

Religion (Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ethnologie, Anthropologie etc.).

Zuletzt radikalisiert Barth damit die kulturelle Eigenständigkeit der Religion. Religion ist nicht eine allgemeine Grundlegung der Persönlichkeit, eine religiöse Tiefe in allen Akten des Bewusstseins, ein teleologisches Grundprinzip der Geschichte und der Sozialität des Menschen, sondern ein eigenständiger Bestandteil der Kultur. Religion ist ein eigenes Sinnfeld, das Menschen denkend und handelnd aktivieren.

Die Entstehung dieses Sinnfelds ist dabei abhängig von dem Prozess gesellschaftlicher Ausdifferenzierung. Religion kann nicht allgemein behauptet werden, ihr spezifisch modern-abendländischer Sinn ergibt sich erst aus der Entwicklung der modernen Gesellschaft seit der Aufklärung. Zugleich wird damit die Existenz dieses Sinnfelds an die aktive Teilhabe der Menschen gebunden. Damit wird der hermeneutische Akt, mit Hilfe dessen Menschen religiöse Kommunikation als religiös entschlüsseln und leben, zum zentralen Konstitutionspunkt. Die Theologie, die Barth neu zu formulieren versucht, hat die Aufgabe, diesen hermeneutischen Akt zu beschreiben. Sie tut dies, indem sie den Akt als Lehre vom heiligen Geist als Offenbarungsmittler und Wahrheitsstifter zur Darstellung bringt.

*Bibliographie*

- Barth, K., 1953. Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Zürich.
- 1978. Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Zürich.
- 1982. Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, Zürich.
- 1985. Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band Prolegomena 1924, Zürich.
- 1990. Brunners Schleiermacherbuch [1924]. K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Zürich, 401–425.
- 1993a. Der christliche Glaube und die Geschichte. K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914. Zürich, 149–212.
- 1993b. Rezension von K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914. Zürich, 469–479.
- Brunner, E., 1924. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen.
- Heim, K., 1911. Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig.
- 1980. Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie [1904], Wuppertal.
- Heinsius, M., 1918. Der Streit über die theozentrische und anthropozentrische Theologie im Hinblick auf die theologische Grundposition Schleiermachers, Tübingen.
- Herrmann, W., 1906. Christlich-protestantische Dogmatik. P. Hinneberg. Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele [Teil 1 Abt. 4, 2. Hälfte: Systematische christliche Religion]. Berlin/Leipzig, 129–180.
- Kähler, M., 1962. Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, bearbeitet und hg. von Ernst Kähler. München.
- Kattenbusch, F., 1892. Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik. Gießen.
- Leese, K., 1912. Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Licht der Kritik Ludwig Feuerbachs. Leipzig.
- Loew, W., 1914. Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik, Berlin.
- Pfleiderer, O., 1892. Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant, Berlin.
- Piper, O., 1920. Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. I. Teil: Grundfragen, Göttingen.
- Ritschl, D., 1978. Vorwort. K. Barth, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Zürich, VII–XII.
- Schmidt, F.W., 1922. Rez. Brunner, Priv.Do. Lic. Emil: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tübingen J.C.B. Mohr 1921. ThLZ 47, 307f.
- Schwarz, C., 41869. Zur Geschichte der neuesten Theologie, [1. Aufl. 1856]. Leipzig.
- Stephan, H., 1911. Theozentrische Theologie. ZThK 21, 171–209.
- 1925. Der neue Kampf um Schleiermacher. ZThK NF 6, 159–232.
- 1928. Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. Halle.

- Voigt, F., 2017. III. Die Schleiermacher-Rezeption 1890–1923. M. Ohst. Schleiermacher Handbuch. Tübingen, 455–465.
- Wehrung, G., 1915. Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, Göttingen.
- Wendland, J., 1914. Neue Literatur über Schleiermacher. ThR 17, 133–143.
- Wittekind, F., 2016. Zur Genese der Theologie Karl Barths in der Abwendung von Wilhelm Herrmann, J. Dierken/ D. Evers. Religion und Politik. Frankfurt a. M., 141–173.
- 2023. «Religion als Erfahrung». Zur Funktion eines neuprotestantischen Schlagworts im Prozess gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Modernisierung um 1900. M. Lerch/C. Stoll. Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie. Freiburg, 67–91.
- Wobbermin, G., 1924. Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie. ZThK NF 5, 104–120.
- 1927. Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. Tübingen.

*Abstracts*

Barths intensive Schleiermacherlektüre im Jahr 1924 dient der Vorbereitung seiner eigenen Dogmatik. Ihr Hintergrund ist die Debatte um die Bestimmung und Methode der systematischen Theologie. Diese seit 1890 geführte und sich ab 1910 intensivierende Debatte ist bereits eng auf Schleiermacher und seine Grundlegung der Theologie bezogen. Zum Teil unter deutlicher Abgrenzung gegen Schleiermacher geht es um die notwendige Modernisierung der Theologie. Diese bezieht sich auf eine selbständig gewordene Religion, die deshalb nicht mehr religionsphilosophisch und bewusstseinstheoretisch abgeleitet werden kann. Barths neue Theologie will das Religionsthema theologisch in eigener Regie und unter rein theologischen Gesichtspunkten reformulieren. Dies macht ihre selbständige Wissenschaftlichkeit aus.

Barth's intensive reading of Schleiermacher in 1924 served to prepare his own dogmatics. Its background is the debate on the purpose and method of systematic theology. This debate, which has been going on since 1890 and intensified from 1910 onwards, is already closely related to Schleiermacher and his foundation of theology. Partly in clear distinction to Schleiermacher, the focus is on the necessary modernisation of theology. This refers to a religion that has become independent and can therefore no longer be derived from religious philosophy and theory of consciousness. Barth's new theology wants to reformulate the topic of religion theologically under its own direction and from a purely theological point of view. This constitutes its independent scientific nature.

*Folkart Wittekind, Bonn*





# Karl Barths lebenslanges Ringen mit Friedrich Schleiermacher

*Christine Axt-Piscalar*

## *1. Einleitung:*

### *Bedeutung und Funktion von Barths Kritik an Schleiermacher*

1.1. Worum geht es in dem lebenslangen Ringen Barths mit seinem «alten Freund-Feind-Schleiermacher»,<sup>1</sup> wie Barth selber sagt? Zunächst und zuvörderst geht es darum, dass Barth mit dem «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts»,<sup>2</sup> dem er eine epochale Wirkungsgeschichte über das 19. Jahrhundert hinaus bis in das 20. Jahrhundert und seine eigene Gegenwart<sup>3</sup> hinein attestiert, ringt – und in diesem

1 Barth 1968 (†1983): 300.

2 Vgl. Barth 1947 (†1981), wo Barth einleitend die Würdigungen Schleiermachers als «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts», als eine Gestalt des «Begriffs des großen Mannes», der keine Schule, sondern ein Zeitalter stiftet, aufgreift und selbst konstatiert: «An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm.» (379) Und weiter: «Wir haben es hier mit einem Heroen zu tun, wie sie der Theologie selten geschenkt werden. ... Wer hier nie geliebt hat und wer nicht in der Lage ist hier immer wieder zu lieben, der darf hier nicht hassen.» (380) Letztere Mahnung zielt auf diejenigen, die Schleiermacher nicht dem Anspruch und der Tiefe seines Denkens gemäß erfassen, wie Barth dies zur Zeit der Schleiermacher-Vorlesung 1924 gegen Brunners Kritik in «Die Mystik und das Wort» geltend macht und damit zugleich die Forderung verknüpft, dass Schleiermacher in seiner Bedeutung für die Gegenwart abzulösen, einen anders begründeten und entsprechend durchgeführten Gesamtentwurf der Theologie (vgl. 421), eine «Revolution» (424) der Denkungsart erfordere. Vgl. Barth 1924<sup>1</sup> (1990): 401–426.

3 Barth hat insbesondere in Bultmann und seiner Schule die Wiederkehr Schleiermachers in der zeitgenössischen theologischen «Geisteslage» gesehen. Vgl. Barth 1968 (†1983): 300. Hier bringt Barth sein Schleiermacher-Verständnis präzise auf den Punkt und wendet es gegen die «wuchtige» Schleiermacher-Renaissance seiner Zeit: «Noch einmal der Vollzug des christlichen Zuspruchs im Lauschen auf den maßgeblichen Anspruch der zeitgenössischen Gesellschaft und Welt! Noch einmal die für Schleiermacher so bezeichnende Symbiose von Theologie und Philosophie! Noch einmal eine ebenso selbstverständlich wie bei Schleiermacher ins Werk gesetzte Anthropologisierung der Theologie, mit der er in seinen Tagen gleichzeitig die Gottesgelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts vollendete und die des 19. Jahrhunderts begründete! Noch einmal die in der zweiten seiner «Reden» so meisterhaft beschriebene Spannungseinheit von Objekt und Subjekt! Und noch einmal die dort so triumphal verkündigte ursprüngliche und letzte Einheit beider: die gloriose Beseitigung des «Subjekt-Objekt-Schemas». Noch einmal die im Buch «Der christliche Glaube» vollstreckte Oberherrschafft des «Gefühls», an

Ringen zugleich den Anspruch für seine eigene Theologie aufbaut und zur Geltung bringt. Barth kann Schleiermacher in gewisser Weise gar nicht groß genug machen, ihn nicht emphatisch genug als den Höhepunkt und die Vollendung des kulturgeschichtlichen Selbstbewusstseins des Menschen der Moderne herausstellen, um ihn dann – als diesen, als den Vollendungspunkt des kulturgeschichtlichen Selbstbewusstseins des Menschen der *Moderne*, von Barth vollendet gesehen in Anspruch und Durchführung von Schleiermacher im Ganzen seines Denkens – umso härter zu kritisieren;<sup>4</sup> mit Schleiermacher – und damit zugleich mit den Adepten seiner Denkungsart in der eigenen Zeitgenossenschaft, allen voran R. Bultmann – auf das Schärfste ins Gericht zu gehen, und solcherart den Anspruch für seine eigene Theologie als einen radikalen Neuanfang der Theologie zu behaupten.<sup>5</sup>

Mit diesem radikalen Neuanfang verbindet Barth bekanntlich eine Theologie, die *Rede von Gott* sein soll, in der Gott das *Subjekt* der Rede von Gott sein müsste, «nie und nimmer aber als Prädikat (i.e. des menschlichen Selbstbewusstseins) gedacht werden darf»<sup>6</sup>; die nur als solche Rede von Gott bei ihrer ›Sache‹ ist; die nur, *indem* sie auf diese Weise bei ihrer ›Sache‹ ist, auch der tiefen Not des Menschen, der nach Gott fragt und in der Sünde verfangen ist, gerecht zu werden

dessen Stelle man jetzt freilich etwas bibel- oder doch reformationsnäher den ›Glauben‹ setzte: seine Souveränität gegenüber allem, was sein Grund, Gegenstand und Inhalt sein möchte. So ungefähr ... meinte und meine ich in andächtiger Betrachtung des Aufstiegs und der Entfaltung die nun eben heute ›moderne‹ Theologie verstehen zu sollen: als eine neue, wuchtige Schleiermacher-Renaissance!»

- 4 Im Blick auf die Schleiermacher-Vorlesung von 1923/24 spricht der Herausgeber (D. Ritschl) im Vorwort von einer «großen Abrechnung» mit Schleiermacher. Vgl. Barth 1923/24 (1978): X. Dieses scharfe Urteil darf die eingehende Vorgehensweise von Barths Auseinandersetzung mit Schleiermachers Denken – ansetzend mit den Predigten, fortfahrend mit der Weihnachtsfeier, der Ethik und Hermeneutik, erst hernach die *Glaubenslehre* behandelnd und mit den *Reden* endend – nicht übersehen lassen. Was die Grundaussage der Schleiermacher-Vorlesung und insbesondere das Fazit angeht, das Barth aus seiner Beschäftigung mit Schleiermacher zieht, trifft das Urteil indes durchaus zu. Vgl. Barth 1923/24 (1978): 461f: Schleiermacher «wirklich ein großer, genialer und frommer Mann» hat, so Barth «uns, hat das Ganze in diese *Sackgasse* geführt», so dass Barth eine «*theologische()* *Revolution*, das grundsätzliche Nein! zu der ganzen Schleiermacherschen Religions- und Christentumslehre» anmahnt.
- 5 Diesen Anspruch erhebt Barth nicht nur in der Phase der «dialektischen Theologie», sondern insbesondere auch für die *Kirchliche Dogmatik*.
- 6 In dem Vorwurf, Gott zum Prädikat des menschlichen Selbstbewusstseins gemacht zu haben, kulminiert Barths Kritik an Schleiermachers Denken im Ganzen. Vgl. das Zitat, Barth 1923/24 (1978): 447.

vermag; die – nicht zuletzt – nur so dem Verständnis der Theologie als einer selbständigen, ihrer eigenen, der Sache der Theologie angemessenen, Sachlogik als Wissenschaft entspricht.<sup>7</sup>

In diesem Ringen mit Schleiermacher geht es sodann um den Anspruch, wer von beiden das Anliegen der ‚kernigen‘ Reformatoren, für Barth sind dies Calvin und Luther, in seiner Bedeutung für die Gegenwart angemessener vertritt. Dass Barth dies tut, steht für ihn außer Frage. Melancthon hingegen, der ‚vermittelnde Leisetreter‘ unter den Reformatoren, wird Schleiermacher in die Ahnenreihe gerückt.<sup>8</sup>

In diesem Ringen Barths mit Schleiermacher geht es ferner darum, wer von beiden die biblische Tradition, insbesondere die *alttestamentliche* Prophetie, in ihren Kernanliegen angemessen aufnimmt – was Barth für sich behauptet, versehen mit einer deutlichen Missbilligung dessen, dass Schleiermacher das Alte Testament nicht nur nicht berücksichtigt, es vielmehr aus betont *christlicher Überzeugung*<sup>9</sup> heraus meint nicht berücksichtigen zu müssen.

In diesem Ringen Barths mit Schleiermacher geht es schließlich um den Anspruch, wer das Anliegen der *reformierten* Tradition angemessener zum Ausdruck bringt. Dass dies bei Schleiermacher nicht der Fall sei, markiert Barth an verschiedenen inhaltlichen Punkten, zu denen etwa das Predigtverständnis als *ministerium verbi divini*<sup>10</sup> und damit verknüpft das Verständnis von ordiniertem Amt und Gemeinde gehört.<sup>11</sup> Barth hebt die Besonderheit reformierter Lehre und Eigengeprägtheit reformierten Glaubens gegen Schleiermachers Bestrebungen, für die preußische Union reformierter und lutherischer Gemeinden einzutreten, hervor.<sup>12</sup> Er markiert das reformierte Anliegen gegen Schleiermachers Unternehmung einer ‚Unionsdogmatik‘, wie sie in Gestalt der *Glaubenslehre*

7 So die Argumentation im Wort-Gottes-Aufsatz, dem in besagter Hinsicht paradigmatische Bedeutung für Barths Denken zukommt und auch im Blick darauf, dass Barth hier die Christologie in ihrer Bedeutung als Prolegomena für das Ganze der Theologie herausstellt. Vgl. Barth 1922 (1977).

8 Barth 1922 (1977): 205.

9 Für Schleiermacher bringt Christus das Neue in der Religionsgeschichte, für dessen theologische Bedeutung und sein Verständnis der religionsgeschichtliche Hintergrund des AT keine Rolle spielt. Barth versteht das AT von Christus her und auf Christus hin. Darin liegt der Unterschied in der biblischen Hermeneutik von beiden.

10 Vgl. dazu Barth 1924<sup>2</sup> (1990): 426–457.

11 Vgl. Barth 1923/24 (1978): 59.305.

12 Barth 1923/24 (1978): 311.

vorliegt, in der die prägnanten Unterschiede der lutherischen und reformierten Konfessionen in einer sie vermittelnden kirchlichen Lehre zu einer übergeordneten christlichen Synthese zusammengeführt werden.<sup>13</sup> Barth erklärt sich in der *Schleiermacher-Vorlesung* ganz grundsätzlich zu einem entschiedenen Kritiker von Schleiermachers nach allen Seiten hin auf vermittelnde Synthese bedachter theologischer Denkungsart.

Schleiermacher und seine Art Theologie zu treiben, werden von Barth in ihrer zentralen Bedeutung und Wirkungsgeschichte lobesmäßig zuhächst aufgebaut<sup>14</sup> – und sodann einer aufs Ganze gesehen durchaus einlässlichen, letztlich jedoch vernichtenden Kritik zugeführt und solcher Art das eigene theologische Programm und der Anspruch, den Barth für dieses sein Programm erhebt, inthronisiert.<sup>15</sup> Das Markierte gilt für die *Vorlesung zu Schleiermachers Theologie 1923/24*, die in den nachstehenden Überlegungen besonders in den Fokus gerückt werden soll. Die *Schleiermacher-Vorlesung* steht bekanntlich im

- 13 So auch noch in der Theologiegeschichte: Hier interpretiert er Schleiermachers Unionsbestrebungen vor dem Hintergrund seiner Herrnhuterei, Barth 1947 (\*1981): 403: «Schleiermacher kam aus der Brüdergemeinde und er hatte, wenn er einmal von sich sagte, er sei zeitweilig ein ›Herrnhuter höherer Ordnung‹ geblieben, insofern sicher recht, als er dort einen grundsätzlich synthetischen christlichen Standpunkt kennen gelernt hatte, ein Christentum jenseits der historischen Differenzierungen des Christentums, die kühne Idee einer die verschiedenen Konfessionen bloß als verschiedene Chöre oder Abteilungen der einen Gemeinde Christi umfassenden Union vor der Union (i.e. der kirchenverfassungsrechtlichen, CAP).»
- 14 Barth spricht von seinen «nach Kräften alles Lobenswerte lobenden Schleiermacher-Arbeiten». Barth 1968 (\*1983): 298.
- 15 Barth selbst gibt zu verstehen, dass die kritische Abrechnung mit Schleiermacher als des modernen Theologen schlechthin die Voraussetzung dafür gebildet habe, die Göttinger Dogmatik-Vorlesung anzugehen und durchzuführen. Dass Barth in der Göttinger Vorlesung die Perspektive der ›Not‹ des Menschen, der ›Frage‹ des Menschen nach Gott als Perspektive für die Entfaltung der Gottesthematik mitführt, so auch im Wort-Gottes-Aufsatz und ebenso im Tambacher-Vortrag, bedeutet u. E. nicht, dass er darin in der Spur Schleiermachers denkt (gegen McCormack 2016). Die Not des Menschen wird von Barth zum einen als Not seiner Endlichkeit bestimmt, die ihn im Blick auf die Gotteserkenntnis an eine absolute Grenze führt; und zum anderen als Not der Sünde als dem Gegensatz gegen Gott, die ihn die Trennung von Gott erfahren lässt. Beide Aspekte gehören zusammen. Barth reflektiert auf die Not des Menschen durchaus im Sinne des anthropologischen «Anknüpfungspunktes» für die Rede von Gott, dieser Anknüpfungspunkt wird indes absolut negativ besetzt, so dass gilt: von Hier nach Da gibt es keine Möglichkeit. Diese Radikalität der Grenze sieht Barth bei Schleiermacher nicht angemessen reflektiert, dessen Denken im Blick auf die Sünde in quantitativen Bestimmungen eines Mehr und Minder verlaufe und der ein immer mitgesetztes Abhängigkeitsgefühl als Präsenz Gottes im Menschen behauptet – und die Aussagen der *Glaubenslehre* daran anknüpft.

Zusammenhang des aus Barths Sicht vollzogenen Bruchs mit seiner eigenen frühen theologischen Prägung durch die kulturprotestantische Berliner und Marburger theologische Brille (A. v. Harnack, M. Rade, W. Herrmann). Sie ist zu lesen vor dem Hintergrund der höchsten Begeisterung, in der er durch die ursprüngliche Lektüre von Schleiermachers *Reden über die Religion* als junger Theologe versetzt worden war,<sup>16</sup> was Barth zeitlebens einräumte, durch mehrmalige Seminarveranstaltungen zu den ›Reden‹ unterlegte<sup>17</sup> und von Barth mit der Spruchweisheit ›alte Liebe rostet nicht‹ hat kommentiert werden können.<sup>18</sup>

Dasjenige, was der *Schleiermacher-Vorlesung* als durchlaufendes kritisches Deutungsparadigma zugrunde liegt, hatte Barth zuvor im Wort-Gottes-Aufsatz von 1922 auf den Punkt gebracht. «Ich halte Schleiermacher bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerkes darum vorläufig für *keinen* guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm, soweit ich sehe, in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt, daß der Mensch als Mensch sich in *Not* und zwar in rettungsloser Not befindet, unklar, daß auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, und wenn es christliche Religion wäre, an dieser Not *teilnimmt*, unklar darum auch, daß von Gott reden etwas *Anderes* heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden.»<sup>19</sup>

Diese Charakterisierung von Schleiermachers Theologie – «in etwas erhöhtem Ton vom Menschen zu reden» statt *von Gott* zu reden – «sitzt». Sie hat unter den Mitstreitern Barths in der Formatierungsphase der ›dialektischen Theologie‹ eine enorme Wirkungskraft entfaltet; und entfaltet diese Wirkungskraft nach wie vor in einer bestimmten Linie der ›Barthianer‹, die ihre eigene Wahrnehmung von Barths theologischen Grundanliegen mit der strikten Abgrenzung gegen Schleiermacher verknüpfen.<sup>20</sup> Eine «Anthropologisierung» der Theologie, ja nachgerade eine «anthropozentrische» Theologie sei maßgeblich durch Schleiermacher verwirklicht und dem Selbstverständnis des Neuprotestantismus eingeschrieben worden, so lautet das Urteil Barths in der frühen Phase seiner

16 Vgl. Barth 1968 (1983): 290f. «Es gab ... eine Zeit meiner jugendlichen Beschäftigung mit der Theologie, in der ich ... nicht höher zu schwören wußte als eben bei dem Mann Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher.» Und zwar ob der Begeisterung, welche die «Reden» bei ihm ausgelöst hatten und die bei W. Herrmann weiter genährt wurde.

17 Vgl. Busch 2015, 31–45.

18 Vgl. Barth 1968 (1983): 296.

19 Barth 1922 (1977): 205.

20 Dies ist als Modus der Denkungsart der Fall bei I.U. Dalferth.

Auseinandersetzung mit Schleiermacher.<sup>21</sup> In der *Theologieggeschichte*<sup>22</sup> greift Barth in einer für das Selbstverständnis seiner Theologie vielsagenden Weise die ‹Anthropozentrik› christlicher Theologie als ein prinzipiell legitimes, reformatorisches Motiv auf, sieht dieses jedoch bei Schleiermacher gerade nicht angemessen umgesetzt. Will heißen, diese Passage, und andere inhaltlich ähnlich gelagerte, vor allem diejenigen zur Menschenfreundlichkeit Gottes, sind eher im Blick auf den Anspruch Barths für seine eigene Theologie von Bedeutung: Für diese soll gelten, dass sie das *legitime* anthropozentrische Interesse der christlichen Theologie wahrnimmt.<sup>23</sup>

### 1.2 Relativierung der prinzipiellen Kritik?

Woran Barth seine Kritik an Schleiermacher inhaltlich weiter festmacht, ist sogar noch genauer zu behandeln. Wir greifen an dieser Stelle zunächst Barths gleichsam relativierende Formulierungen auf – er halte Schleiermacher ‹vorläufig› für keinen guten theologischen Lehrer, ‹soweit ich sehe›, sei es so, wie er kritisiere – um die Frage aufzuwerfen, ob Barth in seinem lebenslangen Ringen von seinem ‹vorläufigen› Generalverdikt über Schleiermacher, wie er es in der *Schleiermacher-Vorlesung* vollzieht, im Laufe der Jahrzehnte – auf der Grundlage

21 Vgl. Barth 1968 (<sup>3</sup>1983), wo Barth mit Blick auf die Theologie der Zeitgenossen in der frühen Phase und deren anthropologischen Ansatz eine ‹klare Wiederkehr Schleiermachers› diagnostizieren zu müssen meint, 302f.

22 Barth 1947 (<sup>4</sup>1981).

23 Vgl. Barth 1947 (<sup>4</sup>1981): 411ff. Diese Passage ist für das Selbstverständnis der Barth'schen Theologie insofern zentral, als sie zeigt, dass Barth die, wenn man so will, ‹steile› trinitarische Gotteslehre, von der seine Theologie geprägt ist, daraufhin expliziert, dass Gott beim Menschen ankommt. Ob ihm dies in der Durchführung der *Kirchlichen Dogmatik* wirklich gelungen ist, ist eine andere Frage. Dass er den anthropozentrischen Kern der christlichen Theologie – Gottes Ankommen beim Menschen als Heil für den Menschen (christologisch), und dies so, dass der Mensch in die selbsttätige Aneignung des Heils gesetzt wird (pneumatologisch) – mitführt, ist indes nicht zu bestreiten. Dieses Grundanliegen zeigt sich deutlich bereits im Wort-Gottes-Aufsatz. Es ist in der frühen Phase der Barth'schen Theologie verknüpft mit der Wahrnehmung der ‹Situation› des Menschen in seiner Not als Frage nach Gott, der von der gegebenen Antwort her in die Situation der Frage gesetzt ist.

der Entwicklung seines eigenen theologischen Denkens und seiner durchgehenden Beschäftigung mit Schleiermacher – abgerückt ist.<sup>24</sup>

Für eine solche Perspektive, eines gemäßigeren, gleichsam gnädigeren Blicks auf Schleiermacher – und darin impliziert eines geisttheologisch durchgebildeteren Blicks auf die eigene, auf Barths Theologie – wird je nach Interessenlage in der Forschung zu Barth gerne auf das *Nachwort* Barths in der von Heinz Bolli besorgten Auswahl von Schleiermacher-Texten hingewiesen. Inhaltlich ausgewiesen werden kann ein gemäßigerer Blick auf Schleiermacher freilich nur vor dem Hintergrund einer eingehenden Interpretation beider Konzeptionen.<sup>25</sup> Im *Nachwort* zur Bolli-Ausgabe bringt Barth angesichts des eindrucksvollen Lebenswerks von Schleiermacher als Prediger, Theologe, Wissenschaftler und Kulturtheoretiker sein «ich bin nicht fertig mit diesem Mann», sein «das Schloß ist noch nicht in die Tür gefallen»,<sup>26</sup> zugleich in das schöne eschatologische Bild der Vorfriede darauf, sich «mit Schleiermacher im Himmelreich in dessen erst kommender Gestalt über alle diese Fragen (i.e., die er an Schleiermacher hat, und vor allem darüber, ob die Fragen überhaupt richtig gestellt und den Kern der Sache betreffen, CAP) ... sagen wir einmal: ein paar Jahrhunderte lang ausgiebig zu unterhalten».<sup>27</sup>

24 Dazu ist zu berücksichtigen, dass Barth immer wieder Seminare zu Schleiermacher gehalten und dass er insbesondere sein letztes Seminar den *Reden* gewidmet hat. Dazu Busch 2015: 31–45. Barth interpretiert Schleiermachers Denken in der Schleiermacher-Vorlesung so, dass er einen sich durchhaltenden Faden von den *Reden* bis zur *Glaubenslehre* ausmacht. Diese Sichtweise bekräftigt er in Barth 1968 (1983): 291.

25 Das Motiv oder die Motive, die hinter der in der Barth-Forschung der «Barthianer» angestregten Frage nach Barths konstruktivem Verhältnis zu Schleiermacher leitend sind, bedürften einer eigenen Untersuchung und wären für die Einordnung der Differenzierungen innerhalb der Barth-Schule aufschlussreich. Eine andere Perspektive als diese und auch als die im vorliegenden Beitrag, der sein Verhältnis zu Schleiermacher aus Barths Sicht behandelt, eingeschlagene, verfolgen die Beiträge in Gockel/Leiner 2015. Hier vergleichen die Autoren\*innen die jeweilige Lehre von Schleiermacher und Barth im Blick auf verschiedene dogmatische Topoi miteinander. Dazu siehe auch die knappen systematisch-theologischen Aspekte, die Vfin im Folgenden anführt.

26 Barth 1968 (1983): 307.

27 Barth 1968 (1983): 310.

## 2. In welcher Perspektive wird Schleiermacher von Barth gelesen?

Die Frage, ob Barth wirklich zu einem solch gnädigeren Blick auf Schleiermacher gelangt ist, und dies auch *nolens volens* zugibt, besser: zuzugeben hätte – dass er sich damit schwertat, lässt sich unseres Erachtens nicht gut bestreiten –; hängt ganz zentral an der Frage, ob Barth in seiner Beurteilung des Charakters der Schleiermacherschen Theologie der «gefährlichen Einleitung»<sup>28</sup> (§§1–31) der *Glaubenslehre* eine grundlegende Bedeutung für die *Glaubenslehre* zumisst.<sup>29</sup> Derart nämlich, dass die religionstheoretische, selbstbewusstseinstheoretisch eingeholte Begründung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls – als des frommen Grundgefühls, und dieses wiederum als dasjenige, «worin uns Gott gegeben ist auf ursprüngliche Weise», sowie der damit verknüpfte Gottesgedanke als das «Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls» –, ob Barth bleibend der Überzeugung ist, dass die religionstheoretische *Einleitung* eine bestimmende Bedeutung für die ganze *Glaubenslehre*, mithin für die Entwicklung der Lehre über das christlich fromme Selbstbewusstsein und der in ihm mitgesetzten Bestimmungen über Gott und die Welt *faktisch* hat;<sup>30</sup> auch wenn Schleiermacher selbst sich dazu in den *Sendschreiben* an Friedrich Lücke gegenläufig geäußert hat, um die «gefährliche Einleitung» in ihrer Bedeutung für die *Glaubenslehre* angemessen einzuordnen.<sup>31</sup>

Oder ob Barth Schleiermacher in der Perspektive des zweiten Teils seiner *Glaubenslehre*, und diesen zweiten Teil als den eigentlichen

28 So Schleiermacher selbst in Anbetracht der zeitgenössischen Kritik an seiner Glaubenslehre. Vgl. Schleiermacher 1829: 143.

29 Zum Verständnis von Schleiermachers *Glaubenslehre* und ihrem Aufbau vgl. Axt-Piscalar 2013: 244–265.

30 In der *Theologieggeschichte* gibt Barth vor, die *Einleitung* nicht in der besagten Weise, also im Sinne einer grundlegenden Funktion, interpretiert zu haben. Vgl. Barth 1947 (<sup>†</sup>1981): 393. Im *Nachwort* macht er geltend, der erste gewesen zu sein, der Schleiermacher von seinen Predigten ausgehend, und mithin nicht unter dem Vorzeichen der *Einleitung* und der damit verknüpften Apologetik interpretiert zu haben. Barth 1968 (<sup>†</sup>1983): 297. Für die *Schleiermacher-Vorlesung* gilt diese angedeutete Relativierung im Blick auf die Bedeutung der *Einleitung* u. E. so nicht. Sie hat ihre Pointe durchaus in Barths Argumentation dafür, dass und inwiefern die *Einleitung* für das Ganze prägend ist, gerade auch, indem Barth dazu gegenläufige Störungen aufweist, zu denen die Christologie sowie die Bestimmung des Christentums als teleologischer Frömmigkeit gehören. Dazu vgl. unten.

31 Vgl. Schleiermacher 1829: 143. Vgl. die Ausgabe in: H. Mulert (Hg.), Schleiermachers *Sendschreiben* über seine Glaubenslehre. Studien zur Geschichte des Protestantismus, Bd. 2, Berlin/New York, Reprint 2019 (1. Aufl. 1908).



Begründungszusammenhang der *Glaubenslehre* liest, mithin die *Glaubenslehre* als Ausdruck des durch Christus gewirkten und in der Kirche vermittelten Erlösungsbewusstseins sowie der darin mitgesetzten Bestimmungen über Gott und die Welt versteht. An dieser Frage, ob Barth Schleiermacher von der *Einleitung* und ihrer prägenden Bedeutung für das Ganze der *Glaubenslehre* her liest oder ob er die *Glaubenslehre* vom zweiten Teil, dem durch Christus bewirkten Erlösungsbewusstsein als dem Begründungszusammenhang der *Glaubenslehre* her begreift, entscheidet sich, ob Barth zu einer gemäßigeren Charakterisierung Schleiermachers gelangt ist.

