Gute Theologie als Dialog?

Überlegungen zum Selbstverständnis christlicher Wahrheitssuche in Auseinandersetzung mit Karl Barth

Einleitung

Wer sich heute mit der Theologie Karl Barths beschäftigen will, wird sich nicht selten verwunderten Anfragen ausgesetzt sehen, was man denn von dieser "exklusivistischen", in geradezu autoritärer Haltung vorgetragenen Perspektive in unserer Gegenwart erwarten könne. Vor diesem Hintergrund möchte ich mich – sozusagen in Erarbeitung einer Antwort – in diesem Beitrag der Frage nach der "Dialogkompetenz" der Barthschen Theologie stellen. Was treibt ihn dazu, den Eindruck des introvertiert Monologischen, der Karl Barth bekanntlich in der Typologie des interreligiösen Dialogs den Titel des "Exklusivisten" eingebracht hat, zu riskieren?[1] Dafür werde ich zunächst zur Überlegung darüber einladen, inwiefern das Dialogische überhaupt schon zum Kennzeichen guter Theologie gehört – und ob wir es darum auch von Karl Barth fordern müssten. Dabei werden hermeneutische Überlegungen aus dem interkonfessionellen sowie aus dem interreligiösen Dialog eine Rolle spielen, die zeigen sollen, inwiefern das Theologie-Treiben als solches ein dialogischer Prozess ist. Meine These wird sein, dass Karl Barth um die theologische Funktion des Dialogischen durchaus wusste und dass er darum seiner Theologie eine ästhetische Struktur gegeben hat, die uns einen permanenten Perspektivenwechsel abverlangt, in dem sich nichts weniger als Wahrheitsfindung vollzieht. Im Prinzip zeigt sich das schon in Barths früher dialogisch entwickelten Konzeption seiner eigenen Theologie, wie er sie in seiner Beschäftigung mit Anselm von Canterbury in "Fides quaerens intellectum" vorlegt. Sie soll hier als eine Erläuterung des Monologischen bei Barth gelesen werden.

1. Aktuelle Gründe für das Interesse am Dialogischen

Dass im Zusammenhang der Barth-Rezeption überhaupt über eine dialogorientierte Grundlegung von Theologie nachgedacht werden soll, hat einen aktuellen Grund: Wir können es uns als Christen und Christinnen doch eigentlich nicht leisten, unser Credo auszusprechen und zu reflektieren, ohne dabei ganz stark von dem Bewusstsein "gestört" zu werden, dass es sehr viele anderen Menschen – das Gros der Menschheit – gibt, die diese Perspektive nicht teilen und sie wahrscheinlich in ihrem Leben auch nie teilen werden. Bei allem Respekt vor den missionstheologischen Klärungen und Differenzierungen, die inzwischen erarbeitet wurden und die sich

[1] Vgl. dazu Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1993; Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

daraus ergeben haben, dass diese Vorgabe inzwischen sehr ernst genommen wird in der christlichen Theologie,[2] müssen wir doch fragen: Bedeutet die Einsicht in die Partikularität unseres Credos nicht doch eigentlich, wenn wir ehrlich sind, eine arge Versuchung, vom Glauben abzufallen, die mindestens ebenso groß ist wie die Theodizee-Frage? Wenn sich ein Erfolg von Gottes Bundeswirken, seines Hereinrufens der Heiden in den Bund und damit in ein Leben in seinem schalom, wenn sich dies in dieser Welt so gar nicht mehr als verwirklichbar vorstellen lässt? Mir jedenfalls scheint es, als könne man sogar bei unseren Oldenburger Studierenden eine schwelende Verzweiflung spüren an dieser Stelle. Mehr und mehr halten sie die christliche Hoffnung darauf, dass alle Knie sich beugen, für eine schöne, beschwörende Illusion, die übersieht, wie stark die Realität des schlichten Unglaubens ist, die von der Theologie gar nicht so recht ernst genommen zu werden scheint. Natürlich ist das auch eine Anfrage an Karl Barth, vielleicht sogar *die* Anfrage an ihn, und wir werden am Schluss auf sie zurückkommen müssen. Geht er nicht zu selbstverständlich vom Gegebensein der Innenperspektive des Glaubens aus? Kann nicht das schon zur schwelenden Verzweiflung führen? Sie ist so gesehen vielleicht das eigentlich fromme Motiv für die hohe Präferenz unserer Studierenden für eine Theologie der Religionen, mit der sie intuitiv voraussetzen und *hoffen*, eine Innenperspektive könne gesucht, gewählt, erarbeitet und nicht einfach passiv empfangen bzw. eben nicht empfangen werden. Wie falsch ist das wirklich? Mit schnellen Typologisierungen erreichen wir die drängende empirische Ebene dieser Frage nicht.

Dialog zu führen, scheint in dieser Situation das mindeste zu sein, was man tun kann: Dialog mit Vertretern anderer Religionen, mit vollständig Religionslosen oder mit den Suchenden, die es gerade heute nicht zu übersehen gilt und zu denen sich der absolute Großteil unserer Studierenden selbst zählen würde. Aber was erwarten wir von einem solchen Dialog?

Dialog ist ja nicht gleich Dialog. Drei Typen möchte ich unterscheiden:

1. Die niedrigste Form des Dialogs wäre wohl die, die der reinen Informationsvermittlung mindestens zweier Partner dient. Als Kennzeichnung des Geschäfts der Theologie scheint diese niedrige Definition kaum geeignet, weil sie einen objektivistisch fassbaren Gegenstandsbereich voraussetzt. Und trotzdem finden wir diesen Typus sowohl im ökumenischen wie im interreligiösen Dialog faktisch immer, zumeist in der Einleitungsphase: Konfessionskundliche oder religionskundliche Informationen sollen den Einstieg in tiefere Dialogformen ermöglichen. In der Praxis, vor allem in der Praxis des Alltags, erweist sich diese Form des Dialogs sicher auch häufig als gegenseitiges Zeugnisgeben durch Erzählen.

[2] Vgl. Werner Ustorf, "Missionswissenschaft", in: Dietrich Ritschl/Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft* (Grundkurs Theologie, Bd. 10,2), Stuttgart u.a. 1994, 98-144; Dietrich/Werner, *Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991*, Rothenburg 1993; Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, 15-79; in kritischer Perspektive bezüglich des ÖRK-Dialogprogramms cf. Uwe Swarat, "Die Religionen der Welt und der christliche Glaube", in: Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm, *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh/Freiburg 2004, 168-190.

