

Matthias Gockel / Martin Leiner (Hg.)

Karl Barth und Friedrich Schleiermacher

Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses

V&R Academic

Matthias Gockel / Martin Leiner (Hg.)

**Karl Barth und
Friedrich Schleiermacher**

Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-56022-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Konrad Tritsch GmbH, Ochsenfurt

Inhalt

Vorwort	7
Matthias Gockel Einführung und Überblick	17
Eberhard Busch Notizen zu Karl Barths letztem Seminar: Friedrich Schleiermachers „Reden über die Religion“	31
Bruce L. McCormack Über Barth hinaus – mit Schleiermacher?	45
Anne Käfer Gottes Allmacht und die Frage nach dem Wunder. Ein Beitrag zum Vergleich der Positionen Friedrich Schleiermachers und Karl Barths	89
Georg Plasger Jesus Christus als Urbild des Menschen und wahrer Mensch. Erwägungen zu Schleiermachers und Barths anthropologischer Christologie	113
Jürgen Boomgaarden „Eine Theologie vom Menschen aus ist an sich nichts Unmögliches“: Anthropologische Grundeinsichten Schleiermachers und Barths im kritischen Dialog	129
Martin Hailer Wiedergeburt. Schleiermacher und Barth zu einem Kernthema der Soteriologie	155

Hans-Martin Rieger	
Schleiermacher und Barth über die Kirche und ihre Gestalt	183
Cornelis van der Kooi	
Der Heilige Geist bei Schleiermacher und Barth	213
Friedrich Lohmann	
Die Ethik des Politischen bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. Ein Vergleich	229
Gregor Etzelmüller	
Die christliche Hoffnung und die prophetischen Lehrstücke. Eschatologie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth	277
Bruce L. McCormack	
Barths Kritik an Schleiermacher. Eine Meta-Kritik	303
Namensregister	317
Herausgeber- und Autorenverzeichnis	321

Vorwort

Das Verhältnis von Karl Barth (1886–1968) und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) wurde von Barth selbst und noch pointierter von manchen Zeitgenossen Barths als geradezu kontradiktorischer Gegensatz beschrieben: Hier die Theologie des Wortes Gottes, dort die des frommen Selbstbewusstseins, hier liberale dort dialektische oder gar neo-orthodoxe¹ Theologie. Zur Bestätigung dieses grundlegenden Unterschieds konnten verschiedene Differenzen in dogmatischen Einzelthemen namhaft gemacht werden. Geradezu stereotyp wurde dabei auf die unterschiedliche Stellung der Trinitätslehre hingewiesen. Bei Barth steht sie am Anfang, bei Schleiermacher am Schluss der Dogmatik, geradezu als Appendix. Als weitere Differenz wurde die Eschatologie benannt. Bei Schleiermacher bleibt sie eher am Rand, beim jungen Barth werde sie zu einem die gesamte Theologie bestimmenden Thema. Auch zur Gotteslehre, Anthropologie, Sündenlehre und Soteriologie ließen sich unterschiedliche oder gegensätzliche Aussagen namhaft machen.

Ein genauerer Blick macht freilich deutlich, dass Barth und Schleiermacher sich in vielen Punkten nahestehen. Sie sind beide in einem ähnlichen Milieu aufgewachsen, berufen sich auf ähnliche Texte und schreiben für ein ähnliches Publikum. Beide sind kirchliche Theologen in dem Sinne, dass die kritische Prüfung der kirchlichen Verkündigung und Leitung der Kirche die zentrale Aufgabe evangelischer Theologie darstellt. Beide schreiben für ein Publikum, das neben professionellen Theologen auch zahlreiche interessierte Zeitgenossen umfasst: Politiker, Schriftsteller und Menschen aus fast allen Berufen und Bereichen der Gesellschaft, abgesehen vom Arbeitermilieu. Beide stellen den Paragraphen ihrer Dogmatik jeweils „Leitsätze“ voran, und obwohl Barth das Französische und Schleiermacher das Englische gut beherrscht, schreiben beide

1 Die Bezeichnung ‚neo-orthodox‘ war ursprünglich pejorativ gemeint und wurde sowohl gegen vermeintlich linientreue Barth-Schüler als auch gegen Barth selber gewendet, obwohl dieser sie als Charakterisierung seiner Theologie für völlig verfehlt hielt. Vgl. Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* [=KD], Bd. III/3, Zollikon-Zürich 1950, VII (Vorwort), und Paul TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart ²1956, 11 f.

fast immer Deutsch, manchmal unterbrochen von lateinischen und (kurzen) griechischen Zitaten oder Äußerungen aus anderen modernen Sprachen. Gleich ist auch die konfessionelle Verortung. Beide kommen aus reformierten Theologenfamilien und sind selbst reformierte Theologen. Beide zeigen eine ökumenische Offenheit für zwei andere wichtige protestantische Gruppierungen, die Lutheraner und die Freikirchen. Beide wollen die inner-protestantischen Unterschiede überbrücken und den „evangelischen“ Glauben zur Darstellung bringen. Beide setzen sich, oft polemisch, aber durchaus für diesen in hohem Maße anregend, mit dem römischen Katholizismus auseinander. Beide beziehen sich kaum auf die anglikanische Tradition und die zeitgenössische Orthodoxie der Ostkirchen. Beide interessieren sich nicht eingehender für nicht-christliche Religionen. Was sie über Islam, Buddhismus und ‚Fetischismus‘ schreiben, entspringt einem insularen Wissen und wird diesen Phänomenen kaum gerecht. Schleiermacher sieht das Judentum sehr negativ zunächst als „todte“² und später als mit dem Heidentum vom Christentum gleich weit entfernte Religion.³ Barth versucht zwar in seiner Bundestheologie ein neues, positives Verhältnis zwischen Christentum und Judentum zu denken,⁴ verstrickt sich dabei aber auch in problematische Aussagen, die ähnlich wie Schleiermacher eine lebendige Eigenständigkeit der jüdischen Religion *post Christum* bestreiten.⁵

Barth und Schleiermacher sind beide mit Überzeugung reformierte Theologen. Sie teilen dabei das für manche Lutheraner unverstehliche Interesse an der Zusammengehörigkeit von Glauben und Handeln. Für Schleiermacher ist „das Christentum [...] eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige [...] Glaubensweise“⁶, obwohl so mancher Lutheraner hier vermutlich lieber

2 Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Über die Religion (2. –) 4. Auflage, Monologon (2. –) 4. Auflage, hg. von G. MECKENSTOCK (KGA I/12), Berlin/New York 1995, 282.

3 Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), hg. von R. SCHÄFER (KGA I/13), Berlin/New York 2003, Bd. 1, 102–106.

4 Vgl. Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967; Eberhard BUSCH, Unter dem Bogen des einen Bundes: Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996.

5 Vgl. etwa Karl BARTH, KD IV/3, Zollikon-Zürich 1959, 76: „Die Geschichte Israels und ihre Prophetie kann also nach dem Anheben dieses ihres Nachher, in welchem sie ihre Erfüllung gefunden hat, keine Fortsetzungen mehr haben. Was sich seither als solche darstellen möchte, sind ja nur noch die abstrakten Erinnerungen an ihr einstiges, ihr mit dem Anheben dieses Nachher abgeschlossenes Geschehen: als solche höchst eindrucksvoll, eine Art Gottesbeweis, wie man die Geschichte des sog. [sic!] Judentums schon genannt hat, d. h. eine rein weltgeschichtliche Bestätigung des Ursprungs und Gegenstandes des alttestamentlichen Zeugnisses – aber eben als abstrakte Erinnerungen auch merkwürdig gespenstisch und unfruchtbar, ohne rechte und wahre Prophetie, eben weil sie bestenfalls die alte Prophetie ohne die neue ist, ohne die Erfüllung, auf die sie doch schon als alte gezielt hatte und die sie nun in der neuen längst gefunden hat“.

