

Sprachloses Wort?

Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie –
von der Sprache her

V&R Academic

Joachim Ringleben, Sprachloses Wort?

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Christiane Tietz

Band 150

Vandenhoeck & Ruprecht

Joachim Ringleben, Sprachloses Wort?

Joachim Ringleben

Sprachloses Wort?

Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie –
von der Sprache her

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.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56418-9

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

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 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.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Tritsch, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	7
Teil A: K. Barths Lehre vom Worte Gottes	11
1. Vorspiel: Die unmögliche Aufgabe, von Gott zu reden	12
2. Die Lehre vom Worte Gottes (KD I/1)	18
a. Einleitung in die Prolegomena der KD (§ 1 u. 2)	19
b. Rede von Gott	26
c. Der Ansatz bei der Verkündigung (§ 3)	27
d. Das Wort Gottes in dreifacher Gestalt (§ 4)	39
1. Das Wort Gottes als verkündigtes Wort	40
2. Das Wort Gottes als geschriebenes Wort	50
3. Das Wort Gottes als offenbartes Wort	59
4. Das Wort Gottes als wesentliche Einheit	71
e. Das Wesen des Wortes Gottes (§ 5)	78
1. Die Wesensfrage	79
2. Wort Gottes als Rede	82
2.1 Geistigkeit	84
2.2 Persönlichkeit	89
2.3 Absichtlichkeit	96
3. Gottes Rede als Tat	100
3.1 Kontingente Gleichzeitigkeit	102
3.2 Regierungsgewalt	104
3.3 Entscheidung	109
4. Gottes Rede als Geheimnis	113
4.1 Welthaftigkeit	114
4.2 Einseitigkeit	118
4.3 Geistigkeit	122
f. Zur Frage der Erkennbarkeit des Wortes Gottes (§ 6)	126
1. Erkenntnis und Erkennbarkeit	126
2. Theologische Anthropologie	130
3. Wort Gottes und Erfahrung	132
3.1 Ganzheitlichkeit	133
3.2 Anerkennung	134
3.3 Entsubstantialisierung	136
3.4 Anti-Cartesianismus	138
3.5 Logik der Reflexion	140

3.6	Erwartung	142
4.	Wort und Glaube	143
4.1	Der Gegenstand und die Möglichkeit des Glaubens	144
4.2	Entsprechung	146
4.3	Sein von Gott her	150
g.	Ergebnis der Kritik	151
Teil B:	Wort Gottes bei P. Tillich	153
a.	Gott spricht nicht	153
b.	Die Sprache des Menschen und ihr Grund	154
c.	Offenbarung und Sprache	156
d.	Die Bedeutungen von „Wort Gottes“	159
1.	Die drei ersten Bedeutungen	159
1.1	Gottes inneres Wort	160
1.2	Das Schöpferwort	163
1.3	Das inspirierte und das inkarnierte Wort	166
1.3.1	Zur Inspiration	167
1.3.2	Zur Inkarnation	170
2.	Die zweite Bedeutungsgruppe	173
2.1	Die Sprache der Bibel	174
2.2	Die Predigt	178
2.3	Weitere Offenbarungs-Medien	180
e.	„Wort Gottes“ in subjektiver und objektiver Bedeutung	183
f.	Das Wesen des Wortes Gottes	186
1.	Die biblische Perspektive	186
2.	Ein objektives Kriterium	189
2.1	Die Offenbarungs-Korrelation und das universale Kriterium	192
g.	Schluss: Zur Symboltheorie	193
h.	Schlussbemerkungen	196
Register		198
Namen		198
Begriffe und Sachen		199

Einleitung

Kann das nur negativ formulierte Postulat: „es gibt ... keine Menschenlosigkeit Gottes“¹ so verstanden werden, dass es eine Sprachlosigkeit Gottes, d. h. seine definitive Entfernung von der Menschensprache in seinem eigenen Wort, nicht ausschließt? Dies scheint erstaunlicherweise in der Tat Karl Barths Meinung zu sein – bedenkt man, dass der grundlegende erste Band der Kirchlichen Dogmatik (1932) bei der über 500 Seiten füllenden Darlegung seiner „Lehre vom Wort Gottes“ nicht nur faktisch ohne wesentlichen Bezug auf die menschliche Sprache auskommt, sondern sie, wie es aussieht und im Folgenden detailliert zu zeigen sein wird, sogar programmatisch, und zwar aus theologischen Gründen, ausblendet: als ob in einer Art theologisch stilisierter Berührungsscheu Gott mit seinem Wort von der Sprache so fern wie möglich gehalten werden müsste – trotz Joh 1,1 und 14; und dies insbesondere auch da, wo sich eine „Berührung“ *nolens volens* keinesfalls ganz vermeiden lässt.

Wie wird Gott gedacht, wenn er nicht, ohne sein Gottsein preiszugeben, in der Sprache als solcher als er selbst gegenwärtig sein kann, und wie ist sein Wort verstanden, wenn es wesentlich sprach-frei doch „Wort“ sein soll?

So sehr gilt, dass Gottes Wort sein eigenes (als Gott) muss bleiben können, ebenso sehr muss es als Wort zugleich doch evidentermaßen sprachliches Wort sein können, wenn mit Sinn vom göttlichen Wort als solchem soll gesprochen werden können².

Statt einer durchgängigen Vermeidung der Sprachthematik in der Theologie des Wortes Gottes, wie sie bei Barth zu konstatieren sein wird, ist von Paul Tillich der Versuch unternommen worden, mit Hilfe der Prothese einer (metasprachlichen) Symboltheorie die Rede vom Wort Gottes (und die religiöse Sprache überhaupt) zu plausibilisieren. Auch hier wird sich an einem repräsentativen Text exemplarisch zeigen, dass diese reflektierte Distanzierung von der Sprache – aus strukturellen Gründen einer für Tillich unüberwindlichen theologischen Opposition von abstrakter Transzendenz und religiöser Konkrektion – selber unvermeidlich die Instanz des Wortes Gottes ins

1 K.Barth, KD IV/3 (1959), 133. Cf. dazu E.Jüngel, ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus (1971); Barth-Studien (1982), 332–347. Hier soll im Folgenden mit dem Satz Jüngels Ernst gemacht werden: „Einen Denker verstehen aber bedeutet, mit ihm und möglicherweise dann auch gegen ihn die Sache zur Sprache zu bringen, der er nachgedacht hat“ (332).

2 Es ist einigermaßen unerfindlich, wie Barths Wort-Gottes-Theologie lange als kraftvolle Erneuerung der reformatorischen Worttheologie hat gelten können – jedenfalls wenn man an Luther denkt.

Vor-sprachliche zurückfallen lässt bzw. diese ins Untersprachliche ableiten muss.

Stößt sich bei Barth das sogenannte „Selbstwort“ Gottes vom menschensprachlichen Wort (auch der Bibel) ab und entlastet so die Worttheologie von der Dimension der wirklichen Sprache, und rettet sich Tillichs Konzeption in eine Theorie des „Symbols“, dessen eigene sprachliche Verfasstheit nicht reflektiert wird³, so ist beiden für die Theologie des 20. Jahrhunderts repräsentativen Entwürfen *gemeinsam*, dass sie das zentrale theologische Thema „Gottes Wort“ außersprachlich zu begreifen suchen, d. h. mit einer Tendenz zur Entsprachlichung, und sich ebenso der gravierenden Anfrage ausgesetzt sehen, wie man das göttliche Wort *als Wort* soll denken können, ohne es in seiner elementaren Sprachlichkeit positiv zu würdigen.

Der Ausarbeitung dieser Anfragen ist die hier vorgelegte Studie gewidmet, die zu meiner Darstellung Luthers als des theologischen Sprachdenkers *kat' exochen* sozusagen die notwendige Gegenrechnung vornimmt⁴.

Nach dem bisher Angedeuteten geht es um die systematische Frage, ob die theologische Rede vom „Wort Gottes“ eine *Antinomie* bedeutet, dergestalt dass, wo es um Gottes Gottsein geht, die Menschensprache zur Falle wird, und wo die Sprache (als Theo-Logie) in Anspruch genommen wird, ihr Wort zugleich negiert werden muss?