2. Der zweite Grundtypus, den ich erwähnen möchte, ist der des Streitgesprächs. Hier werden Wahrheitsansprüche getestet oder bewährt oder Konflikte zu lösen versucht. Diese Dialogform finden wir in biblischer, aber auch philosophischer und theologischer Tradition. Der Streit ist dabei aber häufig nur ein scheinbarer. Er wird in der Fiktion konstruiert aus didaktischen Gründen, weniger, um unterschiedliche Standpunkte erkennbar zu machen als vielmehr, um einen von ihnen als den zu privilegierenden zu erweisen. Ein innerer Dialog als Streitgespräch ist so gesehen Teil eines jeden Argumentationsprozesses. Allerdings kann man sagen, dass in den scholastischen Dialogen schon deutlich wird, dass unterschiedliche Argumente und Standpunkte in unterschiedlicher Reichweite wahr sein können und sich somit ergänzen und nicht ausschließen. Das führt bereits hinüber zum 3. Typus:
3. Der dritte Typus mag der für das Geschäft der Theologie entscheidende Typus sein: der Dialog, der geführt wird, um einen Erkenntnisprozess zu initiieren, indem oder dadurch, dass die Dialogpartner voneinander lernen wollen. Lernen hat dabei auch verschiedene Reichweiten, vom Kennenlernen bis zum Zeugnis. Die gesuchte Erkenntnis kann darin bestehen, dass sich die Partner gegenseitig beeinflussen und ihre Positionen verändern lassen, indem sie sie miteinander verbinden. Sie kann aber auch eine Erkenntnis ganz jenseits der beteiligten Positionen erreichen. Mindestens kann erwartet werden, dass sich die je eigene Position klärt, indem man sich Anfragen anderer stellt (1.Petr. 3,15). Die höchste Erwartung ist wohl getragen von der Voraussetzung, sich miteinander unterwegs zu wissen in der Suche nach der/einer Wahrheit. In der Mitte dieser Pole liegt die eher pragmatische Erwartung, der Dialog möge dem gegenseitigen Verständnis und somit den Möglichkeiten des Zusammenlebens dienen. Voraussetzungen dieses Dialogtyps sind mindestens eine gleichwertige Achtung der Partner, aber auch die Anerkennung der eigenen Fehlbarkeit durch alle Beteiligten. Schon aus Erfahrung ist strittig, ob es überhaupt ein Verstehen von völlig Fremdem geben kann. Das gilt auch für das Zeugnis. Es fragt sich also, ob es nicht gerade in diesem Typus, der ja auf gemeinsame Erkenntnisprozesse aus ist, notwendig ist, dass die Dialogpartner ein gemeinsames Bezugsfeld haben oder miteinander entwickeln, auf dem sie dann dialogisch agieren können.

Diese Frage der Notwendigkeit eines gemeinsamen Bezugsfeldes und worin dieses bestehen könnte wird bezüglich des interreligiösen Dialogs besonders zu diskutieren sein und wird es hier auch.[3] Die Schwierigkeit ist ja hier, dass es keine gemeinsame "story", kein gemeinsames Bündel von Erzählungen gibt, auf die sich die Religionen beziehen könnten. Insofern ist das Modell der pluralistischen Theologie der Religionen schon einleuchtend, die gemeinsame story zu ersetzen durch einen gemeinsamen Bezugspunkt einer die Pluralität der Perspektiven "anziehenden" transzendenten Wirklichkeit. Freilich wirkt sie im Vergleich zu den Erzählungen ungleich abstrakter und inhaltsleerer, und damit kann er auch trügerisch sein. Das Dialogprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen scheint den umgekehrten Weg gegangen zu sein, wenn es das gemeinsame Bewohnen des ganzen Erdkreises

[3] Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, bes. Kap. 2: "Hermeneutik der Religionen", 81-165.

zur Basis machte.[4] Für Christen kann das eine theologische Basis sein, für andere vielleicht vornehmlich eine pragmatische, und diese Unsymmetrie gilt es dann auszuhalten. Eine gemeinsame story als Voraussetzung und Bezugspunkt ist das jedenfalls nicht. Mit Anton Houtepen kann man die Basis des interreligiösen Dialogs darin sehen, dass man bei allen Religionen voraussetzen kann, dass sie sich mit der Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit des Lebens beschäftigten.[5] Wenn das stimmt, wäre das kein schlechter gemeinsamer Bezugspunkt, sozusagen ein gemeinsames Thema, über das sich das Dialogisieren lohnte. Es erklärte auch, warum sich für uns Christen und Christinnen heute Religionen überhaupt als Dialogpartner besonders nahe legen in einer Zeit, in der wir ehrlicherweise zugeben müssen, dass sehr, sehr viele Menschen gut damit leben können, dass ihnen die Zerbrechlichkeit des Lebens ganz und gar kein Thema ist. Und es erklärte sich, weshalb wir aus theologischen Gründen alles tun müssen, zu verhindern, dass diese Aufmerksamkeit für die Zerbrechlichkeit des Lebens nicht durch fundamentalistische Verzerrungen verdunkelt wird. Die Zerbrechlichkeit des Lebens als Grund des interreligiösen Dialogs zu sehen heißt freilich nicht, Religionen als beschwörende Negation oder Vernebelung des Leidens in der Welt "verkaufen" zu wollen, sondern vielmehr, dass der Dialog für die Beteiligten zum "Kraftfeld" des Ringens mit ihrer eigenen Perspektive wird, die sie angesichts der gemeinsam reflektierten Zerbrechlichkeit des Lebens sich gegenseitig zu vermitteln suchen.

Insofern wird im interreligiösen Dialog nach dem dritten Typus durchaus neue Erkenntnis durch gegenseitiges Lernen gesucht. Sowohl beim gegenseitigen Kennenlernen durch Zeugnis-Geben als auch in der Intention des gemeinsamen Weitergehens ist es die Grundlage dieser Form des Dialogs, dass die Teilnehmenden versuchen, sich gegenseitig in ihre Standpunkte und Perspektiven hineinzuversetzen. Sicher ist Reinhold Bernhardt Recht zu geben, wenn er sagt, man solle nicht zu schnell sagen, so etwas ginge gar nicht. Man wird wohl sicherheitshalber auf einem Stuhl mit mehreren Stuhlbeinen sitzen wollen dabei: Im Vertrauen auch auf gewisse rationale Grundbestimmungen im Sinne von Wolfgang Welschs "transversaler Vernunft",[6] in einer Differenzierung des Grades des gegenseitigen Verstehens im Sinne der Theorie vom "Spielraum zum Missverständnis" von Ingolf Dalferth,[7] mögli-

[4] R. Bernhardt, "*Ende des Dialogs?*" 45-68.

[5] Anton Houtepen, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit*, Gütersloh 1999 (niederl. Orig. 1997), 256: "... es geht um verwandte Ausdrucksformen, die kulturübergreifend sind und die in der universellen Erfahrung unserer ungewissen Leiblichkeit wurzeln. Das Spezifische und Eigene der einzelnen Religionen kann in diesem Sinne gewaltig übertrieben werden. Es liegt eher im Bereich der Bedeutungen und Absichten als auf der Ebene der Formen."

[6] Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1996, bes. 748-765. Vgl. zum Problem auch die von Alisdair MacIntyre angeregte, kritisch zur Postmoderne gehaltene Diskussion über Möglichkeit und Unmöglichkeit, Traditionen zu wechseln; für die Theologie aufgearbeitet von Antje Fetzer, *Tradition im Pluralismus. Ein Modell christlicher Orientierung im Pluralismus im Anschluss an Alasdair MacIntyre und Karl Barth*, Neukirchen 2002 und Sven Evers, *Traditionale Hermeneutik. Der Traditionsbegriff Alasdair MacIntyres als Beitrag zur theologischen Hermeneutik*, Leipzig 2006.

[7] Ingolf U. Dalferth, "Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Problem der Ökumenischen Hermeneutik", in: *Marb. Jahrb. Theol. XII: Ökumene*, 2000, 71-99.

cherweise auch mit der Bedingung eines hohen Grades von Konvivenz, wie Theo Sundermeier vorschlägt.[8] Man kann die Konvivenz-Bedingung auch ein wenig herunterbuchstabieren und schon etwas erwarten von der zeitlich begrenzteren Konvivenz einer Tagung oder gar eines Gesprächs. In der Konvivenz entsteht ja so etwas wie eine gemeinsame Welt, ein gemeinsamer Begründungszusammenhang. All dies wären Möglichkeiten, einen Dialog als Geschehen von Perspektivenwechsel für realistisch zu halten.