6 SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1830/31, Bd. 1, 93.

die dem Islam vorbehaltene „ästhetische“ Glaubensweise gelesen hätte.⁷ Barth bekennt sich trotz der deutlichen Kritik vieler lutherischer Theologen⁸ zur engen Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium als dem „eisernen Bestand der hier vorgetragenen Dogmatik“.⁹ Für Schleiermacher wie für Barth sind die Schriften der Reformatoren, die Bekenntnisschriften und die altprotestantische Orthodoxie relative Autoritäten, d. h. nützlich zu lesen, aber stets mit der Möglichkeit, über sie kritisch hinauszugehen. Der Gedanke, dass eine Aussage nur deswegen richtig oder wahr sei, weil sie von Augustin, Luther oder Calvin stammt, ist beiden fremd geblieben. Vielmehr sind beide schöpferische Theologen, die sich bewusst der Umbildung zentraler Lehren der christlichen Tradition widmen. Bei Schleiermacher ist dies etwa die Trinitätslehre, bei Barth die Tauflehre und die Erwählungslehre, die er sogar zweimal revidiert.¹⁰

Sowohl Schleiermacher als auch Barth begegneten in ihrem Elternhaus pietistischen Traditionen. Beide wandten sich, sobald sie von der Gemeinschaft des Elternhauses entfernt lebten, von diesen Traditionen zunächst ab. Beide würdigten aber später, auf ihre Weise, zentrale Elemente dieser Traditionen. Nicht nur Schleiermacher, sondern auch Barth kann daher als „Herrnhuter höherer Ordnung“ bezeichnet werden. Beide teilen mit Nikolaus von Zinzendorf (1700–1760), dem laut Barth größten Christozentriker der Neuzeit,¹¹ die Ausrichtung auf Christus. Beiden war bewusst, dass das eigentümliche der christlichen Glaubensweise darin besteht, dass „alles in derselben bezogen wird auf die durch

7 Vgl. Michael ROTH, *Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel*, Leipzig 2002, 60–65. Auch in der von Barth eher kritisch beäugten Zürcher Theologie waren solche passivistisch(-ästhetizistischen) lutherischen Ideen zeitweise en vogue.

8 Zu nennen sind v. a. W. Elert, P. Althaus, G. Wingren, E. Schlink, G. Ebeling, und A. Peters. Vgl. dazu einführend Ernstpeter MAURER, *Barth-Rezeption bei lutherischen Theologen in Deutschland*, in: Martin LEINER / Michael TROWITZSCH, *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, 367–386.

9 BARTH, KD IV/3, 427.

10 Vgl. Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*, Oxford 2007.

11 Vgl. Karl BARTH, KD IV/1, *Zollikon-Zürich* 1953, 763: „Es wird schon kein Zufall sein, daß derselbe Mann, der in seiner Predigt, Dichtung und Dogmatik (sofern er eine solche hatte) der größte – und vielleicht der einzige ganz echte – *Christozentriker* („Christomonist“ sagen die Toren!) der Neuzeit gewesen ist, vielleicht auch der erste echte [...] *Ökumeniker* genannt werden muß.“ Während Barth in den 1920er Jahren den „immer wieder leise nach Zinzendorf duftenden Hintergrund“ (Karl BARTH, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, hg. v. D. RITSCHL, Zürich 1978, 194) der Theologie Schleiermachers als problematische Humanisierung Christi und missliche Jesusfrömmigkeit empfindet, korrigiert er sich einige Jahre später: „Gott will *Jesus*. [...] Es handelt sich beim Gehorsam gegen Gott immer darum, *Jesus* gehorsam zu werden und zu bleiben. Die Konzentration und Intensität, mit der *Nikolaus von Zinzendorf* das und immer wieder das gesagt hat, war wohl am Platze.“ Karl BARTH, KD II/2, *Zollikon-Zürich* 1942, 631.

Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“.¹² Mit Zinzendorf wie mit dem Pietismus und der Erweckungsbewegung insgesamt teilen beide eine positive Sicht des christlichen Handelns in der Welt und des Zeugnisses an oder für die Welt. Bei beiden ist es nicht die „Entscheidung“ für den Glauben an Christus, die vor der ewigen Verdammnis rettet, sondern Gottes überlegene Liebe,¹³ die gar nicht anders gedacht werden kann, als dass sie alle Geschöpfe erreicht und letztendlich erlöst.¹⁴

Nimmt man diese Gemeinsamkeiten zwischen Barth und Schleiermacher ernst, so wird man auch in vielen Einzelfragen von deutlichen Gemeinsamkeiten in der Intention, trotz mehr oder weniger starker Differenzen in der Darstellungsweise, sprechen können. Das gilt auch für die Trinitätslehre. Trotz inhaltlicher Unterschiede gibt es hier eine wichtige Gemeinsamkeit: Bei beiden formuliert die Trinitätslehre einen grammatischen Zusammenhang, der alle Einzelthemen der Dogmatik betrifft. Alles ist, zumindest der Intention nach, trinitarisch zu bedenken. Barth sagt dies gleich zu Beginn seiner Dogmatik, Schleiermacher am Schluss. Auch der Gegensatz in der Eschatologie relativiert sich. Beide haben nämlich einen durchaus unterschiedlichen Begriff von Eschatologie. Für Schleiermacher haben die eschatologischen Aussagen einen geringeren Stellenwert, weil die altprotestantischen Aussagen über die einzelnen Eschata und Präeschata¹⁵ (wie Tod des Menschen, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Fleisches, Verwandlung oder Vernichtung der alten und Entstehung einer neuen Welt) Mutmaßungen über etwas sind, von dem wir eigentlich nichts wissen können. Für Barth meint Eschatologie dagegen, dass der ewige dreieinige Gott mit dem Menschen in eine lebendige Beziehung tritt. Insgesamt sollte man daher in Zukunft von gemeinsamen Traditionen und Intentionen bei unterschiedlicher Ausdrucksweise sprechen.

Wir freuen uns, mit diesem Band die Arbeiten einer Reihe von Forschern vorstellen zu können, in denen diese Gemeinsamkeiten wahrgenommen und, ohne die Differenzen zu überspielen, ins Bewusstsein gehoben werden. Einige Autoren der folgenden Beiträge wählen dafür den Ausdruck „Strukturparallelen“, was einerseits geschickt ist, andererseits aber weitere Fragen nach sich zieht. Strukturparallelen können sehr unterschiedlich entstanden sein. Sie können rein zufällig zustande gekommen sein, sie können auf dem Einfluss von einem dritten Theologen, etwa den Autoren der johanneischen Schriften, auf Paulus, auf

12 SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* 1830/31, Bd. 1, 93.

13 Vgl. BARTH, KD IV/3, 572, dort kritisiert er ein ‚christiano-zentrisches‘ Denken, bei dem das Ereignis der Berufung wichtiger als der berufende Jesus Christus sei.

14 Vgl. dazu Hartmut ROSENAU, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, TBT 57, Berlin / New York 1993.

15 Vgl. zu diesem Ausdruck Markus MÜHLING, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007, 139.

Calvin oder auf Zinzendorf beruhen, sie können auf gemeinsamen Problemstellungen und allgemeinen Richtungen, in denen Lösungen gesucht werden, beruhen, sie können schließlich auch darauf beruhen, dass Barth etwas bei Schleiermacher Gelesenes zur Entfaltung bringt. Dies scheint uns etwa der Fall beim christologischen, nicht auf Gesetzesübertritte bezogenen Aufbau der Sündenlehre zu sein. So schreibt Schleiermacher in § 66 der Glaubenslehre:

Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Abwendung vom Schöpfer beschreiben[,] weniger aber die[,] welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesetzes erklären. [...] Ursprünglich christlicher[,] aber auch mit der unsrigen unmittelbar zusammenstimmend ist die, welche sagt, Sünde sei, wenn wir begehren, was Christus übersieht und umgekehrt.¹⁶

Barth vollzieht diese auf Christus bezogene Beschreibung der Sünde in zahlreichen Ausführungen der KD. Im Rückblick in KD IV/3 schreibt er:

Der christliche Begriff der Sünde als der menschlichen Abweichung und Übertretung ist nicht zu gewinnen an Hand irdeneines abstrakten, mit dem Titel des Gesetzes Gottes geschmückten Normbegriffs des Guten, des Gerechten, des Heiligen, des Eigentlichen: [Die Lehre von der Sünde] ergibt sich nachträglich, rückblickend aus der Erkenntnis der Existenz und des Werkes Jesu Christi als des Mittlers des Gnadenbundes. [...] Der christliche Begriff der Sünde ist also nicht irgendwo im leeren Raum, *remoto Christo*, zu gewinnen, sondern nur aus dem Evangelium.¹⁷

Kann man also bei den Gemeinsamkeiten weitere Überlegungen anstellen, so lohnt es sich ebenfalls, bei den Differenzen näher hinzusehen. Die Hauptdifferenz scheint zunächst die zwischen einer Theologie des Wortes und einer Theologie des glaubenden Selbstbewusstseins zu sein. Wenn man diese Differenz überbetont, erkennt man freilich nicht, dass auch Schleiermacher auf das Wort und auch Barth auf den Glauben zu sprechen kommt und beide dabei öfters zu ähnlichen Aussagen gelangen. Die Unterschiede der Themenstellung kann man *cum grano salis* etwa so formulieren: Bei Schleiermacher lautet sie „Wie entwickelt sich der Glaube im Menschen?“, bei Barth „Was sagt das Wort Gottes über Gott, Mensch und Welt?“ Das zeigt, dass beide Theologen immer noch als unterschiedliche und oft über divergente Themen sprechende Autoren gelesen werden müssen.

16 SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, Bd. 1, 408. Schleiermacher erläutert diese Definition, und die Rede vom „Übersehen“ Christi, mit einem Zitat aus AUGUSTINS Schrift *De vera religione* 16 (31): „Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contempsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.“

17 BARTH, KD IV/3, 426f.

Wenn Barth und Schleiermacher sich bei denselben Einzelthemen treffen, scheint uns ein grosser Teil des Unterschieds darin zu liegen, dass bei Barth die Theologie komplexer als bei Schleiermacher wird. Sie wird komplexer dadurch, dass Barth Kernaussagen des christlichen Glaubens spezifischer und genauer erfasst. Dadurch entstehen ähnlich wie in der Quantenphysik, wenn man die physikalischen Größen kleiner macht, überraschende und widersprüchliche Effekte. Offenbarung und Verhüllung, Gnade und Gericht, Gesetz und Evangelium, Erwählung und Verwerfung, Möglichkeit und Unmöglichkeit sind nun nicht mehr auf einzelne Personen oder einzelnen Momente im Leben zu verteilende Realitäten, sondern sie können sich gleichzeitig und an demselben Ort ereignen. Dabei ergeben sich auch neue Unterscheidungen von Dimensionen, und eine neue Selbstbezüglichkeit, etwa von dem an unserer Stelle gerichteten Richter (KD IV/1, § 59.2), wird aussagbar.

Zwei Schlüsseltexte für dieses Verständnis mögen dies deutlich machen.

Der erste Text ist ein Rundbrief Barths, den er am 26. Februar 1922 an Eduard Thurneysen verschickte. Barth berichtet in diesem relativ bekannten, aber leider viel zu selten als Interpretationsschlüssel herangezogenen Brief von einem intensiven theologischen Disput mit Emanuel Hirsch. Beide tauschten Thesen aus, „nachdem [sie] vorgestern von abends 9 Uhr bis morgens 4 (vier) Uhr mündlich gehornt hatten“.¹⁸ Die Thesen sind jeweils von Hirsch, die Antithesen von Barth. Hirsch kann hierbei als ein durchaus eigenständiger und sich in den Bahnen des von Schleiermacher erschlossenen Denkraums bewegender Theologe gelesen werden.

These 1. Die hl. Schrift ist Zeugnis eines Lebens, das auch in uns Gestalt gewinnen soll.

Antithese 1. Die hl. Schrift ist Zeugnis nicht *eines*, sondern *des* ewigen Lebens, das in mir Gestalt gewinnen soll. Aber sofern dies letztere mir geschieht, bin ich *nicht ich*, [sondern] der neue Mensch in Christus. Joh. 3,3; Gal. 2,20.¹⁹

Barths erste Antithese etabliert damit eine größere Spezifik – nicht *ein* Leben, sondern das ewige Leben – und führt damit zu einer „Doppelung“ des Subjekts: nicht ich, sondern der neue Mensch in Christus.

Das so gedoppelte Subjekt erlebt nun die komplexe Einheit der Widersprüche Gericht und Gnade zugleich, wie Barth in seiner Antithese 2 ausführt:

Das uns bezeugte ewige Leben (dessen Aneignung in keinem Sinne eine ‚Aufgabe‘ genannt werden kann) wird zur *Verheißung*, die über mein ganzes Leben ausgesprochen ist, und als Verheißung zum Gesetz dieses Lebens. Darin wird es mir zur Verheißung, daß ich als in der Zeit lebender Mensch ganz unter dem Gericht, *nun aber* als in der

18 Karl BARTH, Rundbrief 26.02.1922, in: Karl Barth–Eduard Thurneysen: Briefwechsel, Bd. 2: 1921–1930, hg. u. bearb. v. E. THURNEYSEN, Zürich 1974, 41.

19 Ebd.

Ewigkeit lebender Mensch (der ich nur auf Grund jenes Empfangen und Glaubens bin!) ganz unter der Gnade stehe. Darin wird mir diese Verheißung (und in ihr das ewige Leben) zum Gesetz, daß ich im Gericht die *Gnade* und die Gnade nur im *Gericht* erkenne.²⁰

Gericht und Gnade gehen somit, ähnlich wie später Offenbarung und Verhüllung, Gesetz und Evangelium, Erwählung und Verwerfung, oder auch Möglichkeit und Unmöglichkeit, komplexe Einheiten ein, die man in Schleiermachers Glaubenslehre nicht oder allenfalls nur ansatzweise findet. Schleiermachers Anliegen ist viel häufiger die Klärung von Widersprüchen, nicht ihre komplexe Zusammenballung, sondern ihre Auseinanderziehung, vorzugsweise zu einer Strecke und einem Kontinuum. Der Reiz dieser dialektisch und dialogisch entwickelten Strecke liegt darin, dass sie lang genug ist, damit die Wahrheit auch gegensätzlicher Aussagen auf ihr genügend Raum hat, sich auszubreiten. Mit dem semiotischen Modell Jurij Lotmans²¹ gesagt: Barth passt gut zum 20. Jahrhundert, das von der Semiotik der Explosion bestimmt ist. Der Sinn seiner besten Texte entsteht plötzlich, aus der Zusammenstellung gegensätzlicher Aussagen. In dieser Explosion bildet sich erst die Möglichkeit des Verstehens, das vorher keine menschliche Möglichkeit war. Schleiermacher bietet demgegenüber die Gelassenheit einer Semiotik, die auf sukzessiver Entwicklung beruht. Wir sind immer schon im Prozess der christlichen Bewusstseinsbildung, und alle Bedingungen sind so, dass wir eigentlich gar nicht anders können, als in ihm zu wachsen und fortzuschreiten.