Das würde natürlich in Aporien führen: Gottes Wort darf nicht wirklich *Wort* sein, damit Gott (in ihm) wirklich *Gott* ist (Barth). Oder: Die Transzendenz Gottes ist dem Wort der Sprache so unerreichbar, dass diese sich als Sprache einer Gebrochenheit überlassen muss, um erst da von Gott besetzt sein zu können, wo sie nicht mehr Sprache, sondern „Symbol“ ist (Tillich).

Wir haben die einschlägigen, prominenten Texte also im Horizont der kritischen Anfrage zu lesen und zu prüfen: Muss Gott hier auf die Weise Gott sein und bleiben, dass er nicht *selbst* im Wort sein kann (Barth) bzw. kann die Sprache so wenig mit Gott zu tun haben, dass sie ihn nur in „symbolischer“ Abwesenheit anwesend sein lässt (Tillich)?

Konkreter ausgedrückt sehen wir uns durch Barth und Tillich vor die Frage gestellt: ist die biblische Sprache wirklich so dunkel und opak, dass das Licht, in welchem Gott unerreichbar wohnt (1Tim 6,16), nicht in ihr *scheinen* (Joh 1, 5a) und Gott in ihr als dem Haus seines Seins *wohnen* kann (Joh 14, 23b; cf. Kol 2, 9), wenn anders der sprachlich existierende Logos den unsichtbaren Gott *wahrhaft* ins Menschenwort fasst (ἐξηγήσατο, Joh 1, 18b)⁵? Oder gilt es theologisch nicht vielmehr *sprachlich zu denken*, was Luther von den Einsetzungsworten – *instar omnium verborum scripturae sacrae* – behauptet hat: „das unser text ‚Das ist mein leib‘ etc. ist nicht von menschen, sondern von

3 Cf. zur Kritik an diesem Symbolbegriff meine beiden Studien in: J.R., *Gott denken* (2003), 87ff und 139 ff.

4 Cf. J.R., *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* (2010). HUTH 57.

5 Cf. dazu J.R., *Das philosophische Evangelium* (2014), 115 ff.

Gott selbst aus seinem eigen munde mit solchen buchstaben und Worten gesprochen und gesetzt“ (WA 26, 446,1—3)? Dann wäre das biblische Wort gerade vom „Sacrament der Sprache“ (Hamann) her zu begreifen⁶.

6 Zur Interpretation cf. J.R., Hamanns Verhältnis zum Sakrament des Abendmahls; in: M.Beetz/ A.Rudolph (Hg.), J.G. Hamann. Religion und Gesellschaft (Berlin/Boston 2012), 196ff (Hallische Beiträge zur Europäischen Aufklärung 45).

Teil A: K. Barths Lehre vom Worte Gottes

Die unter dem Titel „Dialektische Theologie“ im ersten Viertel dieses Jahrhunderts sich in scharfen Antithesen zur vorausgehenden Theologie neu formierende Theologie hat sich – ihrem eigenen Anspruch gemäß – dem theologischen Bewusstsein der Zeitgenossen und weit darüber hinaus als eine kraftvolle Erneuerung der reformatorischen Worttheologie imponiert¹. K. Barth wusste sich mit diesem Unternehmen einer Ahnenreihe verpflichtet, die „über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia“ zurücklaufe, und wollte dezidiert *nicht* etwa auf Schleiermacher oder Melancthon zurückgreifen².

Allein ein flüchtiger Blick auf Luthers Theologie als einer von ihrer Mitte her als Theologie des Wortes Gottes angelegten und inhaltlich in nahezu unübersehbarem Reichtum ausgearbeiteten Worttheologie³ nötigt aber zu einer kritischen Überprüfung jenes Anspruchs, mit dem insbesondere Barths Theologie programmatisch aufgetreten ist, erfolgreich gewesen ist und sich schließlich als „Kirchliche Dogmatik“ nachdrücklich und abschließend formuliert hat. Dieser kritischen Lektüre sollen hier exemplarisch zwei maßgebliche Texte Barths unterzogen werden; zum einen – einleitend – der berühmte Aufsatz „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (1922)⁴, dessen suggestive Formulierungen in den Augen mehrerer Generationen von Theologen geradezu axiomatischen Rang besaßen, und zum andern – eingehend – der erste Band der KD (1/1, 1932), der als „Lehre vom Wort Gottes“ eine neue Dogmatik eröffnete, die worttheologisch und schrifttheologisch das zentrale reformatorische Anliegen unter neuartigen Bedingungen genuin wieder aufzunehmen schien, und eine ebenso eigenwillige wie in ihrer Durchführung gigantische und ungeheuer wirkmächtige Theologie begründete, wie sie in diesem Jahrhundert nicht ihresgleichen hat.

1 Exemplarisch J.Moltmann, in: Anfänge der dialektischen Theologie (Teil 1), 1962², (ThB 179, XII).

2 A.a.O. 205.

3 Cf. ausführlich dazu o. wie Anm. 4.

4 Wieder abgedruckt a. a. O. 197–218.

1. Vorspiel: Die unmögliche Aufgabe, von Gott zu reden

a. Der eben erwähnte programmatische Vortrag von 1922 vertritt bekanntlich die (nachher näher zu diskutierende) These, dass wir als Theologen zwar von Gott reden sollen, es aber als Menschen, die wir sind, gerade nicht können⁵, weil uns Gottes *Wort* als das (eigene) Wort *Gottes* prinzipiell entzogen und so unserm Reden nicht verfügbar sei. Der Text Barths endet einigermaßen überraschend und scheinbar unmotiviert so: „Mein Vortrag ist alttestamentlich gemeint und reformiert. Ich habe ja als Reformierter – und nach meiner Meinung natürlich nicht nur als das – die Pflicht, gegenüber dem lutherischen *est* wie gegenüber der lutherischen *Heilsgewißheit* eine gewisse letzte *Distanz* zu wahren“⁶.

Diese Erklärung lässt sich kaum anders verstehen als so, dass Barth seine vorher dargelegte These einer unüberbrückbaren Diastase⁷ von Menschenwort und eigenem Wort Gottes in notwendiger Analogie zur reformierten Distanzierung von Luthers Affirmation einer sakramentalen Identität der Abendmahlelemente mit Leib und Blut Christi (Realpräsenz) begreift. Das heißt: so wenig man als reformierter Theologe das lutherische „*est*“ mitvollziehen und die darauf sich gründende Heilsgewissheit des Sakramentes bejahen könne, genau so müsse man den unaufhebbaren Abstand zwischen Gotteswort und Menschenwort stark machen. Darin verrät sich das Bewusstsein, dass die Lutherische Worttheologie ihrerseits in genauer Analogie zum Sakramentsverständnis eine wirkliche Realidentität des Menschenwortes (z. B. als Heilige Schrift oder als Predigt) mit dem göttlichen Wort behauptet und dies auch tun muss, um die Gewissheit des Glaubens, an deren theologischer „Begründung“ Luther in beiden Themenbereichen entscheidend lag, zu ermöglichen. An sich ist Barth mit dieser Beobachtung in genialer Weise zu der Einsicht vorgestoßen, dass Luthers berühmtes Insistieren auf dem „*est*“ weder nur durch einen starren, unreflektierten Biblizismus erklärt, noch nur als sakramentstheologische oder auch christologische These allein verstanden werden kann, sondern dass es zugleich eine zentrale Aussage im Zusam-

5 A.a.O. 199.

6 A.a.O. 218. Zum Verhältnis von „*est*“ und Offenbarung cf. K.Barth, *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre* (1923), *Vorträge und Kleinere Arbeiten* (Hg. H.Finze), 1990, 303 – 306. Cf. auch das Zitat aus der CD (1927), u. Anm. 77.