Und es sei angefügt: Sollte Barth Schleiermacher vom zweiten Teil der *Glaubenslehre* her verstanden haben, also die *Glaubenslehre* als Ausdruck des durch Christus gewirkten Bewusstseins der Versöhnung, wie es im Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Gemeinde konstituiert und lebendig erhalten wird; sollte er von daher Schleiermachers Verständnis der Theologie als positiver, als auf die Kirche bezogener Wissenschaft,<sup>32</sup> verstanden haben; sollte er das mit der konstitutiven Bedeutung des Versöhnungsbewusstseins verknüpfte Verständnis des von der Versöhnung her zu verstehenden und also im Erlösungsbewusstsein aufgehobenen Sündenbewusstseins erfasst haben;<sup>33</sup> sollte er die in Christus vollbrachte Erlösung als Ausdruck des ewigen Erwählungsratschlusses Gottes bei Schleiermacher gelesen und ebenso die daraus folgende Tendenz zur Allversöhnungslehre wahrgenommen haben: Dann – so wird man im Blick auf die *Kirchliche Dogmatik* sagen müssen – sind damit dogmatische Grundentscheide der Schleiermacherschen *Glaubenslehre* im Blick, die einen Widerhall in dogmatischen Grundentscheiden der *Kirchlichen Dogmatik* haben und diese nicht unmaßgeblich prägen.<sup>34</sup>

Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, und dies sei sogleich ergänzt, dass Barth die Erwählungslehre, die Christologie und nicht zuletzt die Trinitätslehre anders begründet als Schleiermacher, und diese Topoi so entfaltet, wie es für Schleiermacher unter den Bedingungen seines Denkens nicht möglich

32 Vgl. Schleiermacher 1830/31: §2, sowie Schleiermacher 1811/1830: §1. Vgl. dazu Herms 2005: 141–189.

33 Vgl. Axt-Piscalar 1996.

34 Im Blick auf diese dogmatischen Grundentscheide wäre freilich als Vorläufer auch und u.E. noch evidenter Albrecht Ritschl zu nennen, den Barth in der *Theologieggeschichte* in einer Weise deklariert, die offenbar vor allem auch dazu dienen soll, die starken dogmatischen Parallelen zu überdecken; wissenschaftlich angemessen ist sie allemal nicht.

gewesen wäre, vielmehr salopp gesprochen ein «no go» für Schleiermacher darstellt. In der Erwählungslehre, Christologie und Trinitätslehre der *Kirchlichen Dogmatik* vollzieht Barth eine Transformation der klassischen reformierten Lehre, in der sich Anliegen lutherischer Christologie und der ihrerseits lutherisch geprägten hegelschen spekulativen Philosophie niederschlagen. Dass dabei die Trinitätslehre eine grundlegende Rolle spielt, darauf komme ich im Folgenden zurück.<sup>35</sup>

Barth führt die Frage nach dem Verhältnis von *Einleitung* und zweitem Teil der *Glaubenslehre* jedenfalls beharrlich mit, wenn er Schleiermacher interpretiert, und – zumindest in der *Schleiermacher-Vorlesung* – arbeitet er die *faktisch* prägende Bedeutung der *Einleitung* für den Charakter des Ganzen der *Glaubenslehre* heraus und stellt dieses Ganze von der bestimmenden Bedeutung der religionstheoretischen und apologetischen *Einleitung* und des in ihr mitgesetzten Gottesgedankens her unter das Zeichen des Verdikts.<sup>36</sup>

### 3. Die Christologie als die «große Störung»?

3.1 Barth räumt freilich zugleich ein, dass die Christologie die «große Störung» in Schleiermachers *Glaubenslehre* sei.<sup>37</sup> Störung kann nun heißen, die Christologie passt nicht so recht in das religionstheoretisch, apologetisch begründete Ganze, und Schleiermacher hat von diesen seinen religionstheoretischen und

35 Es liegt in der Fluchtlinie dieser Transformation, dass es über sie eine scharfe Auseinandersetzung darüber gibt, ob und inwiefern sie das genuin reformierte Interesse der unbedingten Freiheit Gottes gegenüber seiner Selbstvermittlung in Christus und mit der Welt noch mitführt oder nicht. Der Streit zwischen Georg Hunzinger und Paul D. Molnar auf der einen Seite und Bruce McCormack auf der anderen hat in dieser Hinsicht gleichsam paradigmatischen Charakter. Vgl. dazu Geilhufe 2021.

36 Wenn ich recht sehe, wird die Kritik Barths an Schleiermacher im *Nachwort* und in der *Theologiegeschichte* in den zentralen Punkten nicht ermäßigt. Umgekehrt hält Barth für Schleiermacher in der *Schleiermacher-Vorlesung* fest, dass sich Schleiermachers Denken durchgehalten habe, es also zu keiner merklichen Veränderung in den Grundannahmen gekommen sei. Mit Nachdruck nimmt er für sich in Anspruch, Schleiermacher von seinen Predigten her behandelt, will heißen, ihn als Mann der Kirche ernstgenommen zu haben. Dabei zeigt Barth an den Predigten, worin die markanten Defizite liegen, und legt mithin dar, wozu die Theologie Schleiermachers führt: aus Barths Sicht zu keiner Verkündigung des Wortes *Gottes*, um es abgekürzt zu sagen.

37 Barth 1947 (\*1981): 385. Die Formulierung wird sogleich relativiert: «Die Christologie ist die große Störung in Schleiermachers Glaubenslehre, vielleicht keine allzu wirksame Störung, aber eine Störung.» Ebd.

apologetischen Voraussetzungen her alle Mühe, die Christologie in das Ganze als *konstitutiv* für die *Glaubenslehre* einzuholen. Störung kann auch heißen, dass die Christologie *von sich her* – in ihrem Bezug auf die im Christusgeschehen vorausgesetzte Voraussetzung für Glaube und Theologie – einen solchen Widerstand mit sich führt, dass sie sich von ihrem Eigengehalt her nicht in das Schleiermachersche Denken integrieren lässt; und sich dies in der Störung manifestiert, die mit der Christologie in Schleiermachers *Glaubenslehre* verknüpft ist.<sup>38</sup>

Dass sie als eine solche Störung von Schleiermacher mitgeführt wird, gründet, so Barth, auch darin, dass Schleiermacher christlicher Theologe hat sein wollen und unzweifelhaft war, was Barth unterstreicht mit dem Verweis auf die Zentralstellung, die der von Schleiermacher lebenslang regelmäßig versehene Kanzeldienst für diesen hatte. Es gründet ferner, so Barth, darin, dass Schleiermacher ein frommer Christenmensch war, der seine Frömmigkeit als innige Lebensgemeinschaft mit Jesus gelebt hat.<sup>39</sup> Barth sagt dies alles, wenn er von der Christologie als der großen Störung in Schleiermachers *Glaubenslehre* spricht. Und er sieht und erkennt durchaus an, dass Schleiermacher diese große Störung in der *Glaubenslehre* in ihrer zentralen Bedeutung, und das heißt im Blick auf den Begründungszusammenhang der *Glaubenslehre* im engeren Sinn, also für das Bewusstsein der Erlösung, zur Geltung bringen *möchte*.<sup>40</sup> Barth führt mit seiner Interpretation jedoch vor, dass Schleiermacher dies gegenüber der Prädominanz der *Einleitung* in der Durchführung der *Glaubenslehre* nicht wirklich gelungen ist. Und dies führt er nicht zuletzt auf Schleiermachers allseits waltendes vermittelndes, auf Synthese von Glaube und Vernunft bedachtes Interesse zurück, das ihn auch in Sachen Christologie dazu führt, auch den ›Rationalismus‹ sozusagen im ›kirchlichen Boot‹ zu halten.

Barth nennt dies, was Schleiermacher angestrengt und entfaltet hat, eine im Ganzen gesehen «anstoßfreie Darstellung des Christentums»;<sup>41</sup> und er konstatiert:

38 Barth 1923/24 (1978): 195f.

39 Barth hebt diese beiden Aspekte, Schleiermachers lebenslanger Kanzeldienst und seine persönliche Frömmigkeit, in seiner Behandlung von Schleiermacher durchgehend hervor und macht dies dahingehend geltend, dass Schleiermacher im Raum der Kirche Theologie treibe und als christlicher Theologe zu verstehen sei, will wissenschaftstheoretisch heißen, Barth lässt eine Vielfalt an theologischen Konzeptionen innerhalb der Kirche gelten, gibt dies zumindest vor.

40 Vgl. Barth 1923/24 (1978): 143.

41 Barth 1947 (\*1981): 398.

Schleiermacher sei «vielleicht dem Ärgernis einer wirklichen Christologie doch ausgewichen».<sup>42</sup>

Worin das Ärgernis einer wirklichen Christologie, das Schleiermachers auf Ausgleich bedachte Konzeption gleichsam umschiff, nach Barth liegt, sehen wir sogleich. Wie gesagt, den guten Willen Schleiermachers, die Christologie angemessen zu berücksichtigen, will Barth ihm nicht abstreiten. Darin nimmt er Schleiermachers Selbstbezeugung bzgl. des Charakters der *Glaubenslehre* in den *Sendschreiben* auf. Wenn Barth indes darauf sieht, *wie* Schleiermacher die Christologie *inhaltlich* zur Darstellung bringt, dann setzt Barths entschiedene Kritik ein. Sie lautet im Kern: Christus ist bei Schleiermacher die Verwirklichung der Bestimmung des Menschen, die Vollendung der menschlichen Natur, die Verwirklichung des wahren Menschseins. Als solcher ist er – im Sinne einer höchsten Steigerung verstanden – nur *quantitativ*,<sup>43</sup> nicht jedoch *qualitativ* von den Menschen unterschieden und ihnen nicht als «absolute» Voraussetzung vorausgesetzt und gegenübergestellt.<sup>44</sup> Will pointiert heißen: Er ist nicht eigentlich in seiner Gottheit erfasst.

Als die Vollendung der menschlichen Natur ist Christus zudem bei Schleiermacher nur der geschichtliche Anfang einer durch ihn begründeten und fortwirkenden Wirkungsgeschichte, die sich in der Geschichte der lebendigen Glaubensgemeinschaft, in der die Glaubenden zu menschlichen Menschen überbildet werden, manifestiert. Und die sich ebenso in der sich fortentwickelnden Kulturgeschichte manifestiert, in der es um die sukzessive Überbildung der Natur durch den Geist geht, wofür das Christentum das *Movens* und der Geist des Stifters als in ihm fortwirkend begriffen wird.<sup>45</sup> Mehr sei auch in dem, was Schleiermacher von Christus als dem «Urbild» des Glaubens und seiner sich mitteilenden und insofern erlösenden Tätigkeit in den Glaubenden ausführt, nicht gesagt. Noch einmal wird damit markiert: Bei Schleiermacher kommt, so Barth, die Gottheit Christi nicht angemessen zur Geltung. Es sei nicht klar, ob *Gott* in

42 Barth 1947 (+1981): 385.

43 Barth 1923/24 (1978): 62f.

44 Vgl. Barth 1923/24 (1978) ad «Urbild»: «Hier steht das Vollkommene nicht in prinzipieller Überlegenheit, Andersartigkeit und Unerreichbarkeit *jenseits* des Unvollkommenen, hier besteht Kontinuität und nur quantitativer Unterschied, und wäre er noch so ungeheuer». 103f. Vgl. 125 zu Jesus als dem geschichtlich Ersten in der Reihe der durch ihn freigesetzten Wirkungsgeschichte; ferner 144.

45 Barth 1923/24 (1978): 69ff.

ihm gegenwärtig sei und in seinem Wirken wirkt.<sup>46</sup> – Damit ist, am Rande bemerkt, zugleich die Frage aufgeworfen, was Barth seinerseits meint, wenn er sagt, Gott sei in Christus gegenwärtig und offenbar.

Dass Schleiermacher von einem «eigentlichen», so nur in ihm wirkenden und insofern einzigartigen «Sein Gottes in Christus»<sup>47</sup> spricht, kann dann von Barth relativ un-interpretiert übergangen werden. Obwohl sich darin – im «eigentlichen Sein Gottes in Christus» – dasjenige anmeldet, was Barths Vorbehalt gegen Schleiermachers Christologie entgegensteht, an dem Barth sich zumindest hätte weiter abarbeiten müssen.<sup>48</sup> Barth liest auch darüber hinweg, dass Schleiermacher für Person und Wirken Jesu festhält, und zwar bereits in der *Einleitung*, dass die Erlösung als ein durch Jesus «allgemein und vollständig ... Vollbrachtes gesetzt wird»,<sup>49</sup> und als ein «allgemein und vollständig Vollbrachtes» im Erlösungsbewusstsein der Glaubenden gegenwärtig ist – und so wiederum in der *Glaubenslehre* als Ausdruck des Glaubensbewusstseins auch in der Lehre dargestellt wird. Daher ist Jesus allen anderen, von ihm in ihrem durch ihn gewirkten Erlösungsbewusstsein Abhängigen, wie es bei Schleiermacher ausdrücklich heißt, «gegenübergestellt»<sup>50</sup>, nämlich in seiner steten Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, die in Jesus verwirklicht ist, und die als Ausdruck des eigentlichen Seins Gottes in ihm zu verstehen ist.

46 Barth 1923/24 (1978): 189.

47 Schleiermacher 1830/31: §94, Leitsatz: «Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war»; dazu vgl. die Erläuterung in Abs. 2 sowie §99, Zusatz.

48 Schleiermacher selbst hatte sich mit dem Hinweis darauf, dass Joh 1,14 der Grundtext seiner Christologie und *Glaubenslehre* sei, gegen entsprechende zeitgenössische Vorwürfe verteidigt. Vgl. Schleiermacher 1829: 144. Gegen Barths Kritik hat unter den «Barthianern» vor allem Bruce McCormack Schleiermachers Christologie nachdrücklich verteidigt. Er hält dafür, dass bei Schleiermacher der *Logos* die allwirkende Kraft im Menschen Jesus sei, und konstatiert: «Eine derartige Instrumentalisierung der menschlichen Natur Christi (i.e. wie bei Schleiermacher) hat seit Kyriell von Alexandrien kein Theologe mehr unternommen.» Vgl. McCormack 2016: 69f. Vgl. ferner McCormack 2008: 63–88; sowie besonders McCormack 2015: 45–89. Auch wenn McCormack Schleiermachers Christologie mit Recht gegen die einseitige Kritik Barths in Schutz nimmt, darf Barths Kritik an Schleiermachers Kreuzestheologie, die kein *genus tapeinoticum* kennt, und ebenso am Wegfall der immanenten Trinitätslehre nicht übersehen werden. Letzteres wiederum liegt in McCormacks eigenem theologischem Interesse.

49 Schleiermacher 1830/31: §11, 3.

50 Schleiermacher 1830/31: §11, 4.

### 3.2 Die Radikalität des Karfreitagsgeschehens

Indes *eines* arbeitet Barth in Sachen Christologie, und zwar zunächst anhand von Schleiermachers *Karfreitagspredigten*, in der *Schleiermacher-Vorlesung* konsequent und mit Recht heraus: dass des Erlösers Gottesverhältnis in seiner in der steten Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins gründenden lebenslang ungetrübten Seligkeit im Verhältnis zum Vater auch im Kreuzesgeschehen nicht angefochten ist;<sup>51</sup> dass die Gottverlassenheit Jesu keinesfalls als Ausdruck des Gerichts über die Sünde des Menschen und auch nicht als «exklusiv» stellvertretend verstanden wird; dass das Kreuzesgeschehen nicht als ein Geschehen zwischen dem Sohn und dem Vater so begriffen ist, dass dies in und für Gott selbst etwas austrägt.

Man wird nicht sagen können, Barth formuliere im Blick auf Schleiermachers *Karfreitagspredigten* verhalten: «Es ist selbstverständlich, daß man zur Interpretation *dieser* Karfreitagspredigten die Erinnerung an das *Grünewaldsche* Kreuzigungsbild gänzlich in sich auslöschen muß, wenn man dazu im Stande ist; sonst könnte man nämlich gleich bei den ersten Schritten von *Zorn*, um nicht zu sagen von *Ekel* erfüllt werden von der schlechthinigen Harmlosigkeit oder Schon-nicht-mehr-Harmlosigkeit, mit der hier aus dem Kreuz ein erhabenes Friedensbild für das deutsche Haus und aus unserem Verhältnis dazu eine Sache begeisterten religiösen Aufschwungs gemacht, das Ganze ins Idealistisch-Biedermeierische übersetzt wird.»<sup>52</sup> «Wie *Christus* – so auch *wir!*»<sup>53</sup>; dies sei das durchgehende, auf die Gleichheit zwischen Christus und den Gläubigen abstellende Deutungsprinzip von Schleiermachers Christologie, wenn er die Bedeutung Jesu Christi erörtert. Und Barth legt in seiner Kritik noch einmal nach, indem er darin Schleiermachers «Herrnhuterei» aufdeckt: «Das *vertraulich-distanzlose* Umgehen mit dem Heiland, speziell mit dem gekreuzigten Heiland, das ja für die alte *Brüdergemeine* so bezeichnend war, hat Schleiermacher trotz seines Austritts aus jener Gemeinschaft *nicht* aufgegeben, sondern er ist in diesem wie in anderen Stücken wirklich, wie er selbst sagt, nur ein «Herrnhuter höherer Ordnung»

51 Barth 1923/24 (1978): 156ff zur ungetrübten Seligkeit des Erlösers im Kreuzesgeschehens Matthäus auslegend; 158ff zu den letzten Worten Jesu bei Lukas und Johannes. Vgl. 166: «Der Sinn des Todes Christi erschöpft sich nach Schleiermacher eben darin, daß er der Gipfel ist dessen, was der Mensch in Beziehung auf Gott vollbringen kann, in dem Aufgehen seines menschlichen Willens in dem göttlichen (wie die Menschwerdung nach ihm nichts Anderes bezeichnet als den Triumph der menschlichen Natur, «erhöhte Menschlichkeit»).

52 Barth 1923/24 (1978): 146.

53 Barth 1923/24 (1978): 145

geworden».<sup>54</sup> Im Blick auf Schleiermachers *Karfreitagspredigten* zu Jesu verschiedenen letzten Worten nach den Evangelien, die Barth analysiert, summiert er: «*Einzeleinwände* hier zu erheben, ist nutzlos. Man kann nur ... das Ganze auf sich wirken lassen, um dann von Herzen zum Ganzen Ja oder Nein zu sagen.»<sup>55</sup>

In diesem Karfreitagsverständnis kommt für Barth nicht nur Schleiermachers einseitige Vorliebe für das Johannesevangelium zur Geltung und seine an dem Versöhntsein des frommen Selbstbewusstseins – an seinem Frieden und dem durch Jesus gestifteten Frieden – unter dem Stichwort Frieden als dem zentralen Motiv analysiert Barth durchgehend Schleiermachers *Predigten* – orientierte interessegeleitete Bibelhermeneutik im Ganzen zum Ausdruck. Es spiegeln sich darin nach Barth auch die in der *Einleitung* der *Glaubenslehre* grundgelegten Prämissen: nämlich zum einen eine auf ›bloße‹ Steigerung der Kräftigkeit des im Menschen lediglich gehemmtten Gottesbewusstseins bezogene, nicht als neue Schöpfung begriffene, die Sünde unterbestimmende Erlösungsvorstellung. Zum anderen ein durch die Kategorie der *prima causa*, der in sich differenzlosen Einfachheit und als allwirkende Allmacht bestimmter Gottesbegriff, der auch auf die Gotteslehre des zweiten Teils der *Glaubenslehre* durchschlägt, wo Schleiermacher die Liebe Gottes (aus *christlicher* Überzeugung heraus die Vorstellung vom Zorn Gottes ablehnend) und die Weisheit als diejenigen Wesenseigenschaften begreift, die den von Ewigkeit her von Gott gefassten Ratschluss zur Vollendung der Menschen bestimmen. Man kann abgekürzt durchaus sagen, Barth unterstellt Schleiermacher in der *Schleiermacher-Vorlesung*

54 Barth 1923/24 (1978): 146. Einen zweiten Grundzug, den Barth auf die Herrnhuterei Schleiermachers zurückführt und mit einer deutlichen Kritik versieht, ist Schleiermachers Bemühen um die kirchliche Union in Preußen. Barth sieht darin den Grundzug des Pietismus wirkend, alles Konfessionelle (und Lehrhafte) in seiner Bedeutung für die Religion zu nivellieren.

55 Barth 1923/24 (1978): 161. Zuvor resümiert Barth: «Wir haben es mit einem in sich abgerundeten, unheimlich konsequent durchgedachten Ganzen zu tun, das über die sprödesten *biblischen* Worte ebenso wie über alle anderen Denkmöglichkeiten vom *Leben* aus hinweggeht wie eine Walze, alles einebnend, alles harmonisierend, alle Bedenken triumphierend erledigend». Ebd. Man könnte Barths zutreffendes Urteil, dass es sich bei Schleiermachers Christologie um ein konsequent durchdachtes Ganzes handelt, konstruktiv auch so verstehen, dass die Christologie Schleiermachers für einen bestimmten biblisch begründeten Typus von Christologie und Frömmigkeit steht, und davon einen anderen biblisch begründeten Typus unterscheiden, der stärker an Luthers Kreuzestheologie orientiert ist. Vgl. in diesem Sinne den Beitrag: Axt-Piscalar 2011: 79–101.

eine letztlich spinozistische Denkungsart, die sich in seinem Denken von den *Reden* an bis in die *Glaubenslehre* durchhalte.<sup>56</sup>

Barth legt hier den Finger auf einen wunden, in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts ventilierten Punkt bei Schleiermacher, und zwar unter der Voraussetzung, dass die *Einleitung* für das Ganze prägend bleibt. Anders gesagt, unter der Voraussetzung, dass Schleiermacher die Bedeutung der *Einleitung* in der Durchführung im zweiten Teil der *Glaubenslehre* nicht wirklich in eine christliche Bestimmtheit des Selbst-, Welt- und Gottesbewusstseins *aufzuheben* (im Hegelschen Sinne) vermag.<sup>57</sup> Er markiert einen wunden Punkt im Blick auf das Verständnis des Karfreitagsgeschehens sowie auf den als *prima causa*, allwirkende Allmacht und durch Einfachheit bestimmten Gottesgedanken. Damit legt Barth den Finger zugleich auf den Wegfall der immanenten Trinitätslehre bei Schleiermacher, der darin der Bestimmtheit Gottes als einfache Einheit verhaftet bleibt, wie er sie im ersten Teil der *Glaubenslehre* entwickelt.<sup>58</sup>

Barth selbst bearbeitet dieses ‚Feld‘ in der *Kirchlichen Dogmatik* zum einen mit den Ausführungen zur Erwählungslehre – Jesus Christus, der an unserer Stelle Gerichtete und zugleich der erwählende Gott, und zwar bezogen auf einen Vollzug der Selbstbestimmung in Gottes ewigem Selbstvollzug und verknüpft mit der immanenten Trinitätslehre. Er bearbeitet dies zum andern mit der Bedeutung der Trinitätslehre, die der trinitätstheologisch begründeten und ausgearbeiteten Versöhnungslehre in KD IV für das Verständnis der christologischen

56 Dies ist ein Vorwurf, mit dem Schleiermacher zeitlebens zu kämpfen hatte, und zwar nicht nur angesichts der *Reden* und deren ausgesprochener Huldigung Spinozas, sondern eben auch angesichts der *Glaubenslehre*, hier besonders im Blick auf den ersten Teil und damit verknüpft im Blick auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, aus dem heraus die Aussagen des ersten Teils der *Glaubenslehre* entfaltet werden.

57 Nur am Rande sei vermerkt, dass Barths Kritik an Schleiermacher Aspekte aufgreift, die, wie etwa die *Sendschreiben* zeigen, zu den zeitgenössischen Einlassungen gegen Schleiermacher gehörten. Dazu gehören der Spinozismusvorwurf, die Kritik an der Christologie, diejenige am Sündenverständnis und an der Trinitätslehre.

58 Dass darin ein wunden Punkt bei Schleiermacher liegt, haben die Schleiermacher Schüler Nitzsch und Twisten herausgestellt, indem sie das zentrale *soteriologische* Interesse an der Frage nach der Bedeutung der immanenten Trinitätslehre markiert haben: Es habe der Glaube daran ein eminentes Interesse, dass Gott seinem *Wesen* nach so ist, wie er sich offenbart, sonst habe der Glaube es nicht wirklich mit Gott zu tun. Vgl. dazu Axt-Piscalar 1990. Die Theologie Dorners wird von Barth in der *Theologiegeschichte* als eine der ganz wenigen gelobt, weil in ihr auf den Grund des Glaubens in der Trinität reflektiert wird. Zur Kritik der Schleiermacher-Schüler am Meister vgl. Axt-Piscalar 1990: 94–121.



Bewegung des Logos – der Herr als Knecht, der Knecht als Herr – unterliegt in der Verbindung von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre. In diesem Zusammenhang, nämlich der Bedeutung der Trinitätslehre für Barths Theologie, sei eigens unterstrichen, dass Barth nicht zuletzt mit dem trinitarisch begründeten Offenbarungsverständnis das Verständnis der Kirche, das in KD I/1 als Bezugspunkt und Anfangspunkt der Theologie «als positiver Wissenschaft» zugrunde liegt, als einen durch die Trinitätslehre eingeholten Bezugs- und Anfangspunkt der Theologie als *Kirchlicher Dogmatik* begründet. Die Bedeutung der Trinitätslehre für die besagten Zusammenhänge sei betont, um damit einen weiteren wunden Punkt in Schleiermachers *Glaubenslehre* zu markieren, den Barth u. E. mit Recht sieht und an dem sein eigenes Denken über Schleiermacher hinaustreibt, und darin stärker lutherisch und hegelisch-spekulativ geprägte Anliegen aufnimmt.<sup>59</sup>

#### 4. Zwischenfazit

Die Kernpunkte der Kritik Barths an Schleiermacher seien noch einmal festgehalten: Es geht um die Frage der konstitutiven Bedeutung der Christologie für das Ganze der *Glaubenslehre* im Verhältnis zur «gefährlichen Einleitung» und deren religionstheoretischem und apologetischem Charakter sowie dem darin mitgesetzten Gottesgedanken der *prima causa*, Einfachheit und allwirksamen Allmacht. Es geht um die Frage, *wie* Christus verstanden wird. Hier erhebt Barth den Vorwurf, dass Christus bei Schleiermacher nur die höchste Verwirklichung der menschlichen Natur darstellt; dass er nur der geschichtliche Stifter einer durch ihn begründeten, durch seine Wirkungsgeschichte in ihr lebendig erhaltenen Religion und darüber vermittelt der christlich geprägten Kulturgeschichte ist. Es geht dabei zentral um den Vorwurf, dass bei Schleiermacher nicht klar ist, ob *Gott* in ihm wirkt und gegenwärtig ist; sodann darum, dass die Konzeption der Stetigkeit des Gottesbewusstseins für Jesus dazu führt, dass das Karfreitagsgeschehen unter diesem Vorzeichen und mithin so begriffen wird, dass die Sünde sowie das Gericht über die Sünde nicht hinreichend gewichtet werden und dass das Kreuzesgeschehen kein trinitarisch vermitteltes Geschehen in Gott selbst darstellt.

59 Dies zeigt die parallel laufende Interpretation von Hegel und der spekulativen Vermittlungstheologie in der *Theologieggeschichte*.

5. *Religiosität als etwas, was zur Natur des Menschen gehört?*

5.1 Widmen wir uns nun noch einmal der *Einleitung* der *Glaubenslehre* aus einem anderen Gesichtspunkt zu und dem, was Barth diesbezüglich kritisiert. Schleiermacher hat in der *Einleitung* – zur Selbstbeobachtung aufrufend – eine Begründung dafür gegeben, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ein solches ist, das zur Natur des Menschen gehört, auch wenn es im noch nicht durch den Glauben Wiedergeborenen zurückgedrängt ist und ihn nur latent bestimmt. Weil dies so ist, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ein in der menschlichen Natur, im Selbstbewusstsein Mitgesetztes ist, sagt Schleiermacher, dass es eine «absolute Nullität»<sup>60</sup> des Gottesbewusstseins des Menschen nicht geben könne. Dies würde die Natur des Menschen aufheben, so dass Schleiermacher «alle Gottlosigkeit des Selbstbewusstseins ... nur für Wahn und Schein»<sup>61</sup> hält. Schleiermacher ist der Überzeugung, dass auf dem Wege der Selbstbeobachtung jeder Mensch in die Behauptung eines in seinem Lebensgefühl mitgesetzten, sein Dasein und Sosein begleitendes, schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl einstimmen werde. Und er bietet dafür in §4 der *Glaubenslehre* eine hochstufige subjektivitätstheoretische Begründung an.<sup>62</sup>

Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist ein Gefühl (oder unmittelbares Selbstbewusstsein). Auch ohne die diesbezüglichen Ausführungen Schleiermachers detailliert nachzuvollziehen, dürfte verständlich sein, dass dieses Gefühl keines unter anderen Gefühlen ist. Die Bestimmtheit dieses Gefühls als ein *schlechthinniges* Abhängigkeitsgefühl verweist an ihm selbst auf «Gott». Bei Schleiermacher heißt dies, Gott sei das «Woher» des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, das «Woher», worauf wir das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl «zurückschieben».<sup>63</sup> «Gott ist uns gegeben im Gefühl auf ursprüngliche Weise».<sup>64</sup> Es ist eine «ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen»<sup>65</sup>. Oder mit dem Leitsatz von §4 gesprochen: «dass wir uns unserer selbst als schlechthinnig abhängig, oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung zu Gott bewußt sind», ist im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt.

60 Schleiermacher 1830/31: §63,2.

61 Schleiermacher 1830/31: §33,2.

62 Vgl. zu Schleiermachers Begründung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls sowie zu seinem Verständnis des Erlösungsbewusstseins und der Sünde Axt-Piscalar 1996: 174–271.

63 Schleiermacher 1830/31: §4,4.

64 Schleiermacher 1830/31: §4,4.

65 Schleiermacher 1830/31: §4,4.

Schleiermacher betont auch, dass sich mit dem präreflexiv gegebenen Phänomen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, das in seiner Bestimmtheit reflexiv eingeholt werden kann, das, was die Tradition durch Gottesbeweise angestrengt habe, sich erübrige, anders gesagt: dass das Dasein ‹Gottes› im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl manifest sei.

Mit dieser Überzeugung Schleiermachers, dass das religiöse Grundgefühl zur menschlichen Natur und die Ausbildung desselben folglich zur Kultivierung der Natur des Menschen gehört, hängt zusammen, dass religiöse Gemeinschaften, wie die Kirchen, nicht als den Menschen entfremdende Verirrungen des menschlichen Geistes zu begreifen sind, sondern als solche Formen der Vergemeinschaftung, in denen die Überbildung und Kultivierung der wahren Natur des Menschen gefördert wird. «Soll es überhaupt Kirchen geben: so muß die Stiftung und das Bestehen solcher Vereine als ein notwendiges Element in der Entwicklung des Menschen können in der Ethik nachgewiesen werden.»<sup>66</sup>

5.2 Gegen diese religionstheoretische Begründung, und insbesondere gegen die *faktische* Funktion, die ihr bei Schleiermacher für das Ganze der *Glaubenslehre* zukommt, läuft Barth Sturm. Er sieht darin das Programm einer Apologetik grundgelegt, die ausgehend vom Menschen die Denkmöglichkeit, ja ggf. sogar die Denknötwendigkeit von Glaube, Gott, Offenbarung und Kirche vernünftig einsichtig zu machen sucht. Auf eine solche Apologetik zielt Barths vehemente Kritik. In ihr sieht er die Souveränität Gottes und die Eigenbestimmtheit der Offenbarung als Offenbarung nicht gewahrt, sie vielmehr durch ein apologetisches Unterfangen, das auf die Synthesis von Theologie und Philosophie, von Glaube und natürlicher Religion zielt, abhängig gemacht von dem Denk- und Gefühlshorizont des Menschen; und – bezogen auf die Kulturleistung der Kirche, die Schleiermacher anstrebt – abhängig gemacht vom Urbild eines Kulturprotestantismus, das Barth in Schleiermacher in reflektiertester Weise verkörpert sieht. Das Schleiermachersche Programm der Vermittlung von Theologie und Philosophie, von Religionstheorie und Glaube, von Religionsgeschichte und Christentum wird von Barth als das Paradigma einer solchen apologetischen Theologie entschieden abgelehnt, weil sie der Souveränität und Eigenbestimmtheit der Offenbarung nicht nur nicht gerecht wird, diese vielmehr im Horizont des

66 Schleiermacher 1811/1830: erste Auflage §23.

Menschenmöglichen, im Umhof des natürlichen Bewusstseins, denkt, und damit, so Barth, weder Gott, noch Offenbarung, noch Glaube, noch Kirche denkt.