Der zweite Text stellt die für Barth charakteristische Selbstbezüglichkeit vor. In seiner kritischen Würdigung von Friedrich Schleiermachers Sündenlehre in KD III/3 bedient er sich eines merk-würdigen Bildes. Gott, so Barth, sei für Schleiermacher letztlich „nur der ‚verordnende‘ Arzt, der gar nicht daran denkt, die von ihm verordnete Pille selbst oder gar zuerst einnehmen zu sollen.“²²

Dieses Bild eröffnet vielfältige systematische Perspektiven, auch im Hinblick auf den Vergleich der Theologien Barths und Schleiermachers. Zugleich bleibt es befremdlich. Barth scheint sich (wieder einmal?) einer Übertreibung schuldig zu machen. In der traditionellen christlichen Soteriologie ist Gott zwar der Hauptakteur der Erlösung und Versöhnung, aber nur selten wird dabei der Stellvertretungsgedanke in einer Exklusivität, wie sie hier zum Ausdruck kommt, gefasst: Gott der „Arzt“ – um in Barths Bild zu bleiben – nehme das Heilmittel, welches er dem Menschen verabreichen will, selber ein. Man kann überlegen, ob es sich dabei um die Veranschaulichung eines Grundgedankens aus Barths Erwählungslehre in KD II/2 handelt. Dort wird die Rechtfertigungslehre stellver-

20 A.a.O., 41f.

21 Vgl. Jurij M. LOTMAN, Kultur und Explosion, Berlin 2010.

22 BARTH, KD III/3, 377.

tretungstheologisch zugespitzt: Gott setzt sich an die Stelle des „Täters“ der Sünde, um die Folgen der Sünde auf sich zu nehmen. Vergebung der Sünden ist darum nicht Verzeihung – die Sünde ist unverzeihlich –, sondern bedeutet, dass Gott „die Qual, die das Unverzeihliche nach sich ziehen musste, seine eigene Qual sein lässt. [...] *Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne.*“²³ Die Einnahme des verordneten Heilmittels durch den „Arzt“ ist demnach ein Ausdruck der unbedingten Solidarität des Erlösers und Versöhnners mit der zu versöhnenden Menschheit.

Wenn man das Bild in diesem Sinne theologisch weiter denkt, ergibt sich allerdings eine weitere Merkwürdigkeit: das Heilmittel war ohnehin nicht für den Menschen bestimmt. Denn der „Arzt“ habe bereits in Ewigkeit beschlossen, zugunsten seiner „Patienten“ das Nötige zu tun. In der Sprache der Trinitätstheologie: „Als Vater, Sohn und Geist ist Gott sozusagen im Voraus der unsrige.“²⁴ Außerdem erhebt sich hinter allen diesen Überlegungen die Frage, ob das Bild selber nicht falsch gewählt ist, denn welcher Arzt würde die verordnete Medizin selber einnehmen? Oder ist der Sinn des Bildes gerade in dem Hinweis auf eine zu bearbeitende dogmatische Aporie zu sehen? Gott widerspricht doch der Sünde nicht nur als Erlöser und Versöhner, sondern auch als *Schöpfer*, so dass das Bild von Gott als „Arzt“ die ursprüngliche Verbundenheit des Menschen mit Gott, die auch durch die Sünde nicht zerstört werden kann,²⁵ metaphorisch unterbietet.²⁶ Nähert Barth sich in seiner komplexen Selbstbezüglichkeit der problematischen Vorstellung eines erlösten Erlösers?

Barth benutzt das Bild von Gott als „Arzt“ zur Veranschaulichung eines theologischen Befunds im Hinblick auf die Sündenlehre Schleiermachers: die Sünde bleibe bei Schleiermacher eine Angelegenheit des Menschen. Sie werde zwar „sehr ernstlich“ betrachtet und beschrieben, aber letztlich werde Gott von ihr nicht betroffen und könne darum nichts zu ihrer Überwindung beitragen: „Er selbst ist hier nicht angefochten. Er selbst ist hier weder beleidigt noch leidend. Er selbst zürnt nicht über die Sünde und ist den Sündern auch nicht barmherzig.“²⁷

23 BARTH, KD II/2, 182.177.

24 Karl BARTH, KD I/1, München 1932, 404.

25 Im zweiten Römerbriefkommentar, der oft als eine Theologie der Diastase missverstanden wird, spricht Barth von einer protologisch-eschatologischen *Einheit* der Welt mit Gott. Diese Einheit ist für den Menschen durch die Sünde unmöglich geworden, aber ihre Wirklichkeit wird von Gott keinesfalls negiert, sondern als *neue* Schöpfung bewahrt. Vgl. Karl BARTH, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, hg.v. C. v.d. KOOI u. K. TOLSTAJA, Zürich 2010, 49.60.210.381.

26 Zur produktiven Spannung zwischen den schöpfungstheologischen und den versöhnungstheologischen Aspekten in Barths Theologie vgl. Günter THOMAS, *Chaosüberwindung und Rechtsetzung. Schöpfung und Versöhnung in Karl Barths Eschatologie*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 21 (2005), 259–277.

27 BARTH, KD III/3, 377.

Die Explosivität der Begrifflichkeit – Gott wird von der Sünde „angefochten“ – verdeutlicht die Dramatik der Situation, bei deren Beschreibung Barth zweifellos eine Zuspitzung vornimmt: Der Mensch werde bei Schleiermacher mit der Sünde alleingelassen, und das wäre tatsächlich ein Anlass zum Verzweifeln. Diese Diagnose ist für Barth indes kein Einzelfall, sondern verweist auf ein grundsätzliches Problem: „Dass es sich in dem Verhältnis zwischen Gott und der Sünde um eine real sich abspielende *Begegnung* und *Geschichte* handelt, das wollte Schleiermacher nicht wahrhaben, wie er es ja auch nicht wahrhaben wollte, dass es sich in dem Verhältnis von Gott und Menschen, Gott und Kreatur überhaupt um eine reale *Begegnung* und *Geschichte* handelt.“²⁸

Das zuletzt gefällte Urteil ist pauschalisierend und problematisch. Zumindest bedürfte es einer umfassenden Begründung, etwa im Hinblick auf Schleiermachers Gottesbegriff, der tatsächlich keine *partikularen Beziehungen* zwischen Gott und Mensch kennt,²⁹ ohne dass daraus Barths Pauschalurteil folgen muss. Außerdem könnte umgekehrt gefragt werden – und wurde immer wieder gefragt –, ob Barth, mit seiner Konzentration auf das Perfektum des Heilsgeschehens in Jesus Christus, die Heilungsvermittlung „real“ genug denkt. Stehen seine Lehre vom Heiligen Geist und seine Soteriologie nicht so stark im Licht der Christologie, dass hier wenig Konkretes sichtbar wird? Geht Barths Grundmodell der Geschichte Jesu Christi und seiner Verheißung, die Barth ja bewusst als Verheißung *des Geistes* stark macht,³⁰ nicht mehr oder weniger über das menschliche Leben und Erleben hinweg, ohne es in seinem gesellschaftlichen Sein und in den Tiefen seines Selbstbewusstseins zu erreichen?

Gerade der Text aus KD III/3 leitet dazu an, vieles von dem, was Barth zu Schleiermacher kritisch sagt, nicht für die endgültige Lösung der Probleme anzusehen. Vielmehr darf man den Theaterdonner, der dabei gelegentlich erklingt, erst einmal verhallen lassen, um in Ruhe die Reflexion der Sachfragen anzugehen. In diesem Sinne widmen sich die folgenden Beiträge in verschiedener Weise dem Weiterdenken auch über Schleiermacher und über Barth hinaus. Wir wünschen eine überraschende, anregende und ertragreiche Lektüre!

Unser besonderer Dank für die Herstellung der Druckvorlage gilt David Gippner. Bei unserer Sekretärin, Marita Klaus, bedanken wir uns für die zuverlässige Begleitung des Projekts während der langen Entstehungszeit, bei Dr. Thomas Schlegel für die Übersetzung eines Aufsatzes, bei Jonathan Reinert für

28 Ebd. Schleiermacher spricht davon, dass „der Abstand zwischen Gott und jedem menschlichen Wesen unendlich ist“. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* 1830/31, Bd. 2, 162.

29 Für Schleiermacher widerspricht die Vorstellung der Pluralität partikulärer Beziehungen zwischen Gott und verschiedenen Menschen der christlichen Gotteslehre, weil sie Gott als einen Teil des Naturzusammenhangs, d.h. des Bereichs *relativer* Gegensätze und Wechselwirkungen verstehe.