7 Barth distanziert sich von dem Schleiermacher zugeschriebenen Unternehmen, mit Hilfe des Begriffs Religion „die erwünschte und mit Ehren zu begehende Brücke zwischen Himmel und Erde“ zu schlagen.

menhang einer Worttheologie – und nicht etwa nur der Schrifttheologie – bedeutet. Redet Luthers „est“ also immer auch davon, dass es wirklich so etwas wie das *Wort Gottes* gibt (est), worin ein Verhältnis zur Sprache, die wir als Menschen sprechen, wenn wir das Gotteswort weitersagen oder es hören (lesen), mitgesetzt ist, das nicht nur diastatisch bestimmt werden kann, so sieht es Barth als seine Pflicht als reformierter Theologe an, eben dies zu bestreiten. Wie er jetzt und später analog in der Sakramentsauffassung⁸ und in der Christologie⁹ jede Identitätsaussage bricht und in bleibende Distanzbestimmungen überführt, so kündigt sich dieser theologische Stil bereits hier in der These von der unmöglichen Aufgabe, von Gott zu reden, unverkennbar an. Ein zentral aufschlussreicher Punkt betrifft daher im vorliegenden Aufsatz Barths Verhältnis zur wirklichen Sprache, d. h. die Frage, ob er ein theologisches Verständnis von ihr aufbringt.

b. Barths These, dass wir zwar als Theologen von Gott reden sollen, aber zugleich doch Menschen sind und es „als solche“ nicht können¹⁰, wird, was dies Nichtkönnen angeht, nur wenig konkretisiert¹¹. Wenn es für den „dogmatischen“ Weg heißt, die Theologie könne nicht „Glauben“ erzwingen (209)¹², so ist damit die Frage verschoben, wenn für den „kritisch-mystischen“ Weg, sie könne Gottes Gegenwart nur „behaupten“, aber nicht „zeigen“ (211), so springt damit die Frage von dem sprachlichen Problem des von Gott Redens über zu dem anderen der Gotteserfahrung. Schließlich wird für alle drei nach Barth möglichen theologischen Wege behauptet, dass deren „Schwäche, ihr Unvermögen, wirklich von *Gott* zu reden“, mit ihrem „Zwang“ zusammenhänge, „immer von etwas Anderem reden zu müssen“ (205). Mit dieser Behauptung aber (spätestens) ist die Frage des Redens von Gott als *Reden* bzw. der religiösen Sprache berührt, die Barth aber nirgendwo wirklich aufgreift.

8 Es reicht hier zur Verdeutlichung, auf die den Begriff des Sakraments beseitigende Unterscheidung von „Geist-“ und „Wassertaufe“ beim späten Barth hinzuweisen (KD IV/4, 1, 1967).

9 Der in Rede stehende Vortrag deutet diese Gebrochenheit oder Zwiespältigkeit an im Verhältnis der – unmittelbar vor dem im Text Zitierten stehenden – Sätze: „Wer ‚Jesus Christus‘ sagt, der darf nicht sagen: ‚es könnte sein‘, sondern es *ist*. Aber wer von *uns* ist in der Lage ‚Jesus Christus‘ zu sagen?“ (a. a. O. 218). Der Zusammenhang beider Sätze ist nicht recht einsichtig, und Barths dann folgender Hinweis auf unser Zeugen vom Zeugnis der ersten Zeugen (cf. ebd.) verschiebt die Sachfrage auch nur. Über die Wendung „Jesus Christus sagen“ s. später im Text. Zur christologischen Problematik der KD cf. u. (2.).

10 A. a. O. 199, 206 u. ö. Die These lässt indirekt und polemisch wohl Kants Satz anklingen: „Du kannst, denn du sollst“. Barth fasst das Sollen der Theologie als „Imperativ“ (206), ja als „kategorischen Imperativ der Sachlichkeit“ (217).

11 Man vermisst Aufklärung darüber, ob dieses Nicht-Können meint: überhaupt nicht, oder: nicht angemessen, oder: nicht, ohne zu verobjektivieren, oder: nicht so, dass es etwas bewirkt, oder: nicht religiös, oder: nicht für den modernen Menschen. Für alle diese Möglichkeiten, die (negative) These aufzufassen, lassen sich beiläufige Indizien aus dem Text beibringen, der selber im Ganzen abstrakt bleibt. Jedenfalls ist die Differenz zwischen Barths eigener, abstrakter Formulierung und diesen bestimmten Alternativen von ihm nicht theologisch reflektiert worden.

12 Beim „dialektischen Weg“ spricht Barth das Problem an, wie menschliches Reden „in notwendiger, in zwingender Weise bedeutsam, zeugniskräftig“ werden könne (a. a. O. 214).

Freilich streift er beiläufig, ohne es in seiner grundsätzlichen Bedeutung wahrzunehmen, die Thematik des Wortes „Gott“. Von der Orthodoxie und dem Dogma ausgehend, behauptet er, „daß sie, daß wir ... nicht darüber hinauskommen, diesen Inhalt, und wäre es auch nur das Wort ‚Gott‘, dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch uns selbst und den Menschen gegenüber zu stellen: da, das glaube nun!“ (209)¹³. Auch hier geht es der Sache nach zunächst gar nicht um die Frage, ob und wie das Wort „Gott“ Glauben finden können soll, sondern angesichts von Barths eigenem Thema der Möglichkeit, von Gott zu reden, genau um dies von ihm selbst vorausgesetzte und ständig in Anspruch genommene Wort „Gott“ als ein Wort der religiösen Sprache, von der unvermeidlich auch die Theologie Gebrauch macht.

Es ist zunächst einfach nur zu konstatieren, dass der Eindruck einer problematischen Abstraktheit, der Barths Ausführungen in diesem Text generell begleitet, eben auf dieser Abstraktion von der Sprache beruht¹⁴, deren er sich bei ihnen selber unentwegt bedient. Barth reflektiert nicht auf das Wort „Gott“¹⁵. Man darf annehmen, Barth meinte das Problem religiöser Sprache darum ausklammern zu können, weil ihm die Religion „so lehrreich, aber auch so fragwürdig wie andre“ Phänomene (204) ist und „auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, auch wenn es christliche Religion wäre“ an der rettungslosen Not des Menschseins teilnimmt (205)¹⁶. Zumindest wird man dagegen einwenden müssen, dass es einer eingehenderen Erörterung dessen bedurft hätte, inwieweit jedes Reden von Gott – einschließlich von Barths eigenem in diesem Text! – nicht unvermeidlich (und sei es auch nur „zunächst“ – aber was heißt das, wenn man denn weiter von Gott redet, wie Barth es tut? –) religiöse Rede ist.

Auf dieser Ebene nun ist gegen Barths umstandslose Behauptung des von Gott nicht reden Könnens festzuhalten und theologisch zu berücksichtigen: wir sollen nicht nur von Gott reden, sondern wir tun es immer schon, indem wir theologisch mit dem (und sei es: religiösen) Wort „Gott“ umgehen. Und

13 Ein paar Zeilen später ähnlich: „Das heißt nicht von Gott reden, etwas, und wäre es das Wort ‚Gott‘ vor den Menschen hinzustellen mit der Aufforderung, das nun zu glauben“ (ebd.). Dies sind die einzigen flüchtigen Berührungspunkte einer Thematik, deren sachliche Bedeutung für Barths grundsätzliche und weitreichende Behauptungen doch auf der Hand liegt.

14 Als ein beliebiges Beispiel differenzierten Zugangs sei hier nur das zufällig herausgegriffene Zitat von G.Ebeling verglichen: Wir drohen an einer „Sprachvergiftung zugrunde zu gehen ... Nicht weil etwa Gott aus unserer Sprache völlig ausgeschieden wäre, sondern weil Gott in unserer Sprache verwest“ (Gott und Wort (1966), in: Wort und Glaube, Band II (1969), 398).

15 In gewisser Nähe zu Barths Aufsatz, aber die theologische und die sprachliche Problematik zusammendenkend, formuliert z. B. E.Jüngel differenzierter: „Wer ist denn Gott, daß wir von ihm reden müssen“ und: „Ist ‚Gott‘ noch ein Wort unserer Sprache, so daß wir von ihm reden können?“ (Gott als Wort unserer Sprache; in: Unterwegs zur Sache (1972), 82 u. 80).

16 In Religion und Frömmigkeit ist Barths Meinung nach der Mensch noch so ganz bei sich selber, dass er dazu der Theologie nicht bedarf (201). In diesem Zusammenhang ist freilich seine These, Luther habe einen „Bruch nicht mit der Unfrömmigkeit, sondern mit der Frömmigkeit des Mittelalters“ vollzogen (206), von schillernder Zweideutigkeit.