Zielt diese Kritik auf das Programm einer apologetischen Theologie, so stellt Barths inhaltliche Beschäftigung mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl vornehmlich darauf ab, dass dieses als *Phänomen*,<sup>67</sup> als etwas, was der Mensch *hat*, was ihm im *Innersten* seiner selbst gegenwärtig ist und worauf er durch *Selbstbeobachtung* reflektieren kann; ein Phänomen, das als eine *zuständige Bestimmtheit* am Selbstvollzug des Menschen behauptet wird. Dagegen bietet Barth abgekürzt gesprochen sein aktualistisches Verständnis von Gott, Glaube und Offenbarung auf, das auf das je und je des «Ereignisses» der Offenbarung in seiner Unverfügbarkeit abstellt; mit dem wiederum eine Negation der «Befindlichkeit» des Menschen in seinem Selbstsein einhergeht; und das als neu-schöpferisches Handeln Gottes im Geschehen des Wortes Gottes zu begreifen ist. Diese *von ihr selbst anhebende* unverfügbare Bewegung der Offenbarung, in der Gott zum Menschen *kommt*, sieht Barth bei Schleiermacher unterlaufen, indem dieser das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als «Ort» der Präsenz Gottes im menschlichen Selbstbewusstsein behauptet, es als ein gegebenes Phänomen betrachtet, es als ein zur Natur des Menschen Gehöriges ansieht.

5.3 Natürlich greift Barth auch Schleiermachers Argumentation an, die das «Woher» des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls als Ausdruck für «Gott» einführt. Zum einen, darauf wurde oben bereits hingewiesen, weil dadurch Bestimmungen für Gott in die Gotteslehre eingetragen werden, die Schleiermacher nicht mehr geordnet, will heißen hinreichend christlich bestimmt, einzuhegen vermag. Sodann hinterfragt Barth, wie es denn zugehen kann, dass ein ausdrücklich als durch gänzliche Passivität bestimmtes Phänomen ein «Zurückschieben» seiner Bestimmtheit als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl vollzieht. Barth weist damit auf die dazwischentretende Reflexion hin, die für dieses «Zurückschieben» angenommen wird, wodurch wiederum das «Woher» aktiv bestimmt, mithin das Abhängigkeitsgefühl als ein schlechthinniges tangiert ist. Nicht zuletzt hebt Barth hervor, dass die Bedeutung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls gegenläufig zu dem ist, worauf Schleiermacher Barths Meinung nach eigentlich hinauswill: auf die christlich bestimmte Reich-Gottes-Arbeit und damit auf die Selbsttätigkeit des Christenmenschen in der Hervorbringung des Reiches Gottes durch Überbildung der Natur. So nämlich

67 Barth 1923/24 (1978): 275.

hält es Schleiermacher in der Wesensbestimmung des Christentums fest: das Christentum sei eine der «teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise»,<sup>68</sup> eine auf das Reich Gottes als Zweck ausgerichtete *tätige* (und eben keine mystisch-ästhetische) Frömmigkeit. Barth spielt diese teleologische Bestimmtheit des Christentums, die Schleiermacher – nach Barth mit Recht – als Eigentümlichkeit desselben behauptet, gegen Schleiermachers Betonung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und seine behauptete Passivität aus. Er stellt zum einen darauf ab, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers grundlegendes Interesse als christlicher Ethiker, der er ist und sein will, als Kulturprotestant, der er ist und sein will, unterläuft. Barth betont – gegen Emil Brunner<sup>69</sup> – ausdrücklich, Schleiermacher gehöre von seinem Denken her nicht zum Typus der mystischen Frömmigkeit, mit der Weltflucht einhergeht, er wolle vielmehr die Welt christlich gestalten und sehe darin die grundlegende Aufgabe des Christenmenschen und der Kirche.<sup>70</sup> Diesem Anliegen laufe, so Barth, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zuwider. Hier sei eine weitere interne Störung in Schleiermachers System zu markieren. Auch in der teleologischen Bestimmtheit der christlichen Frömmigkeit macht sich eine Störung geltend, die in ihrer Eigenbestimmtheit der Bedeutung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls entgegensteht.<sup>71</sup> Der springende Punkt in diesem Zusammenhang ist neben der immanenten Kritik an Schleiermacher der, dass Barth selbst an der engen Verbindung von Glaube und Handeln, von Dogmatik und Ethik, an der teleologischen Bestimmtheit des Christentums interessiert ist; und dies zugleich als ein spezifisch reformiertes Anliegen geltend macht, es bei Schleiermacher allerdings kulturprotestantisch und mithin schlicht falsch wahrgenommen sieht. So spricht der Barth der *Schleiermacher-Vorlesung* aus dem Jahr 1924.

68 Schleiermacher 1830/31: §11.

69 Brunner 1924.

70 Diesen, auf Weltgestaltung ausgerichteten, Aspekt arbeitet Barth in der Behandlung von Schleiermachers Predigten als zentralen Gesichtspunkt heraus, der Schleiermachers ganzes Denken leitet.

71 Nur beiherspielend sei vermerkt: Dies ist ein Argument, das A. Ritschl in seinem Interesse an der zentralen Bedeutung des Reiches Gottes für die Theologie gegen Schleiermacher gerichtet zur Geltung gebracht hat.

### 6. Was heißt Predigen?

Barth hat für sich in Anspruch genommen, als erster Schleiermachers Theologie von seinen Predigten her zu erfassen.<sup>72</sup> Man kann dahinter die Auffassung und die Erwartung ausgedrückt sehen, dass im Kanzeldienst das Verständnis von Theologie zum Ausdruck kommt, von dem der Prediger in der Auslegung des biblischen Textes und der Ausrichtung auf die Gemeinde geleitet ist. Will heißen, Barth begreift Schleiermacher vor dem Hintergrund – dem Ort der Kanzel –, vor dem auch er seine eigene Theologie zu verorten und zu begreifen versteht. Dass Schleiermachers Predigten durchwirkt sind von dem Christusbild, auf das oben kurz eingegangen wurde, zu dem Ziel gehalten, den Hörenden zu bekräftigen, dass «wir sind wie Christus», ist das eine, das Barth herausarbeitet. Das andere ist, dass er Schleiermacher konsequent als den Kulturprotestanten schlechthin darstellt, der seine Hörerschaft auf die tätige Gestaltung der Welt hin ausrichtet. Sodann predigt Schleiermacher ein Verständnis von Christentum und Frömmigkeit, das die Hörer darin bekräftigt, dass ihre Frömmigkeit nicht in Widerspruch mit der Vernunft geraten muss, sich vielmehr mit der humanen Vernunft und dem gemeinkulturellen Bewusstsein durchaus gut verträgt. Diese Grundzüge legt Barth an Schleiermachers Predigten frei und zeigt dabei in der *Schleiermacher-Vorlesung* eine pointierte Schärfe in der Darstellung und Kritik.

Von daher ist nun zu fragen, wie Schleiermacher aus der Sicht Barths das Predigtamt, das *ministerium verbi divini*, versteht. Antwort: Wiederum sehr pointiert: Schleiermacher predigt sich selbst; genauer, sein religiöses Erleben. Predigen ist für Schleiermacher «Selbstmitteilung» des Predigers. Schleiermacher verstehe die Predigt als Mitteilung des eigenen religiösen Erlebens zu und unter solchen, die religiös ergriffen sind, so dass es im Kreis der religiös Affizierten zu einer mannigfaltigen Spiegelung religiöser Erfahrung in der Zirkulation religiöser Erfahrung und ihrer Mitteilung kommt.<sup>73</sup> Und da das religiöse Erleben nichts Widervernünftiges hat, spricht das, was der Prediger sagt, auch solche an, die nicht schon zum innersten Zirkel der religiös Affizierten gehören, sondern in der interessierten Beobachterrolle am Gottesdienst teilnehmen. Barth sagt nicht, dass diese Klientel, und damit das apologetische, auf Vermittlung von Glaube und Vernunft ausgerichtete Interesse, Schleiermachers Predigten bestimmt hätten.

72 Barth 1968 (1983): 297: «Es hat m. W. vor und nach mir niemand den Versuch gemacht, Schleiermacher von seinen Predigten her zu interpretieren.»

73 Barth 1923/24 (1978): 304.

Er unterstreicht ausdrücklich, Schleiermacher spricht zu solchen, die schon Religiöse, die schon Glaubende, sind. Er betont gleichwohl, dass seine Predigten von dem vermittelnden Ausgleich geprägt sind, der den Glauben «unverwickelt lässt» mit Wissenschaft und Vernunft.<sup>74</sup> Es ist deutlich, worauf Barths Kritik hinauswill: Hier wird nicht *von Gott geredet*, wie Barth es versteht, sondern vom religiösen Erleben des Menschen, der nach Barth zu vertraulich mit Jesus, zu ungestört von den Hemmungen der Sünde, zu un-irritiert von einer nicht-harmonischen Gotteserfahrung, zu überzeugt von der humanen Vernünftigkeit der christlichen Religion ist.<sup>75</sup>

Nun könnte man Schleiermacher vor der Kritik dadurch in Schutz nehmen, dass man betont, der Prediger habe eben selbst als ein Glaubender zu predigen; nur so rede er nicht über Gott, sondern als einer, der von Gott ergriffen ist, und der als ein von Gott Ergriffener, also aus Glauben heraus, von Gott redet. Darüber ließe Barth mit sich reden, sofern damit gemeint ist, dass der Theologe im Raum der Kirche Theologie treibt und dies zu seiner «theologischen Existenz» gehört.<sup>76</sup> Mit massiven Kautelen wird indes ein Verständnis von Theologie und Verkündigung belegt, welches das Existenziale zum Materialprinzip erhebt. Zu den Kautelen gehört das grundlegende Problem, dass wir von Gott reden sollen und als endliche Menschen nicht von Gott reden können; zu diesen gehört, dass wir von Gott reden sollen, und von Gott reden bedeutet, der Unverfügbarkeit Gottes gerecht zu werden. Der Unverfügbarkeit Gottes wird der Prediger indes nicht gerecht, wenn er den Glauben als ein Phänomen, als etwas, was er hat, als Erfahrung, auf die er sich – verfügbar für ihn – bezieht, zur Sprache bringt.

### 7. Glaubenslehre oder Dogmatik?

Nicht zuletzt gibt Barth Schleiermacher gegenüber zu bedenken, dass er die Bedeutung der *Gehalte* der christlichen Lehre für den Glauben und mithin auch für die Predigt (und eben auch in der *Glaubenslehre*) unterbestimmt. Dies weist Barth nicht nur an dem, was Schleiermacher predigt, namentlich an

74 Dieses Interesse verteidigt Schleiermacher mit der berühmten rhetorischen Frage: «Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen; das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» Vgl. Schleiermacher 1829: 146.

75 Mit konsternierter Wonne und als Fazit zitiert Barth abschließend das Zeugnis eines Predigt-hörers. Vgl. Barth 1923/24 (1978): 93f.

76 Barth 1968 (1983): 299.

dem Christusbild, auf. Er formuliert darin einen prinzipiellen Einwand gegen Schleiermacher. Barth hebt beständig auf Schleiermachers Abständigkeit gegenüber der kirchlichen Lehre<sup>77</sup> zugunsten des Erlebens, zugunsten des Gefühls, zugunsten der religiösen Erfahrung ab. Und wir hören hier mit, dass er selbst sich den «ehernen Klang des Apostolikums im Ohr habend» in Göttingen der Christlichen Dogmatik widmet und sich in der *Kirchlichen Dogmatik* – bei allem, was man in die *Kirchliche Dogmatik* als «Modernitätsaffines» hineinliest, gar nicht zu unrecht hineinliest –, um ein großes Sich-Abarbeiten an den Gehalten der christlichen Lehre handelt. Damit wiederum verknüpft Barth sein pointiertes Fazit: «Sachlich konnte ich nicht zu Schleiermacher zurückkehren.»<sup>78</sup>

Nun arbeitet sich jedoch auch Schleiermacher an den Gehalten der christlichen Lehre ab. Dies führt zum letzten Punkt, der hier festzuhalten ist, dem Verständnis der Dogmatik als theologischer Disziplin. Der Maßstab, den Schleiermacher für die kirchliche Lehre, wie sie Gegenstand der Dogmatik ist, anlegt, ist nun noch anzuführen: Nichts gehört in die *Glaubenslehre*, so Schleiermacher, was nicht als aus dem christlich frommen Selbstbewusstsein – direkt oder indirekt – abgeleitet gelten kann. Oder positiv formuliert: «Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.»<sup>79</sup> Anders gesagt: Die *Glaubenslehre* ist Ausdrucksgestalt des christlich frommen Selbstbewusstseins in der Rede dargestellt, und in diesem Sinne heißt sie – wie Barth sagt, «verdächtig genug»<sup>80</sup> – *Glaubenslehre*.<sup>81</sup>

Barth nennt sein *Opus Magnum* hingegen *Kirchliche Dogmatik* und entfaltet sie von den Gehalten der kirchlichen Lehre her. Das ist zunächst einmal gleichsam eine andere Bewegung des Denkens. Dies schließt auch bei Barth

77 Barth 1968 (<sup>1</sup>1983): 292f.

78 Barth 1968 (<sup>1</sup>1983): 298.

79 Schleiermacher 1830/31: §15.

80 Barth 1947 (<sup>1</sup>1981): 384

81 Vgl. Barth 1923/24 (1978): 333: «Nicht die Offenbarung spiegelt sich im Dogma und ist in dieser Brechung Gegenstand der Dogmatik. Sondern der *christliche Glaube*, eine bestimmte Form des frommen Selbstbewußtseins, spiegelt sich in den *Grundätzen* einer bestimmten christlichen Kirche ...». In dieser «kopernikanischen Umkehrung» liege die Crux der Schleiermacherschen Theologie als *Glaubenslehre*, die «bis auf diesen Tag Schule gemacht hat und noch macht». Und Barth fordert, «solange und sofern diese Umkehrung nicht grundsätzlich als Irrtum durchschaut und grundsätzlich rückgängig gemacht wird», sondern die Meinung ungebrochen vorherrsche, dies sei das wahre Erbe Luthers und Theologie auf dem Boden der Kantischen Philosophie, solange erhebe sich «die Wahrheitsfrage» gegenüber Schleiermacher und einer an ihn anschließenden Theologie als *Glaubenslehre*. Barth 1923/24 (1978): 333f.



eine Transformation der überkommenen christlichen Lehre ein. Und es schließt auch bei Barth den Anspruch ein, die Gehalte der christlichen Lehre in ihrer Bedeutung für den Glauben zur Geltung zu bringen. Nicht zuletzt zielt Barth auf die im Raum der Kirche verortete und vertretene Theologie als positiver Wissenschaft.<sup>82</sup>

Was sollen wir nun zu diesem paradigmatischen Unterschied im Blick auf das Verständnis von Dogmatik sagen? Ich habe dafür argumentiert, Barths KD von ihrem Ausgangspunkt, und das ist die Kirche, genauer das Geschehen der kirchlichen Verkündigung, her zu verstehen.<sup>83</sup> Ich argumentiere von daher dafür, KD I/1 nicht zu relativieren angesichts der *Retractationes*, die Barth in der KD vermeintlich oder *de facto* vollzogen hat, da KD I/1 den Ausgangspunkt bei der Kirche trinitätstheologisch, genauer geist-theologisch, begründet und auf diese Weise erkenntnistheoretisch einzuholen versucht. Ich möchte zudem dafür argumentieren, den ganzen lehrmäßigen dogmatischen Aufwand, den Barth *in extenso* betreibt, daraufhin zu lesen, dass Barth Gott, aber eben *wirklich Gott*, beim Menschen ankommen lassen möchte.<sup>84</sup>

Wenn man Barth so liest, und umgekehrt Schleiermacher vom II. Teil der *Glaubenslehre* aus begreift, mithin das christlich fromme Selbstbewusstsein als ein solches erfasst, das im Raum der Kirche konstituiert und lebendig erhalten wird, dann kann man darüber reden, ob und inwiefern beide sozusagen eine gemeinsame Spur verfolgen: Der späte Barth gibt hier einen Hinweis nicht allein auf Schleiermacher, sondern eben auch auf seine eigene Theologie, wenn er insinuiert, dass Theologie eine Theologie des Heiligen Geistes zu sein habe.<sup>85</sup>

Indes auch dann, wenn diese Gemeinsamkeit als Spur besteht, bleibt die Frage nach der Bedeutung der spezifischen Gehalte der christlichen Lehre als der ‹innertheologischen Grammatik› der Rede von Gott für die Theologie, den Glauben und die Verkündigung; und damit die danach, was es heißt, *von Gott* zu reden.

82 Vgl. Herms 2005: 141–189.

83 Vgl. auch Axt-Piscalar 2013: 281–294; Axt-Piscalar 2006: 433–451.

84 Die Frage, ob ihm dies gelingt, steht auf einem anderen Blatt.

85 Barth 1968 (1983): 310ff.

*Bibliographie*

- Axt-Piscalar, Chr., 1990. Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Trinität und Glaube in der Theologie Isaak August Dorners. BHTh 79. Tübingen.
- 1996. Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher. BHTh 94. Tübingen.
- 2006. Abbruch oder Kontinuität? Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts – eine Skizze. ThZ 62, 433–451.
- 2011. Gott und Glaube in den Differenzierungen des Lebens. Überlegungen im Anschluss an Schleiermacher und Luther. Chr. Landmesser/G. Klumbies, Kreuz und Weltbild. Interpretationen von Wirklichkeit im Horizont des Todes Jesu. Veröffentlichungen der Bultmanngesellschaft. Neukirchen, 79–101.
- 2013. Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart. UTB 3579. 2. Auflage (2025), Tübingen.
- Barth, K., 1922 (1977). Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (Christl. Welt, Jg. 36, Sp. 858–873). J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. München, 197–219.
- 1923/24 (1978). Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. K. Barth, Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1923/24. Hg. D. Ritschl. Zürich.
- 1924<sup>1</sup> (1990). Brunners Schleiermacherbuch. K. Barth, Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922–1925. Gesamtausgabe III. Hg. H. Finze. Zürich, 401–426.
- 1924<sup>2</sup> (1990). Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt. K. Barth, Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922–1925. Gesamtausgabe III. Hg. H. Finze. Zürich, 426–457.
- 1947 (<sup>1</sup>1981). Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich.
- 1968 (<sup>1</sup>1983). Nachwort. Heinz Bolli, Schleiermacher-Auswahl. Gütersloh, 290–312.
- Brunner, E., 1924. Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen.
- Busch, E., 2015. Notizen zu Karl Barths letztem Seminar: Friedrich Schleiermachers «Reden über die Religion». Gockel/Leiner 2015: 31–45.
- Geilhufe, J., 2021. Gnade als trinitarisches Sein. Bruce McCormacks Theologie in ihrer Entwicklung aus analytischer und konstruktiver Barthrezeption. FSÖTh 172. Göttingen.
- Gockel, M./Leiner, M., 2015. Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses. Göttingen.
- Herms, E., 2005. Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus. M. Beintker et al., Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Zürich, 141–189.
- McCormack, B.L., 2008. Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth. Grand Rapids.
- 2015. Über Barth hinaus – mit Schleiermacher? Gockel/Leiner 2015: 45–89.
- 2016. Barth und Schleiermacher. M. Beintker, Barth-Handbuch. HdTh. Tübingen, 64–70.

- Schleiermacher F.D.E., 1811/1830 (1982). Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, kritische Ausgabe. Hg. H. Scholz. Darmstadt.
- 1829. Erstes und zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Herrn Dr. Lücke. H. Bolli, Schleiermacher-Auswahl. München/Hamburg, 120–175.
  - 1830/31 (2008). Der christliche Glaube. Hg. R. Schäfer. Berlin.

*Abstracts*

Barth's Kritik an Schleiermacher dient ihm dazu, seine eigene Theologie als einen radikalen Neuanfang in Abgrenzung zu Schleiermacher, dem Protagonisten des Neuprotestantismus in vollendeter Gestalt, seinem alten «Freund-Feind», zu behaupten. Der Artikel arbeitet die zentralen Punkte heraus, die in Barths Auseinandersetzung mit Schleiermacher eine Rolle spielen. Dazu gehört u.a. die Bedeutung der Einleitung für das Ganze der *Glaubenslehre*, die Christologie, in der Barth die Gottheit Christi und den Gehalt des Karfreitagsgeschehens nicht gewahrt sieht, der Rekurs auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als ein gegebenes religiöses Phänomen, das Verständnis der Dogmatik als Glaubenslehre. Der Artikel fragt zudem, wie Barths Urteil über Schleiermacher ausgefallen wäre, wenn er die *Glaubenslehre* vom zweiten Teil her verstanden hätte, und weist in dieser Perspektive auf parallele dogmatische Grundentscheide beider Theologen hin sowie auf bleibende Unterschiede in der innertheologischen Grammatik der Rede von Gott.

Barth's criticism of Schleiermacher, his old «friend-enemy» serves him to assert his own theology as a radical new beginning in contrast to Schleiermacher, the protagonist of neo-Protestantism in its perfect form. The article highlights the central points that play a role in Barth's debate with Schleiermacher. These include the significance of the introduction for the whole of the *doctrine of faith*, the Christology, in which Barth sees the deity of Christ and the content of the Good Friday event as not being preserved, the recourse to the ultimate feeling of dependence as a given religious phenomenon, and the understanding of dogmatics as a *doctrine of faith*. The article also asks how Barth's judgment of Schleiermacher would have turned out if he had understood the doctrine of faith coming from its second part, and in this perspective points to parallel basic dogmatic decisions of both theologians as well as to remaining differences in the inner-theological grammar of the discourse on God.

*Christine Axt-Piscalar, Göttingen*

# Schleiermacher über die letzten Dinge und Karl Barths kritische Antithese

*Anne Louise Nielsen*

## *Einführung*

Eschatologie, also die Auseinandersetzung mit der letzten Zukunft der Menschen und der Welt, hat derzeit wieder Konjunktur. Allerdings in negativer Weise. Wo religiöse Hoffnungen schwinden, steigt der menschliche Erfolgsdruck und die erfahrenen und befürchteten gesellschaftlichen Krisen werden als konstante Urteilsverkündung im diesseitigen Leben wahrgenommen, was sich in desperater Angst und Bildern von einem drohenden Weltuntergang umsetzen kann.<sup>1</sup> In solchen säkularen Wahrnehmungen werden jedoch entscheidende Vorstellungsgehalte der christlich-theologischen Rede von den «letzten Dingen» oft verzerrt oder «verdinglicht». Vor dem Hintergrund solcher Verkürzungen und Umprägungen sollen im vorliegenden Artikel Überlegungen F.D.E. Schleiermachers (1768–1834) zur Eschatologie und deren kritische Rezeption bei Karl Barth (1886–1968) untersucht werden.<sup>2</sup>

Schleiermachers Eschatologie ist als Auseinandersetzung mit – durchaus auch heute noch aktuellen – Positionen zu verstehen. Sie wendet sich sowohl gegen eine Pragmatisierung und Moralisierung der Eschatologie, wie sie sich paradigmatisch mit dem Namen Immanuel Kants verbindet, als auch gegen mehr oder weniger fiktionale kosmologisch-metaphysische Deutungen der eschatologischen Gehalte. Gegen beide Deutungsrichtungen führt Schleiermacher die eschatologische Vorstellungswelt der Bibel, insbesondere des Neuen Testaments, auf die Tätigkeit christlich-religiöser Einbildungskraft zurück, versteht sie also im strikten Sinne als Ausdruck von Glaubenshoffnung. Für ihn haben «die letzten Dinge» also stark mit der Phantasie zu tun. Für Barth hingegen ist die Eschatologie, insbesondere die biblische Rede von der Auferstehung der Toten, kein einzelnes Thema des Christentums, sondern seine ganze Wahrheit. Die

1 Vgl. Ziegler 2018: xivf; Rahner 2016: 13; Matern/Pfleiderer/Köhrsen 2018: 8.

2 Für umfangreiche Hilfestellung bei der sprachlichen Überarbeitung des Textes danke ich Prof. Georg Pfeiderer, Basel.

Rede von der Totenaufweckung ist Verheissung und nur in diesem Sinne «futurische» Eschatologie, denn das in Christus Geschehene ist nicht vergangen, sondern markiert den entscheidenden Anfang.

Die skizzierte Thematik soll in folgenden vier Schritten abgehandelt werden:

Zuerst wende ich mich Schleiermachers homiletischer Eschatologie zu, in der Form ausgewählter früher Osterpredigten. Das Genre der Predigten hat einen hohen Stellenwert sowohl in der Entwicklung von Schleiermachers Theologie des entwickelten Gottesbewusstseins als auch in Barths Theologie des aktualisierten «Gotteswort[s] in Menschenmund»<sup>3</sup>. Bei den nachstehenden Überlegungen ist jedoch keine vollständige Analyse intendiert, sondern lediglich die Hervorhebung einiger exemplarischer Denkfiguren. Mit dem Fokus auf Schleiermachers Predigten folge ich Barths Verfahren in seiner Vorlesung über «Die Theologie Schleiermachers»<sup>4</sup>, die er im Wintersemester 1923/1924 in Göttingen vorgetragen hat. Die darin an Schleiermachers Eschatologie geübte Kritik stelle ich am Ende dieses Abschnitts dar.

Daraufhin wende ich mich Schleiermachers dogmatischer Behandlung der Lehre von den letzten Dingen in seiner Glaubenslehre (Der Christliche Glaube [2. Aufl., 1830/1831]) zu. Meine Vermutung ist, dass Schleiermacher in seiner wissenschaftlich-dogmatischen Eschatologie seine homiletisch-praktische Eschatologie gedanklich begründet und ausbaut.

In einem dritten Schritt soll Barths Umgang mit eschatologischen Vorstellunggehalten analysiert werden. Schon aus Gründen der Vergleichbarkeit stütze ich mich dabei ebenfalls stark auf Predigten und predigtartige Texte Barths. Dabei wird deutlich werden, dass die Eschatologie bei Barth nicht ein eigenes, separates theologisches Lehrstück darstellt, sondern als zentraler Glaubensinhalt verstanden wird. Dies zeigt sich daran, dass Barth die Eschata von Christus als «dem Eschaton» her denkt.

In einem vierten abschliessenden Schritt fasse ich das Ergebnis meiner vergleichenden Analyse zusammen.

3 Vgl. Pfeleiderer 2024: 7.

4 Vgl. Barth 1978.

### 1. *Schleiermachers Osterpredigten*

In einer seiner frühesten Osterpredigten, nämlich derjenigen, die Schleiermacher 1794, ausgehend von 1. Kor 15,26,<sup>5</sup> gehalten hat, beschäftigt sich der junge Prediger mit der Vorstellung der Auferstehung, die er zugleich als Voraussetzung und Urbild für die menschliche Unsterblichkeit versteht. Sie werde ausgebildet, wenn Menschen mit dem «schrecklichen Tod»<sup>6</sup> zusammentreffen. Wie dem verklärten Leib von Christus werde es auch unserer Seele an keinem «Werkzeuge fehlen, das sie eben so leicht handhaben könnte als diese Zusammensetzung von Erde»<sup>7</sup>, heisst es hier, mit einem Hinweis auf den «neuen Körper» am Tag der Ewigkeit, wenn die Seele ihren irdischen Leib verlässt, zeigt es sich somit nach Schleiermacher, dass wir keiner Zerstörung fähig sind.

In der «zweiten» (am selben Tag gehaltenen) Osterpredigt über Mk. 16,10-14<sup>8</sup> verfolgt Schleiermacher die Vorstellung vom verklärten Leib Christi weiter unter Rückgriff auf die in der Aufklärung verbreitete rationalistische Scheintodhypothese.<sup>9</sup> Nach dieser Theorie sei Christi Körper nach der Kreuzigung nicht von Verwesung betroffen gewesen, weil Jesus in Wirklichkeit nicht gestorben, sondern nur schwer verletzt gewesen sei, sich davon jedoch wieder erholt hätte. Die Vorstellung von der Auferstehung sei nur mit Blick auf, die im Glauben Schwachen<sup>10</sup> ausgebildet worden.

Nach diesen Predigten folgt bei Schleiermacher eine achtzehnjährige Predigt-pause, die von den mittleren 1790er Jahren bis 1812 reicht. In diesem Zeitraum ist Schleiermacher hauptsächlich mit der Vorbereitung seiner Theorie des christlich-frommen Selbstbewusstseins beschäftigt.<sup>11</sup> Die eschatologischen Inhalte, insbesondere die Auferstehung, werden hier als Vorstellungsgehalte des christlich-religiösen Bewusstseins behandelt (s. dazu u. Abschnitt 2).

5 Vgl. Schleiermacher 2013a: 116–126.

6 Schleiermacher 2013a: 118.

7 Schleiermacher 2013a: 125f.

8 Schleiermacher 2013a: 127–134.

9 Vgl. Hirsch 1968: 57. Übrigens wurden Auferstehungstheorien dieser Art im 18. und 19. Jh. verbreitet, aber am Ende des 19. Jh. schon wieder aufgegeben.

10 Schleiermacher 2013a: 127.

11 Dieser Prozess fing mit Schleiermachers Dogmatikvorlesungen von 1804–1821 an der Universität Halle an, in denen er schrittweise ein Heft mit Leitsätzen entwickelte, das in 1821 und 1822 als die erste Auflage der Glaubenslehre erschien, in der diese Leitsätze jeweils ausführlich kommentiert wurden (vgl. Schleiermacher 2008: XIIf).

