

Ralf Frisch

# **Wie reagieren Theologie und Kirche auf gesellschaftliche Trends?**

## **Einige zeitgeistesgegenwärtige Gedanken ein Jahrhundert nach Karl Barths Revolution der Theologie**

Wie reagieren Theologie und Kirche auf gesellschaftliche Trends? Und worin liegt einhundert Jahre nach Karl Barths Revolution der Theologie Barths spezifischer, zukunftsweisender Beitrag zur Beantwortung dieser Frage? Das sind die beiden Fragen, die ich heute nachmittag beantworten will. Und zwar so, dass ich ein paar Schneisen ins Dickicht der Geschichte und der Gegenwart von Theologie und Kirche schlage. Ich hoffe, mein Impuls und die darauf folgende Diskussion sind inspirierend. Ich habe ein paar kleine vitalisierende Zuspitzungen eingestreut und hoffe, dass Sie mir trotzdem gewogen bleiben.

Im Folgenden möchte ich die Genese der gegenwärtigen Verfassung des theologischen und kirchlichen Denkens in Deutschland nachzeichnen. Ich beginne, indem ich an Immanuel Kant erinnere. Um zu verstehen, wie es im Herzen des ehemals christlichen Abendlands zu einer Situation grassierender Entkirchlichung, zunehmenden gesellschaftlichen Relevanzverlusts und schleichender Selbstsäkularisierung von Theologie und Kirche hat kommen können, könnte ich auch mit Martin Luther beginnen. Womöglich hat uns seine Reformation ja eingebrockt, was wir fünfhundert Jahre später auszulöffeln haben. Luthers Denken wirkte seinerzeit als individuierender und emanzipierender rechtfertigungstheologischer Entängstigungs-, Entklerikalisierungs- und Säkularisierungs-

schub. Der Reformator reagierte auf den gesellschaftlichen Trend einer gewaltigen Heilsnot und eines wachsenden Misstrauens gegen eine Kirche, von der man sich dennoch irgendwie als abhängig empfand, indem er der Kirche das Heilsmonopol aus den Händen riss und den Gläubigen einen Gott der bedingungslosen Gnade und Barmherzigkeit verkündigte. Die Rechtfertigungslehre Luthers befreit davor, an der eigenen Sündlosigkeit arbeiten zu müssen und dies legitimerweise nur unter der Aufsicht der heilsvermittelnden Institution Kirche tun zu können. Luthers theologische Revolution war aus theologischer und religionspsychologischer Perspektive belebend. Aus kirchenerhaltender Perspektive war sie langfristig lebensgefährlich. Denn es gehört von Anfang an zum Wesen der evangelischen Kirche, ihr Wesen nicht als göttliche Seinsweise begreifen zu können, sondern auf der Suche nach einer Identität sein zu müssen, die letztlich immer gesellschaftsfunktional beschrieben werden muss, weil sie nicht metaphysisch beschrieben werden kann. Außerdem bringt die Befreiung aus kirchlicher Abhängigkeit Christenmenschen hervor, die sich getrost und guten theologischen Gewissens als die ersten Freigelassenen Gottes und die ersten Freigelassenen der Kirche begreifen, autonom im Raum der Schöpfung existieren und Gott einen guten Mann sein lassen können. Nur unter gesellschaftlichen Bedingungen selbstverständlicher Kirchlichkeit schwächt die kirchengefährdende Theologie Martin Luthers nicht die Kirchenbindung und führt sie nicht zu Gottesvergessenheit und Religionslosigkeit.

Ich könnte die Genese der theologischen Gegenwart auch mit dem Namen Johannes Calvin verbinden. Calvin machte im Genf seiner Zeit gewissermaßen prophylaktisch gemeinsame Sache mit dem am frühneuzeitlichen Horizont auftauchenden Feind der Säkularisierung. Und zwar dadurch, dass er die Ekklesiologie von Sammlung auf Sendung umstellte und eine Kirche verwirklichte, deren Anspruch gesellschaftlicher Verant-

wortungsübernahme die Differenz von Kirche, Politik, Staat und Gesellschaft hinfällig machen sollte. Mit dieser Strategie haben wir eine weitere Reaktionsform der Theologie nicht nur auf gesellschaftliche Trends, sondern auf ihre eigenen reformatorischen Erkenntnisse vor Augen: die Reaktionsform der Verwandlung von Theologie in Gesellschaftspolitik. Sie stellt gewissermaßen die politisch-säkulare Version der römisch-katholischen Strategie der Verchristlichung der Welt dar. Der Katholizismus will die Welt gewissermaßen klerikalisieren, während der reformatorische Protestantismus eine bestimmte Gestalt menschenrechtsorientierter säkularer Politik als genuine Verwirklichungsform des Evangeliums und als reales Reich des restlos in der Welt inkarnierten Jesus Christus deklariert. Diese Strategie begegnet uns heute in dem, was etwa der Ratsvorsitzende der EKD, mein geschätzter Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, im Gefolge von Karl Barths calvinistischem Konzept der Königsherrschaft Christi und dezidiert nicht im Gefolge der Zwei-Regimente-Lehre Martin Luthers als öffentliche Theologie beschreibt und verkörpert. Ziel einer solchen öffentlichen Theologie ist es, durch Ethisierung, Politisierung und Moralisierung theologischer Inhalte gesellschaftliche Relevanz für Theologie und Kirche zurückzugewinnen und die human gewordene Welt als Reich Jesu Christi zu behaupten. Das hat seinen Preis. Er besteht nicht zuletzt in der Austreibung der Theologie aus der Theologie. Aber auch die anderen Folgekosten sind hoch. Mein Bochumer Kollege Günter Thomas, von dem auch die ekklesiologische Beobachtung der Umstellung von Sammlung auf Sendung stammt, hat sie in einem unveröffentlichten Text wie folgt beschrieben: „Von Karl Barth über Dietrich Bonhoeffer, von klassischen Befreiungstheologien bis zu aktuellen kontextuellen Theologien reichen die Plädoyers für eine Wendung zur Welt und zur Übernahme von Weltverantwortung. Parallel dazu vollzog sich in der Christologie und Pneumatologie gegenüber einer langen Tradition ein