Dieser Perspektivenwechsel soll im Folgenden als Kern des Dialogischen genauer theologisch gewürdigt werden. Um es nicht zu kompliziert zu machen, möchte ich dabei im Innenbereich des Christlichen bleiben. Wir haben ja im Bereich der Ökumene eine im Grunde schon jahrhundertealte Dialogerfahrung innerhalb eines gemeinsamen Begründungszusammenhanges. Ökumenische Dialoge oder interkonfessionelle Theologie im Allgemeinen verdeutlicht vor allem den Konvivenz-Aspekt. Damit realisiert sie ein theologisches Modell von Wahrheitssuche, das die Pluralität der beteiligten Subjekte nicht nur behauptet, sondern auch sichtbar hält. Dies wird in der folgenden Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths eine Leitfunktion bekommen, ausgehend von der Frage: Könnte nicht die vorstellbare Realität eines interkonfessionellen Gesprächs von theologisch Suchenden ein Modell sein für ein multi-subjektives Geschehen der fides quaerens intellectum, das Karl Barth strukturell eher mono-subjektivisch, also von einem einzelnen gläubigen Subjekt her denkend, vorstellte?

Die sichtbare Multi-Subjektivität des ökumenischen Dialogs zeigt letztlich, wie sehr die Theologie als solche aus dem Dialogisieren lebt. Was die diachrone Ebene betrifft, könnte man dies genauer zu entfalten, indem man schon auf die biblischen Texte einginge, dann natürlich auf die Entwicklung der dogmatischen Theologie in der Alten Kirche, auf die scholastischen dialogartigen Explikationen, auf die disputates der Reformationszeit, auf die Bekenntnisschriften aus Zeiten theologischer Umwälzungen sowie auf unterschiedliche Dogmenverständnisse und die Relevanz des Dialogischen dabei. Die Ökumene bietet ein synchrones Bild der dialogischen Struktur der Theologie. Darauf sei im Folgenden unser Augenmerk gelenkt.

Wir haben ja gar nicht nur eine Theologie, sondern eine Vielzahl von Theologien, deren Hauptlinie zwar in historisch gewachsenen Konfessionen gebündelt werden kann, die sich aber eigentlich unter dieser schon recht vielfältigen Oberfläche noch einmal "binnen-differenziert".[9] Das gilt besonders in der Situation der Enttraditionalisierung. Wir finden wohl in jeder konfessionsspezifischen Gemeinde alle die Unterschiede, die wir in der Ökumene als idealtypische konfessionelle Positio-

[8] Theo Sundermeier, "Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute", in: Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl, Theo Sundermeier, *Ökumenische Existenz heute* (Ökumenische Existenz heute Bd. 1), München 1986, 49-100.

[9] Vgl. Bernhardt Nitsche, "Binnendifferenzierung. Die ökumenische Herausforderung des Identitätsdiskurses", in: Bernd Jochen Hilberath, Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft*, FS für Urs Baumann, Frankfurt a.M. 2006.

nen verhandeln.[10] Als ein Beispiel wäre an die konfessionsspezifisch verhandelten Unterschiede in der Gnadenlehre protestantischer und römisch-katholischer Konvenienz zu erinnern. Es ist die Erfahrung wohl jeder Gemeindearbeit, dass sich diese Unterschiede faktisch in jeder Gemeinde gleich welcher Konfession finden ließen. Und noch mehr: Wir müssen auch Menschen ohne jegliche Erfahrung der Lebensorientierung im Rahmen biblischer stories integrieren, also haben wir so etwas wie einen interreligiösen Dialog auch im innerchristlichen Raum zu führen. In dieser Situation erweist sich ökumenische Theologie als Basis für eine fundamentaltheologische Theoriebildung, in der es zu einer neuen Würdigung des Dialogischen als Basis von lebensorientierender Tätigkeit kommt, die ich im folgenden Abschnitt kurz skizzieren möchte.

2. Interkonfessionelle dialogische Theologie als Arbeit der Vergewisserung des gemeinsamen christlichen Begründungszusammenhangs

Ich möchte in diesem Abschnitt meine Erfahrungen aus der ökumenischen theologischen Arbeit weitergeben und skizzieren, der jenseits der zwei klassischen kirchlichen Typen ökumenischer Theologie liegt: jenseits der klassischen Dialogökumene, die mit dem Ziel der Kircheneinheit betrieben wird, und jenseits der im Schwerpunkt sozialethisch gelagerten Ökumene des konziliaren Prozesses. Dieser dritte Weg der Ökumene wird uns zu der Einsicht führen, dass ein dialogisches Hineingeführtwerden in unterschiedliche theologische Problemlösungsstrategien eigentlich das Herzstück christlicher Theologie überhaupt ist – und dies sogar ganz und gar praktisch gesehen.[11]

Wenn die Einschätzung der christlichen Binnendifferenzierung einigermaßen zutreffend ist, dann hat sie auch eine Rückseite, die es verdient, stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit von Kirche und akademischer Theologie gerückt zu werden: Mit dem Schwinden traditioneller, selbstverständlicher Orientierungen wächst auch ein

[10] Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Zürich 1982; Markus Ries, "Katholische Einheitshoffnung und Entkonfessionalisierung", in: Helmut Hoping (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 53-69; Heinz Rüegger, "Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung", in: *Una Sancta 49*, 1994, 327-333; Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993; Hans J. Münk/Michael Durst (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg, Schweiz 2005.

[11] Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einer "Ökumene des Lebens" in der römisch-katholischen Theologie, z.B. Bernd Jochen Hilberath, "Praktische und Systematische Theologie im Dienste der Ökumene des Lebens", in: D. Nauer, R.M. Bucher, F. Weber (Hg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektive* (FS O. Fuchs zum 60. Geb.), Stuttgart 2005, 283-287. Sowie ders., "Ökumene des Lebens als kommunikative Theologie", in: Publikation der Texte der Tagung der Societas Oecumenica 2006 *"Ökumene des Lebens als Herausforderung für die akademische Theologie"* in Prag 2006 (in Druckvorbereitung); U. Link-Wieczorek, *Herausgefordert durch die Zukunft: Ökumenische Sensibilität als Basis christlicher Lebensorientierung*, ebda (in Druckvorbereitung).

Bedürfnis nach theologischer Reflexion, das es aufzunehmen gilt.[12] Vermutlich äußert sich hier das Bedürfnis, Hilfe zu bekommen in der Reflexion und gemeinsamer Kommunikation der christlichen Vision von Wirklichkeit und Lebensgestaltung in der Situation der Enttraditionalisierung. Viele Menschen suchen jetzt ausdrücklich nach einer Theologie, die sich auf ihren Lebensalltag beziehen lässt. In der Terminologie des Erzählens können wir sagen: Sie fragen danach, wie das Bewohnen einer story funktioniert. Und es gehört vor allem zum gewachsenen Selbstverständnis der Ökumene, sich selbst als eine Suchgemeinschaft bzw. als Pluralität von Suchgemeinschaften zu sehen. Ich hoffe, dass sich darauf jetzt der dritte Weg der Ökumene neu besinnen wird, um in theologischer Bildungsarbeit die Suchbewegungen in einem längst entkonfessionalisierten Milieu ernst nehmen zu können, in dem sich Gemeindeglieder sowie diejenigen befinden, die vom Rand der Kirche aus zuschauen und ansprechbar wären. Der dritte Weg der Ökumene also ist der, bewusst und engagiert eine interkonfessionelle theologische Suchgemeinschaft zu bilden und zu pflegen bemüht ist.