Ausgehend von Röm 6,3-5 weist die Osterpredigt von 1812,<sup>12</sup> gleich zu Beginn auf die Rolle der Imagination hin: «Es ist gewiss ein ganz eigentümliches Gefühl, mit welchem wir uns in die Tage der Auferstehung des Erlösers hineindenken, nach den verwirrungsvollen Tagen des Leidens.»<sup>13</sup> Die Auferstehung wird als Bild eines künftigen herrlicheren Daseins gedeutet, in welchem aller Schmerz und alles Leiden weggenommen sein werden. Diese futuristische Eschatologie wird aber gleich durch eine präsentische Eschatologie ergänzt. Nach dieser bezieht sich die Vorstellung der Auferstehung Christi nicht auf ein Dasein jenseits seines irdischen Lebens, sondern bezeichnet dessen «herrlichste Seite», ihre göttliche Bedeutung. Den ZuhörerInnen ruft der Prediger zu, sie möchten in die Sehnsucht der Jünger Jesu einstimmen: «O, möchten doch auch wir schon auf dieser Erde (...) ein Leben führen können wie das seiner Auferstehung, (...) so ein reines hohes göttliches Dasein.»<sup>14</sup> Diese Imagination oder «andächtige Betrachtung» entspricht aus Sicht Schleiermachers der paulinischen Rede von einem «Mit Christus sterben und auferstehen» der Glaubenden (Röm. 6). Diese verweist auf die Transformation des Widerstands der Welt bis zur Vollendung der Kirche. Wie die Jünger Jesu in der Gemeinschaft in das göttliche Geheimnis des Auferstandenen sich vertieften, so wird das höhere Leben im Reiche Gottes als ein innigeres Verhältnis durch die Bande der Liebe, Natur oder Freundschaft erläutert. Wenn auch nur in kurzen Momenten, ist es nach Schleiermacher möglich, dass das gemeinsame Menschenleben dem Tag der Auferstehung Christi gleichen könnte. Die Leiden und Schmerzen des menschlichen Lebens sind zwar immer noch da, aber sie sind dabei, ihre Bedeutung zu verlieren. So wie auch «(...) der ungläubige [Thomas] den Herrn um so sicherer erkannte, als er seine Finger in die Nägelmahle legte und seine Hand in die offene Seite».<sup>15</sup>

In der zweiten Osterpredigt von 1813 über Röm. 6,5-12<sup>16</sup> wird die eschatologische Bedeutung der Auferstehung Christi zugunsten der Rede von einem geistigen Leben weggelassen. Schleiermacher schreibt: «Eine nicht eben so glänzende und fröhliche Erscheinung als für die Verehrer Jesu damals, kann für uns die Auferstehung sein; denn unser Glaube und unser christliches Leben bedarf jetzt

12 Vgl. Schleiermacher 2011: 488–494.

13 Schleiermacher 2011: 488.

14 Schleiermacher 2011: 489.

15 Schleiermacher 2011: 493.

16 Schleiermacher 2011: 581f. NB. Die Osterpredigt zwischen Karfreitag und 2. Ostertag ist nicht in der kritischen Gesamtausgabe vorhanden, und der Text zum 2. Ostertag ist unvollständig.



nicht erst dadurch begründet zu werden.»<sup>17</sup> Und er erklärt: «Auch nicht (...) [die] Überzeugung und Gewissheit von der Unsterblichkeit unserer Seele[,] welche uns die Auferstehung Christi verschafft[,] ist es[,] was uns am wichtigsten sein und am meisten beschäftigen muss; sondern vielmehr [,] [das] (...) Bild unsrer Auferstehung [,] unsrer Wiedergeburt zu einem geistigen Leben.» Hier zeigt sich, wie Schleiermacher Christi Auferstehung nicht als historisches Faktum versteht, sondern als Glaubensvorstellung, die als bildliche Imagination der wirkmächtigen und nachhaltigen Bedeutung der Wirksamkeit Jesu auf und für die Glaubenden zu dechiffrieren ist. Schleiermacher zieht so mit leichter Hand eine vergleichende Linie zwischen «einige[n], die damals die Welt glauben machen wollten, dass die Erscheinungen Christi nur eine Einbildung seien,»<sup>18</sup> und seinen Zeitgenossen, die das geistliche Menschenleben nur für eine Einbildung halten.

In der Osterpredigt von 1830 – die hier als Beispiel einer späteren Predigt Schleiermachers wie zugleich als Übergang zur zweiten Auflage seiner Glaubenslehre betrachtet wird – wendet er sich der Auslegung von Joh. 10,17<sup>19</sup> zu und bezieht die Rede Jesu zu Maria Magdalena auf unser eigenes Menschenleben.

Schleiermachers fasst damit die eschatologischen Vorstellungen als vorstellungshafte Einkleidungen der wachsenden Gewissheit des Glaubens auf. Anders formuliert, wird das christliche Bewusstsein, das Schleiermacher zufolge trotz seiner individuellen Vielfältigkeit ein und dasselbe ist, obwohl die Spuren des vorigen Zustands nicht verschwunden sind, schrittweise erwachen.<sup>20</sup>

Barth hat später dieses Auslegungsprinzip in Schleiermachers Predigten polemisch als die «Schleiermacher-Ellipse»<sup>21</sup> tituliert. Sie besteht aus den (allerdings durchaus) paulinischen Brennpunkten «Wie Christus, so auch wir»<sup>22</sup>. Barth irritiert – trotz Schleiermachers Festhalten an der Effektivität und Vollständigkeit

17 Schleiermacher 2011: 581.

18 Schleiermacher 2011: 581

19 Vgl. Schleiermacher 2013b: 101–110.

20 Schleiermacher (2013b: 104) schreibt: «Und wie wir uns des Erlösers Erwachen von den Toten durch die Kraft des Vaters nicht anders als in menschlicher Weise denken können, als ein allmähliges sich Wiederfinden in diesem, demselbigen zwar, aber doch neuem Leben, so ist es auch natürlich und kann nichts anders sein, als dass auch nur allmählig der Gläubige zu einem recht bestimmten Bewusstsein seines vorigen Zustandes kommt.»

21 Barth 1978: 145.

22 Die paulinische Vorlage ist Röm 6,4–11, vgl. Schleiermacher 2013b: 102: «so wir denn mit ihm begraben sind in den Tod, und mit ihm gepflanzt zu gleichem Tod, so werden wir auch der Auferstehung gleich sein, und auch wir in einem neuen Leben wandeln. Also auch ihr haltet dafür, dass ihr der Sünde gestorben seid, und lebet Gott in Christo Jesu, unserm Herrn».

von Christi Alleinwirksamkeit – die Zweideutigkeit dieser Ellipse, die aus seiner Sicht Tendenz hat, schlussendlich auf die menschliche Seite zu kippen. Seine Kritik ist im folgenden Abschnitt etwas näher zu erläutern.

*1.1. Barths Kritik an Schleiermachers Osterpredigten*

Die (in kritischer Absicht) behauptete ‚Schleiermacher-Ellipse‘ ist der Kern von Barths Analyse von Schleiermachers Theologie. Obwohl der erste Brennpunkt (Christus) bei Schleiermacher eingehender und selbstständiger besprochen wird, sprengt er, Barth zufolge, nie die Ellipse, sondern die ethisch-psychologische Darstellung des Menschen wird im Laufe der Zeit immer reicher und tief-sinniger, und «nur die gewisse naive moralistische Einseitigkeit verliert sich»<sup>23</sup>. Mit anderen Worten ist nicht ein dogmatischer Gesichtspunkt (der ‚wirkliche‘ Christus) der Inhalt dieser Ellipse, sondern die persönliche, innere Erfahrung von Lebensrettung in der christlichen Gemeinschaft. Im Folgenden werde ich die wichtigsten Kritikpunkte Barths an Schleiermachers Osterpredigten zusammenfassen (und sie im Abschnitt 2.1 diskutieren):<sup>24</sup>

1) Schleiermacher verhält sich nicht zu der Tatsache der Auferstehung Christi, die aus Barths Sicht im Mittelpunkt der Darstellung stehen müsste,<sup>25</sup> sondern seine Überlegungen sind instrumentell auf eine Bestärkung des Glaubens und des Lebensmuts ausgerichtet: Jesus, d.h. Christus, starb nicht wirklich, sondern wurde nur, als unsterbliches «Urbild», «schwach», aber schon in der Emmausgeschichte unternahm er eine Art «Erholungsspaziergang», wie Barth es polemisch formuliert.<sup>26</sup> Mit Hinweis auf eine der frühesten Predigten Schleiermachers<sup>27</sup> ist die Auferstehung so aus Barths Sicht ein «nicht wirklich durch den Tod unterbrochenes Weiterleben für die Schwachheit des Menschen».<sup>28</sup>

23 Vgl. Barth 1978: 146.

24 Vgl. auch Barths Schleiermacherskritik in geschichtlicher Übersicht in Barth 1946: 379–424.

25 Vgl. Barth 1978: 183.

26 Barth 1978: 185.

27 Vgl. Schleiermacher Osterpredigt in 1794, von Mk 16,10–14 ausgehend: «Diese Veranstaltung [sc. die Auferstehung] (...) ist noch immer für die Schwachen, denen die innere Würde der Religion Jesu noch nicht genug ist, um von ihrer Göttlichkeit überzeugt zu seyn, der augenscheinlichste Beweis.» (Schleiermacher 2013a: 127).

28 Barth 1978: 182.

2) Die Lehre von der Auferstehung Jesu Christi (inklusive Himmelfahrt und die Vorhersage seiner Wiederkunft zum Gericht) gehöre nach Schleiermacher nicht zur Lehre von der Person Jesu Christi.<sup>29</sup> Barth sieht darin die Transformation Christi von einer Person zu einem «Liebeszeichen» (oder zu einem höchsten Sinnbild der Gnade Gottes),<sup>30</sup> das nach einer allegorischen Methode auszulegen ist. Schleiermacher gehe «vertraulich-distanzlos» und zugleich «idealistisch-biedermeierisch»<sup>31</sup> mit dem gekreuzigten Erlöser um, der nicht im dogmatischen bzw. metaphysischen Sinne als «Sohn Gottes», sondern als ein religiöses Genie verstanden werde.

3) Nach Schleiermacher kommt es auf unsere Vernunft – und nicht auf die Offenbarung Gottes – an, ob wir die Glaubensforderung annehmen können oder nicht. Das heisst, Jesus überzeugt nur durch «gute» Gründe, und der Mensch habe kein Erkenntnisorgan (den Glauben) für eine andere Weltordnung mit Geistern, Engeln oder verklärten menschlichen Leibern, sondern nur für eine rein diesseitige Weltordnung.<sup>32</sup> Barth urteilt: «Nach diesem Kanon, also streng nach *Kants* Kritik der reinen Vernunft, die der Prediger Schleiermacher inzwischen unverkennbar zur Kenntnis genommen hat, haben auch die Jünger Jesu gehandelt, die zwar den auferstandenen Jesus sahen und berührten, aber ohne daraus Schlüsse zu ziehen (...)»<sup>33</sup>. So ruht der Glaube bei Schleiermacher, nach Barth, nicht auf dem prinzipiellen Geheimnis eines absoluten Anfangs,<sup>34</sup> sondern auf einem geschichtlichen Annäherungsprinzip, nach welchem die Kraft des Glaubens gemäss der Zeitdauer der (langen) Geschichte des Christentums zu messen ist.

4) Das göttliche Urbild für das neue geistige Leben ist bei Schleiermacher allerdings nicht lediglich ein Vorbild, sondern eine «zeugende Kraft», wie Barth einräumt. Dennoch gelte: «Es handelt sich bei Schleiermacher um einen Idealismus, der im letzten Moment eine naturalistische Wendung nimmt, und zu einer an die Christusgestalt anknüpfenden Lebensphilosophie wird.»<sup>35</sup>

29 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd: 95: «Die Tatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden.»

30 Barth 1978: 143.

31 Barth 1978: 146.

32 Barth 1978: 170.

33 Barth 1978: 171.

34 Barth 1978: 179f.

35 Barth 1978: 175. Barth verweist ausserdem auf Heinrich Scholz, der Schleiermachers Denken als «ein[en] Evolutionismus mit idealistischem Vorzeichen» bezeichnet, vgl. Barth 1978: 190.

2. *Die Eschatologie in Schleiermachers Glaubenslehre (1830/31)*

Im dritten Hauptstück (§§ 157–163) seiner Dogmatik zählt Schleiermacher vier sogenannte «prophetische Lehrstücke» oder «prophetische Bilder» auf. So heißen sie, weil sie im Gegensatz zu den übrigen Glaubenssätzen der Dogmatik sich der Möglichkeit der Erfahrung entziehen und somit nur als unbestimmbare Ahnungen, im Gebet, ausgesprochen werden können.<sup>36</sup> Empirisch werden sie als Weissagungen Jesu und hermeneutisch als zwei eschatologische Prinzipien – die Vollendung der Kirche und die unsterbliche Seele – verstanden. Es ist aber, nach Schleiermacher, keine reelle Erfüllung im Sinne der utopischen Alleinherrschaft des Christentums bzw. eine abstrakte Unsterblichkeit der Seele gemeint. Eher sind die eschatologische Prinzipien dadurch verwirklicht, dass die Herrlichkeit des Erlösers sich immer deutlicher im *Bewusstsein* spiegelt, was auch dem Kern der Osterpredigten entspricht. So könne es, nach Schleiermacher, keine eigentliche dogmatische Lehre von der Vollendung geben, sondern dieser Gedanke könne nur im Gebet seine Platz finden und so Ausdruck dafür werden, dass die Kirche immer streitende Kirche sei, bzw. der Geist immer gegen den Widerstreit des Fleisches kämpfe.<sup>37</sup>

Wenn auch die Vorstellung von der unsterblichen Seele, die nicht ausschliesslich christlich ist, sich erfüllen würde, müsste sie also in Verbindung mit unserem unmittelbaren Selbstbewusstsein gebracht werden. Mit modernem, rationalistischem Zuschnitt<sup>38</sup> weist Schleiermacher auf mögliche Wege solcher Realisierung hin.<sup>39</sup> Der erste (naturwissenschaftliche) Weg, als Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, ist als ein Wissen «aus zweiter Hand» jedoch unbefriedigend. Der zweite Weg, durch eine unmittelbare Einsicht, ist auch nicht überzeugend, weil der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewusstsein zusammenhängen müsste, was aber gemäss unmittelbaren Einsicht nicht der Fall ist. Ein dritter Weg wäre eine materiale oder atomistische Position, in welcher der Geist dem Stoff untergeordnet ist, was eine direkte Ablehnung der Unsterblichkeit zur Folge hätte, so wie auch eine idealistische Position (vierter Weg), der die einzelne

36 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 469.

37 Schleiermacher 2008 2. Bd.: 456ff.

38 Schleiermacher hat sich zwar nicht als Rationalist verstanden, jedoch ist seine Eschatologie durch eine Kombination von Motiven der Aufklärungstheologie und des Rationalismus geprägt, obwohl manche Fragestellungen, Argumente und Gesichtspunkte der Erstauflage in der Zweitaufgabe, zugunsten neuer Argumente, nicht mehr auftauchen (vgl. Weeber 2000: 101).

39 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 460f.

Seele als «vorübergehende Aktion», dem kraftvollen Prinzip des Geistes unterordnet. Obwohl die letztgenannte, idealistische Position schon mit einem (zwar nicht das Bewusstsein insgesamt durchdringenden) Gottesbewusstsein sich vertragen und somit die reinste Sittlichkeit verlangen würde,<sup>40</sup> markiert aber nach Schleiermacher nur eine echte fromme Position das Gottesbewusstsein in der menschlichen Seele *als Grund* und leitet die Unsterblichkeit der Seele daraus ab. Das heisst, bei dieser Position ist die Sittlichkeit kein Mittel, um zu einer jenseitigen Glückseligkeit zu gelangen, sondern ein die Persönlichkeit durchdringendes Gottesbewusstsein.

Am Ende braucht es aber, nach Schleiermacher, solche Spekulationen über die Unsterblichkeit nicht, denn diese Vorstellung wurde von Jesus Christus selbst autorisiert, und sie «konstituiert die vollkommeneren allgemeine menschliche Überzeugung». Jedoch bedarf es weiterer Vertiefung; denn Christi Rede von seiner Unsterblichkeit könnte ja auch rein bildlich gemeint sein.<sup>41</sup> Das wird aber zugunsten des universellen Glaubens an die Unsterblichkeit und in einer längeren Ausführung über die Bedeutung von Christi *Vermittlerrolle* bald zurückgewiesen.<sup>42</sup> Das Problem der Eschatologie liegt in den Bedingungen der anschaulichen Vorstellungen, die rein kosmologische sind und somit nicht mitgeteilt werden

40 Schleiermacher (2008 2. Bd.: 461) schreibt: «Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewusstseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte.» Die «unfromme Version» vom Gottesbewusstsein, nach Schleiermacher, postuliert dagegen die Unsterblichkeit als Vergeltung oder Wiedergutmachung. Das bedeutet, die Frömmigkeit und Sittlichkeit sind dann nur Mittel für eine jenseitige Glückseligkeit, was in jüdische und moslemische Vorstellungen stark eingehe, aber des Christentums unwürdig sei. Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 461, 465.

41 Beispielsweise in Lk. 23,24, wo Jesus dem einen der beiden mit ihm gekreuzigten Verbrechern zusagt: «Heute wirst du mit mir im Paradies sein».

42 Auch wenn Jesus Christus als «allgemein sterblich» (statt als unsterblich) verstanden würde, wäre ein Glaube an ihn theoretisch möglich, erklärt Schleiermacher. Das wäre aber eine Umdeutung des Christentums. Auch wäre es schwierig, Christus als Angehöriger der Sadduzäer (die nicht an die Auferstehung glaubten) zu verstehen, denn er hat ja persönlich oftmals einen Glauben an die Unsterblichkeit bzw. die Auferstehung bekundet. Müssen wir also sagen: Unsterblichkeit gilt nur für Christus? Dann ginge ein Kerngedanke des Christentums, nämlich «Gott wurde Mensch», verloren, und die Rede von Christi Menschwerdung bekäme einen doketischen Charakter. Schleiermacher stellt deshalb fest: «Auch so bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme.» Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 462ff.

können. Darum sind Christi Andeutungen von der Unsterblichkeit teils bildlich, teils lehrhaft, teils persönlich, kurz: unbestimmt, gehalten.

Das soll im Folgenden illustriert werden. Um Schleiermachers Denkweise gerecht zu werden, werde ich jedes prophetische Bild vorstellen, jeweils als zwei Aussagen, die widersprüchlich oder «antinomisch» einander gegenüberstehen. Diese Technik sollte verdeutlichen, dass Schleiermacher mit den Vorstellungen der klassischen Eschatologie produktiv umgeht, bzw. will sagen, dass die eschatologischen Glaubenssätze der Dogmatik sich der Möglichkeit der Erfahrung entziehen und sich als gedanklich widersprüchlich erweisen.

*Das erste prophetische Lehrstück «Von der Wiederkunft Christi»:*

*Die erste biblische Aussage* ist die gleichsam buchstäbliche Erwartung einer konkreten, physischen Wiederkunft Jesu Christi, wie sie in der Apostelgeschichte den Jüngern zugeschrieben wird (vgl. «Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen», Apg. 1,11). Nach der Zerstörung Jerusalems wurde diese Erwartung mit der Vorstellung vom kommenden Gottesreich und dem damit verbundenen Ende der Welt verknüpft.

Dem steht *die zweite Aussage* gegenüber: Jesus Christus hat nie selbst eine physische Wiederkunft versprochen, sondern die Jünger auf sein kommendes *geistliches* Dasein verwiesen.

*Ergebnis:* das Bild von der Wiederkunft Christi schwankt, und es lässt sich mit exegetischen Mitteln nicht zeigen, dass es zwingend buchstäblich zu verstehen ist.

*Das zweite prophetische Lehrstück «Von der Auferstehung des Fleisches»:*

*Die erste Aussage* stellt eine Gleichartigkeit des Lebens fest, das dieselbe Persönlichkeit vor *und nach* dem Tod, mit Blick auf die leiblich gebundene Bewusstseinstätigkeit – «Erinnerung» –, konstituiert. Dieser Kontinuitätsgedanke bestimmt schon die jüdische Vorstellung.<sup>43</sup> Er wird oft verbunden mit der Idee von einem Zwischenzustand oder «Seelenschlaf» für die früh Verstorbenen (der jedoch im Neuen Testament nicht bezeugt ist), entsprechend der jüdischen Vorstellung von der Unterwelt, um so den Gedanken

43 Schleiermacher weist auf Luk. 20, 28-33 hin, wo die Sadduzäer Jesus fragen, mit welchem von sieben nacheinander gestorbenen Ehemännern derselben Witwe (nach Moses Urteil) sie nach der Auferstehung verheiratet sein werde. Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 475.

einer gleichzeitigen, allgemeinen Auferstehung der Toten plausibel zu machen. Die früher Verstorbenen, für die ein Zwischenzustand anzunehmen ist, müssten dann, um die Seelenkontinuität zu wahren und nicht in Sünde zu fallen, als schon mit Christus zusammenseind gedacht werden. Dies wiederum droht jedoch den Gedanken einer allgemeinen, synchronen Totenaufstehung zu gefährden, wenn nicht gar unnötig zu machen.

Dieser Aussagenreihe steht eine *zweite* gegenüber: Sie geht davon aus, dass Auferstehung mit einer radikalen Diskontinuität der Persönlichkeit einhergeht, insofern die auferstandene Person als eine real *andere*, jetzt unsterbliche und geschlechtslose Seele vorgestellt wird, wie sie auch im Neuen Testament bezeugt ist.

*Ergebnis:* Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige können zu keinem kohärenten Gedanken-zusammenhang erhoben werden.

*Drittes prophetisches Lehrstück «Vom jüngsten Gericht»:*

Die *erste Aussagenreihe* basiert auf der Vorstellung eines wunderbaren und plötzlichen Herausgerissenwerdens aus allem Weltlichen und Fleischlichen in einen Zustand der Heiligung. Diese Heiligung ist nicht als eine äussere Scheidung zwischen Gläubigen/Kirche und Nicht-Gläubigen/Welt, sondern als eine innere Scheidung der Gläubigen von der ihnen noch anhaftenden Sünde gedacht. Das Problem ist jedoch, dass die Heiligung ein Werk des Erlösers sein soll; doch die plötzliche Befreiung von der Sünde hätte etwas «Zauberisches», das nicht nur die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser überflüssig machte, sondern auch den sittlichen Charakter der Erlösung und die Kontinuität der Persönlichkeit gefährden würde.

Dem steht die *zweite Aussagenreihe* gegenüber; sie nimmt einen Reinigungsprozess innerhalb des Menschen an, der auf einem grossen Zutrauen in die individuelle Fähigkeit zur Erkenntnis Christi und entsprechender sittlicher Selbstverbesserung basiert; – eine Vorstellung, die jedoch Tendenz hat, das Jüngste Gericht überflüssig zu machen. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass im Neuen Testament eine Trennung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen vorgestellt wird. Trotzdem müsste das Jüngste Gericht mehr die Vollkommenheit als die Seligkeit der Gläubigen im neuen Leben einleiten, weil die Gläubigen, «wenn sie in einem und demselben Gesamtleben mit den Ungläubigen zusammengefasst wären,

von den durch diese hineingebrachten Uebeln zu leiden haben.»<sup>44</sup> Aber ihre Vollkommenheiten kommen trotzdem zur Erscheinung wie auch Christus selbst unter Sündern gelebt hat und dies nicht als Übel empfand. Somit wäre die Lebensgemeinschaft mit Christus erst richtig gedacht. Die Ungläubigen müssten somit nicht vom jenseitigen Gesamtleben ausgeschlossen sein, was die Scheidung des Jüngsten Gerichts wiederum überflüssig macht.<sup>45</sup>

*Ergebnis:* Die beiden Aussagereihen sind inkohärent und lassen sich nicht zu einem Bild vom Jüngsten Gericht vereinheitlichen.

*Viertes prophetisches Lehrstück «Von der ewigen Seligkeit oder dem Schauen Gottes»:*

*Die erste Aussagereihe basiert auf dem Gedanken* eines plötzlichen, dauerhaften Besitzes des höchsten Gutes, d.h. der Seligkeit, was aber ein rein inaktives Leben voraussetzt und damit sowohl einem christlichen gemeinschaftlichen Leben widerspricht, als auch die Kontinuität der Persönlichkeit zerstört.

Dem steht *die zweite Aussagereihe* gegenüber; sie basiert auf dem Gedanken eines allmählichen Wachstums an Vollkommenheit, beginnend mit der Auferstehung. Dieser Gedanke trägt zwar der Forderung nach einer Kontinuität der Persönlichkeit Rechnung, ist aber schwer zu verbinden mit der Idee eines vollkommenen lebendigen Gottesbewusstseins, das von dem «alten Bewusstsein» getrennt ist.<sup>46</sup>

*Ergebnis:* das Bild schwankt, und wir bleiben unsicher, wie der Zustand von der als unsterblich verstandenen Persönlichkeit des Einzelnen erworben und unter dieser Form besessen werden kann.

### 2.1. Zusammenfassung und Diskussion

Mit seinen vier eschatologischen Antinomien bietet Schleiermacher eine stringente Zusammenfassung der Probleme, in die sich das theologische Denken

44 Schleiermacher 2008 2. Bd.: 483.

45 Die Lehre von der ewigen Verdammnis ist nach Schleiermacher sehr problematisch. Nur in der vollendeten Gemeinschaft mit Christus sind wir, auch wenn das Böse dort vorhanden ist, von diesem getrennt, was genau die Vollendung der Kirche ausmacht. Trotzdem, wendet Schleiermacher ein, bleiben immer noch einige, die nicht vom selben Geist ergriffen sind. Z.B. müsste der reiche Mann in der Lazarusgeschichte (Lk 16,19-31) noch von Vater Abraham belehrt werden, vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 485.

46 Das Gottesbewusstsein müsste, Schleiermacher zufolge, also mit dem Selbstbewusstsein nicht identisch, sondern als ein vermitteltes bzw. affizierbares und wandelbares gedacht werden,



beim Versuch, die neutestamentlichen Vorstellungsgehalte zu systematisieren, verstrickt. Mit diesem Problemaufweis hebt er die traditionelle dogmatische Eschatologie auf ein neues Niveau.<sup>47</sup> Besonders stark kritisiert er die traditionelle Lehre von der ewigen Verdammnis.<sup>48</sup> Grundsätzlich ist seine Herangehensweise somit als Versuch zu verstehen, die Eschatologie mit dem modernen Christentum und vor allem mit dem Gedanken eines gemeinsamen Lebens in Christus zu vereinen. Die dabei angewandte Methode ist eine «hermeneutische», insofern die eschatologischen Vorstellungen konsequent als Vorstellungsgehalte des christlichen Selbstbewusstseins zu denken versucht werden. Deshalb empfindet Schleiermacher den deutschen Ausdruck «die letzten Dinge» als kontraproduktiv.<sup>49</sup> Die damit verbundene dingliche, kosmologische Vorstellungsweise erzeugt ein «Schwanken» der Bilder der Eschatologie. Durch die christlich-religiöse Einbildungskraft werde alles Vorstellen und Begreifen transzendiert; diese generiere einen eigenen Sinn in dem vom Geist ergriffenen Menschen.

Im Verhältnis zu Barths Kritik an ihr (s.o. I.I.) weist Schleiermachers Auslegung der Eschatologie in seiner Glaubenslehre ein hohes Mass an Differenziertheit auf. In Bezug auf Barths ersten Kritikpunkt müsste gesagt werden, dass für Schleiermacher die Auferstehung Christi ein «Faktum» in dem Sinne ist, dass der Glaube an ein persönliches Weiterleben der Seelen nach dem Tod wie auch der Glaube an eine Vollendung der Kirche durchaus als ein *notwendiges* Implikat des Glaubens an Christus behauptet wird. Bei Barths Kritik ist ausserdem zu beachten, dass auch Barth selbst die Auferstehung zwar als Tatsache jedoch nicht als *historische* Tatsache denkt. Seine Kritik richtet sich gegen die Schleiermacher unterstellte Vorstellung eines transzendenten Weiterlebens und einer kontinuierlichen Identität, die das aus Barths Sicht notwendige Moment der Neuschöpfung nicht zulässt. Dem ist mit Blick auf Schleiermachers eschatologische Antinomien

während ein reines, künftiges Gottesbewusstsein «in allem und mit allem ohne Hemmung [wäre] und ohne dass jemals ein Streit zwischen dem Gottesbewusstsein und irgendeinem andern entstände.» Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 489.

47 Vgl. Wenz 2015: 66.

48 S. o. Fussnote 29.

49 «Der deutsche Ausdruck, der aber ziemlich allgemein angenommen ist, hat etwas befremdendes, was sich in dem Worte *Eschatologie* mehr verbirgt, indem der Ausdruck Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht (...)» (Schleiermacher 2008 2. Bd.: 466).

entgegenzuhalten, dass dieser an der Vorstellung einer kontinuierlichen Identität der Person auch selbst Kritik übt.

Der zweite Kritikpunkt Barths bleibt bestehen, insofern Schleiermacher die *Tatsachen* der Auferstehung, der Himmelfahrt und seiner Wiederkunft zum Gericht nicht als *ursprüngliche* Elemente des Glaubens an die erlösende Wirksamkeit Christi anerkennt.<sup>50</sup> Umgekehrt wird Christus als Vermittler (vgl. Barth: als «Symbol») der allgemeinen Unsterblichkeit verstanden, was, «nach Gottes Entscheidung», zu seiner vollkommenen Wahrheit hinzugehört.<sup>51</sup> Barth sieht darin Person (Erlöser) und Heil in problematischer Weise getrennt, was nicht falsch ist. Umgekehrt blendet er Schleiermachers Leitgedanken der christlichen Lehre von der Selbstverkündigung Jesu Christi<sup>52</sup> (den Barth tatsächlich von Schleiermacher übernimmt<sup>53</sup>) aus.

Jesus überzeugt nach Schleiermacher nicht *nur* durch gute Gründe, wie Barths dritter Kritikpunkt unterstellt, sondern Schleiermacher hat auch einen Offenbarungsbegriff, nämlich den, der seinen Sinn vom Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit her gewinnt und als Gottesbewusstsein bestimmt ist.<sup>54</sup> Mit Schleiermachers Rückführung auf den Christusglauben verbindet sich somit nicht der Anspruch eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele; denn nur durch einen *Sprung* als «ein[en] Akt der königlichen Gewalt Christi» ist die Vollendung der Kirche möglich.<sup>55</sup> Zwar ist dieser Sprung kein auf das Geheimnis der Offenbarung gegründeter «absoluter Anfang» im Barthschen Sinne, sondern

50 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 95ff.

51 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 464.

52 Vgl. Schleiermacher 2008 1. Bd.: 131: «Das wesentliche seiner Selbstverkündigung aber war, dass er von seinem sich selbst immer gleichen Selbstbewusstsein aus dieser Ruhe heraus, mithin nicht in dichterischer sondern in streng besonnener Form, Zeugnis abzulegen hatte, also sich darzustellen, indem er dabei zugleich sein allein richtiges objectives Bewusstsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mittheilte, also in der Darstellung belehrte (...). Ein homelitisches Beispiel dafür zeigt sich in Schleiermacher 2011: 490f: «(...) so hören wir ihn [Jesus] rufen, so gehe dieser Kelch vorüber. Dieser Glaube hindert ihn nicht, dass er über den Widerstand des Bösen und über dessen, wenn gleich vorübergehenden Sieg tiefen Schmerz fühlte und die schönste Frucht war, dass er hinzufügt: doch nicht mein Wille sondern dein Wille geschehe!» Vgl. dazu Korsch 2025: 164 (Seiten gemäss Manuskript – im Druck).

53 Barth stellt z.B. Christus als Zeuge in seiner Versöhnungslehre dar; vgl. Barth 1989.

54 Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit wird nur ein klares Selbstbewusstsein, wenn es zum Gottesbewusstsein wird. Dessen Möglichkeitsbedingung ist die ursprüngliche Offenbarung Gottes. Vgl. Birkner 1996: 83.

55 Vgl. Schleiermacher 2008 2. Bd.: 473.

rational explizierbar. Dennoch scheint Barth die Differenz stärker zu machen, als sie ist. Um eine direkte Gegenposition zu betonen, verkleidet er sich sozusagen als Supranaturalist, der bei Schleiermacher «ein Erkenntnisorgan für eine andere Welt» vergeblich sucht.<sup>56</sup>

Mit Blick auf Barths vierten Kritikpunkt, der den ideellen Rahmen von Schleiermachers Eschatologie angreift, ist zu sagen, dass dessen Stossrichtung zwar verständlich ist; dennoch stellt sich die Frage nach der Berechtigung dieser Kritik. Schleiermachers unzweideutiger Fokus auf dem neuen Ganzheitsleben in der Gnade qualifiziert seine Theologie zwar schon als eine Lebensphilosophie, aber gleichzeitig ist sie (als Theorie des Gottesbewusstseins) eine Religionstheorie. Obwohl Schleiermacher in seiner Homiletik die Eschatologie eher abblendet, stellt er sich in seiner Dogmatik durchaus in eine Kontinuitätslinie mit der traditionellen Eschatologie und unternimmt sogar konstruktive Deutungen der kosmologischen Elemente. Man kann also nicht sagen, dass bei Schleiermacher die Eschatologie einfach in eine Lebensphilosophie oder ethisch-psychologische Darstellung umgedeutet werde. Sondern in einer Durchsicht von Schleiermachers Antinomienlehre konnte gezeigt werden, dass die eschatologischen Lehrstücke für Schleiermacher moderne und zentrale Fragestellungen beinhalten – und sich nicht einfach mit irrealen <Dingen> ohne theologische Relevanz beschäftigen. Ihr Gegenstand ist – wie im Falle aller anderen Glaubenssätze innerhalb der Dogmatik – Jesus Christus; allerdings gilt, und darin unterscheiden sie sich von anderen Glaubenssätzen, dass sie sich der Erfahrung entziehen. Deshalb ist ihre epistemologische Basis nicht das Wissen, sondern die Einbildungskraft des Glaubens, als deren stetige Betätigung sie erscheinen.<sup>57</sup>

Die kirchliche Predigt ist eigentlich das «Hauptmedium» für ein ausdifferenziertes Ensemble von Anschauungen, welche die eschatologischen Aussagen in Vorstellungsgehalte übersetzen, die in der Lage sind, das religiöse Bewusstsein anzuregen.<sup>58</sup> Nach dieser Auffassung zielt die Eschatologie auf die religiöse

56 Barth handelt später das Thema Supranaturalismus ab. Er möchte das klassische Verständnis herausfordern, indem er Wunder als Zeichen der Wirklichkeit Gottes und als die künftige Wirklichkeit der Menschen interpretiert; vgl. Barth 1987a: 607.