markantes Überschreiten der Grenzen der Kirche. Die Grenze der Kirche ist nicht die Grenze der Christuspräsenz, nicht die Grenze der Geistwirksamkeit und auch nicht die Grenze des Heils. All diese Verschiebungen sind nicht rückgängig zu machen, sondern als problemschaffende Lösungen zu identifizieren: Nicht nur ist die Grenze der Kirche nicht mehr theologisch bestimmbar (Warum soll man/frau in der Kirche sein?). Auch die Aufgaben der gesendeten Kirche sind pointiert grenzenlos geworden. Kombiniert mit der Vorstellung, dass ‚Gott keine Hände hat als die unseren‘ kann diese Gesamtkonstellation nur zu einer permanenten Überforderung, einer moralischen Selbstradikalisierung, einer verantwortungslosen Verantwortungsinflation und letztlich einer manisch-depressiven Grundstimmung führen.“

Soweit Günter Thomas. So weit, so schmerzhaft. Und nun zurück zu Immanuel Kant. Für Karl Barth, über den ich vor anderthalb Jahren ein Buch veröffentlicht habe, durch das Sie auf mich als Referenten ja aufmerksam geworden sind, wurde nicht zuletzt dieser Immanuel Kant zum Stein des Anstoßes einer revolutionären Transformation der Theologie.

Zur Bedeutung Kants für Barth gibt es eine hübsche Geschichte, die eine wahre Begebenheit ist. Sie spielt in den letzten Lebenswochen Barths. Der alte Barth empfing den württembergischen Theologen und Schriftsteller Albrecht Goes zum Gespräch in seiner Baseler Wohnung. Kurz bevor die beiden sich verabschiedeten, fiel Goes' Blick auf die Porträts in Barths Treppenhaus. Als Goes das Konterfei Immanuel Kants sah, stutzte er. Kant in Barths Wohnung? Und Barth sagte: „Ja, das ist der Kant. Und da fing alles an.“

Was fing an? Nun, Barth zufolge fing mit Kant die Theologie an, wie er selbst sie vorfand und wie auch wir sie kennen – die Theologie, in der wir seit zwei Jahrhunderten irgendwie mehr oder weniger alternativlos,

mehr oder weniger unbewusst und mehr oder weniger selbstverständlich zu Hause sind – oder eben auch nicht. Womöglich werden wir insgeheim ja doch hin und wieder wie Thomas Anderson alias Neo in dem Film „The Matrix“ von der Frage heimgesucht, ob die Matrix unseres Denkens und Daseins die einzige Realität ist, ob und wodurch sie verformt werden kann – und nicht zuletzt: ob etwas dahinter ist. Die schöne Trinity jedenfalls sagt zu Neo im Film: „The answer is out there, Neo. It’s looking for you and it will find you if you want it to.“ Damit wären wir eigentlich schon bei Karl Barth. Aber der Reihe nach.

Kants Bedeutung für die Theologie und für die Kirche seiner Zeit und unserer Zeit besteht zugespitzt gesagt darin, dass sich Theologie und Kirche von Kant wie eigentlich nur noch von Friedrich Schleiermacher nach ihm vorschreiben ließen, innerhalb welcher Leitplanken sie sich zu bewegen, zu denken und zu existieren haben und was legitimerweise als wirklich gelten kann. Nach Kant muss sich die Realität nach unseren Erkenntniswerkzeugen richten statt umgekehrt. Indem Theologie und Kirche von wenigen Ausnahmen abgesehen den metaphysikkritischen Vernunftvorschriften Kants ziemlich willenlos folgten, verurteilten sie sich zu einer Reaktion auf gesellschaftliche Trends, die von einer anderen durch Kant eröffneten Möglichkeit gerade keinen Gebrauch machte. Welche Möglichkeit meine ich? Nun, zwar zermalmte der Alleszermalmer Kant jede Möglichkeit der Begründung und Plausibilisierung Gottes mit den Mitteln exakter, wissenschaftsfähiger Vernunftkenntnis. Nach Kant können wir von den Dingen nur das wissen, was uns die Erkenntniswerkzeuge unserer Sinnesorgane und unseres Verstandes von ihnen zeigen. Die Realität „out there“ erreicht uns nur durch Anschauung und Begriff gefiltert. Wir erkennen die Natur der Dinge nur so, wie sie von unserem Erkenntnisapparat verarbeitet wird. Das Metaphysische ist erkenntnistheoretisch gewissermaßen gegenstandslos, weil es in unserer Subjektivität keine Er-