Barth tut es in seinen ganzen Ausführungen auch und in prononcierter Weise. Die von ihm behauptete „Unmöglichkeit“ wird von seinem faktischen Verfahren ständig (wenn nicht widerlegt, so doch prinzipiell) relativiert. Auch in der theologisch irgendwie einsichtigen Behauptung: „Wir können nicht ...“ entfaltet, wie in Barths ganzen Darlegungen, das Wort „Gott“ unübersehbar selber eine spezifische Wirksamkeit, damit jene überhaupt nur als (irgendwie) zutreffend gehört werden können. Warum wird dieser Sachverhalt hier überspielt? Ist es theologisch wirklich gleichgültig, dass wir das Wort „Gott“ haben und mit ihm theologisch immer schon umgehen, d. h. es verantwortlich weitersprechen? Zu fragen wäre also nach der theologischen Relevanz des Faktums, dass das Wort Gott in unserer Sprache da ist. Von hier aus ist es eine naheliegende Erwägung, ob nicht das Wort Gott (als Wort unserer Sprache) notwendig etwas mit dem Wort Gottes zu tun haben muss, damit überhaupt auch von einem *Wort* Gottes die Rede sein kann.

Nun ist unverkennbar, dass Barths theologisches Interesse weniger an der von ihm behaupteten Unmöglichkeit von Gott zu reden orientiert ist, als vielmehr an seiner positiven These, „daß von Gott nur Gott *selber* reden kann“ (217). Das eben bedeutet „die sichere *Niederlage aller* Theologie und *aller* Theologen“ (ebd.). Denn genau diese „unmögliche“ Möglichkeit (cf. 206), „die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spricht, wo von ihm gesprochen wird“ (215), ist als Wort Gottes „die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe der Theologie“ (216). Freilich ist diese eben von Gott her möglich und als solche immer auch schon wirklich. Denn nur daraufhin, d. h. weil Gott immer schon gesprochen hat, ist sowohl das Unternehmen einer Theologie wie insbesondere das spezifische „Abbrechen“ (215) ihres Weges als nur des ihren allein überhaupt verständlich, wiederum einschließlichs aller Ausführungen Barths selber hierzu. Dass Gott selber in unserm Reden von ihm, nicht nur möglicherweise reden können soll, sondern schon redet, ist vorauszusetzen und theologisch entscheidend dafür, dass wir beides unterscheiden können.

Offenbar hat nur „das blendende Licht des unendlichen Abstandes von Schöpfer und Geschöpf“ (211) Barth die Einsicht verstellen können, dass die Selbstzurücknahme (oder Selbstrelativierung) unseres Redens von Gott vor dessen eigenem *darin* selber ein sprachlicher Vorgang ist¹⁷, bei dem die religiöse Sprache theologisch selbstkritisch wird und in solcher Selbstunterscheidung mehr ist als bloß sie selber als menschliche. Die Unterscheidung „Gott selbst“ *in* unserm Reden von Gott ist theologisch nur verstehbar, indem das Wort „Gott“ in unserer religiösen Sprache seine spezifische Dynamis entfaltet¹⁸. Insofern redet, wer von Gott redet, eben als ein solcher notwendigerweise nicht nur bloß „als ein solcher“.

17 Cf. das „dialektische“ Aufmerksam-Machen darauf, „daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, *Zeugnis* zu sein von der Wahrheit Gottes“ (213).

18 Dass „in“ unserm Reden von Gott „die Wirklichkeit Gottes *selbst* sich behauptete“ (215), muss

Barths Aussage, dass wir Menschen „als solche“ (199, 206, 207) das Wort Gottes nicht sagen können, verkennt, dass religiöse Sprache eben als solche immer mehr ist (und sein will) als bloß menschliche, um wirklich von dem zu reden, was – ihrem eigenen Sinne nach – in ihr zur Sprache kommt¹⁹. Dass „das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden“, gleichwohl in Kraft göttlicher Selbstvergegenwärtigung in unserer Sprache als *unser* Wort fähig sein kann, „wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden“ (218), kann man nur sagen, wenn man Gott und Sprache nicht so undialektisch auseinanderreißt, wie Barth es hier weithin tut²⁰, weil die theologische Dignität des Wortes „Gott“ von ihm nicht reflektiert wird, die gleichwohl seine negativen und positiven Aussagen bestimmt und leitet.

Wenn dagegen theologisch angenommen werden muss, dass religiöse Rede von Gott und wirkliches Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes (bzw. Gottes)²¹ nur in Kraft einer vorgängigen Präsenz Gottes in der Sprache – und diese elementar in Gestalt des Wortes „Gott“ – überhaupt thematisierbar und denkbar sind, dann ist unser Reden von Gott immer nur möglich und wirklich, weil Gott selber schon zuvor darin geredet hat. Von hier aus wären Barths „dialektische“ Wendungen im Verhältnis Frage und Antwort (cf. 200, 201, 207, 213, 215) sprachtheologisch zu reformulieren: weil Gott selber in unserer Sprache, z. B. durch das Wort „Gott“, immer schon geredet hat, ist schon unsere Frage (nach Gott) nur unter Bedingung der Antwort (nämlich Gottes uneinholbarem Selber-Reden) möglich²².

Von hier aus wäre auch der Begriff von „Offenbarung“ zu modifizieren, den

eben in der Dialektik religiöser Sprache als Ort von Gottes eigenem Sprechen gedacht werden, was Barth trotz seiner Metaphorik von Frage und Antwort (ebd.) unterlässt.

19 Zu einer analogen Zweideutigkeit des Gebrauchs der Wendung „als solche“ in Barth späterer Religionstheorie (KD I/2; § 17) cf. meinen Aufsatz „Religion und Offenbarung. Überlegungen im kritischen Anschluß an Barth und Tillich“, in: J.R., Gott denken (2003), 71 u. 67 f.

20 Auch die abschließenden drei Bemerkungen Barths (217; cf. 218 gegen Luther: „letzte Distanz“) verharren trotz aller formellen Beweglichkeit im Ja und Nein bei abstrakter Transzendenz. Sie scheint mir auch in Barths berühmter *conclusio* wiederzukehren: „Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben“ (199, 216). Dass diese in der Sprachvernachlässigung gründet, zeigt exemplarisch der im Test zitierte Satz, dass *wir* „das Wort Gottes ... nie sprechen werden“ (218); wäre er vollständig richtig, würde das Wort Gottes überhaupt nie *gesprochen*.

21 Theologisch nur über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, dass wir das Wort Gottes sagen, zu reflektieren, stellt sich nicht der vorrangigen Frage, wie es theologisch zu begreifen ist, dass es (wann und wo auch immer) *wirklich* geschieht oder geschehen ist. Dieser „Ernstfall“ ist theologisch entscheidend, weil ohne ihn anzunehmen Theologie als Lehre vom Wort Gottes sinnlos wird. Das ist bei der Analyse von KD I/1 gleichfalls relevant (s. u.).

22 Entsprechendes gilt für das Verhältnis von Negation und Positivität (Gottes); cf. 211, 212 u. ö. Ich möchte hier das augustinische Motiv des göttlichen Zuvorkommens sprachtheologisch aufnehmen, wie es sich bei Anselm von Canterbury findet: „nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas“ (Prosl. c.1), auch bei Bernhard von Clairveaux: „Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit“ (De dilig. Deo 7) oder auch bei Pascal ausspricht: „tu ne me chercherai pas, si tu ne m'avait trouvé“ (Frg. 657; bei Barth, Christliche Dogmatik (1927), 76).