30 Vgl. BARTH, KD IV/3, 317–424 (§ 69.4: Die Verheißung des Geistes).

die Mithilfe bei einigen Korrekturen. Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland sowie insbesondere die Evangelische Kirche der Pfalz und die Union Evangelischer Kirchen (UEK) haben die Veröffentlichung freundlicherweise mit einem Druckkostenzuschuss unterstützt. Auch dafür bedanken wir uns.

Jena, im März 2015

Martin Leiner und Matthias Gockel

Matthias Gockel

Einführung und Überblick

Im Folgenden skizzieren wir zunächst die dynamische Entwicklung der Position Barths im Verhältnis zu Schleiermacher. Sodann resümieren wir den heutigen Forschungsstand, der die lange vorherrschende These einer prinzipiellen Unvereinbarkeit der Ansätze von Barth und Schleiermacher auf verschiedene Weise relativiert. Abschließend folgt eine kurze Zusammenfassung der Beiträge des Bandes.

1. Barths Schleiermacher

Während seines Theologiestudiums in Deutschland (1906–1908) wird Karl Barth zum liberalen Theologen. Er ist fasziniert von Adolf v. Harnack in Berlin und Wilhelm Herrmann in Marburg, den er zeitlebens als theologischen Lehrer ehren und dessen Einfluss seine Theologie bleibend prägen wird.¹ Barths erste wissenschaftlich-theologische Publikation nennt als Quintessenz der von ihm vertretenen modern-theologischen Richtung die Stichworte ‚religiöser Individualismus‘ und ‚historischer Relativismus‘.² Er spricht mit Hochachtung von Friedrich Schleiermacher als demjenigen, „der uns gelehrt hat oder lehren sollte,

1 Vgl. Christophe CHALAMET, *Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich 2005. Zum Verständnis Barths unentbehrlich bleibt die Darstellung von Eberhard BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Zürich 2005 (1. Aufl. München 1975).

2 Vgl. Karl BARTH, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit* (1909), in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909*, hg.v. H.-A. DREWES, Zürich 1992, 334–366. Vgl. 346: „wer Schüler, nicht bloß Schulbube gewesen ist, als er bei Herrmann oder Harnack seine Kollegienhefte füllte“, für den wird die Wissenschaft „nicht Stoff, sondern Methode und diese Methode nichts Anderes als ein Anwendungsfall seiner sittlichen Aufrichtigkeit sein; mit ihr steht und fällt seine Persönlichkeit.“ Ein drittes, ergänzendes Stichwort der modernen Theologie wäre demnach die ‚sittliche Persönlichkeit‘ des Menschen, für die Gott das „heilige Urbild“ (I. A. Dorner) ist, dessen Ebenbild sie sein bzw. werden soll.

auf dem Boden des modernen Denkens das wahre Erbe der Reformation zu erwerben, um es zu besitzen.“³

Während der Anfangsmonate seines Pfarramts in Safenwil (Aargau) ab Juli 1911 wird Barth zum ersten Mal der kapitalistisch-gesellschaftliche „Klassen-gegensatz [...] konkret vor Augen“⁴ geführt. Er erlebt eine „Bekehrung zur Sache des Sozialismus“⁵, die er für einige Jahre mit der Sache des Evangeliums – Gottes Reich komme, wie im Himmel *so auf Erden!* – identifiziert. Diese Identifikation ist typisch für den ‚religiösen Sozialismus‘. Barths Gesellschaftsanalyse ist marxistisch geprägt⁶ und führt zu einer Stärkung der örtlichen Gewerkschaftsbewegung, ohne dass er dabei eine materialistische Weltanschauung übernimmt.⁷ Der Sozialismus bleibt kompatibel mit seinen liberal-theologischen Positionen, die auch durch die regelmäßige Beschäftigung mit der Bibel zunächst nicht erschüttert werden. So verkündet Barth seiner Gemeinde: „Schleiermacher war in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Prediger und Professor in Berlin, und er ist einer der tiefsten christlichen Denker aller Zeiten gewesen.“ Allerdings nimmt Barth schon Dissonanzen wahr: „Der Jesus der Tempelreinigung war nicht [Schleiermachers] Freund.“⁸ Erste Spannungen zum Denken seiner Mentoren werden deutlich. So versteht er das Evangelium und Gottes Gerechtigkeit immer

3 Karl BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte* (1910), in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, hg. v. H.-A. DREWES u. H. STOEVEsandt, Zürich 1993, 149–212, 202.

4 Karl BARTH, *Autobiographische Skizze aus dem Fakultätsalbum der Ev.-Theol. Fakultät in Münster* (1927), in: Karl Barth–Rudolf Bultmann: *Briefwechsel 1911–1966*, hg. v. B. JASPert, 2. rev. u. erw. Aufl. Zürich 1994, 290–300, 295.

5 Bruce L. McCORMACK, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*, Zürich 2006 (engl. OA 1995), 90.

6 Vgl. Karl BARTH, *Die Arbeiterfrage* (1913/14), in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, 573–682. Zentrale marxistische Begriffe bleiben Barth zeitlebens geläufig, vgl. KD III/4, Zollikon–Zürich 1951, 621–626.

7 Auf die bleibende Bedeutung der Interpretation Friedrich-Wilhelm Marquardts (*Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München²1985) kann hier nur hingewiesen werden. Sie zeigt eindrücklich, dass die Behauptung, heutzutage sei „nun einmal alles Reden von Gott auf Subjektivität reduziert“ von der „Gesellschaftsgeschichte der Neuzeit“ her gerade *nicht* belegt wird (versus Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 143). Marquardt nimmt keine Ableitung der Theologie Barths aus politischen Theoremen vor, wie bis heute unterstellt wird, und schon gar nicht behauptet er, „die ‚Denkform‘ Barths sei der ‚dialektische Materialismus‘“ (Wolf Krötke, *Karl Barth und der ‚Kommunismus‘. Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR*, Zürich 2013, 18). Vgl. dagegen die sachliche Darstellung bei Bertold Klappert, *Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen*, Neukirchen-Vluyn 1994, 340–343.

8 Karl BARTH, *Predigt am 19. Januar 1913* (Joh. 2,13–17), in: DERS., *Predigten 1913*, hg. v. N. BARTH / G. SAUTER, Zürich²1994, 25–29, 26. An Schleiermachers *Predigt* über diesen Text spüre man, dass er ihn nicht gern hatte: „Ganz unangenehm war ihm zum Beispiel der Gedanke, Jesus könnte mit der Geißel wirklich dreingeschlagen haben.“ (Ebd.).

stärker als Widerspruch gegen die „sogenannte Religion“,⁹ d. h. ein Christentum der bürgerlichen Selbstzufriedenheit.

15 Monate später beginnt der Erste Weltkrieg. Viele theologische Lehrer Barths in Deutschland übernehmen die nationale Kriegspropaganda und begründen dies mit dem quasi-religiösen Erlebnis, das der Kriegsbeginn für die deutsche „Volksseele“¹⁰ bedeute. Diese Entwicklung erweckt in Barth gravierende Zweifel an der Tragfähigkeit ihrer Grundannahmen.¹¹ Die Hinwendung zu einer neuen Theologie wird nochmals beschleunigt. Schließlich folgt im April 1915 die Begegnung mit Christoph Blumhardt im württembergischen Bad Boll, die Barth inspiriert, die christliche Hoffnung als eine in Bewegung setzende Hoffnung auf die *Revolution des Reiches Gottes* neu zu verstehen. Jesus Christus ist nicht bloß „der Tröster und Helfer des *Einzelnen* in einer Welt des Zwangs zum Böses-Tun“, der „dies alte Weltganze“ einfach lässt, wie es ist. Vielmehr tritt in ihm „dem Ganzen der *menschlichen* das Ganze der *göttlichen* Lebensbedingungen entgegen“; es kommt „eine neue Welt und zerbricht als solche grundsätzlich alle unsere Ethik, die auf dem Grunde der alten Welt aufgebaut ist“.¹² Barth hinterfragt nun die Gewissheit des ‚Erlebens‘ Gottes als Grundlage evangelischer Theologie: „Versteht es sich denn von selbst, dass ‚wir‘ das Gottesreich ‚vertreten‘? [...] Haben wir denn das Gottesreich in seinem radikalen Ernst überhaupt erfasst, erlebt?“¹³

9 Karl BARTH, Predigt am 4. Mai 1913 (Amos 5,21–24), a. a. O., 207–221, 216.

10 Martin RADE an Karl Barth, 5. 10. 1914, in: Karl Barth–Martin Rade: Ein Briefwechsel, hg. v. Chr. SCHWÖBEL, Gütersloh 1981, 109. Vgl. auch den wichtigen Brief Barths an Wilhelm Herrmann vom 4. 11. 1914 (a. a. O., 113–117). Wenige Monate später, als der deutsche Angriff im Westen zum Stillstand gekommen war und in einen zermürbenden Stellungskrieg überging, blieb von der Kriegseuphorie der deutschen ‚Eliten‘ nichts mehr übrig.