kenntnisdetektoren dafür gibt. Zu retten wäre das Metaphysische nur, wenn es eine Transzendentalie unserer Subjektivität wäre. Es gab nach Kant durchaus namhafte Theologen, die diese Form der Transzendentaltheologie in guter hochscholastischer Tradition gepflegt haben - Karl Rahner oder Wolfhart Pannenberg etwa. Wer aber diesen Weg nicht wählt und trotzdem meint, von Gott an sich „out there“ reden zu können, mag dies getrost tun. Er entrinnt jedoch nicht dem Vorwurf von Kants Vernunftkritik, das Blaue vom Himmel herunter zu postulieren und zu phantasieren. Dieser metaphysikkritische Dolchstoß von Kants Kritik der reinen Vernunft hielt allerdings einen Trost bereit, den Kant selbst wie folgt zusprach: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Die Theologie nach Kant hätte den Weg in ein selbstbewusstes Artikulieren dieses Glaubens wählen, auf Kants Metaphysikkritik pfeifen und auf die Realität Gottes die vernunftkritischen Vorschriften Kants nicht anwenden können. Um den Anschluss an den aufgeklärten Zeitgeist nicht zu verlieren, wählte sie aber lieber einen anderen Weg. Sie folgte Kants Kritik der praktischen und der religiösen Vernunft. In seiner Religionsschrift hatte Kant die religionskritische Forderung erhoben, alle Inhalte der Bibel müssten auf ihre Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz überprüft werden, und es dürfe von den dogmatischen Sätzen der Theologie nur überleben, was zuvor durch den Filter des kategorischen Imperativs gelaufen ist und sich vernunftethisch universalisieren lässt. Die durch die Erfüllung dieser Forderung sich eröffnende Aussicht darauf, dass die Absolutheit des menschlichen Sollens die Absolutheit des göttlichen Seins ablösen und Kants Vernunftkritik standhalten könnte, war für die Theologie der Aufklärung zu verlockend, um ihr widerstehen zu können. Würde die Umstellung der Theologie auf Ethik ihr nicht ein warmes Plätzchen am Herd der aufgeklärten Welterhellung zu sichern in der Lage sein?

Weil sich also die evangelische Theologie und die evangelische Kirche von ethischen Sollensforderungen unter den Bedingungen der Aufklärung die größtmögliche Evidenz versprochen, tauschten sie das Evangelium bereitwillig gegen das Gesetz ein und verstanden sich im Gefolge Kants weitestgehend als Ethik, mit anderen Worten als Metaphysik der Sitten. Nun ist das Programm einer ethischen Weltverformung zum Guten keinen Deut weniger metaphysisch und illusorisch als das Programm des Glaubens an einen transzendenten Gott. Trotzdem scheint der Glaube daran, dass der Mensch im Regimente sitzt und alles wohl führt, in der Moderne plausibler, empiriefähiger, realistischer und erfolgversprechender zu sein als der Glaube an das gütige Weltregiment Gottes. Und zwar auch noch nach den Kulturkatastrophen des 20. und des 21. Jahrhunderts und auch nach der Vernunftkritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos. Der Glaube an den Menschen behauptet sich aller Humanismuskritik und allem Kollabieren des Humanismus zum Trotz auch in der Kirche hartnäckiger, zuversichtlicher und vielleicht sogar blauäugiger als der Glaube an Gott und die Einsicht in so etwas wie Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Man nimmt die Theoziefrage ernst, jedenfalls ernster als Gott. Die Anthropoziefrage jedoch stellt man nicht wirklich, sondern geht naiv von der Realisierbarkeit des Guten und letztlich vom Gutsein des Menschen aus. Pointiert gesagt: In der Kirche unserer Zeit wird Pelagius faktisch rehabilitiert, während Augustinus und Luther unter Häresieverdacht geraten.

Ich will nicht auf Barth zusteuern, ohne wie schon angekündigt einen Boxenstopp bei Friedrich Schleiermacher einzulegen. Schleiermacher wollte die christliche Religion nicht als Metaphysik und auch nicht als Moral, sondern als Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins neu begründen. So, wie Kant dafür sorgte, dass alle theologischen Sätze als ethische Sätze reformuliert wurden, sorgte Schleiermacher dafür, dass alle Sätze

über die Wirklichkeit Gottes als Sätze über die Wirklichkeit religiöser Erfahrung reformuliert wurden. Damit avanciert Schleiermacher zum Prototyp einer weiteren charakteristisch modernen theologischen Reaktionsform auf den metaphysikkritischen Trend. Er wird zum Prototyp der anthropologischen Begründung und Darstellung theologischer Inhalte sowie zum Prototyp der theologischen Anknüpfung an menschliche Sehnsüchte und Gemütszustände. Zugleich wird er zum Vater der spirituellen Austreibung Gottes aus Theologie, Kirche und Christentum und zum Vater einer Religiosität ohne Gott. So, wie man ohne Gott ethisch existieren kann, kann man ohne Gott spirituell und religiös existieren. Und man kann ohne Gott natürlich auch zutiefst authentisch existenziell existieren. Rudolf Bultmann als Nachbeben der Schleiermacherschen Theologieerschütterung lässt grüßen.

Zwischenfazit: Als Kind Luthers, Kants und Schleiermachers laboriert die evangelische Theologie der Gegenwart an einer womöglich unheilbaren genetischen Krankheit. Sie ist nicht mehr imstande, die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen, will aber dennoch überleben und scheint dies nur zu können, indem sie sich als Ethik, als Religionswissenschaft, als Literaturwissenschaft, als Geschichtswissenschaft, als kirchendistanzierte soziologische Kirchentheorie, als Phänomenologie religiöser Praxis oder eben als Kirchenleitungs- und Pastoraltechnologie weiterschleppt. Und was für die Theologie gilt, gilt genauso oder in ähnlicher Weise für die Kirche. Auch sie definiert sich um ihres Überlebens willen meist nicht aus sich selbst, sondern aus ihrer Funktion für Andere. Sie verstärkt moralisch-humanistische Resonanzen der Gesellschaft, bedient alle möglichen mehr oder weniger religiösen Bedürfnisse, ist aber in theologischer Hinsicht nicht nur liberal, sondern geradezu neutral und gleichgültig geworden, um niemanden zu verlieren, für den Kirche noch ein Thema ist.