Dabei ist davon auszugehen, dass alle Konfessionen mit dem Abbrechen christlicher Traditionen zu ringen haben. Das ist der entscheidende Unterschied zum ersten und zweiten Weg der Ökumene. Man kann so sagen: der dritte Weg der Ökumene fußt auf Konzept und Praxis einer Neu-Christianisierung unter Anknüpfung noch bestehender oder zu weckender Differenz-Erfahrungen. Im Selbstverständnis der Suchgemeinschaft steht Wahrheit als *Ziel* am Horizont, weniger als *Ausgangspunkt*. Das ist zweifellos ein Unterschied zu Barth. Zwei damit zusammenhängende Unterschiede werden im Folgenden eine Rolle spielen: 1. Ein dynamischerer Glaubensbegriff und 2. eine andere Bestimmung der Innenperspektive des Glaubens. Denn die Ökumene des dritten Weges gibt uns vor allem die Aufgabe, darüber nachzudenken, was wir unter "Gläubigsein" verstehen wollen. Sowohl das barthianische und katholische Konzept von Glaube als Anerkennung wie das lutherische von Glauben als Vertrauen legen sich hier nicht zuerst nahe.[13] Beide Typen könnten in einem Re-Christianisierungsprozess allenfalls Ziel oder Zwischenstation, nicht aber Ausgangspunkt sein. Wenn man dies als Problem ernst nehmen will, gilt es durchaus, auch von den Erfahrungen des interreligiösen Dialogs zu lernen.

Eine Ökumene des dritten Weges wäre also darauf auszurichten, interkonfessionell an Fragen des Lebens zu arbeiten und dabei die implizite Grundrichtung christlichen Bekennens nicht nur zu erahnen, sondern regelrecht zu erfahren. Das ermöglicht eine weniger spektakuläre Form von Konvivenz als jahrelange, interkulturelle Feldforschung. Wiederum in der Terminologie des Erzählens gesprochen: hier geht

[12] Leo Karrer, "Zukunftschancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft", in: Alfred Dubach/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Aussicht auf Zukunft? Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirche von morgen. Kommentare zur Studie "Jeder ein Sonderfall?"*, Basel 1997, 101-135, hier: 121/122; zur City-Kirchen-Arbeit: Kornelia Sammet, "Religiöse Kommunikation und Kommunikation über Religion", in: Wolfgang Huber, Johannes Friedrich, Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006, 355-399.

[13] Vgl. dazu Martin Seils, *Glaube* (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 13), Gütersloh 1996; Heinrich Ott, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994; Eberhard Jüngel, Art. "Glaube, IV. Systematisch-theologisch", in: *RGG* 4. Aufl., 953-974.

es spürbar um die Verbindung von Einzelstories und Metastory, und um die Erfahrung, dass sich beide Ebenen gegenseitig klären. Die ausdrückliche Pluralität der Perspektiven der Teilnehmenden wird, wenn es denn zum Dialog des 3. Typus kommt, eine besondere Sensibilität für die Wahrheit hinter der Sprache erzeugen, die interkonfessionelles Theologisieren zu einem kontemplativen Akt macht.[14] Hier lässt sich durchaus bei Barth anknüpfen. Er ist, obwohl äußerlich zunächst so anders, doch gar nicht so verschieden von dem theologischen Erkenntnisakt, den Karl Barth mit seinem Bezug zum Proslogion des Anselm von Canterbury und der dort exerzierten Verbindung von Argumentation und Gebet anstrebte.[15] Die vornehmlich in der römisch-katholischen Theologie verfolgte Konzeption einer "geistlichen Ökumene" darf auch in diesem Zusammenhang erwähnt werden.[16]

Diese mögliche Verbindung der Theologie Karl Barths und einer Theologie der Ökumene des dritten Weges gilt es im Folgenden weiter zu erläutern. Dafür werde ich auf das Anselm-Buch eingehen und die hier gegebene Beschreibung des Funktionierens von Theologie vergleichen mit dem Erkenntnisprozess des interkonfessionellen Gesprächs. Dabei wird deutlich werden: Das Anselm-Buch ist hilfreich, um zu sehen, dass ein theologischer Standpunkt nicht identisch ist mit der Offenbarung Gottes. Aber die geradezu fideistische Zirkelstruktur seines Konzepts erlaubt ausdrücklich nicht, die Fragenden wirklich als Suchenden zu sehen. Die kritische Anfrage an Barth wird sein, ob er nicht mit einer Art von Beschwörung der Metastory doch die Einzelstories der Fragenden zu ersticken droht und somit den Grund des Versuchs Anselms, Theologie remoto Christo zu betreiben, nicht wirklich ernst nimmt. Im interkonfessionellen Gespräch in der Situation von Enttraditionalisierung und Binnendifferenzierung hingegen erhält das remoto Christo die Form der Erlaubnis, ja der Aufforderung, ein- und bei Bedarf eben auch wieder auszusteigen aus der Innenperspektive des Glaubens. Ein solches Hin- und Her verweigert Barth auch dem theologische Erkenntnis Suchenden, dem er nur das Einsteigen in die Story anbietet. Ohne die Erfahrung von Hin und Her jedoch wird dem Einsteiger, wenn er denn einsteigt, der Unterschied zwischen naivem Realismus und zweiter Naivität nicht deutlich, und damit fehlt die Sensibilität, zwischen Narration und story zu unterscheiden – m.E. nicht nur Grundvoraussetzung für den Einstieg in den interreligiösen Dialog, sondern für eine reife Form von Glaube und Theologie schlechthin, sowie auch für ihr Verstehen.

Dazu nun im Einzelnen:

[14] Zu diesem Begriff bezüglich des Verständnisses der Trinitätslehre habe ich mich geäußert in: "Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der heutigen Theologie", in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen 2005, 11-30, hier 27-29.

[15] Michael Beintker, "... alles Andere als ein Parergon: Fides quaerens intellectum", in: Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowizsch (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand.* Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1.bis 4- Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürch 2005, 99-120; hier 102f.; 104-106; Gabriele Obst, *Veni creator spiritus!: die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh: Kaiser, 1998.

[16] Vgl. Dorothea Sattler, "'Im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut' (Eph 2.22). Perspektiven einer pneumatischen Ökumene", in: *Catholica 56*, 2002,128-143.

3. Vom unbedingten Lob der Innenperspektive: Karl Barths Theologie-Verständnis nach dem Anselm-Buch

In drei Schritten werde ich mich diesem Hauptthema dieses Beitrages nähern: Zuerst wird die Betonung der Innenperspektive bei Barths Anselm herausgearbeitet, dann auf die Struktur von Barths Innenperspektive hingewiesen, die von einer Ästhetik des Dialogischen gesteuert wird. Schließlich muss doch am Beispiel der steilen These von der "*unmöglichen Möglichkeit* des Unglaubens" eine Klage angestimmt werden über die fehlende Hilfe in Barths Theologie, den Weg vom Außen ins Innen zu denken.