11 „Ich habe eine arge Götterdämmerung erlebt, als ich studierte, wie Harnack, Herrmann, Rade, Eucken etc. sich zu der neuen Lage stellten, wie Religion und Wissenschaft, Kunst und persönliche Kultur [...] restlos sich in geistige 42 cm Kanonen gegen asiatische Barbarei, englischen Krämergeist, französische Lüge etc. verwandelte u. bis auf diesen Tag in dieser Verwandlung beharrte.“ Karl Barth an Willy Spoendlin, 4. 1. 1915, unveröffentlicht, Original im Karl Barth-Archiv (KBA 9215.0002). Ich danke dem Archivar, Dr. Peter Zocher, für die freundliche Gewährung der Einsichtnahme.

12 Karl Barth an Martin Rade, 19. 6. 1915, in: Barth–Rade: Ein Briefwechsel, 134.

13 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 6. 8. 1915, in: Karl Barth–Eduard Thurneysen: Briefwechsel, Bd. 1: 1913–1921, hg. u. bearb. v. E. THURNEYSEN, Zürich 1973, 69. Barths Kritik ist bis heute aktuell, wenn man beachtet, wie in volkskirchlichen Verlautbarungen die politisch-medial eingeprägte Bedeutung bestimmter Großbegriffe wie ‚Demokratie‘ und ‚Freiheit‘ – zuweilen garniert mit suggestiven Gegenbegriffen (Diktatur, Terrorismus, etc.) – unhinterfragt übernommen wird. Die theologische Reflexion hat sich dann mit ‚religiöser Erfahrung‘ oder ‚erlebter Religion‘ zu begnügen, denn die solcherart vorbestimmte Wirklichkeit lässt keinen Raum für die Versöhnung der Welt mit Gott, schon gar nicht, wenn diese als wahre Wirklichkeit verstanden wird. Barth hingegen betont: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität.“ Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3.1, Zollikon–Zürich

In den kommenden Jahren verfestigt sich der Eindruck, dass man Schleiermacher „nicht mehr recht glauben konnte“, wie Eduard Thurneysen im Rückblick sagen wird.¹⁴ Im Sommer 1916 beginnt Barth mit der Anfertigung von Notizen zum Römerbrief, die er regelmäßig mit Thurneysen diskutiert. Daraus entsteht ein fortlaufender Kommentar. Schleiermacher rückt nun in ein zunehmend kritisches Licht.¹⁵ So richte die Definition der Frömmigkeit als ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘ ihren Fokus auf einen „innere[n] Zustand des Menschen“, und dies sei Ausdruck eines „lebensfremden Idealismus, der in sich selber schwingen will“. Die biblische Vorstellung vom Leben betone dagegen „das Hervorbrechen der Innerlichkeit ins Äußerliche, das Körperwerden der Seele, das Gestaltannehmen des Geistes“.¹⁶

Im Tambacher Vortrag, durch den Barth im Herbst 1919 in Deutschland bekannt wird, meint er, dass Schleiermacher und das neuzeitliche Christentum, wie zuvor schon der Pietismus, das neutestamentliche Kerygma bewusst „rückwärts [...] lesen“,¹⁷ d. h. von der religiösen Erfahrung her zu direkten Aussagen über Gott gelangen wollen. Dagegen betont Barth: „Das sogenannten ‚religiöse Erlebnis‘ ist eine durch und durch abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen. [...] Nur *Hinweis* auf den Ursprung, auf Gott ist alles ‚Erleben‘.“¹⁸ Während der nächsten zwei Jahre wird ihm bewusst, dass er sich in „offener Opposition zu Schleiermacher“¹⁹ befindet. Im Mai 1921, während der Revision der ersten Auflage des Römerbriefkommentars und einige Monate vor seinem Antritt der neu gegründeten Honorarprofessur für Reformierte Theologie in

1959, 133. Damit antizipiert er Überlegungen zum post-säkularen Zeitalter. Vgl. dazu jetzt Ingolf U. DALFERTH, *Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 7 (2011), 9–32.

14 Eduard Thurneysen an Karl Barth, 6. 10. 1921, in: *Barth–Thurneysen: Briefwechsel*, Bd. 1, 525.

15 Vgl. die genaue Rekonstruktion von Sung Hyun OH, *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909–1930, Neukirchen-Vluyn 2005*. Er bezeichnet den Zeitraum von 1914 bis 1923 als „Übergangsphase“ (a. a. O., 57) und weist auf die Schwierigkeit einer genauen chronologischen Bestimmung hin, da Barths Distanzierung von Schleiermacher „kaum explizit entfaltet“ (a. a. O., 59) wird. Eine gründliche Auseinandersetzung erfolgt erst im Winter 1923/24. Vgl. Karl BARTH, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, hg. v. D. RITSCHL, Zürich 1978, 461. Dort erklärt Barth, dass es sich um einen „von mir seit Jahren nicht mehr näher untersuchten Stoff“ handelt.

16 Karl BARTH, *Religion und Leben* (1917), in: *DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, in Verbindung mit F.-W. MARQUARDT (†) hg. v. H.-A. DREWES*, Zürich 2012, 409–434, 424.

17 Karl BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, 546–598, 567.

18 A. a. O., 566.

19 BARTH, *Autobiographische Skizze* (1927), 298. Barth bezeichnet diese „offene Opposition“ als Folge seiner Neuausrichtung seit dem Herbst 1919, die ihn „die Frage nach dem biblischen Sinn des ‚Reiches Gottes‘ ein zweites Mal aufwerfen“ (ebd.) ließ. Das erste Dokument dieses neuen Fragens sei der im April 1920 gehaltene Vortrag „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ gewesen.

Göttingen, erklärt Barth schließlich, er werde seine akademische Lehrtätigkeit „gleich mit einer Kriegserklärung an diesen Kirchenvater und religiösen Virtuosen eröffnen müssen“.²⁰

Dementsprechend präsentiert er Schleiermachers Theologie gegenüber seinen Studenten mit einem energisch-begeisterten Entsetzen, denn es geht ums Ganze: Barths Schleiermacher, interpretiert im Licht der Religionskritik Ludwig Feuerbachs, verdreht Theologie zur Anthropologie, indem er sich auf die menschliche Frömmigkeit und das Gottesbewusstsein anstelle von Gott und Gottes Offenbarung in Jesus Christus konzentriert. Barths Widerspruch ist streng und polemisch, aber stets begleitet von einer teils offenen, teils ironischen Anerkennung der Leistung Schleiermachers:

Schl[eiermacher] macht intelligent, lehrreich und großzünftig, was das unnütze Volk der Neuern dumm, ungeschickt, inkonsequent und furchtsam macht. Will man schon ein modernes Christentum, dann wäre es wohl am besten, mit Schl. durch dick und dünn zu gehen, wo die Sache wenigstens *neu* ist und *Schmiß* hat; denn das kann man ihm wirklich nicht abstreiten; er ist fast bei allem, was er unternimmt, ein *Könner*, vor dem man das Hütlein lüften muss, auch wenn man ihm am liebsten an die Gurgel spränge! Die Art, wie er besonders die *ethischen* Probleme anpackt und aufwickelt, ist einfach glänzend.²¹

Immer wieder thematisiert Barth die Christologie. Wie Ernst Troeltsch sieht er an dieser Stelle eine Inkonsistenz im System Schleiermachers. Doch im Gegensatz zu Troeltsch, der hier nur einen Rückfall Schleiermachers in traditionelle Bahnen sehen kann,²² würdigt Barth die Christologie Schleiermachers positiv als unvermeidbare „Störung“, die zeige, dass Schleiermacher „unter allen Umständen [...] christozentrischer Theologe sein“²³ will.