Ich will in diesem Zusammenhang einen Seitenblick auf eine andere



Konsequenz der kopernikanischen Revolutionen Kants und Schleiermachers werfen. Sie ist im Philosophen Ludwig Feuerbach verkörpert. Wenn Gott kein Gegenstand der Erkenntnis und der Erfahrung sein kann, aber nur Erfahrbares wirklich ist, dann scheint sich die Theologie darauf verlegen zu müssen, allein das empirisch Erfahrbare Gott nennen zu können. Jedenfalls dann, wenn sie auf der Höhe ihrer Zeit überleben will. Und so kommt es zur von Feuerbach geforderten Verwandlung des göttlichen Subjekts in ein Prädikat menschlicher Welterfahrung. In der Folge dieser Überlebensstrategie lässt sich prinzipiell jeder Aspekt des Diesseits als göttlich etikettieren und religiös besetzen. Nicht nur das ethisch Geforderte, auch die Natur oder irgendeine Gestalt des intensiven Lebens können zur Inkarnation des Göttlichen werden. Die Quintessenz dieser Transformation der Theologie in Anthropologie, Esoterik oder Naturverehrung stellt der vorhin zitierte Satz dar, dass Gott keine anderen Hände hat als unsere Hände beziehungsweise keine anderen Sinne als unsere Sinne und keine andere Gestalt als das Biotop, in dem wir leben. Gott ist ausschließlich im Natur- und Kulturraum der gestalt- und erlebbaren Welt auffindbar. Diese Welt und ihr Mensch sind in unserer Zeit das einzig Zugrundeliegende, sprich: das göttliche subiectum allen Seins.

An den jungen Klimaaktivistinnen und -aktivisten kann man gut studieren, wie die Gewissheit, dass unserem Dasein einzig die Natur des Planeten Erde zugrundeliegt, zu einer Übertribunalisierung des Menschen führt. Diese bricht sich in hybriden Selbst- und Welterlösungsphantasien und in einer neuen, erbarmungslosen Religion des Gesetzes, des Verbots und der radikalisierten calvinistischen Sozialkontrolle, also als säkulare Kirchengzucht Bahn. Ich prognostiziere, dass einige der Fridays-for-Future- oder Extinction-Rebellion-Begeisterten in absehbarer Zeit in Kutten herumlaufen, für ein zölibatäres Leben werben und im Namen des absolut Guten immer intoleranter und gewaltbereiter werden. Alles

Andere wäre moralisch inkonsequent. Als in Aufmerksamkeits- und Anerkennungsökonomie geschulte Social-Media-Junkies verstehen sich die Kinder des Klimas unserer Zeit auf resonanzstarke Zeichenhandlungen, von denen wir als Kirche nur träumen können. So kaufen sie der Kirche den Schneid ab, die ihnen wie der Hase in Grimms Märchen von den beiden Igelrn derzeit hechelnd hinterherläuft und beteuert, sie sei schon vor ihnen da gewesen. Aber diese Strategie der kirchlich-theologischen Aneignung des gesellschaftlichen Trends durch Reklamierung des Erkenntniserstgeburtsrechts wird nicht verfangen. Dem Geist der Zeit dürfte es egal sein, wer ihm die Schleppe hinterherträgt - und sei es eine evangelische Kirche, die sich als Nichtregierungsorganisation oder vielmehr als Nichtregierungsbewegung versteht, um sich bei der Jugend Respekt zu verschaffen.

Ich weise bereits an dieser Stelle darauf hin, dass ich nicht so naiv bin, die neue säkulare Gesetzesreligion einfach von Karl Barths Theologie her kritisieren zu wollen. Denn die Lage ist dialektischer. Und zwar deshalb, weil Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ das Gebot als Gestalt des Evangeliums bezeichnet und als Urenkel Calvins seinerseits Gravierenden zur Politisierung von Theologie und Kirche beigetragen hat. Ich will nicht verhehlen, dass ich den Linksbarthianismus, so notwendig und heilsam er in bestimmten historischen Situationen war und sein mag, ebenso für eine theologische Fehloptimierung halte wie Barths eigenen Versuch, seiner Theologie der Andersheit Gottes die reformierte Ethik aufzupropfen. Barths Theologie wäre auch dann eine Theologie der Freiheit und der souveränen Kritik problematischer Realitäten geblieben, wenn sie der Versuchung widerstanden hätte, Dogmatik als Ethik zu operationalisieren. Hätte Barth auf die direkte und unmittelbare Verknüpfung von Dogmatik und Ethik verzichtet, dann wäre seine Theologie nicht von dem illustren Schicksal ereilt worden, auch von theologisch Unmusikalischen

für ihre gesellschaftspolitischen Ziele reklamiert werden zu können. Man kann nämlich Barths theologische Grundentscheidungen als Begründungsverstärker für die Ethik funktionalisieren, ohne sie zu teilen. Man kann die Dringlichkeit moralischer Appelle auch in einer Welt nach Gott dadurch steigern, dass man im Namen Gottes zu sprechen beansprucht. Man kann metaphysikkritischer Atheist sein und sich als Barthianer verstehen.