1. Schritt: Die Betonung der Innenperspektive

Theologie ist, so Karl Barth in "Fides quaerens intellectum" Anselm folgend, engagiertes Hinterher-Denken unter der Voraussetzung einer (Glaubens-)Gewissheit, die aus sich heraus nach weiterer Erkenntnis strebt.[17] Es steht also nicht die Situation des intellektuell Angefochten-Seins vor Augen. Die Fides sucht vielmehr nach weiterer Erkenntnis, weil sie selbst schon rational durchsetzt ist. Man muss sich diesen Anfang des Theologie-Treibens also nicht als einen salto mortale in den Glauben vorstellen, der letztlich ein sacrificium intellectus bedeutete. Diese Charakterisierung des Glaubens durch Anselm mag Barth gefallen haben, weil er sein eigenes Konzept des Anfangs aller Theologie beim Ereignis der Offenbarung Gottes wohl auch nicht, so verstanden hat, als träte uns damit ein, wie Christian Link es formuliert, "spektakuläres Wunder entgegen, das mit der Wirklichkeit unserer Welt schlechterdings nicht zu vermitteln ist, das eigentlich nicht 'dazu gehört' und darum jedes vernünftige Denken auf Sand setzen muss."[18] Das Wunderbare, so Link weiter, sei allenfalls, dass sich Gott selbst in die Welt in Bewegung gesetzt habe und es sich bei Offenbarung und dem von ihr initiierten Glauben daher durchaus um ein Ereignis handele, das Ereignis in unserem Leben ist.[19] Christian Link vermeidet in dieser Wiedergabe der Gedanken Barths mit Bedacht, den Begriff der Ratio rein intellektualistisch assoziieren zu lassen. Das wird Barth durchaus gerecht, denn nur weil er es in diese Richtung meinte, konnte er überhaupt Anselms Formel von der Erkenntnis sola ratione verteidigen.[20] Das Hinterherdenken erfolgt also nicht als Zungenreden. Trotzdem ist dies nicht eine einfache Übernahme der scholastischen (bzw. der in der Rückschau der Neuscholastik eigentümlichen) Kombination aus Glaube und Denken für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes, jedenfalls nicht so, dass das Denken den Glauben aus sich freisetzte. Vielmehr hört Barth Anselm die Polarität umgekehrt herum aufstellen: es ist der Glaube, der aus sich heraus eine Logik entbirgt, die es mit dem Denken nachzuzeichnen gilt – fides quaerens intellectum. Der Glaube geht dabei voran, die fides ist bereits, so Barth, das Credo der Kirche, "in das wir hinein-

[17] Vgl. zum Folgenden: Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*, Zollikon, 2. Aufl. 1958.
[18] Christian Link, "Fides quaerens intellectum. Die Bewegung der Theologie Karl Barths", in: *ThZ* 42, 1986, 279-302; hier: 289.
[19] *Ibid.*
[20] Vgl. Beintker, "... alles Andere", 107-112.

getauft sind".[21] In der durchgängigen Polemik gegen den "Toren" Gaunilo bringt Barth zum Ausdruck: Diese Ausgangsgewissheit ist nicht denkbar ohne dass Gott selbst uns hineinstellt in das Credo der Kirche. Wie man da hineinkommt, sagt er freilich nicht. Gaunilo sucht nach rationalen Gründen der Letztbegründung außerhalb der fides, und Barth lehnt diesen Weg in seiner Anselm-Nachfolge eindeutig ab. Nicht auf das "Dass" kommen wir in der theologischen Reflexion – auch nicht in Anselms ontologischen Gottesbeweis!, sondern allenfalls Konzepte für das "Inwiefern" können wir entwickeln. Dass Gott ist und Ja gesagt hat zu den Menschen, das steht außerhalb der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten: "Intelligere, das *intelligere*, nach dem der Glaube sucht, verträgt sich mit ehrfürchtigem Nochnichtwissen und mit endgültigem Nichtwissen um das Inwiefern? der im Glauben bejahten Wahrheit, es verträgt sich aber nicht mit keckem Besserwissen gegenüber dem Daß dieser Wahrheit."[22]

Als Zwischenergebnis wäre also festzuhalten: Barth plädiert nicht für die Möglichkeit rationaler Letztbegründung, sondern dafür, (Gottes)Erkenntnis allein aus dem Geschehen des Herkommens Gottes und damit ausschließlich aus dem Innen der Glaubensperspektive zu verstehen. Darin liegen Chance und Begrenzung für eine Theologie der Religionen. Wegen der Ausschließlichkeit der Innenperspektive wird Barth Exklusivist genannt – obwohl es bei genauer Betrachtung seiner Erwählungslehre auch Gründe gibt, ihn als Inklusivisten zu sehen.[23]

2. Schritt: Die Struktur der dialogischen Ästhetik der Innenperspektive

Aber über das "Inwiefern" können wir im Rahmen des feststehenden "Dass"[24] gemeinsam nachdenken: Inwiefern ist der Tod Jesu heilsam? Inwiefern ist Jesus "Gottes Sohn", inwiefern erwarten wir das Gericht, inwiefern können wir sagen, Gott sei zornig und barmherzig? Christian Link will dies noch konkreter als Frage nach der Bewahrheitung in der Lebenswelt verstehen, intelligere also als "auf dem Boden seiner menschlichen Realität wahrmachen".[25] Füllt man die "Inwieferns" in dieser Weise auf, so spüren wir geradezu das Osszilieren einer Spannung: der Spannung aus Offenbarsein – sagen wir es mal mit Barth auch anders: die Spannung des Ja-Sagens Gottes – und seiner Unbegreiflichkeit. Das wichtigste wissen wir schon, indem wir seiner gewiss sind, aber was es konkret bedeutet, scheint von einem Schleier verborgen. In der Umarmung durch die Offenbarung ist diese Unbegreiflichkeit nicht beängstigend, sondern Aufforderung zur Theologie.[26] Und weil deren Konzepte Ergebnisse menschlicher Reflexion sind, sind sie auch nie endgültig und nie vollkommen. Sie bilden die Wahrheit nicht ab, sie sind vielmehr "ihrem Gegenstande inadä-

[21] Barth, *Fides quaerens intellectum*, 26.
[22] *Ibid.*
[23] Vgl. dazu Uwe Swarat, "Die Religionen der Welt und der christliche Glaube" (s. Anm.2), 181f.
[24] Barth kann hier sogar Anselm folgend von "geoffenbarten Sätzen" sprechen; vgl. Barth, *Fides quaerens intellectum*, 137.
[25] Link, *"Fides quaerens intellectum"*, 294.
[26] Auf dieses Schwergewicht zum Offenbarsein legt Barth besondern in Auseinandersetzung mit Martin Luthers Rede vom "Deus absconditus" wert; vgl. z.B. *KD* II/1, 407f.

quat", sagt Barth mit Anselm.[27] Das führt ihn sogar dazu, ohne mit der Wimper zu zucken der Anselmischen Terminologie der apophatischer Theologie zu folgen, wenn er den Begriff der Spekulation aufnimmt: Theologie könne nicht darüber hinausgeraten, die Wahrheit im "trüben" Spiegel zu sehen und insofern "spekulativ" zu sein.[28]

Zu dieser erstaunlichen Annäherung kommt es, weil Barth die kreative Grundspannung christlicher Gottesrede – Offenbarsein und Unbegreiflichkeit Gottes – ins Zentrum seiner Theologie gestellt hat. Wenn er sie betont, kann er beides, das zur-Welt-Kommen Gottes und seinen kritischen "Gegenwind", zum Ausdruck bringen. Man könnte sie durchaus mit Dietrich Ritschl als das "implizite Axiom" benennen, dem er Regulierung erlaubt hat in seiner Theologie.[29] Das wäre ein Axiom, das zunächst einmal weniger ins Satzhaft-Thetische weist als vielmehr ins Ästhetische.