Gelegentlich ermahnt Barth seine dialektisch-theologischen Weggefährten, die Auseinandersetzung mit Schleiermacher ohne triumphierenden Gestus zu führen. Zudem wird er an einigen Punkten selber an die Seite seines vermeintlichen Gegners gerückt. So meint Emil Brunner zu ihm: „In der zwischen uns

20 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 18. 5. 1921, in: Barth–Thurneysen: Briefwechsel, Bd. 1, 489.

21 Karl BARTH, Rundbrief 20. 12. 1923, in: Barth–Thurneysen: Briefwechsel, Bd. 2, 207.

22 Vgl. Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen 1911. Troeltsch fokussiert auf historisch-sozialpsychologische Dimensionen und kritisiert daher Schleiermachers Betonung des Gegensatzes von Sünde und Erlösung sowie die Idee von Christus als „Bringer der Kräftigkeit des sonst unkräftigen Gottesbewußtseins“, die er als bloße „Anpassung an die herrschende biblisch-kirchliche Sprache“ empfindet (TROELTSCH, a. a. O., 45).

23 Karl BARTH, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich³ 1960, 385. „Jesus von Nazareth passt verzweifelt schlecht in diese Theologie [...] Er macht dem Professor und dem Prediger sichtlich viel Mühe! Aber eben: er ist da!“ (Ebd.). Dieselbe Einschätzung findet sich bereits im Dezember 1923, vgl. BARTH, Die Theologie Schleiermachers, 195f.

schwebenden [soteriologischen] Frage aber stehst du auch noch links von den Foederaltheologen – die nie den Begriff Erlösung auf Adam vor dem Fall anwenden – und ganz in der Nähe – entschuldige – von Schleiermacher, für den ja auch Erlösung kein re..., sondern eine letzte Erschließung der göttlichen Lebenswirklichkeit ist, die alle bisherigen überbietet.“²⁴ Im Mai 1931 resümiert Barth: „Es ist tatsächlich so, daß wir mit dem Mann noch lange nicht fertig sind. Das konnte nur Emil meinen.“²⁵ Aber auch viele Schüler Barths sind nicht damit einverstanden, dass Barth Schleiermacher einen „ganz Großen unter den Theologen“ nennt und ihm eine „wesentliche Weiterentwicklung der Theologie“²⁶ bescheinigt.

Die beste Zusammenfassung der Position Barths bietet das Schleiermacher-Kapitel seiner Vorlesungen zur protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert aus dem Winter 1929/30 und Sommer 1933. Die grundsätzliche *Haltung* ist nun deutlich: „Wer hier nie geliebt hat und wer nicht in der Lage ist, hier immer wieder zu lieben, der darf hier nicht hassen.“²⁷ Einerseits hält Barth an seiner Kritik, Christus werde in Schleiermachers Theologie letztlich zum Prädikat des frommen Subjekts, fest. Andererseits nimmt er eine Historisierung (wie man heute gerne sagt) vor, indem er auf eine Interpretation *in partem optimam* zielt und dabei auch den Versuch Schleiermachers, gerade als moderner Mensch verantwortlich von Gott zu reden, würdigt.²⁸ In diesem Zusammenhang äußert Barth zum ersten Mal die Vermutung, Schleiermachers Theologie des christlich-frommen Selbstbewusstseins „konnte die reine Theologie des heiligen Geistes sein; die Lehre von dem durch Gott vor Gottes Angesicht gestellten, durch Gnade begnadigten Menschen“.²⁹ Jedoch gerate der gut gemeinte Ansatz immer wieder – und unvermeidlich – in die Gefahr einer „Auflösung“ des Wortes Gottes und seiner „Selbstständigkeit gegenüber dem Glauben“,³⁰ einer Verwischung der „ultimativen Gegenüberstellung zwischen Gott und dem Menschen, zwischen

24 Emil Brunner an Karl Barth, undatiert (vermutlich 7.7.1926), in: Karl Barth–Emil Brunner: Briefwechsel 1916–1966, hg. v. E. Busch, Zürich 2000, 145. Brunner fährt fort: „Mehr als so etwas bekommst du nicht, wenn nicht an der Erlösung das re..., d.h. die Überwindung des Gottwidrigen, also die Sünde die Hauptsache ist.“

25 Karl Barth an Eduard Thurneysen, 29.5.1931, in: Karl Barth–Eduard Thurneysen: Briefwechsel, Bd. 3: 1930–1935, hg. v. C. ALGNER, Zürich 2000, 143.

26 Vgl. dazu das Protokoll einer Seminarsitzung am 20.4.1931, verfasst von Wilhelm Blum, a. a. O., 143 mit Anm. 9 (dort irrtümlich auf 1930 datiert).

27 BARTH, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 380f. In seiner Göttinger Schleiermacher-Vorlesung war Barth zu dieser „Liebe“ noch nicht fähig. Barth, Die Theologie Schleiermachers, 9.

28 „Er vollzieht keine Synthese; er lebt aus einer für ihn vollzogenen Einheit, er liebt diesen modernen Menschen in sich selbst und in den andern mit aller Kraft einer ebenso ernsthaften wie selbstverständlichen Liebe.“ Barth, Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 387.

29 A.a.O., 411.

30 A.a.O., 422.

Christus und dem Christen“.³¹ Das Einzige, was diesem fatalen Ergebnis entgegenstehe, sei „der gute Wille Schleiermachers, es so weit nicht kommen zu lassen“.³²

Diese Position wird Barth im Wesentlichen beibehalten, und sie prägt auch sein bekanntes „Nachwort“ zur Schleiermacher-Auswahl Heinz Bollis.³³ Die Behauptung, dass Barth sich grundsätzlich von Schleiermacher abgewandt habe,³⁴ ist also falsch. Seine theologischen Urteile über Schleiermacher sind „manchmal negativ, manchmal positiv und oft mehrdeutig.“³⁵ Er will Schleiermacher überwinden und bleibt dabei auf dessen Denken „vielfach bezogen“.³⁶

2. Barth und Schleiermacher

Dass Schleiermacher nicht mehr in der Perspektive des historischen Karl Barth gelesen werden sollte, darf inzwischen als Konsens vorausgesetzt werden.³⁷ Immerhin hat Barth selber, wie wir gesehen haben, zu einer Historisierung der Kritik aufgerufen. Die Einsicht, dass Barths Theologie „immer zeitgemäß“ und „auf eine bestimmte Situation gerichtet“³⁸ war, gilt auch für seine Schleiermacher-Interpretation.

Ähnlichkeiten im Denken Schleiermachers und Barths sind oft bemerkt, aber aufgrund der unterstellten Gegensätzlichkeit zunächst nicht weiter verfolgt worden. Pünktlich zum 100. Geburtstag Barths im Mai 1986 konnte der britische Theologe Colin Gunton dann feststellen, dass Barths Beziehung zu Schleiermacher zunehmend als ein Dialog und nicht mehr nur als eine Abrechnung wahrgenommen wurde.³⁹ In Nordamerika führte das Gespräch zwischen Interpreten

31 A.a.O., 423f. Zu beachten ist dabei: Gegenüberstellung ist nicht dasselbe wie Gegensatz.

32 A.a.O., 422.

33 Karl BARTH, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl, hg. v. H. BOLLI, München / Hamburg 1968, 290–312.

34 So spricht J. Rohls von einer „radikale[n] Verwerfung“, vgl. Jan ROHLS, Karl Barth und die liberale Theologie, in: M. BEINTKER / Chr. LINK / M. TROWITZSCH (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch–Klärung–Widerstand, Zürich 2005, 285–312, 308.