Barth (mit dem Glauben, d. h. deren Empfangen) zur Bedingung von Gott zu reden macht (cf. 207). Denn eben genau dies: „Bloß Gott ist nicht Gott... Der Gott, der sich offenbart, ist Gott“ (209) ist es, was das Wort „Gott“ selber schon sagt, indem es als Wort unserer Sprache von dem redet, was mehr ist als unser Reden davon und unsere Sprache überhaupt. Wäre Gott, z. B. als das Wort „Gott“, nicht in die Sprache gekommen bzw. käme er nicht, so sich offenbarend, in die Sprache, wir könnten weder von Gott reden noch auch über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von ihm zu reden. Auch wenn Barth grundsätzlich damit recht hat, dass Gott erst, indem er Mensch wird²³, sich als unser Gott so offenbart, dass er Antwort für unser Fragesein ist (201, 202, 207, 209), so ist zu sagen, dass Gott, ehe er Mensch wird und als Menschgewordener Gottes Wort ist, in sich oder bei sich Wort ist und daher auch für uns Wort, und u. a. auch das Wort „Gott“, sein kann. Denn auch um diese vier Worte, „dass Gott Mensch wird“, in Wahrheit als das Wort Gottes zu sagen (cf. 207), kann man bzw. könnte auch Barth nicht umhin, das Wort „Gott“ als Organon (cf. 206) in Anspruch zu nehmen – als Grund der Unmöglichkeit, von uns allein her, und der Möglichkeit, von Gottes wirklichem Sprechen her von Gott zu reden. Je weniger dieser theologisch fundamentale Sachverhalt konkret begriffen wird, desto mehr droht das scheinbar radikale Raisonnement über unser Sollen – obwohl wir es doch tun – und unser Nichtkönnen – obwohl unser Reden von Gott her wirklich ist – zu einer abstrakten Vexierfrage sich zu verselbständigen²⁴.

23 Unverständlich der Satz: „Und jeder Dogmatiker redet nicht von diesem Gott“ (209), der zusammenhängt mit der Ansicht, jener entwickle nur die „These“ der Menschwerdung (208).

24 Die von Barth exponierte Aporie erinnert an die bekannte Türhüter-Parabel in Kafkas Roman „Der Prozeß“ (1914) und lässt Barths Metapher von dieser „nur von innen zu eröffnenden Pforte“ interessant werden (215).

2. Die Lehre vom Worte Gottes (KD I/1)

Man kann die von Barth empfundene Unselbstverständlichkeit des Redens von Gott als das grundlegende Motiv ansehen, das jenen frühen Aufsatz mit der ausgereiften, endgültigen Gestalt einer Theologie verbindet, wie sie in der KD epochalen Ausdruck gefunden hat.²⁵ Die eigentümliche Problematik solcher Rede, zumal als genuin christlicher, wird als so entscheidend angesehen, dass sie in die Aufgabenbestimmung dieser Dogmatik als einer kirchlichen konstitutiv eingeht; denn für Barth ist bekanntlich die theologische Aufgabe der Dogmatik darin begriffen, „die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott zu sein“ (KD I/1, §1)²⁶. Als dieser spezifische Inhalt wird dann im Folgenden „das Wort Gottes“ ausgewiesen, das so zugleich als Kriterium für die genannte Aufgabe der Dogmatik fungiert (1. Kap., 47 ff). Bei aller inhaltlichen Wandlung, die Barths Position in den der KD vorausgehenden zehn Jahren, die sie von dem Vortrag trennen, durchlaufen haben mag, und trotz der theologisch unvergleichlich viel reicheren, theologiegeschichtlich und dogmatisch-methodisch bis in alle Feinheiten konkret ausgearbeiteten, mit dem Nachdruck einer endgültigen Durchformung auftretenden Sachautorität, die das spätere Unternehmen zu einem Hauptwerk der Theologie im 20. Jahrhundert gemacht hat, ist gleichwohl die Kontinuität und Konsequenz im Festhalten der anfänglichen Fragestellung unverkennbar und eindrucksvoll.

Daraus ergibt sich für die folgende Analyse zweierlei: Zum einen gewinnt, eben wegen des fundamentalen Ansatzes der Dogmatik beim Thema „Wort Gottes“, die Frage nach der Bedeutung der Sprache dabei den entscheidenden Rang; denn es ist nicht zu ersehen, welche andere Dimension geeignet sein sollte, das von Barth artikulierte Verhältnis von Gotteswort und Rede von Gott (zumindest in heuristischer Absicht) konkret zu untersuchen. Zum andern ergibt sich aus dem Gesagten ohne weiteres, dass es einer Interpretation dieses Werkes verwehrt ist, direkt und unmittelbar inhaltlich sich auf die Barthschen Aussagen zum Wort Gottes einzulassen, ohne dass vorher auf Grundstrukturen seines Dogmatikbegriffs als solchen eingegangen würde. Denn eben dieser Begriff von Dogmatik reflektiert sich unvermeidlich und durchgängig auch in der dann folgenden Lehre vom Wort Gottes. Daher hat auch diese

25 Cf. auch G.Meckenstock, Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik. Entwicklungslinien vom „Unterricht in der christlichen Religion“ bis zur „Kirchlichen Dogmatik“, NZStH 28 (1986), 296–310.

26 A.a.O. 1. Der erste Teilband der KD (1932, 1952⁶) wird im Folgenden immer mit einfacher Angabe der Seitenzahl zitiert.

kritische Interpretation sich zunächst, freilich in gebotener Kürze und im Hinblick auf ihr eigentliches Thema, mit dem dogmatischen Ansatz überhaupt zu befassen (a. u. b.) und wird sich dann erst ausführlich der eigentlichen Worttheologie Barths zuwenden (c. ff).

a. Einleitung in die Prolegomena der KD (§ 1 u. 2)

Als Grundanliegen und, wie sich zeigen wird, fundamentales Sachproblem der Barthschen Dogmatik kann unschwer das Bemühen um diejenige Selbständigkeit der Theologie identifiziert werden, bei der allein sie spezifisch bei der ihr – und nur ihr – eigenen Sache selbst ist (cf. 29, 30), nämlich der kompromisslosen und unverwechselbaren Konzentration auf die christliche Wahrheit als eine *sui generis*. Die Freiheit von aller – in diesem Sinne – außertheologischen Orientierung erwächst der Dogmatik gerade aus ihrer kirchlichen Gebundenheit: „Dogmatik ist keine ‚freie‘, sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft“ (VIII). Dieser Satz aus dem „Vorwort“ – in Abgrenzung zu Barths eigenem Titel zum ersten Band seiner „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ (1927) formuliert – dient insofern dem Anliegen der Selbständigkeit der Dogmatik, als er die jetzt vorgenommene Ausscheidung alles dessen motiviert, was in der ersten Fassung des Buches „nach existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie“ noch ausgesehen haben mochte. Diese Abgrenzung ist eine deutliche Reaktion u. a. auf Theodor Siegfrieds scharfsinnige kritische Auseinandersetzung mit der ersten Dogmatik, bei der die Frage nach dem Wort eine entscheidende Rolle spielte²⁷. Was Barth hier abwehrt, ist eine falsche oder überhaupt Abhängigkeit der Dogmatik, die er bei einer solchen (z. B. existentialphilosophischen) Begründung, Stützung oder Rechtfertigung der Theologie ohne weiteres als gegeben unterstellt.

Daher überrascht es nicht, wenn an der herangezogenen Stelle des Vorworts die Selbständigkeit der Dogmatik für Barth nur im eindeutigen Verwerfen

27 Barth spielt, ohne Siegfrieds Namen zu nennen, a. a. O. selber auf den Titel von dessen Buch an: „Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. I. Die Theologie des Wortes bei Karl Barth“ (Gotha 1930). Die Rolle, die Siegfrieds eingehende kritische Auseinandersetzung mit der „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ für Barths Umarbeitung zur KD gespielt hat, wäre noch genauer zu erforschen; zweifellos war sie erheblich, obwohl Barths eigene Randbemerkungen in seinem Handexemplar der CD in der Barth-Gesamtausgabe (unverständlicherweise) nicht reproduziert worden sind. Zu Siegfrieds Interpretation von Barths erster Dogmatik als auf einem „existentiellen Denken“ beruhend äußert Barth sich abwehrend – wie auch zu Gogartens Vorwurf fehlender Anthropologie – kurz noch einmal KD I/1, 128 ff. In unserm Erörterungsgang wird Siegfrieds Kritik im Blick auf das Verhältnis von Sprache und Trinität (KD I/1, 312 f) noch wichtig werden (s. u.).