Zum Eindruck eines eher ästhetischen Regulierungssystems passte auch, dass Barth gern theologische Konzepte als Stolpersteine oder auch Korrektive gewürdigt und entwickelt hat. Im Anselm-Buch sieht er z.B. "Gehorsamsglauben und Kirchenglauben" als Korrektiv gegenüber der "Gefahr einer toten Rechtgläubigkeit und der Gefahr einer zu lebendigen Flatterhaftigkeit".[30] Und hier geht die ästhetische Struktur über ins Dialogische: Man kann ja die heftige Diskussion der imaginierten Positionen geradezu hören. Und somit wird auch deutlich: Das intelligere des "Inwiefern" vollzieht sich im Dialog von Positionen, deren Berechtigung gewürdigt wird, solange sie sich nicht zu verabsolutieren, und das heißt eben, aus der Umarmung der Gewissheit des kritischen und zurechtrückenden göttlichen Ja herauszufallen drohen. Dafür braucht es Sensibilität. Und um sie zu erhalten, muss man die Ästhetik verinnerlichen. Das geschieht im intelligere innerhalb der Glaubensperspektive, die durch Schrift und kirchliches Credo gefüllt wird – und in der sich eben diese Ästhetik gleichermaßen zur Wirkung bringt.

Eine solche ästhetische Unterstruktur vorausgesetzt: Wäre es dann nicht sogar möglich, auch darin zunächst einmal ein Korrektiv zu sehen, wenn Barth so sehr auf dem *Ereignis*haften der Offenbarung pocht? Es geht je dabei nicht darum, einfach narrativ von Gott und seinen Taten zu reden. Zu den erstaunlichsten Stellen im Anselm-Buch gehört vielleicht die, an der Barth Anselm zustimmt, dass man im Suchen nach theologischer Erkenntnis nicht weiterkomme, wenn man die biblischen Texte "in ihrer äußerlichen Gestalt", also als schlichte Narrationen rezipiere. Barth hat vielleicht manchmal so getan, als lese er die Bibel im "Literalsinn".[31] Tatsächlich

[27] Barth, *Fides quaerens intellectum*, 28: "Einen Gottesbegriff im strengen Sinn hat nur Gott selber. Wir haben nur Begriffe von Gegenständen, die mit Gott nicht identisch sind."
[28] *O.c.*, 29.
[29] Vgl. dazu Wolfgang Huber/Theo Sundermeier (Hg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, FS für Dietrich Ritschl zum 60. Geburtstag, redaktionell bearbeitet von Reinhold Bernhardt, München 1990.
[30] Barth, *Fides quaerens intellectum*, 34.
[31] Vgl. dazu die äußerst instruktive Analyse der barthschen analogischen Hermeneutik bei George Hunsinger, "Beyond Literalism and Expresivism. Karl Barths Hermeneutical Realism", in: ders., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 210-225.

aber nimmt er sich, wie u.a. David Ford herausgearbeitet hat,[32] in den Passagen biblischer Exegese in der *Kirchlichen Dogmatik* die Erlaubnis zum geradezu hemmungslosen Typologisieren: Jesus und Judas, Erniedrigung und Erhöhung, Eigentum und Fremdheit, Wahrheit und Lüge. Das ist eine ästhetische Dialogik, die einen kontemplativen Effekt aus sich entlässt. Kontemplativ, weil in der Einwirkung dieser Ästhetik mit ihrer Hilfe eine Erkenntnisbewegung entsteht, die doch hinter die Geschichten der Bibel zu zielen versucht. Hat Barth doch ein Konzept von Offenbarung hinter der Offenbarung? Mir drängt sich ein Vergleich mit der Zweinaturenlehre auf, die doch zweifellos auch von einer ästhetischen Dialogik geprägt zu sein scheint. Sie entstammt ja sogar einem konkreten Dialoggeschehen, das sich in der Geschichte der christologischen Entwicklung als Bewegung von einem konkreten Dialog des 2. Typus, des Streitgesprächs, hin zum Dialog 3. Typus, des erkenntnistreibenden Dialogs, entpuppt. In der Lehrbildung wurde dieser bekanntlich so gestaltet, dass sich die ursprünglich gegenseitig ausschließenden Pole nun gegenseitig korrigieren und beleuchten sollen. In der Zweinaturenlehre ist damit der arianische Streit endgültig zum Dialog des 3. Typus, zur kontemplativen Erkenntnisbewegung zwischen "unvermischt und ungetrennt" geworden.[33] So kann man auch Karl Barths Theologie verstehen: Das *Ereignis* des Kommens Gottes beleuchtet und korrigiert nun die Rede davon, dass Gott einen festen Wohnsitz habe in der Welt. Ohne diese Korrekturfunktion mitzudenken, wird dieser Topos missverständlich. Wer so vom Ereignishaften Gottes redet, sagt "Vorsicht" zu der Stimme, die davon spricht, Gott wohne im Tempel, in der Natur, in der Seele, in der Kirche oder gar in der Religion.[34] Gott, der den Weg des Sohnes in die Fremde geht, geht nichtsdestotrotz den Weg zu den Menschen, und zwar durchaus in ihre Frage- und Suchbewegungen hinein, aber er wohnt nicht darin, sondern er zieht sie von dorther mit, weiterzuziehen und mitzugehen in seinem Ringen mit den Mächten der Gottwidrigkeit. Um der Differenz von Gott und unserem Zur-Sprache-Bringen willen ist es besser, den (religiösen) *Raum* vom punktuellen *Ereignis* korrigieren zu lassen.

Diese korrigierende Funktion des Verweisens auf die Faktizität der Offenbarung ist wichtig und gleichzeitig gefährdet. Denn wenn man der behaupteten Faktizität zu sehr hinterherdenkt, dann kann sie ihre *Korrekturfunktion* verlieren und stattdessen zur *Begründung* des Glaubens, zu einem falsch verstandenen solus Christus werden: Diese Gefahr sieht Barth offensichtlich in der Diskussion um die Frage nach der

[32] David Ford, "Barth's Interpretation of the Bible", in: Steven W. Sykes (ed.), *Karl Barth. Studies of his Theological Method*, Oxford: Claredon Press, 1979, 55-87.

[33] Im Sinne einer solchen kontemplativ-theologischen Interpretation verstehe ich auch die Bezugnahme auf die Zweinaturenlehre durch Gregor Maria Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck und Wien 2005, 39-40; ders., *Aporetische Theologie. Skizzen eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn u.a. 1997, 227-236.

[34] Ich verdanke der kongenialen Interpretation von Christian Link die Einsicht, dass Barth vielleicht gar nicht die Religionen abgeschafft sehen, sondern dass er sie – inklusive der christlichen – nur nicht als unzerbrechliche Gefäße von Gottesgegenwart verstanden wissen wollte Wie oben (Anm. 23) schon bemerkt, gibt es gute Argumente dafür, Barth in der bekannten Skala eher als einen religiösen Inklusivisten einzuordnen denn als Exklusivisten. Vgl. dazu auch Christian Link, "Der Religionsbegriff Karl Barths. Einleitung in *KD* I/2, §17", in: *ZDTh* 19 (2003/1), 8-24.