57 Herms 2003: 144.

58 Vgl. Weeber 2000: 161. Weeber stützt sich hier auf Schleiermachers Bestimmung der «höheren Bedeutung» der prophetischen Lehrstücke, nämlich die schon erkannten Prinzipien anregend zu gestalten, wobei «Anregung» ein zentrales Stichwort der Schleiermacherschen Predigttheorie ist (vgl. Weeber 2000: 159ff). Vgl. dazu auch Gräß 1983, wo es um Predigt als Mitteilung des Glaubens geht.

Kommunikation und wird erst in der situativen, aktualisierenden Predigt vollständig gemacht. Barth übernimmt die Idee, dass die Dogmatik eine Funktion der Kirche bzw. Predigt ist;<sup>59</sup> und auch hier lässt sich eine Deutung der Eschatologie von einem existenziellen Glaubensverständnis aus beobachten.

### 3. *Auferstehung als Bruchfigur und brennende Lebensfrage bei Barth*

Barths explosiver, schonungsloser und fesselnder Predigtstil unterscheidet sich deutlich von Schleiermachers aufklärungsfrommem, reflexiv-kunstfertigem Sprachstil. Dies ist bei Barths frühen Predigten vor dem Ersten Weltkrieg jedoch noch weniger der Fall. Diese weisen noch deutliche Spuren eines idealistischen Einflusses auf. So schreibt Barth etwa in seiner Osterpredigt von 1913 mit Bezug auf Mk. 13, 31:<sup>60</sup> «Ostern ist mit dem Karfreitag innigst verbunden: in Jesu Untergang war sein Triumph schon enthalten, wie die Blüte in der Knospe enthalten ist».<sup>61</sup> Und später: «Der Tod war für ihn nicht Wahrheit, sondern Schein, bloss ein Durchgang zu höherem Leben».<sup>62</sup> Doch auch hier finden sich inmitten der idealistischen Formulierungen bereits wichtige Signale für ein dialektisches Denken. Barth fasst somit die Kreuzigungsszene als einen *Kampf* auf: Von der Seite der Welt ist der Tod Jesu eine Niederlage des Geistes, aber von der Seite des Reiches Gottes ist es ein Sieg.<sup>63</sup>

Diesem Kampf gegenüber könne die ZuhörerIn nach Barth aber nicht unparteiisch bleiben. Er fasst diesen Gedanken zusammen, indem er sich der eschatologischen Jesusworte von Matthäus 24,35 bedient: «Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber bleiben»<sup>64</sup>. Das heisst nach Barth, dass die Ordnung dieser Welt durchbrochen wurde.

Im bewussten Gegensatz zu Schleiermacher betont Barth den faktischen Tod Jesu, so auch in der Osterpredigt von 1915<sup>65</sup> über 1. Kor. 15,25f: «Ja, getötet hatten sie ihn, begraben war er».<sup>66</sup> Die Quintessenz der Predigt ist der Gedanke: Es

59 Vgl. Barths (1986: 1) Eröffnung seiner Kirchlichen Dogmatik: «Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche.»

60 Barth 1976: 143–156.

61 Barth 1976: 147.

62 Barth 1976: 154f.

63 Barth 1976: 145.

64 Barth 1976: 149

65 Barth 1996: 151–161.

66 Barth 1996: 156.

«schlummert verborgen im Sterben ein neues, vollendetes Leben»<sup>67</sup>, obwohl das Sterben doch ein selbstverständliches Naturereignis sei. Sprachlich kommt Barth Schleiermachers hier noch nahe; inhaltlich sind jedoch schon deutlich andere Akzentsetzungen erkennbar. Nicht um die Vermittlung des Glaubens an ein höheres, geistliches Leben im Allgemeinen (wie bei Schleiermacher) geht es Barth, sondern um aktive Parteinahme für die Wahrheit hier und jetzt, die wiederholt seiner ZuhörerIn zur Stellungnahme fordert: «Du brauchst überhaupt nichts zu glauben. Aber du darfst's leben, das ist viel mehr. Lass dich von Christus hineinziehen in sein Leben, in die schöne Gotteswelt, die die Wahrheit ist. Er hat jetzt in der Passionszeit wieder so ernst und eindringlich mit uns geredet».<sup>68</sup>

In dem vier Jahre nach Barths zweitem Römerbriefkommentar erschienenen Text «Was ist Ostern?» (1926)<sup>69</sup> ist diese Bruchfigur ganz dominant geworden. Er wird mit den Worten eröffnet: «Was ist Ostern? Auferstehung, antwortet uns die Bibel, (...) der lebendige Gott, die vergebenen Sünden, das leere Grab, der überwundene Tod (...) Aber sind das wirkliche Antworten? Antworten, die wir begreifen, mit denen wir etwas anfangen können?»<sup>70</sup> Die frühen idealistischen Formulierungen sind nun von rhetorischen Signalen der Verwirrung, Fragezeichen und Ohnmacht abgelöst, was auch mit Blick auf den Tod gilt: «Wohin kommen wir dann? Was bleibt von uns übrig».<sup>71</sup> In diesen dunklen Raum hinein, führt nun Barth aus, spreche das helle Auferstehungswort, das aber kein Fortschritt, keine Entwicklung, keine Aufklärung sei, sondern seine HörerIn immer neu sich erschaffen müsse.

Der Bruch bzw. die notwendige Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben wird im Text «Auferstehung» von 1927<sup>72</sup> als «Krisis» bezeichnet<sup>73</sup> und weitergeführt, indem Barth eine dreifache Auslegung des Wortes «Auferstehung» aus dem Neuen Testament herzuleiten sucht. Damit will Barth den Tatsachencharakter der Auferstehung, nach dem er bei Schleiermacher (aus

67 Barth 1996:161.

68 Barth 1996: 160.

69 Vgl. Barth 1998: 535ff.

70 Barth 1998: 535.

71 Barth 1998: 536.

72 Vgl. Barth 1998: 551–556.

73 Barth 1998: 552. Unter dem Stichwort «Krisis» mag man es als eine Gemeinsamkeit der gesamten Gruppe der dialektischen Theologen ansehen, dass ihre Mitglieder kritischen Idealismus und Kierkegaard durchaus eklektisch mit einander in Beziehung setzen konnten (vgl. Lohmann 2016: 47).

seiner Sicht) vergeblich suchte, explizieren: Erstens ist Auferstehung die leibliche Auferstehung des gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Herrn Jesus Christus. Laut dem Johannes-Evangelium hat das fleischgewordene Wort Gottes alle geschichtlichen Analogien durchbrochen. Zweitens ist Auferstehung eine schon vollstreckte, aber noch verborgene «geistliche» Wirklichkeit, die zum Glauben ruft, die aber nicht ohne Drohung und Furcht der Krisis gehört wird und uns zu einer brennenden Lebensfrage werden muss. Und drittens handelt es sich um eine Auferstehung des «Fleisches» am Ende aller Tage, d.h. um die Verheissung unserer eigenen verborgenen Auferstehung, mit Christus als erster Frucht.

Diese ihrem Anspruch nach zugleich «realistische» und existenziale Auslegung der Auferstehung versucht nicht nur den Unterschied zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zu unterlaufen, sondern bestimmt, im Kontrast zu Schleiermacher, Gnade als «Angriff» auf die menschliche Existenz. Es geht um den Kampf zwischen einem Neuen, das kommen und dem Alten, das nicht weichen will; ein Dort und ein Hier. Die Auferstehung des Fleisches macht die Erlösung aus, auf die wir warten, betont Barth. Das Ende des Daseins ist somit «weder die Sterblichkeit des Leibes noch die Unsterblichkeit der Seele[,] sondern das, dass der Mensch in seiner zeitlichen Wirklichkeit, in der Einheit von Geist und Natur, in der er wirklicher Mensch ist, genau als das, was er jetzt und hier ist, ewiges Leben lebe zu seiner Seligkeit oder zu seiner Verdammnis.»<sup>74</sup> In diesem Sinne wäre Barths Eschatologie doch dominant präsentisch – und dazu hermeneutisch-metaphorisch. Denn der Mensch – wenn er nach «dem Ende» fragt – ist auch nach *seinem* Ende gefragt, nämlich wer er selbst ist und im Licht von Christi Auferstehung in Ewigkeit sein wird.

### *3.1. Eschatologie ist Christologie*

«Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nicht zu tun».<sup>75</sup> Nach der berühmten Formulierung aus Barths zweitem Römerbriefkommentar ist die Eschatologie mit der Christologie aufs Engste verbunden. Ähnlich wie Paul Tillich vollzieht auch Barth eine Neubestimmung der Eschatologie, indem diese von den Eschata

74 Barth 1998: 555.

75 Barth 1987b: 109.

auf das Eschaton ausgerichtet wird.<sup>76</sup> Am Anfang des dritten Kapitels des zweiten Römerbriefkommentars (1922), der bekanntlich durchweg eschatologisch angelegt ist, heisst es: «Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte (...) Was jenseits des Gerichtes ist, das ist von dem, was noch diesseits ist, nicht nur relativ, sondern absolut verschieden und getrennt. Gott spricht, *Gott* ist als Richter erkannt».<sup>77</sup> Das ist nach Barth die «absolute Krisis». Alles Geschichtliche steht unter Gottes Urteil, insofern am Jüngsten Tag über die «ewige Bedeutung» jedes Menschenlebens abgerechnet werden muss. Dennoch lehrt Barth keine Zweiweltentheorie; denn wir stehen *auf* der Schwelle, sind immer noch im alten Menschen zu Hause, aber in Christi Auferstehung sind wir der neue Mensch bzw. im Glauben als der Kraft der Auferstehung sind wir über die Schwelle zum kommenden Reich Gottes hinübergetreten. Die Auferstehung ist somit nicht geschichtlich, sondern eine «unmögliche Möglichkeit»<sup>78</sup>, ein «Entweder-Oder»<sup>79</sup>, die nach den üblichen weltlichen Kriterien nicht beurteilt werden kann.

Sinn und Funktion dieser dialektischen Paradoxa ist eine theo- bzw. christologische Fokussierung der Eschatologie. Nur auf den in Christus sich offenbarenden Gott «selbst» sollte gehofft werden. Darum lehnt Barth, wie vor ihm auch schon Schleiermacher die traditionelle dogmatische Rede von «den letzten Dingen» (Eschata), auf die man hoffen kann, als eine Verdinglichung, ab.<sup>80</sup> Anders als Schleiermacher verweist er dabei jedoch nicht auf das christlich-fromme Selbstbewusstsein, das in den eschatologischen Vorstellungen sich selbst hermeneutisch wiederfinden sollte. Nach Barth ist die Auferstehung von den Toten kein einzelnes Thema des Christentums, sondern seine ganze Wahrheit. Das grundstürzend Entscheidende in Christus geschah und steht jederzeit jetzt an. Das ist, Christus ist der Eschaton. Das futurische Element liegt so in der Rede von der Totenauferweckung als *Verheissung*: was in Christus geschehen ist, ist erst der Anfang!

76 Vgl. Barth (1986: 486f) schreibt: «Eschatologisch heisst nicht: uneigentlich, unwirklich gemeint, sondern: bezogen auf das Eschaton, d.h. auf das von uns aus gesehen, für unser Erfahren und Denken noch Ausstehende, auf die ewige Wirklichkeit der göttlichen Erfüllung und Vollstreckung.» *Theologie* ist also eschatologisch ausgerichtet und nur durch den Heiligen Geist vermittelt zu denken und zu treiben. Sigurd Hjelde (1987) hat einen schönen Überblick über die Entwicklung von den «Eschata» hin zum «Eschaton» bei Barth gegeben.

77 Vgl. Barth 1987b: 27.

78 Barth 1987b: 191.

79 Barth 1987b: 216.

80 Vgl. Hailer 2016: 388f.

#### *4. Konklusion und Perspektive*

Barth sieht den Tatsachen- und neue Schöpfung-Charakter der Auferstehung Christi durch eine ethische «Lebensphilosophie» bei Schleiermacher unterlaufen. Das Recht dieser Lesart Barths zeigt sich in Schleiermachers frühesten Predigten, wo dieser den Glauben an eine «reale» Auferstehung zugunsten des gemeinsamen, geistlichen Leben in Christus, als dem «wahren Vermittler» der allgemeinen Unsterblichkeit, für unwichtig hält und eine Zeit lang die damalige Scheintodhypothese verfiht.

Barths Kritik büsst aber an Plausibilität ein, wenn Schleiermachers homiletisch-praktische Eschatologie im Licht seiner wissenschaftlich-dogmatischen Eschatologie gesehen wird. Die vier sogenannten prophetischen Lehrstücke sind wie gezeigt als Entfaltung von Antinomien zu verstehen, in denen sich Schleiermachers moderne und kritische Bearbeitung der eschatologischen Fragestellungen zeigt – besonders im Verhältnis zu (der von Barth kritisierten) vermeintlich einseitigen Betonung einer kontinuierlichen Identität von Person und Bewusstsein.

Damit ist zu sagen, dass Schleiermacher den theologischen Herausforderungen der neutestamentlichen Theologie nicht zugunsten einer reinen immanentistischen Lebensphilosophie (etwa im Sinne Georg Simmels) ausweicht. Sondern umgekehrt stellt er die «Krise» der Erfahrung und der Mitteilung betreffend Kosmologie und Eschatologie fest, was die Einbildungskraft nur verstärkt fordert.

Nach Schleiermachers theologischem Ansatz ist die Basis aller theologischen Aussagen der Glaube. Deshalb legt er den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit wie auch den an eine Vollendung der Kirche als ein notwendiges Implikat des Glaubens an Christus aus. Christus verliert noch mehr einen reinen Symbolstatus durch Schleiermachers Idee der Selbstverkündigung Christi – die Barth übernimmt.

Barth hebt auch später die Idee der Dogmatik als Funktion der religiösen Kommunikation vor, was sich auch als eine Grundgedanke von Schleiermacher verstehen lässt. Die schwankenden Bilder der Eschatologie bzw. die Antinomien sind besonders auslegungsbedürftig. Schleiermacher weist somit eine Verdinglichung der Eschata (das heisst, ihre Ausscheidung aus dem Gebiet des inneren Lebens) ab, nämlich zugunsten des christlich-frommen Selbstbewusstseins, das sich in den eschatologischen Vorstellungen in Christus selbst hermeneutisch wiederfinden sollte. Barth überführt dieses Anliegen in sein Programm «von Eschata zum Eschaton», womit er konsequent eine gegenständlich-kosmologisch



verstandene Eschatologie ablehnt. Wie Schleiermacher stellt Barth nämlich Christus in die Mitte, doch dabei führt er eine entscheidende Bruchfigur und dialektisches Denken ein. Nicht die Persönlichkeit Christi (und ihre Kontinuität) ist entscheidend, sondern die göttlichen Werke von Urteilsverkündung an die Welt und die Auferstehung als eine «unmögliche» Glaubensmöglichkeit und neuer Anfang (Zweiter Römerbrief). Damit ist die Trennung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie unterlaufen, indem der Mensch jetzt und hier ewiges Leben zu seiner Seligkeit oder zu seiner Verdammnis lebe und zugleich die Auferstehung des Fleisches am Ende aller Tage erwartet. Somit gelingt es Barth auch, seine Auferstehungsvorstellung auf seine von unterschiedlichen «Krisen» geprägte Gegenwart zu beziehen.<sup>81</sup> Die Theologie bestimmt er radikal als ein vorläufiges (eschatologisches) Unternehmen.

Die derzeitige negative Konjunktur der Eschatologie, die in erfahrenen und befürchteten gesellschaftlichen Krisen als Urteilsverkündung im diesseitigen Leben wahrgenommen wird, ist eigentlich eine eschatologische Verdinglichung, so wie Schleiermacher und Barth sie abbauen möchten. Die Krise wird als ein «Ding» ausserhalb der menschlichen Kontrolle verstanden, das uns potentiell strafen wird. Beispielsweise lässt sich die Klimakrise durchaus als Strafe für menschliches Fehlverhalten deuten und dann auch mit der Idee vom Weltuntergang verbinden. In solchen säkularen Wahrnehmungen werden somit jedoch entscheidende Vorstellungsgelände der christlich-theologischen Rede von den «letzten Dingen» verdinglicht oder verzerrt.

Nach Schleiermacher und Barth müsste diese eschatologische Rede von einem *existentiellen* Glaubensverständnis aber gedeutet werden. Schleiermacher weist auf die christlich-religiöse Einbildungskraft hin, die alles Vorstellen und Begreifen transzendiert und sich als Glaubenshoffnung ausdrückt. Barth betont in der Auferstehung Christi die Möglichkeit, jederzeit einen neuen Anfang zu machen, was die Krise sofort umdeutet.

81 Vgl. Pöder/Baark 2023: 1f.

*Bibliographie*

- Barth, K., 1946. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich.
- 1976. Predigten 1913. Hg. N. Barth/G. Sauter (KBGA I). Zürich.
- 1978. Die Theologie Schleiermachers, Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Hg. D. Ritschl (KBGA II). Zürich.
- 1986 [1932]. Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe Band 1. Zürich.
- 1987a [1940]. Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe Band 9. Zürich.
- 1987b. Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922). Hg. C. van der Kooi/K. Tolstaja (KBGA II). Zürich.
- 1989 [1959]. Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe Band 27–29. Zürich.
- 1996. Predigten 1915. Hg. H. Schmidt (KBGA I). Zürich.
- 1998. Predigten 1921–1935. Hg. H. Finze (KBGA I). Zürich.
- Birkner, H.-J., 1996. Schleiermacher-Studien. Hg. H. Fischer. Berlin/New York.
- Gräb, W., 1983. Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht. Gütersloh.
- Hailer, M., 2016. 18. Hoffnung für die Welt. Barth Handbuch. Hg. M. Beintker. Tübingen, 386–391.
- Hermes, E., 2003. Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen.
- Hirsch, E., 1968. Schleiermachers Christusglaube. Gütersloh.
- Hjelde, S., 1987. Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung im protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart. München.
- Korsch, D., 2025 (i. D.). Das Wort Gottes in der Sprache der Religion. Wie man heute predigen kann. G. Pfeiderer/R. Cadonau (Hg.), Karl Barth und die Zukunft der evangelischen Predigt. Zürich.
- Lohmann, F., 2016. 7. Kant, Kierkegaard und der Neukantianismus. Barth Handbuch. Hg. M. Beintker. Tübingen, 42–48.
- Pfeiderer, G./Matern, H./Köhrsen, J. (Hg.), 2018. Krisen der Zukunft II. Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Szenarien. Zürich.
- Pöder, C. S.-V./Baark, S. (Hg.), 2023. Crisis and Reorientation. Karl Barth's Römerbrief in the Cultural and Intellectual Context of Post WWI Europe. Cham.
- Rahner, J., 2016. Einführung in die christliche Eschatologie. Freiburg im Breisgau.
- Schleiermacher, F.D.E., 2008. Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Auflage (1830/31), 1.–2. Band. Hg. R. Schäfer. Berlin/New York.
- 2011. Predigten 1809–1815. Hg. P. Weiland (KGA III, Abt. Band 4). Berlin/Boston.
- 2013a. Predigten 1790–1808. Hg. G. Meckenstock (KGA III.3.). Berlin/Boston.
- 2013b. Predigten 1830–1831. Hg. D. Schmid (KGA III.12). Berlin/Boston.
- Weeber, Martin, 2000. Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk. Gütersloh.
- Wenz, G., 2015. Vollendung. Göttingen.
- Ziegler, P. G., 2018. Militant Grace. The Apocalyptic Turn and the Future of Christian Theology. Michigan.

*Abstracts*

F.D.E. Schleiermacher hat in seinen Osterpredigten ein Programm des geistigen Lebens vorgestellt. Karl Barth sah jedoch darin die Auferstehung Christi in ihrem Wirklichkeitsanspruch zugunsten einer kontinuierlichen Identität von Person und Bewusstsein unterlaufen. Doch wie ändert sich das Bild, wenn man Barths Kritik im Licht von Schleiermachers wissenschaftlich-dogmatischer Eschatologie als Theorie des christlich-frommen Selbstbewusstseins anschaut? Die eschatologischen Gehalte entziehen sich zumindest einem solchen Beziehungsversuch auf die religiöse Erfahrung. Der Artikel stellt Schleiermachers Eschatologie als ein kritisches Modell, das in vier Antinomien prozediert, vor, wobei neue Unterschiede zu Barth entstehen. Während Schleiermacher die eschatologischen Vorstellungen als ein notwendiges Implikat des Glaubens an Christus auslegt, stellt Barth ein dialektisches Paradox als eine christologische Fokussierung der Eschatologie dar. Umgekehrt weist ihre gemeinsame Deutung der Eschatologie von einem existenziellen Glaubensverständnis aus jede eschatologische «Verdinglichung» der entsprechenden Gehalte ab, die auch heute in einem allgemeinen, oft säkularisierten Bewusstsein verbreitet ist.

F.D.E. Schleiermacher presented in his Easter sermons a program of life based in faith. Barth, however, saw therein the resurrection of Christ invalidated in favor of a continuous identity of person and consciousness. But what happens to these accounts, if we consider them in light of Schleiermacher's scientific dogmatic eschatology? Specifically within the field of eschatology, the concept of experience remains withdrawn. The article presents this problem through four eschatological antinomies listed by Schleiermacher, which illuminate new differences to Barth. Whereas Schleiermacher saw the eschatological imaginations as a necessary consequence of faith in Christ, Barth presents a dialectic paradox involving a Christologically focused eschatology. Meanwhile, their common interpretation of eschatology as an existential understanding of faith rejects a potential eschatological objectification, which is still prevalent.

*Anne Louise Nielsen, Basel*



«Du sollst nicht ...»?  
Der Dekalog und die menschliche Freiheit.  
Gebotshermeneutische Erwägungen<sup>1</sup>

Für Wolfgang Lienemann zum 80. Geburtstag in Dankbarkeit

*Marco Hofheinz*

*1. Einleitung oder die provozierende Ausgangsfrage:  
Das Gebot Gottes als Inbegriff des heteronomen Moralpositivismus?*

Schließen sich menschliche Freiheit und göttliche Gebote aus?<sup>2</sup> Gegen religiös begründete Ethik wird bisweilen ihr heteronomer Charakter angeführt.<sup>3</sup> Insbesondere das Gebot Gottes steht nach Ansicht vieler für eine solche Heteronomie.<sup>4</sup> Der Verdacht oder – vorsichtiger – die Anfrage lautet: Erhält in einer religiös begründeten Ethik nicht jede ethische Forderung ihre Autorität durch einen Rückverweis auf dieses Gebot? Und ist dieser Umstand, so er denn zutrifft, nicht mit menschlicher Autonomie unvereinbar? Birgt er nicht die Gefahr eines problematischen heteronomen Moralpositivismus in sich?<sup>5</sup> Entwertet er nicht die ethischen Forderungen in ihrer moralischen Bedeutung?<sup>6</sup>

Für nicht wenige gelten die «Zehn Gebote», der sog. Dekalog, wie er biblisch gleich doppelt überliefert ist (Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21), als Musterbeispiel

1 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Rahmen der Sommeruni 2024 an der Leibniz Universität Hannover in der Reihe «De Libertate – Nachdenken über Freiheit zwischen Ideal und Wirklichkeit» am 2.9.2024 gehalten habe. Für wichtige Hinweise und Korrekturen danke ich Franziska Weise, Dr. Kai-Ole Eberhardt und Pfr. i.R. Dr. Helmut Hollenstein.

2 Vgl. Hütter 2004: 145–167.

3 Vgl. Gollwitzer (1970: 363): «Der Einspruch [scil. des neuzeitlichen Atheismus; M.H.] sieht Gott und Mensch, Gnade und Gebot Gottes auf der einen und menschliche Freiheit auf der anderen Seite, Abhängigkeit und Autonomie als konkurrierende Instanzen an. Er kann sich dabei berufen auf Aussagen der Bibel und der theologischen Tradition und auf Erscheinungen der kirchlichen Praxis, die das zu bestätigen scheinen.»

4 Vgl. Gollwitzer 1970: 368f.

5 Vor einem «heteronomen Gebots-Fundamentalismus oder Gebots-Biblizismus» warnt etwa Fischer 2002: 85.

6 Vgl. zu diesen Einwänden gegen den Typus einer Gebotsethik: Jähnichen 2015: 57f.

einer solchen vermeintlich freiheitsfeindlichen Ethik. Wird diese nicht mit dem Dekalog, der ja das Ganze des menschlichen Lebens betrifft, nämlich die Gottesbeziehung, den Bereich der Familie und den öffentlich-rechtlichen Bereich,<sup>7</sup> in hochproblematischer Weise ausgeweitet? Insbesondere das markante «Du sollst nicht ...» provoziert Rückfragen. Es gilt als «Inbegriff gesetzlicher Forderung»<sup>8</sup> und ruft nicht selten antinomistische Affekte hervor, die sich gegen die Geltung des Dekalogs als Ausdrucksform von Gesetzlichkeit richten. Markant erschallt das «Du sollst nicht ...» zu Beginn der meisten Einzelgebote des Dekalogs: «Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.» «Du sollst dir kein Bildnis machen [...]». «Du sollst den Namen JHWHs, deines Gottes, nicht missbrauchen [...]» usw.

Stehen diese Verbote, denn es handelt sich ja – mit Ausnahme des Sabbatgebots und des Elternggebots – um negative Formulierungen, nicht in einzigartiger normativer Verdichtung für Fremdbestimmung? Wird hier nicht Gott gewissermaßen zum Spielverderber für das autonome, neuzeitliche Subjekt? Wird es nicht seiner Freiheit beraubt und in ein Gefängnis gesteckt, dessen Gitterstäbe diese Gebote repräsentieren?

Indes wird Immanuel Kant als eine Art Antitypus dafür gerühmt, dass er zwar auch «den Menschen ohne Rücksicht auf sein Können oder Nichtkönnen, auf seine Wünsche und Neigungen vor ein unbedingtes ‹Du sollst› stellt, das doch keine Fremdbestimmung»<sup>9</sup> ist. Im Gegenteil: Kant geht es um die Selbstbestimmung,<sup>10</sup> die aber keineswegs gesetzlos sei.<sup>11</sup> Für Kant formuliert der kategorische Imperativ nichts anderes als das Gesetz der Freiheit. Kant betont entschieden die Autonomie des Willens, die zu verstehen sei als «die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit

7 So Boecker 1996: 116.

8 Schmidt u.a. 1993: 18.

9 Kreck 1990: 27f.

10 Zu Kants Autonomieverständnis vgl. Schneewind 1998. Wie Schneewind (1998: 483) betont, kehrt das Gehorsamsmotiv im Autonomieverständnis Kants wieder: «At the core of the moral philosophy of Immanuel Kant is the claim that morality centers on a law that human beings impose on themselves, necessarily providing themselves, in doing so, with a motive to obey.»

11 Nach der «Vorrede» zur «Kritik der praktischen Vernunft» ist die Freiheit «die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit». Kant 1983b: 108 (KpV, A 5).

der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist.»<sup>12</sup> Kant fragt suggestiv: «Was kann denn wohl die *Freiheit* des Willens sonst sein, als *Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?*»<sup>13</sup>

Es wird im Folgenden danach zu fragen sein, wie berechtigt die Einwände gegen den Dekalog sind. Aus der Perspektive christlicher Theologie wird auf sie eingegangen und ein Gebotsverständnis entwickelt, das die Gebote des Dekalogs als «Wegweisung der Freiheit» versteht. Dazu wird nach dieser Einleitung (1.) am Beispiel des Philosophen Nicolai Hartmann (1882–1950) und seiner «Ethik» zunächst der Einspruch des neuzeitlichen Atheismus gegen den Dekalog im Namen der Autonomie zur Sprache gebracht (2.). In einer kurzen Zwischenbemerkung (3.) wird (meta-)kritisch Bezug auf Hartmanns Kritik genommen, bevor dann als eigentliche Replik der Verweis auf die Präambel des Dekalogs erfolgt, die gewissermaßen als dessen Ouvertüre die Freiheitsausrichtung desselben pointiert und als hermeneutischer Schlüssel zum gesamten Dekalog fungiert (4.). Danach wird im Anschluss an den US-amerikanischen Theologen Paul L. Lehmann (1906–1994) ein Gebotsverständnis vorgestellt, das den freiheitsorientierten Charakter des Dekalogs betont und den deskriptiven Charakter der Gebote expliziert (5.). In einer evaluativen Zwischenbemerkung erfolgen dann einige Ausführungen zur Stichhaltigkeit von Lehmanns Gebotsverständnis (6.). Abschließend wird ein biblisch-theologisches Freiheitsverständnis skizziert, das nach der verpflichtenden Kraft der Gebote angesichts antinomistischer Erschütterungen und autonomiebetonender Einwände fragt (7.).

## *2. Der Einspruch des neuzeitlichen Atheismus gegen den Dekalog im Namen der Autonomie des Menschen am Beispiel von Nicolai Hartmann*

Kritisch und pointiert wie kaum ein zweiter hat der Philosoph Nicolai Hartmann die Unvereinbarkeit von Gottesgedanke und Freiheit betont. Ich kenne jedenfalls niemanden, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vergleichsweise scharfer Form des neuzeitlichen, emanzipatorischen Postulats einer Ethik ohne Religion bzw. Ethik contra Religion verschrieben hätte.<sup>14</sup> Dass das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik auch vorher schon konfliktreich war und in der Moderne sukzessive der Klerikalismus der Weltbevormundung abge-

12 Kant 1983a: 74f. (GdMS, BA 87).

13 Kant 1983a: 81 (GdMS, BA 98).

14 Zum Gespräch mit Hartmann vgl. bereits Otto 1940: 215–226; 276–281.

baut wurde, darf hervorgehoben werden. Mit Wolfgang Lienemann gesprochen: «Moderne Ethik untersteht [...] nicht mehr kirchlicher Autorität (Heteronomie), sondern der Selbstgesetzgebung der Vernunft (Autonomie).»<sup>15</sup>

Um der Autonomie des Menschen willen sieht Hartmann sich nun gar zu einem «postulatorischen Atheismus»<sup>16</sup> genötigt, der gewiss heute, in einer säkularisierten Gesellschaft, niemanden mehr schockiert. Wenn der Mensch frei ist, so Hartmann, dann kann Gott nicht existieren. Und umgekehrt: Nur wenn Gott nicht existiert, kann der Mensch frei sein. Dieses streng alternativ und dezidiert atheistisch zugespitzte Denken unterscheidet Hartmann nicht nur von seinem Mitstreiter Max Scheler,<sup>17</sup> der wie Hartmann eine materiale Wertethik vertrat,<sup>18</sup> sondern auch von Immanuel Kant, der um der Sittlichkeit bzw. des Sittengesetzes in Gestalt des kategorischen Imperativs willen in der «Kritik der praktischen Vernunft» das Dasein Gottes postulierte.<sup>19</sup> Die Wertethik Hartmanns geht gegenüber einer nihilistischen Entwertung der Werte von deren Objektivität, einem Ansichsein derselben aus: «Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jenem von Platon zuerst entdeckten anderen Reich des Seins, das man wohl geistig erschauen, aber nicht sehen und greifen kann.»<sup>20</sup> Das Wesen der Werte sei überzeitlich, verschieben würde sich nur das Wertebewusstsein.<sup>21</sup> Die ethische Verwirklichung der Werte setzt nach Hartmann die Freiheit des Menschen voraus, die er immer wieder hervorhebt.