„der Linie Schleiermacher – Ritschl – Herrmann“ (bzw. von deren Neuauf-
lagen), worin er nur das klare Verderben der Theologie sehen kann, wie auch
der auf *analogia entis* und angeblicher natürlicher Gotteserkenntnis ge-
gründeten römisch-katholischen Theologie gewährleistet ist (cf. a.a.O.).
Wohin er sich mit der KD abstoßen möchte, das ist eine „aus ihrer eigenen
Quelle sich nährende, auf ihren eigenen Füßen stehende, von jenem säkularen
Elend endlich befreite protestantische Theologie“ (ebd.).

Die Intention auf Selbständigkeit der Dogmatik als Freiheit der ihr, und nur
ihr, aufgegebenen „Sache“ ist unverkennbar; wie sie soll realisiert werden
können, freilich hier noch nicht ausgeführt. Gleichwohl gibt bereits diese
Zielvorstellung im Blick auf die sie leitenden (eher bildhaft-suggestiven)
Annahmen von vornherein zu präzisierenden Fragen Anlass, deren Berech-
tigung im Folgenden sich bestätigen wird. So sehr die Theologie sich aus ihren
eigenen Quellen nähren muss – kann dieses Sich-Nähren von der gemein-
samen Sprache sich lösen, die sie mit anderen Disziplinen und ihren Lesern
überhaupt doch wohl immer wird in Anspruch nehmen müssen? Wie aber ist
dann dieser Wechsel von der allgemeinen Sprache zur spezifischen dieser
Theologie zu verstehen? „Auf eigenen Füßen“ stehen, bedarf eines Bodens
oder einer Absprungsbasis, zu der noch im Verlassen ihrer (bzw. im Sichab-
stoßen von ihr) ein zu begreifender (und nicht einfach zu vernachlässigender)
Bezug besteht. Schließlich die „befreite“ Theologie: es macht theoretisch und
außerordentlich folgenreich einen entscheidenden Unterschied, ob solche
Befreiung der Theologie von (ihre eigentliche Sache) verstellenden Fremd-
bestimmungen als ein Vollzug – man könnte auch sagen: in bestimmter
Negation – artikuliert oder aber als fester Unterschied nur abstrakt behauptet
oder vorausgesetzt wird. Logisch gesehen ist nicht jeder Bezug mit (bleiben-
der) Abhängigkeit identisch, sondern er kann auch als Ort des in ihm von ihm
sich Befreiens, sozusagen als kritische Emanzipation begriffen werden. In
diesem Fall wäre die intendierte „Selbständigkeit“ eben konkret als ein be-
wusstes Sich-selbständig-Machen, Sich-Verselbständigen bzw. als im kriti-
schen Sichabstoßen allererst sich herstellende Selbstidentität zu gewinnen²⁸.

Der Zusammenhang dieser Problematik mit der Frage nach dem Wort bzw.
der Sprachthematik wird im Folgenden allmählich immer deutlicher her-
vortreten. Das hier Angemahnte bleibt nicht nur in Geltung, sondern gewinnt
noch an Gewicht, wenn man vorausgreifend berücksichtigt, dass für Barth
sich die Frage nach der Selbst-Identität der Theologie unlösbar verbindet mit
der theologischen Annahme einer göttlichen Selbst-Offenbarung bzw. des

28 Um dies andeutungsweise auf die von Barth gegen Th.Siegfried ironisch geltend gemachte
Alternative „Das Wort *oder* die Existenz“ (VIII) zu beziehen: statt eines einseitigen Begrün-
dungsverhältnisses bzw. bleibender Abhängigkeit wäre „das Wort“ als das Andere der Existenz
für sie und *an ihr* geltend zu machen, so dass die Existenz als der Ort im Blick bleiben müsste, wo
das Wort gehört und verstanden und wirksam werden können soll.

göttlichen „Selbst-Wortes“ (s. u. c.), die für jene als Bedingung ihrer Möglichkeit konstitutiv ist.

Auf die hiermit angestoßene Frage nach der wesentlichen Selbständigkeit der Dogmatik kommt Barth in § 2 seiner Einleitung in die Prolegomena zur Dogmatik wieder zu sprechen, der deren Aufgabe in der Verständigung über den besonderen Erkenntnisweg der Dogmatik ansiedelt (cf. 23), wobei diese selber schon ein integraler Teil der Dogmatik sind und nach Barth sein müssen (41, cf. 37); denn die Selbständigkeit, die er intendiert, hat die Figur des „in sich geschlossenen Kreises“ (42)²⁹.

In diesem Kontext einer Abwehr externer Begründungsfiguren diskutiert Barth polemisch auch die Frage eines sog. „Anknüpfungspunktes“ der göttlichen Botschaft an den Menschen (cf. 26 u. 27f). Weil diese Dogmatik „schlechterdings an der ergangenen und vernommenen göttlichen Botschaft *selbst* interessiert“ ist (27, Hervorh. J.R.), könne ihre Erkenntnisfrage nicht lauten, *wie* denn menschliche Erkenntnis der Offenbarung möglich sei; dabei bleibt freilich bei Barth unentschieden, ob er nur die Fragestellung bestreitet, wie jene überhaupt, d.h. unter allgemeinen Erkenntnisbedingungen, als möglich zu denken sei, oder auch die – *a limine* doch nicht sinnlose – spezifische Frage, wie von ihrer Wirklichkeit her ihre Möglichkeit zu verstehen ist³⁰. Daher ist seine rhetorische Unterstellung vorschnell, bei jener Frage-richtung werde so getan, „als wenn es ihr problematisch wäre, ob Offenbarung erkannt wird, als ob von einer Untersuchung der menschlichen Er-

29 Dieser wiederholt sich inhaltlich z.B. in der Trinitätslehre Barths als Auslegung von Gottes absoluter Subjektivität als seinem Herr-sein (cf. § 8, 311 ff).

30 Hier wird erkennbar, dass Barths Bestreitung der Frage nach einem „Anknüpfungspunkt“, die ganz einer unexplizierten Logik der Voraussetzung als bleibender Abhängigkeit verhaftet ist, engstens zusammenhängt mit seiner undialektischen Auffassung vom Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen, die sich in der KD immer wieder äußert (cf. z.B. 39), deren theoretisches Gewicht aber nicht durch angeblichen einfachen Verzicht auf diese „allzu belasteten Kategorien“ (39) überspielt werden kann, zumal Barth selber der Sachfrage nicht entgeht, sondern sie andernorts auf eigene und nicht uninteressante Weise aufgreift, wie sich an der Gotteslehre (Verhältnis Gottes zu seinen Eigenschaften; cf. KD II/1,419, 589, 635 f, 637 u. ö.) oder am Verhältnis von Christologie und (theologischer) Anthropologie studieren lässt (cf. KD IV/2, (§ 65), 423 ff). Im vorliegenden Kontext kommt dies Problem zur Sprache in der vor der Debatte über den Anknüpfungspunkt abgelehnten Auffassung, dass „die in der Kirche geglaubte Offenbarung als ein Spezialfall innerhalb des Genus ‚Offenbarung überhaupt und im allgemeinen‘ zu verstehen wäre“ (27). Durchweg bleibt Barths Kritik an sich zu außertheologischen Instanzen in Beziehung setzenden Begriffen von Dogmatik oder theologischer Lehre auf (formal-logische) Modelle bezogen, bei denen „das Besondere ... in der bekanntesten rationalistischen Weise durch Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff“ bewältigt werden soll (39). Darin kann Barth – wenn es sich denn so verhielte – zu Recht nur, wie im Falle von Bultmanns Theologie, eine „Bevormundung und Bestimmung der Theologie [sc. von außen her]“ sehen (cf. 39). Einen anderen als diesen subsumtionslogisch aufgefassten Begriff von Allgemeinheit, d.h. eine in der Dialektik des Bezugs des Besonderen auf ein (vorausgesetztes) Allgemeines sich allererst herstellende, konkrete bzw. übergreifende Allgemeinheit, scheint Barth hier nicht zu haben bzw. nicht zu explizieren, obwohl gerade ein solcher für die in Rede stehend Verhältnisbestimmung der Theologie zu außertheologischen „Voraussetzungen“ evidentermaßen höchst relevant wäre.