Historizität vom leeren Grab drohen: Lasst es bei der Voraussetzung einer "inneren Notwendigkeit" des Credos bleiben, sagt er uns hier, und lasst uns dem nicht weiter hinterherdenken, nicht hinter das Credo zurückfragen, sondern es in seiner Korrekturfunktion erhalten und lieber mit Anselm die Frage "an einem bestimmten Punkt verstummen lassen".[35] Auf welcher Realitätsebene aber sollen wir uns diese Faktizität mit "innerer Notwendigkeit" vorstellen? Kann sie innerhalb der regulativen Ästhetik Barths etwas anderes sein als eine Faktizität zweiten. Grades, die sich nicht nur als solche verbirgt, sondern sich auch noch als eine ersten Grades ausgibt? Mir ist das bei Barth immer als ein ungeheurer Schleudersitz erschienen. Denn die Faktizität soll ja keine Faktizität sein, die als eine "archäologische Objektivität" erfasst werden kann, wie Michael Welker es ausdrückt.[36] Im Anselm-Buch platziert Barth sie ja deutlich in die Perspektive des Glaubens. Aber wie groß kann ihre regulierende Kraft sein, wenn es nicht doch eine "Entsprechung" zur archäologischen Faktizität gäbe? Je weniger Entsprechung, desto austauschbarer würde sie doch, und desto postmoderner müssten wir Barth lesen. Im Extremfall wäre es gleichgültig, ob es Jesus je gegeben hätte und der Glaube wäre eine rein ästhetische Angelegenheit. Ich habe bei Barth noch kein überzeugendes Konzept gefunden, das mir sagte, dass das nicht so sei. Eher legt sich der Eindruck nahe, als *behaupte* Barth das nur immer wieder. Dies scheint mir seine Achillesferse zu sein. Um sie zu schützen, neigt er dazu, den Unterschied zwischen erster und zweiter Naivität zu verwischen, die ästhetische Konstruiertheit des Redens in der Innenperspektive zu vernebeln und sie stattdessen als eine noetische Entsprechung, wenn auch nicht Abbildung, sondern Analogie, zur Wirklichkeit Gottes zu behaupten. Rutscht aber nicht in diesem kritischen Realismus – trotz aller apophatischer Terminologie – ein wenig Letzbegründung in die Glaubensperspektive hinein, ein wenig "Dass" in das "Inwiefern"?

Auf jeden Fall blickt Barth nicht von außen auf seine Inwiefern-Ebene. Theologie gibt es für ihn nur im Innen. Für den Weg vom Außen zum Innen gibt es keine Hilfe.

3. Schritt: Die "unmögliche Möglichkeit" des Unglaubens

Für das Verstehen der Innenperspektive bedeutet das, und das macht Barth im Anselm-Buch in seiner Gaunilo-Polemik ja sehr deutlich, dass es vom Außen her unmöglich ist. Schneidet Barth aber nicht auch den Weg vom Innen zum Außen radikaler ab als er selbst es eigentlich will? Können wir mit seinem fideistischen Zirkel die Aufgabe bewältigen, wenigstens eine *Ahnung* von der Rationalität des Glaubens auch an Menschen im Außen zu vermitteln? Hat er nicht das Dialogische der Theologie zu sehr in einer Ästhetik der Innenperspektive aufgehen lassen? Kann es nicht doch einen Dialog mit dem Außen geben? Und: Riskiert Barth nicht eine zu grobe Abstraktion, wenn ihm der Unglaube nur als eine "unmögliche Möglichkeit" gilt?[37]

[35] Barth, *Fides quaerens intellectum*, 27.
[36] Michael Welker, "Die Wirklichkeit der Auferstehung", in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen 2001, 2. Aufl. 2004, 311-331, hier 327.
[37] Barth, *Fides quaerens intellectum*, 71; zur Problem vgl. Beintker, "... alles Andere", 116.

Michael Beintker weist darauf hin, wie Barth im Anselm-Buch die "Not des menschlichen Nichterkennens Gottes" dominiert sieht von "freudiger Erkenntnis". Wie unterscheidet sich das von einem Akt der Beschwörung? Bei Anselm, so Beintker weiter, sei diese Zuversicht "*begrenzt* vom Staunen über Gottes Unbegreiflichkeit".[38] Er hätte vielleicht noch dazusagen müssen, dass Anselm von der Unbegreiflichkeit *Gottes* spricht, die ihm nichts Dämonisches hat. Und kann er darin dann nicht doch besser als Barth die erfahrbare *Realität* des Zweifels, der Skepsis, der Unfähigkeit, Vertrauen zu fassen und sich zu binden wahrnehmen und aufgefangen sehen? Wo und wie wird sie bei Barth wahrgenommen? Wer sie wahrnimmt, kann ihr vielleicht auch die Hand reichen, kann versuchen, dem Außenstehenden Mut zu machen auf einen vielleicht zunächst probeweisen Aufenthalt in der Innenperspektive. Ich selbst komme mir in meiner Lehrtätigkeit an der Universität durchaus so vor, als sei das eine meiner Hauptaufgaben. Den Außenstehenden die Hand zu reichen kann dann auch heißen, (Alltags-)Erfahrungen als Analogien zu suchen für das, was von Gott in der Innenperspektive gesagt werden kann. Eine Hilfe hierfür fehlt bei Barth.

4. Noch einmal: Theologie als Dialog im interkonfessionellen Gespräch

Zum Ende des Nachdenkens über dialogische Denkstrukturen Barths gilt es jetzt, noch einmal auf das interkonfessionelle Gespräch zurückzukommen, um zu überlegen, ob sich die Verhältnisbestimmung von Innen und Außen hier anders präsentiert.

Das Feld der Ökumene bietet sich an zur abschließenden Reflexion über die Möglichkeiten einer barthianischen Dialogtheologie, weil es meiner Meinung nach am ehesten noch eine Analogie zu Barths Bevorzugung der Innenperspektive darstellt, deren theologisch-erkenntnistheoretische Ehrlichkeit auch gewürdigt werden muss. So sei die Ökumene jetzt als ein Feld des Innen bedacht, sogar als ein komplexeres Feld als es sich im Anselm-Buch darstellen kann. Denn: Man kann ja nun auch bezüglich der ökumenischen Arbeit nicht sagen, dass es sich dabei um einen Versuch handelte, Theologie aus der Außenperspektive zu betreiben. Nein, die Beteiligten sind sich in der Regel schon klar, dass es hineinzugehen gilt. Sie gehen in das Haus der Fides, nicht das der Lehren. Sie bewegen sich dabei in einem gemeinsamen Begründungszusammenhang in Christus, oder allgemeiner, aber nicht unzutreffend ausgedrückt: in einer Haltung, die sich gegenseitig in einer coram-deo-Position wahrnimmt, die eventuell nur eine hypothetische ist und somit auch enttäuscht werden kann. Meine These ist nun: Das entscheidende Erkenntnisgeschehen in interkonfessioneller Pluralität ereignet sich dann, wenn die Beteiligten in ihrem Suchen nach theologischer Erkenntnis *aneinander* die konkrete Bezugsarbeit innerhalb des Begründungszusammenhanges wahrnehmen. Sie erleben die Mühen des Suchens und Selektierens aus Schrift und Tradition sowie das Risiko, dabei Gefahren, Missverständnisse und Aporien in Kauf zu nehmen. Sich gegenseitig verstehen

[38] Beintker, "... alles Andere", 112 (Hervorhebung. U.L.-W.).

heißt dann: diese Mühen der Bezugsarbeit regelrecht aneinander mit-erfahren. Das ist nichts anderes als eine Erfahrung des Innen von Außen her. An den Mühen der Bezugsarbeit erkennen sich die Beteiligten als Christinnen und Christen, nicht schon beim Geschichten-Erzählen und nicht erst in der eventuell möglich scheinenden Konstruktion gemeinsam formulierter Lehren.