Am Ende seiner «Ethik» (1926; +1962) stellt Hartmann im letzten Kapitel innerhalb des «Anhangs zur Freiheitslehre»<sup>22</sup> ethische und religiöse Freiheit einander schroff gegenüber. Ethik steht nach Hartmann für die Autonomie als Selbstgesetzgebung des Menschen, Religion hingegen für die Theonomie, also

15 Lienemann 2008: 162. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik vgl. Lienemann 2008: 163ff.; Lienemann 2009: 13–47.

16 Rohls 1999: 603.

17 Scheler (1927: 283) identifiziert das «Reich der Werte» als «übermenschlich und in seinem positiven Sinne göttlich.» Hans Joas (1997: 133–161) berücksichtigt in seiner Darstellung der wertebetonenden Ansätze wohl Max Scheler, aber leider nicht Nicolai Hartmann. Vgl. Joas 1997: 145.

18 Zur Wertethik vgl. Lienemann 2007: 353–374. Eberhard Jüngel (2003: 100) hat eine scharfe Antithese zur Wertphilosophie vertreten: «Christliche Wahrheitserfahrung ist radikale Infragestellung der Rede von Werten und des Denkens in Werten.»

19 Vgl. Kant 1983b: 254–264 (KpV, A 223–237).

20 Hartmann 1926: 108.

21 Vgl. Hartmann 1962: 49.

22 Hartmann 1962: 801–821.



die Gottesgesetzgebung.<sup>23</sup> Ihre Verhältnisbestimmung fällt bei Hartmann nicht etwa korrelativ, also aufeinander bezogen und einander wechselseitig ergänzend, sondern streng antithetisch aus. Wie Autonomie und Heteronomie, so widersprechen sich die jeweils auf einer von beiden gründende Ethik und Religion. Der Mensch sei entweder von Gott bestimmt oder selbstbestimmt. *Tertium non datur*. Wenn der Mensch aber sein Leben selbst bestimme und gestalte, dann geschehe dies eben nicht heteronom, also durch fremde Gesetze bestimmt, wie es der Fall sei, wenn Gott dies vornehme.

Alle religiöse Ethik steht also bei Hartmann klar erkennbar unter dem Verdikt der Heteronomie. Das Heteronomieverdikt gelte allzumal für alle auf Geboten basierende Ethik. Alle religiöse Ethik sei Gebotsethik. Sie behaupte Gott und sein Gebot als Ursprung der Sittlichkeit. Dieser Gedanke wird indes bei Hartmann ausgeschlossen und abgewiesen. Das Sittliche, nämlich die Werte, sei bzw. seien an sich wertvoll, nicht weil Gott es bzw. sie gebiete, so das «Credo» Hartmanns. Religiöse Ethik – sie bildet für Hartmann, um es auf den Punkt zu bringen, eine *contradictio in adiecto*, ein hölzernes Eisen. Es entbehrt freilich nicht einer gewissen Ironie, wenn ausgerechnet der durchaus NS-affine Hartmann vom «Geschäft der Grenzaufrichtung gegen diktatorisches Auftreten des religiösen Denkens»<sup>24</sup> als «Leistung der ‹kritischen› Philosophie»<sup>25</sup> spricht.

Im letzten Kapitel seiner «Ethik» arbeitet Hartmann fünf «Antinomien zwischen Ethik und Religion»<sup>26</sup> heraus, die seinen Einwand gegenüber einer Gebotsethik auf den Punkt bringen, Antinomien, die «durch keine Kompromisse zu lösen»<sup>27</sup> seien, sondern die sich »streng kontradiktorisch»<sup>28</sup> verhielten. Sie werden im Folgenden genannt, um den Vorbehalt bzw. Einwand gegenüber einer Gebotsethik zu konkretisieren. Hartmann untergliedert die Antinomien in zwei Gruppen. Die ersten drei würden die inhaltlichen Divergenzen zwischen Ethik und Religion betreffen, die beiden letzten im engeren Sinne das Freiheitsproblem.

Die erste Antinomie betrifft den Widerspruch zwischen der Diesseitsausrichtung der Ethik und der Jenseitsausrichtung der Religion. Dadurch komme es in der Religion, so der Vorwurf Hartmanns, zur «Entwertung des Diesseits, Abkehr des

23 Zur Theonomie vgl. einführend: Graf 1987.

24 Hartmann 1962: 809.

25 Hartmann 1962: 809.

26 Hartmann 1962: 810.

27 Hartmann 1962: 811.

28 Hartmann 1962: 811.

Menschen vom gegebenen Leben und [...] allseitige[n] Weltflucht».<sup>29</sup> Ganz umgekehrt verhalte sich die Ethik. Sie sei ganz und gar diesseitig eingestellt. Die zweite Antinomie bezieht sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Während die Ethik im Sinne des *homo-mensura*-Satzes den Menschen an die erste Stelle ihres «Mindsets» setze, prävaliere in der Religion Gott: «Der Ethik kommt es letzten Endes immer auf den Menschen an, dem religiösen Denken auf Gott.»<sup>30</sup> Die dritte Antinomie bezieht sich auf den «Ursprung der Werte»<sup>31</sup> und bringt den Heteronomievorwurf gegenüber der Religion auf den Punkt. Sie kontrastiert ihn mit der Autonomie der Werte, die als solche unableitbar seien und keiner Stützung durch externe und d.h. heteronome Autoritäten, Machtansprüche oder Willensträger bedürften, wie dies in der Religion der Fall sei, die auf das Gebot Gottes dauerrekurriere.

Die vierte Antinomie ist die erste der von Hartmann sogenannten «Freiheitsantinomien» und wird von ihm als die «Antinomie der Vorsehung»<sup>32</sup> bezeichnet: Wo die Vorsehung walte, dort habe der Mensch «keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung»<sup>33</sup> mehr. Denn Vorsehung gehe von einer Teleologie allen Weltgeschehens aus, die die Vorstellung von einem naturgesetzlichen Kausalmechanismus bzw. einer Teleologie des Naturgeschehens bei Weitem sprengt und den Menschen in eine ohnmächtige Rolle dränge: Hier sei

«die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt. [...] Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen. [...] So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf. Lässt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf.»<sup>34</sup>

Die fünfte Antinomie schließlich meint die «Antinomie der Erlösung»<sup>35</sup>. Sie widerspreche der Unabnehmbarkeit der sittlichen Schuld, zumal der Mensch für sein böses Tun selbst verantwortlich sei.<sup>36</sup> Die Religion, die dies verkenne,

29 Hartmann 1962: 811.

30 Hartmann 1962: 812.

31 Hartmann 1962: 812.

32 Hartmann 1962: 814.

33 Hartmann 1962: 814.

34 Hartmann 1962: 815.

35 Hartmann 1962: 817.

36 Vgl. zu Hartmann auch Frettlöh 2004: 179ff.

erkläre den Menschen für unzurechnungsfähig und propagiere damit seine «Entmündigung und Entwürdigung [...], seine Unfreiheitserklärung.»<sup>37</sup>

### 3. Kritische Zwischenbemerkung zu Hartmanns Einwand

Hartmann kommt zu dem Ergebnis, dass «das religiöse Denken auf der ganzen Linie seiner Probleme mit lauter solchen Irrationalitäten zu tun hat.»<sup>38</sup> Bei Hartmann erweist sich die Ethik in ihrem unüberhörbaren Freiheitspathos als regelrecht antimetaphysisch konzipiert. Hartmann meint, dieses Freiheitspathos nur durch die Ablehnung eines absoluten Seinsgrunds bzw. die Negation der Gotteexistenz bewahren zu können.

Zudem hiervon Hartmann Ausgeführten müsste vieles gesagt werden, insbesondere weil er selbst so wenig zur «Dialektik von Freiheit und Abhängigkeit»<sup>39</sup> sagt. Dass der Mensch in seiner Freiheit ganz abhängig sein kann, nämlich allzumal von seinen Freiheitsbedingungen und Unfreiheitsvermeidungen, wie er auch in seiner Abhängigkeit ganz frei sein kann, frei etwa von Selbstsetzungsnotwendigkeiten und Selbständigkeitsbetätigungen – davon ist bei Hartmann wenig zu lesen. Zur Distinktion von Heteronomie und Autonomie, die Hartmann immer wieder bemüht, hat der französische Philosoph Jacques Derrida dekonstruierend bemerkt: «Im Allgemeinen glaubt man, wenn man sich mit dem Gesetz (*nomos*) befaßt, man könne Autonomie und Heteronomie einfach gegeneinander stellen. Man wird diese Oppositions-Logik wohl deformieren müssen.»<sup>40</sup>

Hartmann hingegen hält eisern an der Distinktion fest und denkt streng kontradiktorisch bzw. alternativ, ohne die Verschränkungsmodi von Freiheit und Abhängigkeit hinreichend zu berücksichtigen. Jedenfalls billigt er der Religion nicht zu, sich in dieser Dialektik zu bewegen. Religion erscheint bei ihm als eine Gestalt überkommener Metaphysik, von der er sich abgrenzt. Sie könne etwa die Kantsche Freiheitsantinomie (Widerstreit von Naturkausalität und Kausalität

37 Hartmann 1962: 819.

38 Hartmann 1962: 817.

39 Gollwitzer 1970: 367.

40 Derrida 1999: 183.

aus Freiheit)<sup>41</sup> nicht auflösen bzw. bearbeiten, sei also den Fehlschlüssen der traditionellen Metaphysik ganz erlegen.

Treffend hat der Theologe Helmut Gollwitzer eingewandt, dass Hartmanns Versuch, den Atheismus denknotwendig zu machen, nur «einen in Metaphysik verwandelten Vorsehungsglauben»<sup>42</sup> trifft. Nach Hartmanns Auffassung kann «[n]ur in einer durchgehend kausal determinierten Welt, nur dann, wenn er [scil. der Mensch; M.H.] in dieser Welt mit seiner Möglichkeit der Final-Determination allein ist, [...] von einer Freiheit des Menschen die Rede sein, andernfalls ist er nur unbewusstes Werkzeug der höheren, ihn wie alles andere determinierenden Macht.»<sup>43</sup> Gollwitzer macht hingegen deutlich, dass der Gott der Bibel keineswegs der Gott der Metaphysik ist:

«Das biblische Vertrauen auf Gottes Regierung, das sich im Gebet ausspricht, ist nicht Folge einer Theorie über die Lenkung der Weltgeschichte durch ein höheres Wesen, sondern Antwort auf das vernommene Versprechen des ‹Ich werde da sein›, des überlegenen Freundes (2. Mos. 3,14-15; Matth. 28,20b). [...] *Dass* Gott sich zur Welt verhält, und zwar so, wie es seine Freundesverheißung zusagt, wird von uns in der Antwort des Glaubens angenommen (= empfangen), nicht aber in einer theoretischen Annahme (= Hypothese) über das *Wie* begründet. Deshalb werden Glaube und Gebet durch den metaphysischen Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus nicht berührt.»<sup>44</sup>

Was den Einspruch des neuzeitlichen Atheismus gegen einen heteronomen Moralpositivismus betrifft, so sollte man ihn christlicherseits freilich nicht zu eilfertig wegwischen. Vor allem sollte man ihm nicht kurzerhand seine moralische Dignität absprechen. Es mag in ethischer Hinsicht Situationen geben, in denen man um der Humanität willen die Existenz Gottes verkennen muss, ja handeln muss, als ob es Gott nicht gäbe (*etsi Deus non daretur*).<sup>45</sup> Ich denke da-

41 Vgl. Kant 1983c: 426, 428 (KrV, B 472): «Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.» Fernerhin: Kant 1983c: 427 (KrV, B 473): «Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur». Dazu: Lienemann 2008: 83f.

42 Gollwitzer 1970: 368.

43 Gollwitzer 1970: 368.

44 Gollwitzer 1970: 368.

45 Vgl. Bonhoeffer (1998: 533) schreibt in seinem Brief vom 16.7.1944 an seinen Freund Eberhard Bethge: «Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ‹etsi deus non daretur›. Und eben dies verkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren

bei an den «Fall», den der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber in seinen «Erzählungen der Chassidim» geschildert hat:

«Rabbi Mosche Löb sprach: «[...] wenn einer zu dir kommt und von dir Hilfe fordert, dann ist es nicht an dir, ihm mit frommem Munde zu empfehlen: «Habe Vertrauen und wirf deine Not auf Gott», sondern dann sollst du handeln, als wäre da kein Gott, sondern auf der ganzen Welt nur einer, der diesem Menschen helfen kann, du allein.»<sup>46</sup>

Dort, wo der Atheismus, etwa in Gestalt eines sog. «Protestatheismus», in dieser Weise humanitär ausgerichtet ist, nötigt er mir – ich kann und will es nicht verhehlen – höchste Anerkennung und auch Bewunderung ab. Auch ohne Gott bzw. in expliziter Lösung von einem Offenbarungsglauben, scheint mir hier fast so etwas wie eine eigene Form des Glaubens vorzuliegen. Als Christ rechne ich damit, dass Gott sich auch in einem solchen Atheismus bezeugen kann, auch wenn dieser seine Existenz leugnet.

#### *4. Die Präambel des Dekalogs als Schlüssel zu einer narrativen Ethik der Freiheit*

Eine Deutung, die den Dekalog gegen die Freiheit des Menschen ausspielen möchte, unterschätzt die prägende Kraft der Präambel der Zehn Gebote. Sie beginnen nämlich keineswegs mit dem ersten Gebot, sondern einer Erzählung, einer Erinnerung an den Exodus: «Ich bin JHWH, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, gebracht habe» (Ex 20,2; Dtn 5,6). In diesem Narrativ läutet die Freiheitsglocke<sup>47</sup>. Der tschechische Theologe Jan M. Lochman hat entsprechend vom «Einläuten» der Freiheitsgeschichte Gottes und des Menschen<sup>48</sup> gesprochen und zu Recht davor gewarnt, diesen geschichtlich-narrativen «Einstieg» zu verpassen.<sup>49</sup> Die Präambel ist in der Tat für das Verständnis

Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen.» Bonhoeffer schreibt erkennbar gegen den Gott der Metaphysik an, den Hartmann mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verwechselt.

46 Buber 1987: 538f.

47 Zur Freiheitsglocke vgl. Ulrich 2020: 72ff.

48 Lochman 1995: 22.

49 Vgl. Lochman 1995: 19: «Verfehlt man hier den Weg, verpasst man den «Einstieg», so bewegt man sich von Anfang an in einer Richtung, die auch das Verständnis der einzelnen Gebote schwer gefährdet, wenn nicht gar unmöglich macht. Konkret: an diesem Vor-Satz entscheidet sich ein «evangelisches» oder ein «legalistisch-moralistisches» Verständnis der Gebote. Hier

des Dekalogs entscheidend.<sup>50</sup> Sie darf nicht überhört werden: «Wo sie [scil. die Zehn Gebote; M.H.] mit dem <du sollst nicht ...> beginnen, sind sie um mehr als ihre biblische-literarische Einleitung vermindert, sie sind dann nämlich um ihr Thema gebracht.»<sup>51</sup> Ausweislich der Präambel ist das Thema des Dekalogs die Freiheit,<sup>52</sup> wohlgermerkt die von Gott geschenkte Freiheit.<sup>53</sup> Die exponierte Stellung der Präambel am Eingang des Dekalogs, gleichsam als Vorzeichen vor der Klammer, pointiert: «Man kann alle einzelnen Gebote unter dieser Überschrift und diesem Leitthema so zusammenfassen: Ich habe euch befreit, und nun lebt wie freie Menschen, fällt in keine Knechtschaft zurück, sondern lebt so, wie es der geschehenen Befreiung entspricht!»<sup>54</sup>

Was den Adressatenkreis betrifft, richtet sich der Dekalog an die von Gott «schon Befreiten»<sup>55</sup>. Die Gebote benennen somit die Bedingungen der Bewahrung der Freiheit.<sup>56</sup> Die Befolgung der Zehn Gebote soll und kann dabei das Heil weder verschaffen noch sichern, sondern das *vor* allem menschlichen Tun erbrachte Heil, das allem menschlichen Tun vorausgehende Befreiungshandeln Gottes, wird in Gestalt der Zehn Gebote zur Wegweisung, damit die Befreiten ihre Freiheit gestalten können; und zwar entsprechend dem Doppelgebot der Liebe (Mk 12,30f. par.) als Freiheit im Leben mit Gott (vgl. Dtn 6,4f.) und dem Nächsten (vgl. Lev 19,18).<sup>57</sup>

- wird ein <Vorzeichen vor die Klammer> gesetzt, in der dann alle anderen Weisungen erscheinen. Ob ein <Plus> oder <Minus> gesetzt wird – das macht einen wesentlichen Unterschied.»
- 50 Frey (1990: 98) hat darauf hingewiesen, dass «die geschichtlichen Erinnerungen Israels [...] nur in reformierten Katechismen aufbewahrt» sind. Vgl. auch Frey 1990: 138.
- 51 Ebach 1998: 57.
- 52 Vgl. Körtner 2001: 70: «Von positiver Bedeutung ist der Dekalog für die christliche Ethik deshalb, weil auch sein Thema das Leben in der von Gott geschenkten Freiheit ist.»
- 53 Vgl. Barth 1993: 336–362. Dazu: Hofheinz 2020: 98–126; Ulrich 1993: 33ff.
- 54 Ebach 1998: 58. So auch Lochman 1995: 27.
- 55 Crüsemann 1998: 85. So auch Schmidt u.a. 1993: 22.
- 56 Crüsemann 1998: 79; vgl. Ebach 1998: 61.
- 57 Janowski (1998: 243) hat den Dekalog – entsprechend seinen beiden Tafeln – als «Herzstück» des Doppelgebots der Liebe zu Gott und dem Nächsten bezeichnet. Auch wenn beide Gebote nicht explizit im Dekalog zu finden seien, so entspräche doch ihre Verklammerung «ganz dem Geist des Dekalogs». Janowski 1998: 243. Dort z.T. kursiv. Ähnlich Schmidt 2011: 144.

Es sind m.E. drei Aspekte,<sup>58</sup> die sich im Einzelnen von der Präambel her als Schlüssel zum Dekalog entschlüsseln lassen:

1. Es geht um die Selbstvorstellung Gottes: «Ich bin JHWH».<sup>59</sup> Hier wird im Hebräischen das Tetragramm gebraucht, das für den geheimnisvollen Namen Gottes steht, den er am brennenden Dornbusch Mose offenbart hat (Ex 3,14) und der seit der Exilszeit im Judentum bis zum heutigen Tag aus Ehrfurcht nicht ausgesprochen und durch das gelesene *adonaj* (Herr) oder *ha schem* (der Name) ersetzt wird.<sup>60</sup> Die Lutherbibel gebraucht das in Kapitälchen gesetzte «HERR» und gibt die Selbstprädikation Gottes dementsprechend wieder: «Ich bin der HERR». Gott macht sich hier mit seinem Eigennamen erkennbar und benennbar. Er verrät gleichsam seine Identität: «The Prologue gives the name, and thus the identity, of the one who places these obligations upon the people.»<sup>61</sup> Damit wird hinsichtlich der Struktur des Dekalogs im Blick auf die der Präambel nachfolgenden Gebote deutlich: «What follows cannot be separated from this identity.»<sup>62</sup> Und dementsprechend sind die Gebote als Antwort des Menschen auf die Selbstvorstellung Gottes und als Reflexion auf die Offenbarung seines Namens zu verstehen: «Living this way according to these guidelines, is always both a response to the one whose name is the Lord and a reflection of the character and way of the God who commands.»<sup>63</sup> Bereits durch die Selbstvorstellung wird damit deutlich: «Da verlangt kein Gott aus kaltem Jenseits unbegründet und in willkürlicher Machtausübung unbedingten Gehorsam, da erinnert vielmehr der Gott Israels, der sich mit seinem Eigennamen vorstellt, den Jüdinnen und Juden mit *adonaj* aussprechen, an etwas, das zunächst *er* getan hat. Der Gott, der hier spricht, ist der Gott der Befreiung.»<sup>64</sup>

2. Es geht zudem um eine Bundesbeziehung. Die Apposition «dein Gott», die auf die Namensnennung folgt, dient der Beziehungsklärung: «The Prologue

58 Vgl. Miller 2009: 15f.; Schmidt 2011: 101; Hensel 2023: 338f.

59 Zur Gottesprädikation Ex 20,2/Dtn 5,6 und seiner literarischen wie historischen Genese vgl. Hensel 2023: 337–381.

60 Zur Namenstheologie vgl. Soulen 2011; Soulen 2022.

61 Miller 2009: 15. Dort kursiv.

62 Miller 2009: 15.

63 Miller 2009: 15.

64 Ebach 1998: 58.

establishes a relationship as the context in which the Commandments are to be lived out.»<sup>65</sup> Es geht um relationale Identität: Gott hat seinen Namen gebunden an sein Volk und dessen Geschichte. Die Apposition bringt die Zuwendung Gottes zu Israel zur Sprache:<sup>66</sup> Er sagt seine Huld zu.<sup>67</sup> Die Beziehung zwischen Gott und Israel ist eine Bundesbeziehung («covenantal relationship»<sup>68</sup>) – die sog. «Bundesformel»<sup>69</sup> bringt diese Beziehung auf den Punkt: «Ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein» (z.B. Dtn 26,17f.; Jer 30,22; 31,33; vgl. Ex 6,7). Bund besagt, dass sich beide Bundespartner aneinander gebunden haben und dass mit dieser Bindung, dieser reziproken Beziehung, Verhaltensweisen einhergehen, wie sie die Zehn Gebote im Anschluss an die Präambel zur Sprache bringen.<sup>70</sup> Hier wird deutlich: Gott verlangt nicht einfach die exklusive Bindung eines Volkes an sich, sondern Bund als wechselseitiges Verhältnis meint: Gott selbst hat sich gebunden und zwar an sein Volk Israel,<sup>71</sup> als das «Du»<sup>72</sup> seines Gegenübers: «Die Seele des Dekalogs aber ist sein ‹Du›».<sup>73</sup> Der Dekalog ist ein «Bundesdokument»<sup>74</sup>: «Der Dekalog ist Teil des Bundes Gottes mit Israel. Von diesem Bund getrennt hat er keinen Sinn.»<sup>75</sup> Der Alttestamentler Gerhard von Rad mahnt zu Recht:

65 Miller 2009: 16. Dort kursiv.

66 Oswald Bayer (1995: 5) hat davon gesprochen, dass die Präambel des Dekalogs als «Gottes Selbstvorstellung und Selbstmitteilung [...] reines Evangelium», ja eine «Evangeliumspräambel» (1995: 86) ist. Sie sei «nirgendwo kritischer und tröstlicher zu hören» (1995: 86).

67 Man hat deshalb auch von einer «Huldformel» gesprochen. So Elliger 1966: 216. Vgl. auch Schmidt u.a. 1993: 19.

68 Miller 2009: 16.

69 Vgl. Rendtorff 1995; Smend 1986: 11–39.

70 Vgl. Dohmen 2014: 194: «The relationship between YHWH and Israel [...] is constitutive for the entire Decalogue.»

71 Gebotshermeneutisch hat Ebach (1998: 60) deutlich gemacht, dass es darauf ankommt, das Volk Israel nicht kurzerhand aneignungshermeneutisch hinsichtlich der ihm geltenden Gebote zu «enterben», sondern als Christinnen und Christen sich «mitangeredet zu wissen, nicht anstelle Israels, auch nicht in gleicher Weise wie Israel, sondern eben *mitangeredet*.»

72 Albertz (1992: 336) weist im Blick auf die «durchgängige Stilisierung der Du-Anrede» darauf hin, dass «mit dem ‹Du› jeder Israelit [angesprochen wird; M.H.], an den sich die Gebote Jahwes richten: Es findet eine paränetisch gewollte Verschmelzung von Volkes- und Einzelschicksal statt: Jeder Israelit – so wird behauptet – war in Ägypten und wurde von Jahwe dort befreit, jeder Israelit ist aufgerufen, sich zu entscheiden, ob er im Gehorsam gegenüber Jahwe in der geschenkten Freiheit bleiben will, und von der Entscheidung jedes Israeliten hängt das Schicksal des Volkes in der Zukunft ab.»

73 Buber 1966: 154.

74 Lochman 1995: 16.

75 Hauerwas 1995: 68.



«Unter allen Umständen muss die enge Verbindung von Geboten und Bund im Auge behalten werden.»<sup>76</sup> Denn durch die Verortung des Dekalogs im Bund wird deutlich: Es geht hier um das Bewahren und Bewähren des Bundes und damit «der uns von Gott geschenkten Freiheit. Dieses Bundesdokument ist wesentlich eine *magna charta* der Befreiung.»<sup>77</sup>

3. Schließlich geht es um die Konkretisierung dieser Beziehung durch Rekurs auf den Exodus und die Befreiung als Urerfahrung dieser Beziehung: Es ist in dem Relativsatz «der ich dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe» von dem «Sklavenhaus» (בֵּית עֲבָדִים) und vom Herausbringen bzw. Herausführen aus demselben die Rede. Damit wird auf den Exodus angespielt. Der Auszug aus Ägypten wird in juridischer Sprache in den Kontext des Sklavenhandels gestellt. Darauf verweist das gebrauchte Verb יָצָא (Hifil, «herausführen»)<sup>78</sup>. Der Exodus stellt eine Entlassung aus dem Sklavendienst dar: «A slave goes out or is set free according to the statutes or is ‹brought out/led out› by another party by a price of redemption or by force»<sup>79</sup>. Hier zeigt sich, wie Freiheit verstanden wird: Nicht als ein Naturzustand, von dem etwa Jean-Jacques Rousseau in den berühmten Worten des «Contrat social» sagen konnte: «Der Mensch ist frei geboren und liegt doch überall in Ketten».<sup>80</sup> Nein, Freiheit wird hier als das Resultat des Aktes der Befreiung durch Gott verstanden: «That freedom is not a kind of implicit or natural freedom as human beings. Those who live this way are not a free people but a *freed* people.»<sup>81</sup> Von daher ist klar, dass Freiheit und Gottesbeziehung in keinem Widerspruch zueinander stehen können, denn Gottesbeziehung meint ja Beziehung zum Befreier, der aus der Unfreiheit herausgeführt hat und der nun nicht eine Unfreiheit durch eine andere wird ersetzen wollen. Israel soll nicht vom Regen in die Traufe gelangen. Befreiung als Urerfahrung der Gottesbeziehung verweist darauf, dass Freiheit eine Gabe, ein Geschenk Gottes ist, das die gesamte weitere Beziehung zwischen Schenkendem und Beschenktem prägt. Im Zusammenhang der Erlassjahr-Regelungen heißt es in Lev 25,42: «Weil sie meine Diener sind, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, darum sollen

76 von Rad 1992: 207.

77 Lochman 1995: 17. Vgl. auch Crüsemann 1998: 13.

78 Vgl. Becker 2014: 22; Hensel 2023: 366f.

79 Miller 2009: 16.

80 Rousseau 2010: 8 (I,1) «L'homme est nè libre, et par-tot il est dans les fers.»

81 Miller 2009: 16.

sie nicht als Sklaven verkauft werden.» Erneute Sklaverei stünde in entschiedenem Widerspruch zum Ursprungsgeschehen des Exodus und zur Urerfahrung der Befreiung.<sup>82</sup>

Die Präambel demonstriert etwas sehr Grundsätzliches und Grundlegendes, was den Charakter theologischer Ethik betrifft: Theologische Ethik beginnt nicht mit einem Prinzip, einer Norm oder bestimmten Pflichten, die propagiert werden, sondern einem Narrativ.<sup>83</sup> Sie ist, wenn man so will, narrative Ethik.<sup>84</sup> Denn diejenigen, denen die Zehn Gebote gelten, werden mit der Präambel bereits zu Beginn mit hineingenommen, hineingestellt in eine bestimmte «story», die erinnerte Befreiungsgeschichte Gottes mit seinem Volk.<sup>85</sup> Sie lernen anhand der Gebote, in dieser «story» zu bleiben und mit ihr zu leben.<sup>86</sup> Paul Ricoeur spricht von der «erzählerische[n] Identität des Volkes Israel».<sup>87</sup> In den Zehn Geboten geht es darum, «die Erinnerung der geschehenen Befreiung zur Praxis der Freiheit werden zu lassen.»<sup>88</sup> Die Gebote, von denen im Weiteren die Rede ist, können nur befolgt werden, so lange diese Befreiungsgeschichte erzählt wird. Anders gesagt: Die Erzählung wird nur so lange Zuhörer:innen finden, wie es Menschen gibt, die diese Befreiungsgeschichte glaubwürdig erzählen.<sup>89</sup> Christlicherseits will die Kirche als eine solche Erzählgemeinschaft verstanden werden. Christliche Ethik ist insofern als narrative Ethik immer auch kirchliche Ethik.<sup>90</sup> Der Konnex zwischen Erzählung und Gebot, der durch die exponierte Stellung der Präambel vor

82 Ein «Exodusschweigen in der deutschen systematischen Theologie» hat jüngst indes der Alttestamentler Rainer Albertz (2023: 370) moniert. Anders verhält es sich in der (Praktischen) Philosophie. Vgl. etwa Menke 2016: 47-54; Menke 2022. Dazu: Johrendt 2024; Laube 2024: 193-207.

83 Ulrich (2023: 86) weist darauf hin, dass dort, wo die Erzählung aufhört oder abbricht, die Gesetzlichkeit beginnt.

84 Vgl. Miller 2009: 425f. Zur narrativen Ethik vgl. Hofheinz 2008: 11-66.

85 Zu Recht warnt Walter Brueggemann (2017: 120) davor, «that we read the commandments without the claim's narrative context – namely, deliverance <out of the land of Egypt, out of the house of bondage.>»

86 Vgl. Ulrich 2023: 321.

87 Ricoeur 1996: 325. Vgl. Ricoeur 2005a: 209-225; Ricoeur 2005b: 173-206. Dazu: Welsen 2007: 169-185.

88 Ebach 1998: 70. Nach Rainer Albertz (2015: 72) wird es «[i]n der Zukunft darum gehen, den Befreiungsimpuls des Dekalogs auch in der christlichen Rezeption voll aufzunehmen».

89 Dies betont nachdrücklich Hauerwas 1998: 37-59; Hauerwas/Willimon 1999: 16ff.

90 So prononciert Hütter 2004: 158f.

dem Dekalog Anschauung erhält, will beachtet werden, wenn man nach dem Wesen und Charakter theologischer Ethik fragt.