Im Kielwasser der beschriebenen transzendenzbeseitigenden neuzeitlichen Weichenstellungen von Theologie und Philosophie, also im Kielwasser eines Wirklichkeitsverständnisses, für das nur als real gilt, was mit naturwissenschaftlichen, psychologischen, emotionalen oder politischen Seismographen, Detektoren und Radarfallen registriert und anthropotechnologisch verändert werden kann, stellt sich für Kirche und Theologie heute vor allem eine große Frage. Oder sagen wir so: sie sollte sich stellen. Günter Thomas hat sie in einem Text zur Aktualität Karl Barths wie folgt auf den Punkt gebracht: „Ist Gott ... für die theologische Reflexion und Konstruktion eine lebendige Entität, die dem menschlichen Erfahren und Erkennen in ihrer Wirklichkeit und Erkenntnismöglichkeit vorausliegt und sich selbst zu dem theologischen Erkennen ‚verhalten‘ kann? Diese Frage markiert eine der mächtigsten Wasserscheiden innerhalb der gegenwärtigen ... Theologie“ - und der gegenwärtigen Kirche.

Wie Sie wissen, beantwortete Karl Barth vor wenig mehr als hundert Jahren diese Frage im Blick auf die Theologie und die Kirche seiner Zeit unter seinem Apfelbaum im Schweizer Aargau ebenso mit „Nein“, wie ich dies heute im Blick auf große Teile der Theologie und der Kirche meiner Zeit zu tun geneigt bin. Die Parallelen zwischen 1920 und 2020 sind geradezu unheimlich.

Wenden wir uns also - endlich - Karl Barth zu. Für den jungen Safenwiler

Dorfpfarrer verdiente nichts von all dem, was Theologie und Kirche damals mit dem Namen „Gott“ versahen, diesen Namen. Barth lehnte – durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs kultur-, humanismus- und theologiekritisch geworden – je länger je mehr die positive theologische Überhöhung von Kultur, Politik und Religion konsequent ab. Zugleich nahm er Kant beim Wort – und zwar in Gottes Namen. Barths Äußerung, dass mit Kant alles anfing, ist also doppeldeutig. Denn Barth zufolge fing mit Kant nicht nur der Ausverkauf wirklich theologischer Theologie an. Barth ging durch die Lektüre Kants auch das Licht auf, dass nur ein Gott den Namen Gott verdient, der jenseits aller Erfahrung als ganz anderes, freies Subjekt, gewissermaßen als das theologische Äquivalent von Kants Ding an sich wirklich ist. Auf den erkenntnistheoretischen Trend der aufgeklärten, liberalen, kulturprotestantischen und religiös sozialistischen Theologie seiner Zeit reagierte Barth also mit geistesgegenwärtiger Verweigerung. Oder anders gesagt: er überbot die neuzeitliche Kritik metaphysischer Erkenntnis, indem er sie theologisch radikalisierte. Er bearbeitete die Krise Europas, indem er in seinem Römerbriefkommentar Gott eine Art Jüngstes Gericht an der Theologie und an der Kultur seiner Epoche üben ließ. Barths Denken changiert dabei zwischen Apokalyptik, Gnosis, negativer Theologie und Mystik, ehe es sich in der „Kirchlichen Dogmatik“ als große Bejahung der Welt aus der Perspektive Gottes entfaltet.

Ausdruck von Barths radikaler erkenntnistheoretischer Modernität, die nicht nur die Moderne, sondern Gott selbst und die biblischen Zeugnisse von diesem Gott radikal ernstzunehmen beanspruchte, sind Barths vielleicht berühmteste Sätze. Sie lauten: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre

ist daneben Kinderspiel.“ Diese Einsicht in die kategoriale Andersheit des wirklich letztinstanzlichen Gottes führte dazu, dass die sogenannte dialektische Theologie zu einer unmöglichen Möglichkeit, zu einem Umkreisen einer geheimnisvoll-ungegenständlichen Mitte und – wie Barth selbst es ausdrückte – zu einem grauenerregenden Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien wurde.

Es gehörte stets zu Barths Selbstverständnis, auf den gesellschaftlichen und theologischen Trend seiner Zeit nicht apologetisch zu reagieren, sondern als Speerspitze des Geistes zu agieren. Er beharrte darauf, offensiv und polemisch dem Rhythmus der eigenen Sachlichkeit der Theologie zu folgen, statt sich diesen Rhythmus von nichttheologischen Logiken diktieren zu lassen. Gerade dadurch, dass er sich gewissermaßen als theologischer Avantgardist verstand, wurde er zum exemplarischen Repräsentanten des kulturellen Zeitgeistes, aber eben auch zum Kritiker eines Kulturprotestantismus, der keineswegs avantgardistisch war, sondern mit dem humanistischen Optimismus der Theologie des 19. Jahrhunderts stand und fiel – und zwar in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs.

Um Gott vor dem Geist seiner Zeit in Sicherheit zu bringen, musste Barth wie gesehen von einem Kunstgriff Gebrauch machen. Er musste Gott so definieren, dass er ihn allen Zudringlichkeiten des Denkens und des Glaubens entzog. Selbstverständlich war dieses eigensinnige Andersdenken Gottes ein subjektiver Akt. Er verdankte sich einer theologischen Entscheidung, aber auch einem Glauben, der durch kein erkenntnistheoretisches Erdbeben der Moderne zu erschüttern war. Dem Glauben nämlich, dass die Andersheit Gottes in keinem Anderen als in Jesus Christus in Erscheinung tritt, der als inkarnierter Gott zugleich kategorial anders ist als wir selbst und daher nicht einfach inkarnationstheologisch zu einem Vorbild radikal menschlichen Menschseins instrumentalisiert

werden kann.