Ich hoffe daher, dass Glaubenserfahrung hier tatsächlich als Erkenntniserlebnis entdeckt werden kann, Glaubenserfahrung verstanden als Mühe der Bezugsarbeit im komplexen Netzwerk des christlichen Begründungszusammenhangs.

Was bedeutet das für die Frage nach der theologischen Bedeutung des Dialogisierens?

Es ist nun der nicht zu unterschätzende Gewinn der Pluralität der Perspektiven, dass es ein sehr viel komplexeres Innen und Außen gibt, in dem mehr am Erkenntnisprozess beteiligt ist als im rein intellektuellen Nachdenken. Es spielt durchaus eine Rolle, dass wir es in diesem Prozess mit mehreren Personen zu tun haben. Differenzen können aneinander, auch im Beobachterstatus, wahrgenommen werden. Im komplexen Gewebe von Solidarisierungen und Abgrenzungen, eben im Dialogprozess, kann man durchaus remoto Christo *denken* und *in* Christo *beobachten*, man kann vor allem im Miteinander probehalber in Christo denken. Letztlich kann man sagen: Hier wird Kirche im Geschehen erlebt und dabei deutlich, dass Innen und Außen differenzierter ist und nicht in einer schlichten Entweder-oder-Struktur aufgeht. Nicht zuletzt ist das eine Auflösung der irritierenden Abstraktion bei Barth, der sagen kann: "der Glaube denkt".

Bezogen auf die Theologie Karl Barths heißt das: Man kann sie öffnen für den Dialog, wenn man sie an dieser Nahtstelle des Übergangs von Außen nach Innen komplexer gestaltet: empirischer, multi-personaler, apologetischer und stärker Auskunft gebend darüber, wie der Übergang funktioniert, wie man Analogien sucht und findet. Der interreligiöse Dialog kann sogar eine solche hilfereiche Analogie sein. Auch für das "Inwiefern" wären Analogien aus dem Außen zu holen.[39]

[39] Eine Möglichkeit dafür wäre die theologische Rezeption der sozialanthroplogischer Gabe-Theorien, auf die Magdalene L. Frettlöh vielfach aufmerksam gemacht hat, vgl. dazu ihre Beiträge in der Reihe Jabboq, Bd. 1/2002 und Bd. 5/2004: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh/Michael Weinrich (Hg.), *"Leget Anmut in das Geben." Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, (Jabboq Bd. 1) Gütersloh 2001, 105-161. Magdalene L. Frettlöh, *"Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem"*, und dies. (Hg.), "Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?" in: *Mit Schuld leben*, (Jabboq Bd. 5) Gütersloh 2004, 179-215; Magdalene L. Frettlöh, *"'Der Mensch heißt Mensch, weil er ... vergibt?' Philosophisch-politische und anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte"*; zur ökumenisch-theologischen Rezeption der Gabe-Theologie s. Ulrike Link-Wieczorek, "Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe", in: *ÖR 56* (2007/2), 229-241 (inklusive eines Teilbeitrages von Ralf Miggelbrink über John Milbank).

Resümee

Dialog gehört zu den Grundelementen christlicher Theologie. Lehrbildung kann entweder definitorisch als geronnenes Streitgespräch (Typ 2) oder kontemplativ als Dialog"protokoll" (Typ 3) verstanden werden, das über die festgehaltenen Positionen hinausweist. Im kontemplativen Typus erreicht das Dialogische eine höhere Komplexität dadurch, dass ein Perspektivenwechsel gefordert wird. Sowohl im ökumenischen als auch im interreligiösen Dialog finden wir das als Geschehen von gegenseitigem Inklusivismus, als ein gegenseitiges sich-ineinander-Hineinversetzen. Karl Barths theologische Erkenntnislehre kennt diesen Vorgang nur einseitig, nur als einmaliges Hineinschlüpfen in eine einzige Glaubensperspektive. Darin liegen Probleme für das Verständnis dessen, was Glauben ist und wie die in der Glaubensperspektive gedeutete Wirklichkeit mit der derer verbunden gedacht werden soll, die außerhalb stehen. Für die gegenwärtige Situation von religiöser Enttraditionalisierung verschärft sich diese Problematik dadurch, dass Innen- und Außenstehen nicht mehr so einfach erkennbar zu sein scheinen und häufig ein und denselben Menschen betreffen. Auf ein empirisch vorstellbares Modell von Kirchesein als Einheit in Differenz übertragen jedoch, eben einer interkonfessionellen Gruppe mit ökumenischem Selbstverständnis, könnte die Barthsche These eine hilfreiche Ausdifferenzierung erfahren und durchaus einen Wahrheitsgehalt erweisen. Die Ausdifferenzierung besteht darin, dass in der Gemeinschaft der Verschiedenen innerhalb eines gemeinsamen Begründungszusammhanges ein wechselndes und auch probehaftes Hinein- und Hinausschlüpfen in die Innenperspektive denkbar wird, vor allem, wenn auch die Beobachtung von Innenperspektiven als Element des "Dialoggeschehens" mitberücksichtigt wird. Kurzum: Beim bewusst interkonfessionellen Theologisieren können die Beteiligten ihre theologischen Methoden wahrnehmen. Diesen Effekt kennen wir auch aus dem interreligiösen Dialog. Dass es aber auch innerchristlich notwendig und sogar noch hilfreich ist, das kann für viele Suchende innerhalb wie außerhalb der Kirche regelrecht seelsorgerliche Relevanz bekommen. Denn was sie dabei entdecken, ist nicht mehr und nicht weniger als das Funktionieren der zweiten Naivität der reifen Glaubensreflexion, die Karl Barth so sehr voraussetzt und doch so wenig erklärt. Die Mühen von Bezugsarbeit aneinander zu erfahren sensibilisiert

auch für Mühen der Bezugsarbeit im interreligiösen Dialog – auch wenn sie hier nicht geteilt, so doch als solche respektiert werden.[40] Das aber heißt, Verständnis füreinander zu entwickeln.

Ulrike Link-Wieczorek

[40] Vgl. dazu die Argumentation George Lindbecks gegen die These, den Religionen liege eines gemeinsame innere Erfahrung des Transzendenten zugrunde: "Was bei der Bestimmung der Ähnlichkeiten unter den Sprachen zählt, sind die grammatischen Muster, die Verweisvorgänge, die semantischen und syntaktischen Strukturen. Etwas entfernt Analogisches kann im Fall der Religionen gesagt werden. (...) Das Entscheidende sind die unverwechselbaren Erzähl-, Glaubens-, Ritual- und Verhaltensmuster"; George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, München 1994, 71f. Der von mir bevorzugte Begriff der Bezugsarbeit stellt noch mehr als bei Lindbeck das Prozesshafte der Wahrheitsfindung vor Augen.