Im Judentum und seiner Glaubenspraxis tritt die narrative Grundierung theologischer Ethik besonders anschaulich zu Tage und zwar durch die Erinnerung des Exodus im Zusammenhang der Pessach-Haggada.<sup>91</sup> In der jüdischen Passa-Liturgie wird die Exoduserinnerung in einzigartiger Weise «performed». Sie gestaltet sich vor allem als Wechselgespräch zwischen dem Jüngsten und der Tischgesellschaft,<sup>92</sup> wodurch deutlich wird, dass es um ein «Miteinander der Generationen» geht, in dem es zu einem wechselseitigen Lernen kommt.<sup>93</sup> Die interaktive, generationenübergreifende Gestalt des Lernens wird im Passafest (vgl. Ex 12,3–11.21–28) und im rituellen Ablauf insbesondere des Sederabends deutlich: «In der Feier des Seder lernt das Kind <wir> zu sagen, indem es hineingenommen wird in eine Geschichte und Erinnerung, die dieses <wir> formt und füllt.»<sup>94</sup>

*5. «Du sollst»? Vom deskriptiven Charakter der Gebote  
im Anschluss an Paul L. Lehmann*

Mit dem Rekurs auf die Präambel des Dekalogs dürfte sein Charakter deutlich geworden sein, der nur unter dem Aspekt der Befreiung verständlich ist. Von hier aus lässt sich dem Heteronomievorwurf als Vorwurf der Freiheitsfeindlichkeit wirksam begegnen. Einen weiteren Ausweg aus den Schwierigkeiten, die das «Du sollst nicht ...» aufwirft, das oftmals mit dem Heteronomiecharakter des Dekalogs gleichgesetzt wird, hat der US-amerikanische Theologe Paul L. Lehmann (1906–1994), ein Freund Dietrich Bonhoeffers, der u.a. in Princeton und am Union Theological Seminary in New York lehrte und im Jahr 1994 hoch betagt in New York starb, gewiesen.<sup>95</sup> Er entfaltet diesen Ausweg in seiner posthum erschienenen Dekalog-Auslegung «The Decalogue and Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human»<sup>96</sup>. Diesen Ausweg möchte ich im Folgenden kurz darstellen.

91 Vgl. Greve 1999; Schoberth 1998: 110–122.

92 Vgl. Pessach-Haggadah 1971: 15.

93 Vgl. Hofheinz 2016: 4–7.

94 Assmann 1992: 16.

95 Zu Lehmann vgl. als Einführung: Eberhardt 2023: 125ff. Fernerhin: Duff 1996/97: 360–369; Duff 1992; Ziegler/Bartel (Hg.): 2009.

96 Lehmann 2002. Eine von Ernstpeter Maurer angefertigte Übersetzung des ersten Kapitels erschien unter: Lehmann 1995: 328–341.

Für Lehmann ist der Dekalog «a primer for learning to spell, and especially to spell out freedom.»<sup>97</sup> Lehmann vertritt, auf den Punkt gebracht, die These, dass die Gebote des Dekalogs nicht etwa präskriptiven, sondern deskriptiven Charakter besitzen.<sup>98</sup> Sie beschreiben eher, als dass sie vorschreiben. Und zwar beschreiben sie ein Ethos im Sinne des Griechischen ἦθος (*ēthos*), also wörtlich verstanden als eine Wohnung oder ein Stall.<sup>99</sup> Es geht um das Ethos derjenigen, die mit Gott leben und die die Zukunft in den Blick nehmen, die aus dem Zusammenleben der Partner in ihrer Wechselseitigkeit resultiert. In Lehmanns Sinne sollten die Gebote nicht mit «Du sollst nicht ...», sondern mit «Du wirst nicht ...» übersetzt werden. Denn es geht in den Geboten um die Zukunft menschlichen Lebens. Diese Zukunft wird geradezu verspielt, wenn die Gebote nicht befolgt werden. Der Bund geht so zu Bruch. In Lehmanns eigenen Worten:

«Die Gebote sind eine intuitive Beschreibung all dessen, was das Evangelium über das Leben in dieser Welt aussagt und was eine realistische Einschätzung des Lebens in dieser Welt einschließt. Kurz gesagt: die Gebote sind keine *präskriptiven* Sätze. Sie formulieren keine Pflichten gegenüber Gott und dem Nächsten in einer Welt, die Gott geschaffen und erlöst hat, um sie neu zu machen. Im Gegenteil: die Gebote sind *deskriptive* Sätze. Sie beschreiben, was mit unserem Verhalten in einer Welt geschieht, die Gott geschaffen hat, damit wir darin menschlich sein können.»<sup>100</sup>

Lehmann geht von zwei Typen des Gebotsverständnisses aus. Er entwirft ein Schema, demzufolge sich zwei Modelle gegenüberstehen: a) ein Heteronomiemodell, wonach die Gebote als Missachtung menschlicher Freiheit zu verstehen sind. Dieses Modell entspricht – wie wir gesehen haben – *grosso modo* demjenigen Nicolai Hartmanns. Diesem Verständnis zufolge bilden die Gebote Präskriptionen. Sie sind als solche zu «halten». Dieses Modell entspricht nach Lehmann aber gerade nicht der Intention des Dekalogs, sondern geht an ihr vorbei. Zutreffend erweise sich hingegen der zweite Typ, also b) das Theonomiemodell. Ihm zufolge sind die Gebote nicht zu halten, sondern intuitiv zu befolgen. Gebote sind als Verheißungszeichen zu verstehen, gewissermaßen als Vorboten der Freiheit, denn sie nehmen das gute Leben in den Blick, das sich einspielt, wenn die Gebote befolgt werden. Mit den Geboten tritt die eigentliche

97 Lehmann 2002: 85.

98 Vgl. zu Lehmanns Dekalog-Auslegung: Duff 2009: 29–44.

99 Vgl. Barth, KD II/2: 569.

100 Lehmann 1995: 334f.

Humanität des Menschen in den Fokus, also die Frage, «wie man in der Welt menschlich sein und bleiben kann.»<sup>101</sup>

Genau dies versteht sich keineswegs von selbst;<sup>102</sup> der Mensch kann es nicht aus sich selbst heraus wissen, er muss es sich gesagt sein lassen (vgl. Mi 6,8) und zwar von Gott,<sup>103</sup> der damit jedoch keineswegs den Menschen einfach überfährt oder unterdrückt, sondern befreit. Man mag dies Fremdbestimmung nennen. Aber Befreiung als Fremdbestimmung heißt immer Befreiung des Menschen zu sich selbst als Geschöpf Gottes und Befreiung des Menschen für den Nächsten.

*6. Zur Stichhaltigkeit von Lehmanns Gebotsverständnis.  
Evaluative Zwischenbemerkung*

Nach dieser kurzen Vorstellung von Lehmanns Verständnis der Gebote im Sinne von Deskriptionen statt Präskriptionen ist danach zu fragen, ob es sich als stichhaltig erweist. Was spricht – mit anderen Worten – für seine Interpretation?

Zunächst soll ein Blick auf die exegetische Diskussion und die eher formale grammatische Seite von Lehmanns Interpretation geworfen werden, bevor nach deren *theologischer* Grammatik gefragt wird. Hierbei ist zu beachten, dass die Gebote in formaler Hinsicht im Dekalog in der Regel als verneinte Indikative, d.h. sog. Prohibitive, begegnen, die aus dem Verneinungspartikel  $\text{אֵין}$  + Indikativ bestehen. Wenn etwa vom Töten, Ehebrechen oder Stehlen die Rede ist, liegen in grammatikalischer Hinsicht im Hebräischen objektlose Kurzprohibitive vor. Hier handelt es sich gewiss um Verbote, ebenso wie es sich bei den positiven Aussagen zur Sabbat- und Elternehrung um Gebote handelt, die formal als sog. Injunktive daherkommen.

Heißt dies aber bereits, dass eine indikativische Übersetzung mit «du wirst nicht ...» der Intention des Dekalogs nicht gerecht wird?<sup>104</sup> Christoph Dohmen

<sup>101</sup> Lehmann 1995: 332.

<sup>102</sup> Vgl. im Anschluss an Lehmann Schoberth 2018: 123; Schoberth 2021: 21.

<sup>103</sup> Vgl. Fischer 2022: 33: «Auf Seiten des Menschen entspricht dieser Präsenz [scil. des Gebotes Gottes in der religiösen Lebenswelt; M.H.] die Einstellung des ‚Hörens‘, wie sie im *Schma Jisrael* (vgl. dazu 5. Mose 6,4-9), einem der wichtigsten jüdischen Gebete, bis heute eingeschärft wird.».

<sup>104</sup> So etwa Köckert 2012. Anders indes Kraus 1983: 160: «Zu beachten wäre zuerst die Übersetzung der hebräischen Verneinungspartikel, die im Verbot mit dem reinen Indikativ verbunden ist. Die angemessene Wiedergabe müsste lauten: ‚Du wirst keine anderen Götter neben mir haben!«.

etwa stellt dies infrage und vertritt die These, dass die als Prohibitive formulierten Verbote als formal negierte Aussagesätze durchaus mit «du wirst nicht ...» wiedergegeben werden können.<sup>105</sup> Er sieht freilich, dass formal mit den Prohibitiven «die stärkste Form der Verneinung»<sup>106</sup> vorliegt.<sup>107</sup> Indes sei der Beziehungs- und Selbstvorstellungsaspekt aus der Präambel mitzuhören.<sup>108</sup> Ähnlich ausgewogen urteilt Jürgen Ebach: «Die Forderung der Praxis der Befreiung [...] ist *Gebot*. Insofern ist das «du sollst» zu betonen. Es schließt ein «du kannst» und «du wirst» ein. Ein bloßes «du darfst» aber ist zu dünn.»<sup>109</sup> Werner H. Schmidt versucht zu präzisieren: «[D]ie Verbote *beschreiben* nicht das Gottesverhältnis, sondern *umschreiben* es, sprechen aus, was innerhalb dieses Raums nicht möglich ist, bezeichnen die Übertretung»<sup>110</sup>. Auf das entsprechende Gebotsverständnis im Sinne der Abgrenzung eines (Spiel-)Raumes wird noch zurückzukommen sein. Zunächst aber sei festgehalten, dass Lehmanns Votum für Deskription statt Präskription in dieser Härte zwar nicht einfach geteilt, sein Verständnis der Gebote als Beschreibungen zumeist aber auch nicht ausgeschlossen wird.

Im Anschluss an den französischen Philosophen Paul Ricoeur (1913–2005) lässt sich Lehmanns Votum dahingehend würdigen, dass es auf seine Weise der «Verflechtung der Gesetzesstiftung mit dem Rezitativ der Befreiung»<sup>111</sup> Rechnung trägt. Diese Verflechtung besagt nämlich nichts anderes, als dass in der Tat keine «reine» Präskription im Dekalog vorliegt.<sup>112</sup> Ricoeur stellt treffend fest, dass dort vielmehr «der Befreiungsbericht eine präskriptive Untermalung [erhält] und zugleich [...] dem Präskriptiven nach und nach ein erzählerischer Aspekt verliehen»<sup>113</sup> wird. Ricoeur wendet sich damit implizit dagegen, ein deskriptives gegen ein

105 Vgl. Dohmen 2004: 86.

106 Dohmen 2004: 86.

107 Hingewiesen werden kann, verstärkend noch, mit Rainer Kessler (2017: 191) auf den Gebrauch von לֹא + Imperfekt statt, wie sonst im Hebräischen üblich, auf לֹא + Jussiv, was die Verbotsformulierungen «sogar besonders scharf» macht. Vgl. Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser 1985: §1070: «Und zwar stellt לֹא mit dem Imperfekt eine nachdrücklichere Form des Verbots dar, als לֹא mit dem Jussiv».

108 Vgl. Dohmen 2004: 66.

109 Ebach 1998: 70f.

110 Schmidt u.a. 1993: 22.

111 Ricoeur 1996: 325.

112 Auch Fischer (2022: 33) bemerkt: «Für das religiöse Verständnis in Judentum und Christentum ist Gottes Gebot nicht lediglich eine Sammlung von präskriptiven Sätzen. Es ist eine Realität im Präsenzzusammenhang der religiösen Lebenswelt.»

113 Ricoeur 1996: 325.

präskriptives Gebotsverständnis auszuspielen. Das betrifft sowohl den Dekalog im Verhältnis von Präambel und materialen Geboten, als auch den Dekalog in seiner Einbettung in das Exodusbuch mit seiner Erzählung.<sup>114</sup> Der Dekalog ist in dieser Weise doppelt narrativ grundiert.

Wo man Lehmanns Votum (teil-)positiv aufnimmt, lassen sich dementsprechend theologische Aspekte unter Bezugnahme auf die Präambel geltend machen. Es geht hier um die theologische Grammatik.<sup>115</sup> Ihr zufolge ist die Vorordnung der Zuwendung Gottes in Gestalt der Befreiung entscheidend. Das Geschenk der Freiheit wird mit anderen Worten vorausgesetzt: Gott hat Israel bereits aus dem Sklavenhaus herausgeführt. Erst im Blick auf und in Erinnerung an die schon erfolgte, vorausgegangene Befreiung will das zu Tuende und zu Lassende wahrgenommen werden. Karl Barth hat diese theologische Grammatik auf die berühmte Formel «Evangelium und Gesetz» (statt «Gesetz und Evangelium») gebracht.<sup>116</sup> Die vorangestellte Präambel des Dekalogs stand ihm dabei Pate.<sup>117</sup> Barth sah, mit Lochman gesprochen: Vom Exodus als der Befreiungstat Gottes her sind die Gebote als «Wegweisung der Freiheit» und damit als die «andere Gestalt des Evangeliums» zu verstehen.<sup>118</sup> Es verwundert nicht, dass Lehmann sich auf Barths «theonome Erklärung»<sup>119</sup> beruft und mit ihm betonen kann, dass «das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums»<sup>120</sup> zu verstehen sei.

114 Schmidt u.a. (1993: 18) weist darauf hin, dass der Dekalog *in nuce* die Struktur des Exodusbuches abbildet: Schon «im Exodusbuch, das von den Anfängen, vom Ursprung und Grund des Gottesvolkes erzählt», ist die im Dekalog durch die Vorordnung der Präambel zu findende Reihenfolge theologisch höchst signifikant: «Gottes Verheißung (Ex 3; 6), Rettung und Fürsorge (Ex 14-17) gehen allen Gesetzen (Ex 21ff.) voraus.»

115 Von «theologischer Grammatik» spricht auch Herlyn 2019: 25. Den Begriff «Theologie als Grammatik» hat bekanntermaßen Ludwig Wittgenstein (1995: 398 u.a.) geprägt.

116 Vgl. Barth 2021: 179–220. Zu Barths Umkehrung der Reihenfolge vgl. Lienemann 2008: 194–203, bes. 202f.

117 Vgl. Hofheinz 2023: 100–133.

118 Vgl. Lochman 1995: 29. In Bezug auf Barths Verständnis des Dekalogs hat Luke Bretherton (2023: 165f.) jüngst geltend gemacht: «For Barth, the Ten Commandments represent neither an assertion of divine power nor an imposition on human freedom but the delimitation of the sphere in which human life, in relationship with God, may be free and fulfilled. God's commands are not some external constraint but God's personal address, which as command is simultaneously an invitation and a source of empowerment, a demand and a resource, a call and a means to respond.»

119 Lehmann 1995: 330.

120 Lehmann 1995: 329f. Dort kursiv. Zitiert wird von Lehmann Barth, KD II/2: 564.

7. *«Freiheit, die ich meine». Abschließende Bemerkungen  
zum Freiheits- und Gebotsverständnis des Dekalogs*

7.1. *Was ist Freiheit?*

Lehmans Ausführungen sind – auch wenn sie deskriptive Ethik zu sehr gegen präskriptive Ethik ausspielen mögen – m.E. durchaus wegweisend für ein angemessenes Freiheits- und Gebotsverständnis. Sie setzen – anders als Nicolai Hartmann – nicht nur nicht Heteronomie und Theonomie gleich, um auf diese Weise Autonomie gegen beide auszuspielen. Sie zeigen vielmehr auf, was Freiheit und Gebot konnektiert. Soll Freiheit nicht als bindungslose Freiheit konzipiert werden,<sup>121</sup> so ist das Gebot durchaus ins Freiheitsverständnis einzuspielen. Dann ist nämlich Freiheit nie einfach nur als «Freiheit von ...», sondern immer auch als «Freiheit für ...» zu verstehen:<sup>122</sup> als «Freiheit für Gott und den Nächsten», so Lehmann, der damit die beiden Tafeln des Dekalogs jeweils auf ihren Nenner bringt.

Eine Freiheit indes, die ihrem Selbstverständnis nach allem und jedem mit Heteronomieverdacht begegnet, wird sich selbst zugrunde richten. Der jüdische Philosoph Hans Jonas hat genau dies mit der hellsichtigen Bemerkung auf den Punkt gebracht: «Absolute Freiheit wäre Freiheit, die sich selbst aufhebt.»<sup>123</sup> Ihr ist gleichsam ihr Gegenstand entzogen. Denn alles und jede:r würde die Freiheit des Subjektes eingrenzen, seine Freiheit bedrohen. Es könnte sich nicht mehr grenzenlos ausbreiten. Freiheit ist aber nicht mit einer libertinistischen Freizügigkeit zu verwechseln, die nur sich selbst und keinen anderen und darum auch keine Grenzen kennt.<sup>124</sup> Ebenso wenig meint sie Indifferenz. Das können etwa Menschen bestätigen, die eine Partnerwahl getroffen haben. Denn diese ist ja als «Selbstfestlegung aus relationaler Freiheit»<sup>125</sup> zu verstehen. Ja, es gibt diese Freiheit als Selbstbindung wirklich im menschlichen Zusammenleben und sie bedeutet «die freie Verantwortungsübernahme für andere Menschen.»<sup>126</sup> Wolfgang

121 Hinsichtlich des Dekalogs bemerkt Becker (2014: 28) zu Recht: «[E]ine bindungslose Freiheit ist ausgeschlossen.»

122 Vgl. zu dieser Differenzierung des Freiheitsbegriffs auch Gollwitzer 1970: 366.

123 Jonas 1987: 34.

124 Vgl. Hütter 1993: 263 (dort z.T. kursiv): Der «Raum der Freiheit [bedarf] seiner Begrenzung und [erfährt] damit überhaupt erst seine Ermöglichung.» Er ist «umrissen von bestimmten Regeln, Geboten und Verboten.»

125 Lienemann 2008: 89.

126 Lienemann 2008: 89. Dort kursiv.



Lienemann hat darauf hingewiesen und zugleich festgehalten: «Selbstbindungen können scheitern, wie beispielsweise die Selbstfestlegung auf eine Partnerin oder einen Partner in der Ehe, aber das ändert nichts an der fundamentalen Tatsache, dass es eine sinnvolle menschliche Annahme und Behauptung ist, dass es diese Freiheit gibt.»<sup>127</sup> Hier ist ein wichtiger Konnex zum «Bund» (als Raum der Freiheit)<sup>128</sup> gegeben, worauf etwa die Metapher vom «Bund der Ehe» hinweist. Darüber wird abschließend nochmals zu sprechen sein.

Doch zunächst sei hinsichtlich des christlichen Freiheitsverständnisses festgehalten: Es treibt das Verständnis von positiver Freiheit («Freiheit für ...») gewiss auf die Spitze. Christliches Freiheitsverständnis kulminiert in dem paradoxen Spitzensatz: «Gott dienen ist höchste Freiheit» (*Deo servire summa libertas*).<sup>129</sup> Im «Book of Common Prayer» der anglikanischen Kirche heißt es etwa dementsprechend: «In the service of this God is perfect freedom».<sup>130</sup> Es lassen sich freilich auch biblische Beispiele anführen: In 1Petr 2,16 etwa werden die «auserwählten Fremdlinge» (1,1) dazu aufgefordert, als die «Knechte Gottes» (θεοῦ δούλοι) als Freie (ἐλεύθεροι) zu leben. Hinsichtlich des Gottesverhältnisses gilt hier: «Bound to be free».<sup>131</sup> Der Theonomie- als Freiheitsgedanke kann wohl kaum radikaler pointiert werden.

Was also ist Freiheit? Dietrich Bonhoeffer hat diese Frage in seiner Vorlesung «Schöpfung und Fall» prägnant beantwortet:

«Freiheit ist keine Qualität des Menschen, keine noch so tief irgendwie in ihm aufzudeckende Fähigkeit, Anlage, Wesensart. Wer den Menschen auf Freiheit hin durchforscht, findet nichts von ihr. Warum? Weil Freiheit nicht eine Qualität ist, die aufgedeckt werden könnte, kein Besitz, kein Vorhandenes, Gegenständliches, auch keine Form für Vorhandenes, sondern weil Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts. Und zwar eine Beziehung zwischen zweien. Freisein heißt, «frei-sein-für-den anderen», weil der andere mich an sich gebunden hat. Nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei.»<sup>132</sup>

127 Lienemann 2008: 89.

128 Vom Bund als Raum der Freiheit spricht auch Kraus 1983: 160.

129 Christoph Marksches (2021) weist darauf hin, dass sich diese Sentenz «in zahllosen Quellen von der Antike bis in die Neuzeit findet und vielleicht auf den Mailänder Bischof und Kirchenlehrer Ambrosius zurückgeht».

130 Zit. nach Miller 2009: 17.

131 So der Titel des Aufsatzbandes von Hütter (s. Anm. 2).

132 Bonhoeffer 1989: 58f.

### 7.2. *Das Gebot als Umgrenzung des Raumes der Freiheit*

Freilich zeigt sich bezogen auf die Gebote auch aus christlicher Binnenperspektive noch ein Problem: Wenn die Gebote tatsächlich – wie etwa Lehmann behauptet – als Beschreibungen eines Lebens mit Gott zu verstehen sind, warum begegnen uns dann im Dekalog fast ausschließlich (bis auf Sabbatgebote und Elterngelübde) Negativformulierungen des «Du sollst nicht ...»? Müsste das Leben mit Gott als freiheitliches Leben dann nicht vor allem positiv beschrieben werden, so dass die Freiheit Kontur gewinnen kann? Nicht zufällig haben die Katechismen der Reformationszeit – etwa Luther in seinem «Kleinen» und «Großen Katechismus» (1529), Johannes Calvin in seinem «Genfer Katechismus» (1545) (vgl. Frageantwort 132–232) oder der «Heidelberger» (Frageantwort 92–115) – positiv zu formulieren versucht, wie das jeweilige Gebot erfüllt wird.

Es geht indes in den Negativformulierungen um Grenzsetzungen; Grenzen, also «limits» – wie Lehmann im Englischen sagen kann –, die freilich nicht als «hindrances» oder «obstructions», also Hindernisse, die aus dem Weg zu räumen sind, verstanden werden wollen, sondern als «boundaries», d.h. als Grenzümrisse,<sup>133</sup> also gewissermaßen als «Spielräume» der Freiheit,<sup>134</sup> innerhalb derer die Freiheit bewahrt und bewährt und ihre Konkretion erfahren werden kann. Genau dies entspricht dem alttestamentlichen Gebotsverständnis, wie es namentlich Gerhard von Rad nachgezeichnet hat. Er hat hellseherisch beobachtet:

«[Z]u einem <Gesetz> im engeren Sinn des Wortes, zu einer Anweisung zum moralischen Leben, fehlt dem Dekalog das Wichtigste: die positive Füllung, ohne die sich ein Gesetz nicht wohl denken lässt. Stattdessen verzichtet er – abgesehen von den beiden bekannten Ausnahmen – darauf, das Leben positiv inhaltlich zu normieren; er beschränkt sich auf einige fundamentale Negationen, d.h. er begnügt sich damit, gewissermaßen an den Rändern eines weiten Lebenskreises Zeichen aufzustellen, die der zu achten hat, der Jahwe angehört. [...] es ist vollends klar, dass diese Gebotsreihen gar nicht die Absicht haben, so etwas wie ein Ethos zu umreißen, denn diese Gebote enthalten ja keine Maximalforderungen Jahwes, eher könnte man schon das Gegenteil behaupten; es werden ja nur im Negativen, d.h. nach der Seite des Jahwe absolut Missfälligen hin, die Merkmale dessen bezeichnet, der Jahwe angehört. Innerhalb des von den Geboten derart umsteckten Lebensraumes liegt ein weites Gebiet sittlichen

133 Vgl. Lehmann 2002: 227.

134 Von «Spielräumen» spricht etwa Tödt 1979. Fernerhin: Hermisson 1985: 129–152.

Handelns, das durchaus normiert bleibt (in Israels Alltag ereigneten sich doch nicht fortgesetzt Bilderdienst, Mord oder Ehebruch).»<sup>135</sup>

Geht es also doch nicht um ein Ethos? Von Rads Bemerkung scheint im Widerspruch zu Lehmanns Gebotsverständnis zu stehen. Und von Rad hat natürlich Recht mit der Beobachtung, dass uns im Dekalog keine «Maximalforderungen» begegnen. Aber dem würde Lehmann auch gar nicht widersprechen. Denn dass es erstens nicht um *Maximalforderungen* geht, betont Lehmann ja gerade mit seiner Akzentuierung des deskriptiven statt präskriptiven Charakters der Gebote hinlänglich. Und dass es zweitens nicht um *Maximalforderungen* geht, würde Lehmann ebenso wenig bestreiten. Eine maximale, auf Vollständigkeit angelegte Beschreibung eines Ethos, also einer «Wohnung» oder eines «Stalls», kann nicht intendiert sein. Sie wäre *ad infinitum* angelegt, was wenig Sinn machen würde. Der Dekalog beschränkt sich vielmehr bewusst auf zumeist negativ formuliertes Fundamentales<sup>136</sup>: «Mehr zu sagen, konkreter zu werden, wäre weniger, vermutlich sogar das Falsche gewesen, weil es unweigerlich eine Unzahl von Distinktionen und Interpretationen nach sich gezogen hätte. Und die sind in der Regel strittig. So aber sind die Gebote Wegmarken an den empfindlichen Rändern unseres Zusammenlebens.»<sup>137</sup> Von Rads Gebotsverständnis widerspricht also nicht dem Beschreibungscharakter des Dekalogs, denn Beschreibungen können ja auch *via negationis* und rudimentär erfolgen. Anders gesagt: Es wird im Dekalog eine Beschreibung im Sinne einer primär negativen Kennzeichnung bzw. Markierung des Raumes, also des Ethos der Freiheit, vorgenommen. Das Negierte rahmt und umgrenzt den Spielraum der Freiheit.

Die Negationen haben damit gewiss regulative Funktion: Es geht um «die Beschreibung der Grenzen eines Spielraumes, innerhalb dessen sittlich gebotene Verhaltensweisen sich bewegen»<sup>138</sup>. Die positive inhaltliche Füllung tritt

135 von Rad 1992: 208. Crüsemann (1998: 12) bemerkt mit Blick auf diese Formulierungen Gerhard von Rads: «[S]ie sind in der Sache heute unbestritten und unbestreitbares Gemeingut der Dekalogforschung und haben der Ausgangspunkt zu sein für jede theologische Einordnung und Bewertung. Nur vom befreienden Gott des Exodus her lassen sich die Gebote sachgemäß verstehen, als Weisungen zum Leben.»

136 Thomas Mann (1986: 1020) spricht in der Erzählung «Das Gesetz» (1943) vom «Ewig-Kurzgefassten».

137 Janowski 1998: 243f.

138 Tödt 1988: 39.

zwar markant zurück. Der weitgehende Verzicht darauf bedeutet aber keine Beliebigkeit, sondern gerade den Verzicht auf solche strengen Verhaltensdirektiven, die den Raum der Freiheit allzu sehr verengen: «Es wird dann nicht eine direkte Verhaltensdirektive gegeben, sondern nur veranschaulicht, wo ein dem sittlichen Verhalten angemessener Spielraum verlassen wird.»<sup>139</sup> Der Raum der Freiheit kann, in dieser Weise umrissen, anschaulich werden. Es geht gewissermaßen um «Grenzpfähle»<sup>140</sup>; sie umgrenzen «den Raum, in welchem die Freiheit des gehorsamen Handelns gewonnen und erhalten wird».<sup>141</sup> Es geht – anders gesagt – um Raum-, um Ethosgewinn(ung) und -erhaltung durch verbindliche Umgrenzung, die in der eigenen Praxis anerkannt werden will. Die Praxis ihrer täglich neu zu vollziehenden Anerkennung ist die Praxis der Freiheit: Denn «[s]ie [scil. die Freiheit; M.H.] ist in den Geboten des Dekalogs verbindlich markiert. Diesen Zügen, diesen Markierungen nachzugehen, ist im Interesse der Freiheit. Christliche Ethik gründet im Geschenk konkreter heilsgeschichtlicher Befreiung; sie geschieht und entfaltet sich als Praxis verbindlicher Freiheit.»<sup>142</sup>

### 7.3. *Der Bund als Raum der Freiheit*

Zudem tritt via *negationis* auch das Positive indirekt in Erscheinung: Denn «[d]er Dekalog schließt [...] nicht nur das Leben in Abhängigkeit und Unfreiheit aus, sondern umreißt zugleich den Raum, in dem es um das Gut des ›JHWH angehören‹ geht, das man mit gutem Grund als das Definiens des Gemeinwesens Israels bezeichnen kann.»<sup>143</sup> So gerät nicht nur die negative Seite der Freiheit in den Blick. Vielmehr wird «auch die positive Seite dieser Freiheit im Dekalog mitgesichert, nämlich das Gut, um das es im Gemeinwesen Israel geht, nämlich Bundesvolk zu sein, d.h. als Berufene in Gemeinschaft mit Gott zu leben.»<sup>144</sup> Freiheit meint also, positiv formuliert, Leben im Raum des Bundes mit Gott.<sup>145</sup>

139 Tödt 1988: 39. Ähnlich Grätz 2018: 222: «Die mitgeteilten Verbote haben den Sinn, diesen ›Verhältnisraum‹ [scil. des Handelns Israels im Verhältnis zu Gott; M.H.] zu umschreiben – wer sich anders verhält, verlässt freiwillig diesen Raum, wird aber nicht im eigentlichen Sinne ›bestraft‹.»

140 Jeremias 2015: 365.

141 Hütter 1993: 261.

142 Lochman 1995: 29.

143 Hütter 1993: 262.

144 Hütter 1993: 262.

145 Vgl. Hofheinz 2020: 164–195.

Sie hat dort ihr Ethos.<sup>146</sup> Der Bund meint «gewährte Gemeinschaft», aus der sich Folgerungen ergeben, die die Gebote zur Sprache bringen.<sup>147</sup> Weil es im Dekalog um den Bund geht, geht es dort auch um Freiheit und weil es um Freiheit geht, geht es dort auch um den Bund.<sup>148</sup> Beide, Bund und Freiheit, sind geradezu synonym zu verstehen. Es handelt sich gewissermaßen um ein wechselseitiges Inhärenzverhältnis: dem Bund inhäriert die Freiheit, der Freiheit der Bund. Man kann auch sagen: Es geht um reziproke Implikation. Der Bund schließt die Freiheit ein und die Freiheit den Bund. Es geht um das «Bewahren und Bewähren des Bundes, der in der Freiheitsgeschichte des Exodus gestiftet wurde.»<sup>149</sup>

Von soziologischer bzw. sozialphilosophischer Seite hat Hans Joas im Anschluss an Paul Ricoeur die Bedeutung dessen unterstrichen, dass im Dekalog «die Gesetzgebung auf die Stiftung eines Bundes bezogen ist.»<sup>150</sup> Er rekurriert zur Demonstration der Valenz des Bundes auf die Ehemetaphorik, die auch Wolfgang Lienemann hinsichtlich des Autonomieverständnisses im Sinne der Freiheit als Selbstbindung ins Spiel gebracht hat: Der Bundesgedanke

«öffnet doch gerade einen Weg, der eine Alternative darstellt zur autoritären Setzung. Dies gilt umso mehr, wenn der Bundesbegriff nicht nur als Rechtsbegriff aufgefasst wird, sondern selbst wieder in die Nähe von Liebesbeziehungen gerückt wird, wie es in der Bibel durch die Verwendung von Ehemetaphern für den Bund mit Gott geschieht. Wenn wir der Liebe begegnen, haben wir zwar die Erfahrung der Unbedingtheit, aber doch nicht der Unterwerfung. Wenn aus der Liebe Pflichten folgen, bleiben diese in der Liebe gegründet und werden nicht zu bloßen äußerlichen Pflichten. Deshalb erlebt der Liebende die Beziehung zum Geliebten nicht als Einschränkung seiner Autonomie, sondern als ihre Erfüllung, ja vielleicht erst ihre Ermöglichung. In dem Maße, in dem wir uns die Beziehung zu Gott als eine wechselseitiger Liebe vorstellen, in dem Maße verstehen wird, dass wir durch Gottes liebende Zuwendung, zu der das Liebesgebot gehört, in seiner Folge aber auch die von der Liebe durchdrungenen Gebote im einzelnen, erst freigesetzt werden zu wirklicher Autonomie.»<sup>151</sup>

146 Mit dem Titel des Buches von Walter Brueggemann (2021) «Delivered into Covenant: Pivotal Moments in the Book of Exodus» gesprochen, geht es bei Israels Freiheit um ein «Delivered into Covenant».