Barth bediente sich aber auch noch eines anderen, oft übersehenen Kunstgriffs, den ich in meinem Barth-Büchlein um so stärker ins Zentrum gerückt habe. Mit diesem zweiten, den Linguistic Turn der Philosophie des 20. Jahrhunderts gewissermaßen theologischerseits erfindenden Kunstgriff sicherte Barth der Theologie eine eigene Gestalt der Rationalität inmitten der einflussreichsten Rationalitäten seiner und unserer Zeit. Es gehört zu den großen theologischen Verdiensten Barths, den narrativen, wirklichkeitskonstruierenden Charakter nicht nur der Theologie, sondern auch der Kultur- und Naturwissenschaften seiner Epoche durchschaut zu haben. Barth durchschaute, dass alle, auch die vermeintlich noch so objektiven und noch so gut begründeten Wirklichkeitsbeschreibungen irgendwann an einen Punkt gelangen, an dem sie der Versuchung nicht widerstehen können, ihre Erkenntnisse in Erzählungen zu übersetzen, die Sinn oder Sinnlosigkeit stiften, also Wirklichkeit deuten. Er durchschaute, dass auch die Wissenschaft, die Erzfeindin des Mythos, in der Gefahr steht, zum Mythos, zur Weltanschauung, zum Glauben und zur postfaktischen dogmatischen Rationalität zu werden. Claude Lévi-Strauss hat den Umschlag von Wissenschaft in Mythos in seinen Vorlesungen über Anthropologie in der modernen Welt an der Kosmologie illustriert. Zur „gleichen Zeit“, so Lévi-Strauss, „wie die Wissenschaft fortschreitet, überzeugt sie uns davon, dass wir immer weniger in der Lage sind, Phänomene, die ihrer räumlichen und zeitlichen Größenordnung nach unsere geistigen Fähigkeiten übersteigen, durch das Denken zu beherrschen. In diesem Sinne wird die Geschichte des Kosmos für den gewöhnlichen Sterblichen eine Art großer Mythos: sie besteht im Ablauf einmaliger Ereignisse, deren Realität, weil sie nur ein einziges Mal stattgefunden haben, man niemals beweisen können.“ Wenn die Kosmologie über das Wesen und die Geschichte des Kosmos reden will,

bleibt ihr Lévi-Strauss zufolge nichts Anderes übrig, als eine singuläre, analogielose Geschichte mit allerhand metaphysischen Kontingenzunterstellungen zu erzählen – einen Mythos eben.

Muriel Rukeyser, eine US-amerikanische Dichterin, schrieb 1968, im Todesjahr Barths, ganz in diesem Sinne: „The universe is made of stories, not of atoms.“ Ich könnte es auch mit den Worten Tyrion Lannisters sagen, der am Ende der vorläufig letzten Staffel von „Game of Thrones“ feststellt: „There’s nothing in the world more powerful than a good story.“

Offenkundig liegt es in der Natur des Menschen, sich narrativen Welter-schließungsweisen nicht entziehen zu können. Der Homo sapiens war von Anfang an ein Geschichtenerzähler und ist es bis heute geblieben. Letztlich befinden wir uns noch immer in derselben Situation wie unsere Urahnen vor Zehntausenden von Jahren: Noch immer sitzen wir – meta-phorisch gesprochen – um ein Lagerfeuer und erzählen einander unterschiedlichste Geschichten, um die Geister, die uns heimsuchen, fernzuhalten, zu bannen und auszutreiben. Nur, dass manche Geschichtenerzähler und Geschichtenerzählerinnen glauben, keine Geschichten zu erzählen, sondern die Entwicklungsstufe des Geschichtenerzählens hinter sich gelassen zu haben und stattdessen die wahre Natur der Dinge zu Tage zu fördern. Dass auch ihre Zuhörer und Zuhörerinnen dies glauben, zeigt, dass die Erzähler gute Erzähler sind.

Aus dieser Einsicht in die natur- und kulturwissenschaftliche Unausweichlichkeit narrativer Rationalität schlug Karl Barth theologisches Kapital, indem er eine große Erzählung zum Gegenstand seiner Theologie machte – die Erzählung, deren Held das gnädige und barmherzige, freie und unverfügbare Subjekt Gott ist. 1964 sagte Barth in einem Gespräch mit Tübinger „Stiftlern“ über das bekannte Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“: „Ich bring euch gute, neue Mär.’ Herrlich, dass der

Luther da von ‚Mär‘ geredet hat; er hat nicht gesagt: Historie!“ Und er hat, so setze ich Karl Barths Satz eigenmächtig fort, auch nicht gesagt: gesicherte empirische Fakten. Nein, gute neue Mär’. Story statt History.