kenntnis die Einsicht in die Möglichkeit der Erkenntnis göttlicher *Offenbarung* zu erwarten wäre!“ (ebd.). Denn die Frage nach der Möglichkeit muss eben nicht nach dem Ob überhaupt, sondern wird sachgemäß gerade nach dem faktischen Wie zu fragen haben. D.h. aber, sie zielt gar nicht notwendig und primär auf irgendeine vorausgehende, generelle Erkenntnismöglichkeit, sondern auf das tatsächliche (theologische) Erkennen von Offenbarung in seiner Möglichkeit. So gestellt ist sie aber auch nicht vermeidbar, denn die göttliche Offenbarung soll doch als wirklich und wahr – zum Wahrheitsinteresse der Theologie cf. 9 – erkannt werden; wenn sie geschieht oder schon geschehen ist und so auch wirklich erkannt wird, entbindet das doch nicht von, sondern erfordert wissenschaftlich gerade die Nachfrage nach dem Ort dessen auch unter den Bedingungen menschlicher Erkenntnismöglichkeit. Es liegt auf der Hand, dass diese Frage nach der Möglichkeit etwas anderes ist als ein Abhängigmachen der Offenbarung bzw. ihrer Erkenntnis von einer allgemeinen Erkenntnistheorie, die für sich schon ohne Bezug auf Offenbarung und als fester neutraler Rahmen feststünde. Man kann auch sagen: wie sehr die Offenbarung auch immer unableitbar und tatsächlich nur von Gott her geschieht, so muss sie doch beim Menschen und seiner Erkenntnis als solche ankommen, einsichtig werden und d.h. nach *dieser* Möglichkeit erkannt werden können.

Das Recht dieser Antikritik erhellt auch aus dem, was Barth als Alternative zur abgelehnten Frage nach der Möglichkeit aufbietet: „sondern so muß die theologische Erkenntnisfrage lauten: welches ist die *wirkliche* menschliche Erkenntnis der göttlichen Offenbarung“ (27 f.). Wieder wird hier überspielt, dass es sich nicht um die Frage nach dem Faktum handeln kann³¹, sondern darum, wie solche „wirkliche“ Erkenntnis von Offenbarung denn selber möglich, d.h. theologisch sinnvoll zu behaupten ist. Freilich kommt Barths

31 Für Barth stellt sich die Frage nach der „Wirklichkeit“ freilich in anderem Lichte dar, insofern als sein rein aktualistisches Verständnis von ihr (cf. die Rolle des „Ereignisses“) einen in der nicht vorwegnehmbaren oder gedanklich verfügbaren „Freiheit“ Gottes begründeten, spezifisch theologischen Sinn hat. Darauf ist themenorientiert nachher genauer einzugehen. Hier ist nur zu vermerken, dass der Vorrang dieser Kategorie Wirklichkeit für die Dogmatik genauestens Barths Begriff der Kirche als einem *actus purus* entspricht, d.h. einer „göttlichen, mit sich selbst anfangenden und nur aus sich selbst einsichtigen, also anthropologisch nicht vorverständlichen Handlung“ (41). Von hier aus ist ebenso die eigentümliche Bestimmung Jesu Christi als des „Seins der Kirche“ (2, 14, 33, 40, 103 u. ö.) zu verstehen, die die Externkonstitution der Kirche festschreiben soll (etwa im Unterschied zu Schleiermachers Lehre von der Frömmigkeit als Sein der Kirche, cf. 35 u. 37; grundsätzlich: 38, 40), wie auch Barths durchgängiger Vorbehalt gegen die affirmative Aussage „es gibt“ (als Hineingebundensein in eine geschöpfliche Gestalt, cf. 41), sei es im Blick auf Christus selber (cf. z. B. 11 u. 178), sei es im Blick auf die Kirche (11, 41; cf. 40; ähnlich über Offenbarung und Glauben (84) sowie über die Wahrheit (13)). Damit kommt bereits die Frage in Sicht, wie dieser Aktualismus mit dem Gedanken der (definitiven) Menschwerdung Gottes in Jesus verträglich ist, wie auch deutlich wird, dass diese Grundoptionen Barths erhebliche Auswirkungen in seiner Lehre vom Worte Gottes zeitigen müssen. Jedenfalls hat die o. erwähnte Reserve gegen das Lutherische „est“ hier ihre ontologische Entsprechung.

eigentliche, diesen Aufstellungen zugrundeliegende positive These erst da zum Vorschein, wo er seine eben zitierte Richtigstellung der Frage erläutert.

Die Frage nach der wirklichen Erkenntnis vollziehe sich nämlich „unter der Voraussetzung, daß die Offenbarung selbst und von sich aus den nötigen ‚Anknüpfungspunkt‘ im Menschen schafft“ (28). Dem in sich geschlossenen Kreis dogmatischer Methode entspricht also die inhaltliche Grundannahme dieser Dogmatik, der gemäß gilt: „Die rechte Begründung der christlichen Rede ist aber doch nur in Gott und nicht für uns identisch mit ihrem rechten *Inhalt*“ (15). Danach ist abzusehen, dass dies Barthsche Theorem von Gottes eigenem Schaffen eines „Anknüpfungspunktes“ im Menschen konkret überprüfbar wird in Gestalt der Frage, wie er das Wort Gottes zum Menschenwort in Beziehung setzt.

An dieser Stelle lässt sich zu der zitierten Voraussetzung Barths vorerst zweierlei bemerken, das im Duktus der bisherigen Diskussion verbleibt. Zum einen gilt: mag es richtig sein, dass die Offenbarung sich in Gestalt jenes Anknüpfungspunktes das Organ ihrer eigenen Aufnahme selber schafft, so tut sie es eben doch „im Menschen“ (28), und das besagt, er soll immer noch verstehender Mensch bleiben, auch als durch die Offenbarung bestimmter und verwandelter Mensch noch Mensch und (sie) verstehender Mensch sein. Konkret muss also Barths Theorem in die Frage überführt werden: wie ist einen Anknüpfungspunkt bzw. ein „Organ“ des Verstehens von Offenbarung im Menschen zu schaffen dergestalt möglich, dass dieses auch zugleich (irgendwie) das „eigene“ Organ des Menschen ist bzw. sein kann?³²

Wendet man zum andern – vorgreifend – Barths Theorem inhaltlich und worttheologisch, so entspricht es offensichtlich dem reformatorischen Satz: das Wort schafft den Glauben, einen Satz, den Barth gewiss teilt. Er findet sich bei Luther beispielsweise in der Formulierung mitgedacht: „Gleich wie auch das wort ohne geist und glauben nicht genug ist, das jemand gewiß mache, so ists doch ein mittel, dadurch der geist und gewisser glaube kommt“ (WA 15,622, cf. 5,267). So wie hiernach einerseits gilt, dass weder Wort und Glaube

32 Genauer gedacht besagt Barths Theorem dies unvermeidlich selber. Dass die Offenbarung selbst und von sich aus den nötigen Anknüpfungspunkt (sc. ihres Empfangen- und Erkenntwerdens) im Menschen schafft (cf. 28), gibt die Selbst-Tätigkeit göttlichen Offenbarungshandelns als ein sich entzweigendes Tun zu denken: Indem es „von sich aus“ tätig wird, übersetzt es sich zugleich in ein Anderes bzw. an dessen Ort, um *auch* dort es selbst als das allein „selbst“ Tätige zu sein. Offenbarung ist also sie selbst *und* ihr Ankommen beim Anderen, in dem sie sich reflektiert, um von da auf sich zurückzukommen: im von ihr Unterschiedenen *als* Offenbarung zu sein. Sie ist nur so sie *selbst*, dass sie zugleich auch bei dem von ihr Unterschiedenen („im Menschen“) ist, und ist sogar, auf diese Weise *für ihn* als Offenbarung an ihn seiend („Anknüpfungspunkt“), selber nur als mit diesem Andern und von ihm her. Das eigene Sein des Andern – und sei es auch das sich von sich Wegbewegen hin auf die an ihm sich wirksam erschließende und ihn in sich einbeziehende Offenbarung – ist somit (als existierender *Übergang*) ein unverzichtbares Moment für das eigene Sein der Offenbarung *als* Offenbarung (d.h. als Offenbarung für ...) und gehört gerade im Unterschied von ihr zu ihr. (Zur sprachlichen Struktur dieses Verhältnisses cf. die folgende Anm.)