35 Alice COLLINS, Barth's Relationship to Schleiermacher: A Reassessment, in: Studies in Religion / Sciences Religieuses 17 (1988), 213–224, 213.

36 Eberhard JÜNGEL, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: DERS., Barth-Studien, Zürich–Köln–Gütersloh 1982, 22–60, 22.

37 Die erste gründliche Untersuchung des Themas war noch weitgehend der Lesart Barths verpflichtet, auch wenn sie seine Kritik an Schleiermacher bereits problematisierte. Vgl. Dietmar LÜTZ, Homo viator: Karl Barths Ringen mit Schleiermacher, Zürich 1988.

38 McCORMACK, Theologische Dialektik, 46. Das Wort „zeitgemäß“ wird im englischen Originaltext verwendet.

39 Colin GUNTON, Karl Barth and the Western Intellectual Tradition, in: Theology Beyond Christendom. Essays on the Centenary of the Birth of Karl Barth, hg. v. J. THOMPSON, Allison Park 1986, 285–301, 292.

Barths und Schleiermachers zu einer gemeinsamen Veröffentlichung,⁴⁰ die verdeutlichte, dass man nicht länger von einer exklusiven Alternative sprechen sollte. In den Folgejahren erschienen mehrere Studien, die einerseits eine auffällige Nähe zwischen Barth und Schleiermacher gerade in Barths formativer Phase feststellten,⁴¹ andererseits die jeweilige Entfaltung bestimmter theologischer Topoi in Beziehung zueinander setzten.⁴² Eine idealistisch-bewusstseinstheoretische Rekonstruktion Schleiermachers ist damit nicht ausgeschlossen.⁴³ Allerdings ignoriert oder nivelliert sie leicht die Herausforderung durch Barth und wird ferner dem Selbstverständnis Schleiermachers als evangelisch-reformierter Theologe, das durch die Studien von Brian A. Gerrish verstärkte Beachtung gefunden hat,⁴⁴ kaum gerecht.

Doch auch eine (re-)konstruktive Überbietung Barths durch ‚Schleiermacher‘, an die sich dann eine weitere Überbietung durch ‚Barth‘ anschließen könnte, bleibt unbefriedigend. Es gilt, weder Barths Konzeption bloß zu wiederholen, noch „hinter das zurückfallen, was bei ihm vorliegt“.⁴⁵ Die Aufgabe lautet also

40 James O. DUKE / Robert F. STREETMAN (Hg.), *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?* Philadelphia 1988. Vgl. insbesondere Terrence N. TICE, *Interviews with Karl Barth and Reflections on His Interpretations of Schleiermacher* (a. a. O., 43–62) und Hans W. FREI, *Barth and Schleiermacher: Divergence and Convergence* (a. a. O., 65–87).

41 Bruce L. McCORMACK, *What Has Basel to Do with Berlin? The Return of „Church Dogmatics“ in the Schleiermacherian Tradition*, in: *The Princeton Seminary Bulletin, New Series* 23/2 (2002), 146–173; Matthias GOCKEL, *Friedrich Schleiermachers Erwählungslehre und ihre Fortschreibung in der Theologie Karl Barths*, in: *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 19 (2012), 217–246.

42 Claus-Dieter OSTHÖVENER, *Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth*, Berlin / New York 1996; Robert SHERMAN, *The Shift to Modernity. Christ and the Doctrine of Creation in the Theologies of Schleiermacher and Barth*, New York / London 2005; Matthias GOCKEL, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison*, Oxford 2007; Eilert HERMS, *„Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik“*, in: BEINTKER / LINK / TROWITZSCH, *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch-Klärung–Widerstand*, 141–186.

43 Vgl. für den deutschsprachigen Bereich die Arbeiten von Ulrich Barth und Jörg Dierken. Eine andere Stoßrichtung verfolgt die religionsanalytische Deutung im anglophonen Kontext, vgl. Andrew C. DOLE, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford / New York 2010, und meine Rezension in *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), 1207–1210.

44 Vgl. Brian A. GERRISH, *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*, Chicago / London 1994, 147–195; DERS., *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*, London / New York 2004 (1. Aufl. 1982), 179–207. „In certain respects Schleiermacher was a more faithful Calvinist than many of his Reformed predecessors and contemporaries.“ (Walter E. MOORE, *Schleiermacher as a Calvinist. A Comparison of Calvin and Schleiermacher on Providence and Predestination*, in: *Scottish Journal of Theology* 24 [1971], 167–183, 173).

45 Ingolf U. DALFERTH, *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, *Evangelische Theologie* 46 (1986), 402–422, 421. Es wäre „verfehlt, [...] auf einen neuen

auch hier: mit dem Anfang anfangen. Vorausgesetzt wird dabei, dass Schleiermacher und Barth wichtige Anliegen teilen, auch wenn sie deren systematisch-theologische Umsetzung in verschiedener Weise vornehmen. Das anvisierte kritisch-konstruktive Gespräch zwischen Barth und Schleiermacher verlangt die sensible Wahrnehmung von Differenzen und ermöglicht gerade so die Bestimmung weiterführender Einsichten und Probleme in beiden Ansätzen, um diese für zeitgenössisches theologisches Arbeiten fruchtbar zu machen. Friedrich Lohmann bilanziert, dass die Theologien von Barth und Schleiermacher dabei „als wechselseitige Korrektive dienen“. Hans-Martin Rieger betont, „dass von beiden Positionen zu lernen ist – auch dann, wenn man ihnen zu widersprechen sich genötigt sieht.“ Die Debatte befindet sich also noch im Anfangsstadium, und wir hoffen, dass der vorliegende Band neue Impulse für ihre Fortführung und Vertiefung geben kann.

3. Überblick

Der Band wird eröffnet mit einem Beitrag von *Eberhard Busch*, Barths engstem Mitarbeiter von 1965 bis 1968. Er befasst sich mit Barths Seminar über Schleiermachers „Reden über die Religion“ im Sommersemester 1968, seiner letzten theologischen Lehrveranstaltung an der Universität Basel.

Busch betont, dass Barth das Seminar zu einer genauen Lektüre anleitete und beachten will, was Schleiermacher *gesagt* hat, nicht nur, was Schleiermacher *gemeint* hat. Es geht also um ein neues Hören und in *diesem* Sinne um ein neues, besseres Verstehen Schleiermachers. Dabei werde die eigene Person des Hörenden keineswegs übergangen. Vielmehr sei das Hören für sie ein höchst aktiver Vorgang. Zum Abschluss des Seminars betont Barth, dass er Schleiermacher nicht einfach ablehnen könne, da er sich in besonderer Weise mit ihm verbunden fühle; er liebe Schleiermacher und hoffe auf die „eschatologische Möglichkeit“ eines besseren Verständnisses.

Der erste Beitrag von *Bruce McCormack* widmet sich der Christologie und stellt die These auf, dass Barth als „genuiner Erbe Schleiermachers“ zu verstehen sei. Schleiermachers kritische Bewusstseinstheologie und Barths kritische Wort-

Schleiermacher zu hoffen“, der Barths komplexe theologische Internalisierung der Weltperspektive in die Glaubensperspektive – das Modell der Einheit-in-Differenz von Innen- und Außenperspektiven – durch die ebenso komplexe Konfiguration dieser Glaubensperspektive in die Weltperspektive der Vernunft zu einer „neuen Synthese führt, die dann wiederum durch einen neuen Barth überboten werden könnte.“ Denn die „bei Barth erreichte Komplexität der theologischen Innenperspektive [lässt sich] nicht mehr steigern, sondern nur wiederholen und in immer neuer Weise variieren.“ (Ebd.).