Evangelische Theologie kann nach Barth nur das Nachdenken über eine Erzählung sein. Sie muss damit zur Metaerzählung der guten neuen Mär’ werden. Wenn sie nach Kant exakte oder zumindest philosophisch ernstzunehmende Wissenschaft sein will, wird sie Barth zufolge sich selbst und ihrem ungegenständlichen göttlichen Subjekt untreu. Dasselbe gilt, wenn sie durch ihre Selbstethisierung das göttliche gegen das menschliche Subjekt eintauscht – und sei es aus redlichster christologischer oder pneumatologischer Motivation. Wenn aber die Theologie ihrem Gegenstand, der guten neuen Mär’, also dem Evangelium Gottes treu bleibt, muss sie bereit sein, mit einem ebenso existenzgefährdenden wie existenzbegründenden wissenschaftstheoretischen Risiko zu leben – dem Risiko nämlich, unter den Bedingungen Kantscher Erkenntnistheorie von einer Märchenerzählerin auch dann nicht unterscheidbar zu sein, wenn die „story“, die die Theologie erzählt und in der der christliche Glaube gründet, zutiefst wahr ist. Darin besteht die Not, aber auch die Verheißung des christlichen Glaubens und des christlichen Denkens angesichts der Herausforderungen seiner Zeit. Nur auf der Grenze zur Unwissenschaftlichkeit kann die Theologie in der Moderne zur einer wirklich freien, wissenschafts- und gesellschaftskritischen Wissenschaft werden. Zu einer Art von Wissen, das sich als eine Art von Kunst nicht um die Vorschriften und Verbote irgendeines normativ daherkommenden Zeitgeistes schert und auf alles pfeift, was man ihr innerhalb irgendeiner Matrix gebieten oder verbieten könnte. Dass der christliche Glaube, die christliche Theologie und die christliche Kirche von den Rationalitäten, von denen wir Auskunft darüber erwarten, was die Welt im Innersten zusammenhält, eher belächelt als ernstgenommen wird, ist für Theologie und Kirche nur



dann ein Problem, wenn sie aus der großen Sehnsucht nach Anerkennung durch die Leitrationaltäten und Leitdiskurse unserer Kultur einen Schmusekurs mit gesellschaftlichen Trends fahren. Nichts ist auf diesem Schmusekurs so selbstbewusstseinsgefährdend wie das Abblitzen durch eine Abfuhr seitens der Aufmerksamkeitsökonomie. In einer Epoche, in der auch in der Kirche die Sehnsucht nach Wahrheit von der Sehnsucht nach Anerkennung nicht etwa durch Gott, sondern durch die säkulare Welt und ihre medialen Tribunale abgelöst worden ist, schwindet beobachtbar der theologische Mut, auf gesellschaftliche Trends gelassen eigensinnig zu reagieren, von der heilsamen Andersheit, Weltfremdheit und Weltzugewandtheit Gottes zu reden und im Raum des Diesseits Räume der Weltunterbrechung und der Einbruchsmöglichkeit einer anderen Realität zu eröffnen. Ferner verkümmert die Fähigkeit von Theologie und Kirche, belastbare Formen und Rituale des Umgangs mit dem Unverfügbaren, Tragischen, Schicksalshaften, Jenseitigen und Ewigen auszubilden und jenseits von Banalität und Schönfärberei ernsthaft von Schuld, Gericht, Vergebung, Versöhnung, Erlösung und Wiederkunft Christi zu reden. Kein Wunder, dass zunehmend weniger Menschen in der abendländischen Welt eine Verbindung zwischen den letzten Fragen, die sie umtreiben, und der Existenz einer Kirche herzustellen vermögen, die von diesen letzten Fragen merkwürdig wenig umgetrieben wird.

Ich würde der Theologie und der Kirche im Geiste Karl Barths gern Mut zu einem geistlicheren Geist und zu einem kontrafaktischeren Selbstbewusstsein machen. Theologie und Kirche sollten in einer Situation, in der ihre Chancen schwinden und zugleich wachsen, die Chance nutzen, ein Narrativ zur Sprache zu bringen und – in welcher persönlichen Gebrochenheit auch immer – zu verkörpern, das aus der trotzigen Hoffnung lebt, dass weder Elementarteilchen noch Ethik, sondern der schöp-

ferische, versöhnende und erlösende Gott die Welt im Innersten zusammenhält. Die Frage unserer Zeit ist ja wie gesagt nicht, ob wir als Theologen und Theologinnen Geschichten erzählen, sondern welche Geschichten wir erzählen und welchen Geschichten wir Glauben schenken.

Ich hielte es für klug und durchaus einen Versuch wert, wenn die evangelische Kirche meiner Gegenwart klug wie eine Schlange und ohne Falsch wie eine Taube gelassen, mutig, kontrastreich und weltfromm ihren heiligen Eigensinn pflegen würde, statt selbsterhaltungsgebannt wie das sprichwörtliche Kaninchen auf die Boa Constrictor der Volkskirchenaustritte zu starren, sich einer *prostitutio ad integrum* zu verschreiben und so umtrieblich wie verzweifelt und letztlich populistisch ihren christlichen Senf auf jedes politische Würstchen zu streichen, um die Differenz zwischen dem moralischen Common Sense der gegenwärtigen Gesellschaft und der Kirche attraktivitätssteigernd zu minimieren. Auch das sogenannte prophetische Wächteramt, auf das wir uns als evangelische Kirche ja einiges zugute halten, ist unter den derzeitigen politischen Bedingungen in Deutschland übrigens längst zu einer ziemlich risikolosen und komfortablen, obendrein mit einer bestimmten politisch korrekten Mainstreammeinung identischen Form gesellschaftlicher Differenzminimierung geworden.