147 So Schmidt 2004: 45.

148 Zur Bedeutung des Bundes für das Dekalogverständnis vgl. auch Miller 2009: 418–423.

149 Lochman 1995: 29.

150 Joas 2006: 183. Zum Bund siehe auch Ricoeur 1996: 327f.

151 Joas 2006: 183.

Es geht um die Befähigung zum Gebrauch der Autonomie.<sup>152</sup> Die Theologie hat im Raum der Wissenschaften die Aufgabe, die Theonomiefrage offen zu halten. Sie weist darauf hin, dass – mit Paul Ricoeur gesprochen – «die Theonomie, verstanden als ein Aufruf zum liebenden Gehorsam, die Autonomie, verstanden als Aufruf zur Verantwortung»,<sup>153</sup> erzeugt. Das sprengt ein Verständnis von Autonomie als Selbstgenügsamkeit. Die Theonomie als liebender Gehorsam verhilft der «Autonomie zur Selbstvollendung».<sup>154</sup> Sie öffnet sie hin zur Verantwortung für den anderen. Denn es ist die Liebe – und für Ricoeur ist Gott nichts anderes als die Liebe (1 Joh 4,8) –,<sup>155</sup> die zur Verantwortung, zum «liebenden Gehorsam» verpflichtet.<sup>156</sup> Die Theonomie bezeichnet damit eine Vorgängigkeit, eine grundlegende Passivität.<sup>157</sup> Ohne geliebt zu werden, kann man nicht lieben.

Solche Aussagen provozieren, gerade wenn sie von einem theologienahen Philosophen wie Paul Ricoeur getätigt werden.<sup>158</sup> Die Theologie provoziert – wie Wolfgang Lienemann betont – «etwa darin die philosophische Ethik, dass sie die Frage nach der Bestimmung des Menschen im Blick auf Gott offen hält und nicht verstummen lässt.»<sup>159</sup> Idealerweise, fragt sie an, «ob und in welcher Weise die autonome Vernunft zu ihrer eigenen Aufklärung der Erinnerung an Gottes Willen und Gebot bedarf (Theonomie), ohne in einen Klerikalismus der

152 So auch Reuter 2015: 86: «Der biblische Gott ist ein Gebietender, der aufseiten des Menschen die freie Befolgung seines Gebots ermöglicht, indem er sie als der bedingungslos Liebende allererst hervorruft. So verstanden, bedeutet der Rückbezug des moralischen Gesetzes auf das Gebot der Liebe keinen Rückfall in die Heteronomie, sondern eine Vertiefung der Autonomie.» Joas (2020: 379) spricht von der «Verdanktheit» der Autonomie.

153 Ricoeur 1996: 342.

154 Ricoeur 1996: 333.

155 Vgl. Ricoeur 1996: 332.

156 Vgl. Ricoeur 1996: 331: «Es drängt sich uns eine Formel auf, die unsere ganze Diskussion über die Vorstellungen von Heteronomie und Autonomie leiten wird: Liebe verpflichtet. Die Idee einer gebotenen zwischenmenschlichen Liebe, die in gewisser Weise horizontal verläuft, empört nur, sobald sie von ihrer Quelle, dem Liebesgebot, abgeschnitten wird. Dass die Liebe des Liebenden verpflichtet, mag wohl überraschen, empört jedoch nicht.»

157 Vgl. Ricoeur 1996: 342: «Dies ist meinem Dafürhalten nach der einzig hinnehmbare Sinn des Begriffs der Theonomie: Die Liebe verpflichtet [...]; das wozu sie verpflichtet, ist der liebende Gehorsam.»

158 Hans Joas (2020: 379) zufolge hat «niemand mehr [scil. als Paul Ricoeur; M.H.] dafür getan, den theologischen Diskurs über <Theonomie> [...] wieder in die Philosophie einzuführen.» Ricoeur habe «viel klarer als alle Vorgänger eine Brücke zwischen Theologie und Philosophie geschlagen.» Joas 2020: 379.

159 Lienemann 2008: 167. Dort kursiv.

Weltbevormundung zurückzufallen.»<sup>160</sup> Die entsprechende Rückfrage an Nicolai Hartmann ist in diesem Beitrag zur Sprache gebracht worden. Der Mensch muss indes nach Hartmann nicht erst befreit werden; er braucht ihm zufolge den Bund nicht. Damit aber isoliert sich der Mensch. Er wird auf sich selbst zurückgeworfen. Man mag dies mit viel prometheisch-titanischem Pathos bejubeln und wird doch kritisch zurückfragen dürfen, ob dieser Hartmannsche Mensch sich im Zeitalter des Anthropozäns nicht selbst heillos überfordert: Könnte diese Überforderung nicht elementar mit dem Verkennen der Bedürftigkeit nach jener Vorgängigkeit zusammenhängen, die Ricoeur als Liebe, Passivität bzw. Theonomie bezeichnet? Der Dekalog lädt jedenfalls dazu ein, diesen Raum der Theonomie zu betreten.

Abschließend noch ein letzter Hinweis: Möchte man wissen, wie der Innenraum dieses Bundes- als Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Mensch aussieht, «so darf man vielleicht an jene vom Propheten Hosea gebrauchten Allgemeinbegriffe erinnern, wie *ḥāsād* ‹Gemeinschaftssinn, Treue›, *’āmāt* ‹Zuverlässigkeit›, auch *ṣedaka* ‹Gerechtigkeit› oder *mišpat* ‹Recht, Ordnung›.»<sup>161</sup> Zu ergänzen wäre vielleicht *šalom* ‹Frieden› als orientierende, umfassend soziale Kategorie (vgl. Ps 85,11f.).<sup>162</sup> Es handelt sich bei diesen Begriffen wohlgernekt – wie beim Dekalog – um Interpretamente des Bundes. Bezogen auf diesen Raum des Bundes wird der Zusammenhang von Gebot und Freiheit klar: Gebote sind nichts anderes als Grenzmarkierungen des Raumes, in dem sich die Praxis der Freiheit in ihrer Vielfalt ereignet. Sie haben wohlverstandenen Einladungscharakter: Sie laden dazu ein, diesen Raum des Bundes als Raum, als Ethos der Freiheit zu betreten.<sup>163</sup> Als solche sind sie nicht defizitär als Freiheitsverhinderungsinstitute,

160 Lienemann 2008: 162. Dort kursiv.

161 Schmidt u.a. 1993: 23. Vgl. auch den konzisen Versuch von Ellen T. Charry (2010: 183ff.), die negativen Formulierungen des Dekalogs positiv zu umschreiben. Hinsichtlich der Gerechtigkeitsanschauung unterscheidet Lienemann (1995: 16) zwischen einem Athener und Jerusalemer Modell.

162 Lienemann (2000: 29) identifiziert *šalom* als «umfassende Heilsordnung für alle Menschen»; dieses «Grundwort» stehe für «den von Gott gewollten heilsamen Zustand der Welt.» Lienemann 1986: 1377.

163 Vgl. Lienemann 2008: 173: «Gebote Gottes müssen nach dem Abschied vom souveränen Generalissimus als ‹Weisungen› einer bestimmten Art, als Einladungen zu einem Weg, als Aufforderungen und Ermöglichungen zu einer Sicht auf die Phänomene der gesamten kreatürlichen Wirklichkeit verstanden werden. Die Einladung, die Welt und die menschlichen Handlungsspielräume im Lichte eines menschenfreundlichen Gotteswillens wahrzunehmen, ergeht an alle Menschen, einschließlich derer, die ohne jede religiöse Bindung forschen und

sondern als Freiheitsermöglichungsinstrumente zu verstehen und zwar bezogen auf ein Leben nicht ohne, sondern mit Gott.<sup>164</sup>

philosophieren wollen. Niemand darf gezwungen werden, dieser Einladung zu folgen. Biblisch bezeugte Weisungen wollen nicht unfehlbare, unwiderlegbare und undiskutierbare letzte Begründungen (wie sie Menschen sich gern ausdenken und anwenden) für unsere Handlungen liefern; sie sind vielmehr Anleitungen zur Wahrnehmung von Handlungsmöglichkeiten, Einladungen zu klaren Entscheidungen und Aufforderungen zu (oft nachträglichen) vernünftig kommunizierbaren Begründungen.» Zum einladenden Charakter der Gebote vgl. auch Plasger 2005: 125–156.

164 Vgl. Ulrich 1993: 52: «Seine [scil. des Menschen; M.H.] Freiheit ist die Freiheit im Leben mit Gott».



*Bibliographie*

- Albertz, R., 1992. Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit. GAT 8/1. Göttingen.
- 2015. Exodus, Bd. 2: Ex 19–40. ZBK.AT 2/2. Zürich.
- 2023. Der Auszug Israels aus Ägypten und das christliche Freiheitsverständnis. R. Albertz, Geschichte und Theologie II. Studien zur Literatur-, Religions- und Theologiegeschichte des Alten Testaments. BZAW 551. Berlin/Boston, 369–382.
- Assmann, J., 1992. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- Barth, K., 1948. Die Kirchliche Dogmatik. Zweiter Band: Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband. 3. Aufl. Zollikon-Zürich.
- 1993. Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik (1953). H.G. Ulrich (Hg.), Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. ThB 86. München, 336–362.
- 2021. Evangelium und Gesetz (1935). K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1935–1937. Karl Barth GA III/73. Zürich, 179–220.
- Bayer, O., 1995. Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik. Tübingen.
- Becker, U., 2014. Zwischen Befreiung und Autonomie. Freiheitsvorstellungen im Alten Testament. M. Laube (Hg.), Freiheit. Themen der Theologie 7. Tübingen, 21–37.
- Boecker, H.J., 1996. Recht und Gesetz: der Dekalog. H.J. Boecker u.a., Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 110–127.
- Bonhoeffer, D., 1989. Schöpfung und Fall, DBW 3. München.
- 1998. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. DBW 8. München.
- Bretherton, L., 2023. A Primer in Christian Ethics: Christ and the Struggle to Live Well. Cambridge.
- Brueggemann, W., 2017. God, Neighbour, Empire: The Excess of Divine Fidelity and the Command of Common Good. London.
- 2021. Delivered into Covenant: Pivotal Moments in the Book of Exodus, Part Two. Louisville.
- Buber, M., 1966. Moses. 3. Aufl. Heidelberg.
- 1987. Die Erzählungen der Chassidim. 10. Aufl. Zürich.
- Crüsemann, F., 1998. Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive. KT 128. 2. Aufl. Gütersloh.
- Charr, E.T., 2010. God and the Art of Happiness. Grand Rapids/Cambridge.
- Derrida, J., 1999. Die Politik der Freundschaft. K.-D. Eichler (Hg.), Philosophie der Freundschaft. Leipzig, 179–200.
- Dohmen, C., 2004. Exodus 19–40. HThKAT 86. Freiburg i.Br.
- 2014. Decalogue. T. Dozeman u.a. (Hg.), The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation. Leiden/Boston, 193–219.
- Duff, N.J., 1992. Humanization and the Politics of God: The Koinonia Ethics of Paul Lehmann. Grand Rapids.
- 1996/97: Paul Louis Lehmann .... ThTo 53, 360–369.

- 2009: *The Commandments and the Common Life – Reflections on Paul Lehmann's «The Decalogue and a Human Future»*. P.G. Ziegler/M.J. Bartel (Hg.), *Explorations in Christian Theology and Ethics. Essays in Conversation with Paul L. Lehmann*. Farnham/Burlington, 29–44.
- Ebach, J., 1998. *Die zehn Gebote. Bibelarbeit über 2. Mose 20,1-17*. J. Ebach, *Weil das, was ist, nicht alles ist! Theologische Reden 4*. Frankfurt a.M., 52–71.
- Eberhardt, K.-O., 2023. *Die christliche Gemeinschaft als Beziehungsfeld ethischer Reflexion: Paul L. Lehmann (1906–1994)*. P.D. Browning/M. Hofheinz (Hg.), *Protestantische Ethik in den USA des 20. Jahrhunderts. Ein kommentierter Reader*. Stuttgart, 125–127.
- Elliger, K., 1966. *Ich bin der Herr – euer Gott*. K. Elliger. *Kleine Schriften zum Alten Testament*. ThB 32. München, 211–231.
- Fischer, J., 2002. *Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung*, Forum Systematik 11. Stuttgart u.a.
- 2022. *Die Zukunft der Ethik. Der Essay 1*. Tübingen.
- Frettlöh, M.L., 2004. «Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?» *Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungsdiskurse im Licht der fünften Vaterunser-Bitte*. J. Ebach u.a. (Hg.), «Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?» *Mit Schuld leben*. Jabboq 5. Gütersloh, 179–215.
- Frey, C., 1990. *Theologische Ethik, Neukirchner Arbeitsbücher*. Neukirchen-Vluyn.
- Gesenius, W., et al. 1985. *Hebräische Grammatik (1909)*. Neudruck Darmstadt.
- Gollwitzer, H., 1970. *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. München.
- Grätz, S., 2018. *Ethik im Alten Testament – Ethik des Alten Testaments*. M. Roth/M. Held (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*. Berlin/Boston, 219–234.
- Graf, F.W., 1987. *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*. Gütersloh.
- Greve, A., 1999. *Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns*. WdL 11. Neukirchen-Vluyn.
- Hartmann, N., 1926. *Ethik*. Berlin/Leipzig.
- 1962. *Ethik*. 4. Aufl. Berlin.
- Hauerwas, S., 1995. *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*. Evangelium und Ethik 4. Neukirchen-Vluyn.
- 1998. *The Truth about God: The Decalogue as Condition for Truthful Speech*. S. Hauerwas, *Sanctify Them In the Truth: Holiness Exemplified*. Nashville/Edinburgh, 37–59.
- Hauerwas, S.M./Willimon, W.H., 1999. *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life*. Nashville.
- Hensel, B., 2023. *Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der Dekalogeröffnung Ex 20,2-6/Dtn 5,6-10* *Zur Theologie eines Gottesbildes und seiner religions- und rechtsgeschichtlichen Entwicklung*. B. Hensel/C. Wetz (Hg.), *Migration und Theologie. Historische Reflexionen, theologische Grundelemente und hermeneutische Perspektiven aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft*. ABG 74. Leipzig, 337–381.
- Herlyn, O., 2019. *Die zehn Gebote. Verstehen, was wir tun können*. Neukirchen-Vluyn.
- Hermisson, H.-J., 1985. *Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen. Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas*. ZThK 82, 129–152.
- Hofheinz, M., 2008. *Narrative Ethik als «Typfrage»*. *Bemerkungen zu einem konturierungsbedürftigen Programmbegriff*. M. Hofheinz u.a. (Hg.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*. Zürich, 11–66.
- 2016. *Erzähle, Israel! Biblisch-theologische Grundlegung ethischen Lernens anhand des Deuteronomiums*. Entwurf. Konzepte, Ideen und Materialien für den Religionsunterricht 4, 4–7.

- 2020. «Werdet meine Nachahmer». Zur Grundlegung einer Freiheits- als Nachfolgeethik bei Huldrych Zwingli, Karl Barth und Hans-Georg Geyer. *Lüpké/Thönissen* 2020: 98–126.
  - 2020. «... der Bund und Treue hält ewiglich.» Der Bund als Grundmetapher theologischer Ethik. *ZThK* 117 (2), 164–195.
  - 2023. Der Bund als Raum der Freiheit. Die Kirchenkampfentdeckung einer Freiheitsheterotopie bei Karl Barth und Alfred de Quervain. *ZDTh* 39 (1), 100–133.
- Hütter, R., 1993. *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik, Evangelium und Ethik* 1. Neukirchen-Vluyn.
- 2004. *Freedom and Commandment: The Twofold Center of Christian Ethics*. R. Hütter, *Bound to Be Free: Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics, and Ecumenism*. Grand Rapids/Cambridge, 145–167.
- Jähnichen, T., 2015. *Gebot*. R. Anselm/U.H.J. Körtner (Hg.), *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*. Gütersloh, 56–62.
- Jeremias, J., 2015. *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6, Göttingen.
- Joas, H., 1997. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.
- 2006. *Liebe, Gabe, Gerechtigkeit*. H. Joas (Hg.), *Die Zehn Gebote. Ein widersprüchliches Erbe?* Köln u.a., 175–183.
  - 2020. *Im Bannkreis der Freiheit. Religions- theorie nach Hegel und Nietzsche*. Berlin.
- Johrendt, L., 2024. Rezension: *Die religiöse Befreiung der Kritischen Theorie. Zu Christoph Menkes radikaler Theorie der Befreiung, Ethik und Gesellschaft* 1/2024 (<https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2024-rez-11>; 8.8.2024).
- Jonas, H., 1987. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt a.M.
- Jüngel, E., 2003. *Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die «Tyrannei der Werte»*. E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III. 2. Aufl. Tübingen, 90–109.
- Janowski, B., 1998. «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägypten geführt habe» (Ex 20,2-17). *ThBeitr* 29, 241–245.
- Kant, I., 1983a. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785). W. Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant. Werke in zehn Bde. Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. 5. Aufl. Darmstadt, 9–102.
- 1983b. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). W. Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant. Werke in zehn Bde. Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. 5. Aufl. Darmstadt, 105–302.
  - 1983c. *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 1787). W. Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant. Werke in zehn Bde. Bd. 4: Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil*. 5. Aufl. Darmstadt.
- Kessler, R., 2017. *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*. Gütersloh.
- Köckert, M., 2012. *Art. Dekalog/Zehn Gebote (AT)*, WiBiLex (<https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/dekalog-zehn-gebote-at>; 4.8.2024).
- Kraus, H.-J., 1983. *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn.
- Kreck, W., 1990. *Grundfragen christlicher Ethik*. KT 80, 4. Aufl. München.
- Körtner, U.H.J., 2001. *Leben in Freiheit. Zur Bedeutung des Dekalogs für die christliche Ethik*. U.H.J. Körtner, *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik*. SThE 90. Freiburg/CH u.a., 69–83.

- Laube, M., 2024. Freiheit und Befreiung. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte. M. Sallmann/U. Zahnd (Hg.), Freiheit im reformierten Protestantismus. Konzepte – Praktiken – Diskurse. Vorträge der 13. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus. EBrP 19. Göttingen, 193–207.
- Lehmann, P.L., 2002. The Decalogue and a Human Future: The Meaning of the Commandments for Making and Keeping Human Life Human. Eugene.
- 1995. Sollen wir die Gebote «halten»? M. Beintker u.a. (Hg.), Rechtfertigung und Erfahrung. FS für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag. Gütersloh, 328–341.
- Lienemann, W., 1986. Art. Frieden. 2. Theologisch-ethisch. EKL<sup>3</sup> 1, Göttingen, 1376–1382.
- 1995. Gerechtigkeit. Ökumenische Studienhefte 3. Göttingen.
- 2000. Frieden. Vom «gerechten Krieg» zum «gerechten Frieden». Ökumenische Studienhefte 19, Göttingen.
- 2007. Grenzverschiebungen – Grenzüberschreitungen. Thesen zum Verständnis und Wandel von Normen und Werten. K. Kusmierz u.a. (Hg.), Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen. FS Christine Lienemann-Perrin. Frankfurt a.M., 353–374.
- 2008. Grundinformation Theologische Ethik. Göttingen.
- 2009. Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten. F. Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen. Tübingen, 13–47.
- Lochman, J.M., 1995. Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote. Stuttgart.
- Lüpke, J. von/Thönissen, W. (Hg.), 2020. Freiheit – woher, wozu, worin? Ökumenische Erkundungen. Leipzig/Paderborn.
- Markschies, C., 2021. Summa libertas est ... Retten den Begriff «Freiheit» vor denen, die ihn missverstehen! (29.11.2011) (<https://zeitzeichen.net/node/9426>; Zugriff: 5.8.2024).
- Mann, T., 1986. Die Erzählungen, Frankfurt a.M.
- Menke, C., 2016. Die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft. Merkur 70, 47–54.
- 2022. Theorie der Befreiung. Berlin 2022.
- Miller, P.D., 2009. The Ten Commandments, Interpretation. Resources for the Use of Scripture in the Church. Louisville.
- Otto, R., 1940. Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte. SVG 187. Tübingen.
- Plasger, G., 2005. Einladende Ethik. Zu einem neuen evangelischen Paradigma in einer pluralen Gesellschaft. KuD 51 (2), 125–156.
- Rad, G. von, 1992. Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. KT 2. 10. Aufl. München.
- Rendtorff, R., 1995. Die «Bundesformel». Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart.
- Reuter, H.-R., 2015. Grundlagen und Methoden der Ethik. W. Huber u.a. (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik. München, 9–123.
- Ricoeur, P., 1996. Theonomie und/oder Autonomie. C. Krieg u.a. (Hg.), Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. FS Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag. Gütersloh, 324–345.
- 2005a. Narrative Identität (1987). P. Ricoeur, Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999). Übers. von P. Welsen. PhB 570. Hamburg, 209–225.
- 2005b. Das Selbst als ein Anderer. Übers. von J. Greisch. München.
- Rohls, J., 1999. Geschichte der Ethik. 2. Aufl. Tübingen.
- Rousseau, J.-J., 2010. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Französisch/Deutsch. Hg. von H. Brockard. Stuttgart.
- Scheler, M., 1927. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 3. Aufl. Halle/Saale.

- Schmidt, W.H., 2004. Glaube und Handeln. Aspekte des Alten Testaments. G. Bader u.a. (Hg.), *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus*. FS für Martin Honecker zum 70. Geburtstag, Rheinbach, 39–48.
- 2011. *Alttestamentlicher Glaube*. 11. Aufl. Neukirchen-Vluyn.
- Schmidt, W.H. u.a., 1993. *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*. EdF 281, Darmstadt.
- Schneewind, J.B., 1998. *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge.
- Schoberth, I., 1998. *Glauben-lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie*. Stuttgart.
- 2018. *Diskursräume religiösen Lernens. Zu den Konturen einer Religionsdidaktik*. Göttingen.
- 2021. *Moralerziehung und ethisches Lernen in religiöser Bildung. Eine Einführung*. Leipzig.
- Smend, R., 1986. *Die Bundesformel*. R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien I*. BEvTh 99, München, 11–39.
- Soulen, R.K., 2011. *The Divine Name(s) and the Holy Trinity*. Vol. 1: *Distinguishing the Voices*. Louisville.
- 2022. *Irrevocable. The Name of God and the Unity of the Christian Bible*. Minneapolis.
- Tödt, H.E., 1979. *Der Spielraum des Menschen. Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt*. Gütersloh.
- 1988. *Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*. H.E. Tödt, *Perspektiven theologischer Ethik*. München, 21–48.
- Ulrich, H.G., 1993. *Ethische Rechenschaft als Praxis der Freiheit. Bemerkungen zu «Norm und Erfahrung» in der Ethik*. ZEE 37, 46–58.
- 1993. *Die «Freiheit der Kinder Gottes» – Freiheit in der Geschöpflichkeit. Zur Tradition der Ethik*. H.G. Ulrich (Hg.), *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*. ThB 86, München, 9–40.
- 2020. *Die Objektivität der Befreiung. Impulse aus der biblischen Sprache*. Lüpke/Thönsen 2020: 67–97.
- 2023. *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*. EThD 2, 3. Aufl. Münster.
- Welsen, P., 2007. *Erzählung und Ethik bei Paul Ricoeur*. K. Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 17, Berlin, 169–185.
- Wittgenstein, L., 1995. *Philosophische Untersuchungen*. L. Wittgenstein, *Werkausgabe Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus u.a.* Frankfurt a.M., 225–618.
- Ziegler, P.G./Bartel, M.J. (Hg.), 2009. *Explorations in Christian Theology and Ethics. Essays in Conversation with Paul L. Lehmann*. Farnham/Burlington.

*Abstracts*

Gegen den Dekalog als Inbegriff eines heteronomen Moralpositivismus werden oft im Namen der Autonomie Einwände erhoben, so etwa im Zusammenhang des neuzeitlichen Atheismus vom Philosophen Nicolai Hartmann. In Auseinandersetzung mit ihm versucht der vorliegende Beitrag ausgehend von der Präambel als Schlüssel zum Dekalog Grundzüge einer narrativen Ethik der Freiheit zu entwickeln. Zurückgegriffen wird dabei auf Paul L. Lehmanns deskriptive Gebotsethik und Paul Ricoeurs Theonomieverständnis. Es geht dem Dekalog, so die zu profilierende These, gerade nicht um Heteronomie, sondern eine Befähigung zur Autonomie. Im Bund als dem Raum der Freiheit eines Lebens mit Gott wird sie ermöglicht. Das Gebot umgrenzt diesen Raum der Freiheit. Der Theonomiebegriff pointiert genau dies.

Objections are often raised against the Decalogue as the epitome of heteronomous moral positivism in the name of autonomy, for example in the context of modern atheism by the philosopher Nicolai Hartmann. In a discussion with him, this article attempts to develop the main features of a narrative ethics of freedom based on the preamble as the key to the Decalogue. It draws on Paul L. Lehmann's descriptive ethics of commandments and Paul Ricoeur's understanding of theonomy. According to the thesis to be profiled, the Decalogue is not about heteronomy, but about enabling autonomy. It is made possible in the covenant as the space of freedom of a life with God. The commandment delimits this space of freedom. The concept of theonomy highlights precisely this.

*Marco Hofheinz, Hannover*

# Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der

Theologischen Fakultät der Universität Basel

Redaktionskommission:

**Sonja Ammann, Reinhold Bernhardt, Andrea Bieler, Alfred Bodenheimer, Andreas Heuser, Martin Kessler, Hans-Peter Mathys, Moisés Mayordomo, Jürgen Mohn, Georg Pfeiderer**

Redaktoren:

**Sonja Ammann / Georg Pfeiderer**

80. Jahrgang

2024

Friedrich Reinhardt Verlag, Basel

*Artikel*

CHRISTINE AXT-PISCALAR: Karl Barths lebenslanges Ringen mit Friedrich Schleiermacher	301
REINHOLD BERNHARDT: Traditionshermeneutik. Glaubensüberlieferung als kreative Aneignung	165
CLAUDIA BERTLING BIAGGINI: Die Darstellung des Patriarchen Joseph unter dem Medici-Papst Leo X.	141
CHRISTIAN BLUMENTHAL / JONAS MARIA HOFF: Verfügbare Unverfügbarkeit? Der Losentscheid in Apg 1,15-26	1
ALEXANDER DEEG: Der Mönch am Meer, der Theologe in Basel und die Frage nach Gott und der Kirche. Oder: Praktisch-theologische Konstellationen	81
ADAM DROZDEK: Montane theology of Élie Bertrand	29
STEPHEN GERMANY: Zum Einfluss klassischer Literatur auf die Samuelbücher	123
JONAS MARIA HOFF S. CHRISTIAN BLUMENTHAL/JONAS MARIA HOFF	
MARCO HOFHEINZ: «Du sollst nicht...»? Der Dekalog und die menschliche Freiheit. Gebotshermeneutische Erwägungen.	353
MIRIAM LÖHR: Zwischen Spielfilm und Fernsehgottesdienst. Filmgenres und Erzählpraktiken Filmischer Videogottesdienste	199
UWE NIEDERSEN: Johann Walter ein Gesicht geben	227
ANNE LOUISE NIELSEN: Schleiermacher über die letzten Dinge und Karl Barths kritische Antithese	329
DAVID PLÜSS: Zwischen «Amt der Erinnerung» und Zeremonienmeister:in. Eine pastoraltheologische Fallanalyse im Gespräch mit Albrecht Grözinger	105
CHRISTINE WENONA HOFFMANN: Christus gepredigt. Empirische Annäherungen an die gegenwärtige Predigtpraxis	44
FOLKART WITTEKIND: Barths Schleiermacher-Jahr 1924 im Kontext der systematisch-theologischen Schleiermacherrezeption	265



*Rezensionen*

- Jan Dietrich/Alexandra Grund-Wittenberg/Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke (Hgg.): Handbuch alttestamentliche Anthropologie.* Tübingen, 2024 (*Edgar Kellenberger*) 253
- Gregor Emmenegger (Hg.): Die Zeit kommt, da die Menschen verrückt werden. Ausgewählte Sprüche der Wüstenväter und -mütter.* Zürich, 2024 (*Delphine Conzelmann*) 255
- Alfons Fürst (Hg.): Origenes im koptischen Ägypten, Der Traktat des Schenute von Atripe gegen die Origenisten.* Adamantiana. Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe 26. Kolloquien zum Nachleben des Origenes IX. Münster, 2022 (*Stefan Bojowald*) 258
- Friedrich Wilhelm Graf: Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont. Eine Biographie* (*Constantin Plaul*) 69
- Christoph Menke: Theorie der Befreiung.* suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2449, Berlin 2022. (*Karl Tetzlaff*) 71
- Siegfried J. Richter (unter Mitwirkung von Wolf-Peter Funk): Psalm Book, Part I, Fasc. 1, Psalmengruppe 1, Die Sonnehymnen des Herakleides, Die Synaxis-Psalmen.* Corpus Fontium Manichaeorum, Series Coptica III, The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library (Turnhout, 2021) (*Stefan Bojowald*) 74
- Konrad Schmid: Das Exodusbuch heute lesen.* Theologischer Verlag Zürich 2023 (*Edgar Kellenberger*) 76

*Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

Christine AXT-PISCALAR 301. Reinhold BERNHARDT 165. Claudia BERTLING BIAGGINI 141. Christian BLUMENTHAL 1. Stefan BOJOWALD 74, 258. Delphine CONZELMANN 255. Alexander Deeg 81. Adam DROZDEK 29. Stephen GERMANY 123. Jonas Maria HOFF 1. Marco HOFHEINZ 353. Edgar KELLENBERGER 76, 253. Miriam Löhr 199. Uwe Niedersen 227. Anne Louise NIELSEN 329. Constantin PLAUL 69. David PLÜSS 105. Karl TETZLAFF 71. Christine Wenona HOFFMANN 44. Folkart WITTEKIND 265.

## Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

**Prof. Dr. Dr. h.c. Christine Axt-Piscalar**, Platz der Göttinger Sieben 2, DE-37073 Göttingen, [christine.axt-piscalar@theologie.uni-goettingen.de](mailto:christine.axt-piscalar@theologie.uni-goettingen.de) – **Prof. Dr. Marco Hofheinz**, Professur für Systematische Theologie, Institut für Theologie, Leibniz Universität Hannover, Appelstraße 11A, DE-30167 Hannover, [marco.hofheinz@theo.uni-hannover.de](mailto:marco.hofheinz@theo.uni-hannover.de) – **Dr. Anne Louise Nielsen**, Nadelberg 10, CH-4051 Basel, [annelouise.nielsen@unibas.ch](mailto:annelouise.nielsen@unibas.ch) – **Prof. Dr. Folkart Wittekind**, Wilhelm-Backhaus-Straße 1a, DE-50931 Köln, [folkart.wittekind@uni-koeln.de](mailto:folkart.wittekind@uni-koeln.de)

## Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.  
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. +41 61 264 64 64, [verlag@reinhardt.ch](mailto:verlag@reinhardt.ch).  
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–); CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.  
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

## Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, [www.sagw.ch](http://www.sagw.ch)).  
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2024.  
ISSN 0040–570 1.  
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.  
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2024 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

# Theologische Zeitschrift

Jahrgang 80, Heft 4

2024

## Inhalt

SONJA AMMANN/GEORG PFLEIDERER: Vorwort	263
FOLKART WITTEKIND: Barths Schleiermacher-Jahr 1924 im Kontext der systematisch-theologischen Schleiermacherrezeption	265
CHRISTINE AXT-PISCALAR: Karl Barths lebenslanges Ringen mit Friedrich Schleiermacher	301
ANNE LOUISE NIELSEN: Schleiermacher über die letzten Dinge und Karl Barths kritische Antithese	329
MARCO HOFHEINZ: «Du sollst nicht...»? Der Dekalog und die menschliche Freiheit. Gebotshermeneutische Erwägungen.	353
REGISTER 2024	387