(als voneinander unabhängige Faktoren) äußerlich zusammentreten noch auch das Wort ohne Glauben nicht ist, was es wesentlich ist, so andererseits, dass der Glaube ohne Wort gar nicht da ist, sondern gerade vom Wort abhängig ist, um er selber zu sein. Offenkundig ist von einem Verhältnis die Rede, das nur in einem eigentümlichen Zirkel ausgesagt werden kann bzw. genauer: als die Zusammengehörigkeit von zweien, die doch stets auch gegeneinander zu unterscheiden sind. So lässt sich kürzest möglich sagen, der Glaube sei das eigene Andere des Wortes, und d. h. er ist das Wort im Modus seines Vernommenwerdens³³.

Als die sich selbst ihren Anknüpfungspunkt bei Menschen hervorruhende Offenbarung ist diese – wie das im göttlichen Handeln gründende „Sein“ der Kirche – nach § 2 der in sich geschlossene Kreis eines *actus purus*: „göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige ... Handlung“ (41). Allein mit *diesem* Begriff vom Handeln Gottes meint Barth die Selbständigkeit der Dogmatik im „grundsätzlichen Außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten“ (als Quelle von deren Erkenntnis) sichern zu können (40)³⁴. Freilich geht bei der einseitig gedachten Priorität wiederum die Frage unter, wie sich das Sein und Handeln Gottes *reflektiert* im Sein des Menschen, d. h. zitatbezogen gewendet: wie dessen Außerhalb vom Menschen doch bei diesem und er als Mensch zugleich außerhalb seiner sein könne – eine Frage, die wiederum in die Sprachdimension weisen würde³⁵. Bereits an solchen Beobachtungen lässt sich ein Zusammenhang einer gewissen theo-

33 Über Luther heißt es zutreffend: „Das Wort schafft sich als Organ seiner Aufnahme den Glauben“ (R.H.Grützmacher, Wort und Geist (1902), 32). Dies ist genauer zu interpretieren. Wenn das Wort im Organ seiner Aufnahme erst *als* Wort ist, heißt das, es vermittelt sein eigenes Wortsein von einem Anderen her, für das und von dem her es ist, was es ist. Es hat seine Identität als Wort in seinem eigenen Andern, dem Glauben. Sein Sein ist nicht nur ein Sein an sich, sondern sein eigenes Sein ist sein Sein bei dem, worin es es selbst ist. Es setzt sich ein Anderes voraus („schafft sich“ das), um von diesem her und in Differenz dazu es selber zu sein. Indem das Wort nicht nur es selbst ist, sondern am Ort des Glaubens auch das von ihm bestimmte Andere (sc. der Geist), ist es selber wirklich als Wort: als vernommenes erst spricht das Wort, ist es Wort.

Glaube als das vernehmende Organ für das Wort ist als dessen eigenes Anderes nichts ihm gegenüber Selbständiges oder Ursprüngliches. Sein Sein ist nicht seins, sondern das des Wortes bei ihm. So ist er wesentlich *Hören*. Er ist nur begründet von dem her, was er an sich selber sein lässt, dem Wort. Nur als sich von sich unterscheidend, im Bezug auf sich durch das Wort, das er vernimmt, begründet, ist der Glaube er selbst. Nur im Wort, es bei sich vernehmend, bezieht der Glaube sich auf sich als Sein-Lassen des Wortes bei ihm. Indem der Glaube von sich weg auf ein Anderes als seinen Grund verweist, ist er, was er ist, und mit sich identisch. Nur beim Anderen des Wortes ist er bei sich selbst, im *Sichabstoßen* von sich (cf. Luthers „rapi“) bezieht er sich auf sich (externe Konstitution); cf. u. Anm. 273.

34 Bemerkenswerterweise sieht er mit diesem Außerhalb in der katholischen Dogmatik „wenigstens im Ansatz Ernst gemacht“ (40) – im Unterschied zur „modernistischen“ Dogmatik (Schleiermacherscher oder Bultmannscher Prägung), cf. 35 ff.

35 Ganz allgemein geht Barth auf das auch für die christliche Gemeinde „so wichtige Gebiet der *Sprache*“ im Zusammenhang von Abhängigkeit und Freiheit der Gemeinde ein (cf. KD IV/3 (2.), 841 ff).

logischen Abstraktheit („Reinheit“) mit dem – später zu konstatierenden – Verfehlen der Thematik von Sprache und Menschenwort vermuten.

Insbesondere die Bestimmung „actus purus“ gibt zu kritischen Überlegungen in dieser Richtung Anlass. Der in uneinholbarer Externität angesiedelte Akt ist *rein*, insofern er „mit sich selbst“ anfängt, und so nicht in Relation steht zu dem „Prius“ (37) einer ihm vorgeordneten und d. h. für Barth „übergeordneten“ (37), allgemeinen Möglichkeit, aus der er begriffen werden könnte. Barth will so die Freiheit des Herr-seins Christi (40) bzw. der göttlichen Handlung (41) absichern. Aber ist das in dieser Unmittelbarkeit und abstrakten Setzung möglich? Bzw. so im direkten Zugriff für die Dogmatik thematisierbar? Nach der Logik des Selbst – als eines wesentlich Indirekten, weil sprachlich Vermittelten – ist die unmittelbare Setzung eines „von selbst“ nur erst die Abstraktion des konkreten von selbst (sc. Anfangens); das wirkliche Selbst kommt erst da heraus, wo es als mit sich selbst beim Andern anfangend, also vermittelt, thematisiert wird³⁶. Für Barth hingegen ist die „Reinheit“ dieses Geschehens gerade Bedingung dafür, dass im Reden und Gehörtwerden Jesus Christus „selber“ präsent wird, denn nur im *actus purus* ist die unableitbare Aktualität *seine* Aktualität: „der gegenwärtige Augenblick des Redens und Gehörtwerdens Jesu Christi selber, des göttlichen ‚Lichtschaffens‘ in unseren Herzen“ (41). Barths betonter Aktualismus soll die „freie persönliche Entscheidung“ über den rechten Inhalt christlicher Rede (41) bzw. die Gnade als „Ereignis personaler Zuwendung“ und nicht als „übertragener dinghafter Zustand“ (ebd.) theologisch sicherstellen³⁷. Aber es fragt sich, ob nicht diese Grundalternative von personaler Zuwendung und dinghaftem Sein im sprachlichen Wort gerade überholt ist.

Freilich scheint man sich für ein rein aktualitätshaftes Verständnis des Wortes immerhin auf Humboldts berühmte Formulierung berufen zu können, wonach die Sprache selbst kein Werk (*Ergon*), sondern eine (sich erzeugende) Tätigkeit (*Energieia*) ist³⁸. Ein rein Selbsttätiges ist die gesprochene Sprache für Humboldt aber nur im konkreten Zusammenhang mit ihrem vorhandenen Bestande, d. h. immer nur im aktuellen Selbstunterschied von vorgegebenem Laut- und Sprachmaterial, von Vokabeln und Grammatik (auch Schrift usw.). Dass Geist Erscheinen am Andern seiner ist – weswegen er sprachlich mit Lufthauch, Atem zusammenhängt: *ruah, Pneuma, anima, spiritus* – lässt ihn erst aktuell lebendig sein, im Sichabstoßen von Vorgegebenem. Insofern er sein Dasein in der Sprache hat, bringt daher z. B. jedes Wort (seine) Geschichte mit, und insofern redet das Wort Gottes bzw. die christliche Rede auch von vorgegebener Vergangenheit („Gott hat ...“; „Jesus Christus war ...“ usw.)! Es

36 Cf. die entsprechenden Überlegungen zur „Selbständigkeit“ der Dogmatik, s. o. S. 19 ff. Der „in sich geschlossene Kreis“ (42) ist überhaupt nur da *an* oder *in* einem offenen.

37 Cf. die Kritik an einer *vis hyperphysica* (Hollaz) im Namen des personhaften Wortes Gottes, 113.

38 Gesammelte Schriften (Leitzmann), Band 7, 46.