Die Strategie des Gelikedwerdens durch den medialen und politischen Mainstream könnte indes nicht der theologische Königsweg der Reaktion auf gesellschaftliche Trends, sondern ein Holzweg und eine Milchmädchenrechnung sein. Denn wer im Mainstream mitschwimmt, wird im Mainstream untergehen. Wenn die Kirche als *creatura verbi divini* die Mitte ihres Denkens, Glaubens und Handelns und den Grund ihrer Existenz nicht in ihrem eigenen Ursprung erkennt, droht sie in einer Welt, der sie so gleichgültig ist, wie die wirklich letzten Dinge ihr selbst gleichgültig zu sein scheinen, keinen Unterschied mehr zu machen und keine Rolle

mehr zu spielen. Je mehr Relevanz Theologie und Kirche dadurch beanspruchen, dass sie sich nur für alles und nicht auch für etwas Besonderes interessieren und unentwegt an das Bewusstsein der menschlichen Verantwortung für alles appellieren, desto größer wird die Inflation der Relevanz. Wenn aber die Menschen in der Kirche irgendwann nur noch das wiedererkennen, was sie auch ohne die Kirche wissen und erfahren und wofür sie keine Kirche brauchen, werden sie, weil sie die Kirche als Verdoppelung der Welt und ihrer Institutionen und Instanzen erleben, der Kirche irgendwann den Rücken kehren. Und man könnte es ihnen nicht verdenken. Denn wer will sich schon mit einer Institution identifizieren, die sich selbst den Rücken gekehrt hat.

Ich plädiere demgegenüber für mehr evangelischen Mut zur eigensinnigen theologischen Gegenkultur und für die aufrichtige Wiederentdeckung der atemberaubenden Unselbstverständlichkeit Gottes. Die Gottesfrage, nicht die ethische Frage ist die kirchliche und theologische Frage in einer Zeit, in der das Vorletzte zum Letzten erhoben wird und in der es eigentlich nur noch ethische Häresien gibt. Dass Theologie und Kirche sich vor der Gottesfrage drücken, sie verschweigen, sie routiniert und geschäftsmäßig abhandeln oder sie umstandslos in eine ethische Frage übersetzen, weil sie metaphysisch sprachlos geworden sind und diesseitsbesessen den Anschluss an den vermeintlich gottesdesinteressierten Zeitgeist nicht verpassen wollen, ist ein unverzeihliches Versäumnis und der Anfang vom Ende. Wenn wir als Kirche nurmehr mit ethischen Themen assoziiert werden, wird es früher oder später um uns geschehen sein.

Gottseidank ist es noch nicht soweit. Denn wer sich in einem säkularen Kontext als Theologe oder Theologin outet, wird von der sogenannten säkularen Welt noch immer hartnäckig an das erinnert, was theologische Existenz heute, morgen und zu allen Zeiten ausmacht. Es gibt glückli-

cherweise noch immer Menschen, die sich von den Menschen der Kirche wünschen, dass sie ihnen die Tür zu einem anderen Sein öffnen, ohne von ihnen mit einer als Evangelium verkauften moralisch oder religiös gedeuteten, aber gegen die Transzendenz verrammelten Immanenz abgespeist zu werden.

So geschehen während einer Reise im ICE vor zwei Wochen. Eine junge Frau fragte mich, als sie sah, dass ich ein theologisches Buch las, ob ich Theologe sei. Als ich Ja sagte, fragte sie weiter. Ob sie mir eine persönliche Frage stellen dürfe. Sie alle wissen, was sie mich gefragt hat. Sie hat mich nicht gefragt, ob ich mich für den Klimaschutz engagiere. Sie hat mich auch nicht nach meinem flüchtlingspolitischen Programm gefragt. Und schon gar nicht nach meiner Prognose für die Zukunft der Volkskirche. Sie hat mich gefragt, ob ich an Gott glaube. Das, nichts Anderes, wollte sie von einem Mann Gottes wissen. Diesem Mann Gottes ging angesichts dieser Frage allerlei durch den Kopf. Er überlegte, seiner Gesprächspartnerin die Gegenfrage zu stellen, was sie denn mit Gott meine. Denn ehe man die Gretchenfrage beantworten könne, müsse man sie zu allererst besser verstehen, um nicht aneinander vorbeizureden. Er hatte Antworten auf den Lippen, die signalisieren sollten, dass er bitte nicht für einen all zu frommen, womöglich fundamentalistischen Zeitgenossen gehalten werden möge, weil er ja doch selbst ein Fragender, ein Suchender, ein Ringender und ein Zweifelnder sei. Ebenso fragend, suchend ringend und zweifelnd vielleicht wie seine Gesprächspartnerin. Er gedachte das Kunststück zu vollbringen, einen gläubigen und zugleich einen ungläubigen Eindruck zu erwecken und dialektisch-theologisch klug um den heißen Brei herumzureden, um das zu bewerkstelligen. Nach fünf Sekunden jedoch überlegte er es sich anders und sagte mit einem Kloß im Hals: „Ja, ich glaube an Gott.“ Danach wurde das Gespräch interessant.

Lassen wir die Welt mit der Gottesfrage nicht allein. Gönnen wir uns und ihr die Erinnerung an den rätselhaft anwesenden und zugleich abwesenden Gott. Gönnen wir uns und ihr den Mut, im Raum des Vorletzten eine Kirche der letzten Dinge zu sein und auf gesellschaftliche Trends mit der gelassenen Gewissheit zu reagieren, dass wir der Welt etwas zu sagen zu haben, was sie sich selbst nicht sagen kann.

Und vergessen wir nicht: „The answer is out there.“