

Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer als Theoretiker der Moderne!? - Eine theologisch inspirierte Spurensuche

Helmut Strack

„Wer erzählt, erwandert unter Abenteuern manche Station; aber nur seltener Weise verharrt er dort, weiterer Wegweisung gegenwärtig, und bald fühlt er sein Herz klopfen, teils vor Lust, teils auch vor Furcht und Fleischesbängen, aber zum Zeichen jedenfalls, dass es schon weitergeht, in neue, genau zu durchlebende Abenteuer, mit unabsehbaren Einzelheiten, nach dem Willen des unruhigen Geistes.“

(Thomas Mann)¹

„Der Mensch ist das Wesen, welches Umwege machen darf.“

(Hans Blumenberg)²

Persönliche und sachliche Vorbemerkungen

1. Wanderung, Abenteuer, Umwege – mit diesen Stichworten sind die Erfahrungen angedeutet, die ein Thema wie das mir vorgegebene bereithält. Als mich die Anfrage ereilte, ob ich nicht einen Beitrag über Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer als Theoretiker der Moderne halten könne, meldeten sich in mir in kruder Gleichzeitigkeit zwei gegensätzliche Stimmen zu Wort, deren eine mir in fürsorglicher Skepsis riet, von solchem Unternehmen Abstand zu nehmen, würde ich mich doch wahrscheinlich mit einer solchen Thematik übernehmen, wenn nicht blamieren. Ausrufungs- und Fragezeichen, die beide hinter dem dann von mir formulierten Thema zu stehen kamen, sind Ausdruck des Hintergrundrauschens, das, aus meiner Anfangsscheu resultierend, nach wie vor zu vernehmen ist.

Die zweite Stimme erwies sich als die Stärkere. Dieses zu erläutern, veranlasst mich zu so etwas wie einem persönlichen Vorwort; denn es hat etwas zu tun mit meiner theologischen Bildungsgeschichte, nämlich der prägenden Wirkung, die beide, Barth wie Bonhoeffer, für mich hatten und nach wie vor haben. Es muss wohl im Alter von 16/17 Jahren gewesen sein, als ich dem Namen Bonhoeffer in den 60er-Jahren zum ersten Mal begegnet bin. Der Anlass war die Einweihung eines neuen Gemeindehauses in meiner damaligen Heimatgemeinde in Herne, das den Namen Bonhoeffers tragen sollte. Dies ist nicht aus persönlichen Gründen erwähnenswert, sondern deshalb, weil es erst in dieser Zeit zu einer Rehabilitation Bonhoeffers im Bereich der evangelischen Landeskirchen der EKD kam, während direkt nach 1945 Bonhoeffer eher eine unbequeme Erinnerung an das Versagen von Kirche und Theologie zwischen 1933 und 1945 wachrief.

Dietrich Bonhoeffer und seine Theologie haben mich nach der oben geschilderten Erstbegegnung nicht mehr losgelassen: zunächst intensiv während des Studiums, anschließend im Kontext der Anti-Apartheits-Auseinandersetzungen und etlicher befreiungstheologischer Ansätze

¹ Joseph und seine Brüder I. Die Geschichten Jaakobs. Der junge Joseph, hg. Und textkritisch durchgesehen v. Jan Assmann/Dieter Borchmeyer/Stephan Stachorski, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2018, LVI

² Menschenbild und gegenwärtige Lebensordnung, Vortrag bei der Oberpostdirektion Hamburg, Schulungszentrum Bargtheide, 1956; zit. n.: Zill, Rüdiger, Der absolute Leser. Hans Blumenberg – Eine intellektuelle Biographie, Berlin 2020, 552

sowie in der Befassung mit diversen theologischen Entwürfen wie denen von Helmut Gollwitzer und Ernst Lange.

Die Beschäftigung mit Karl Barth fällt mit dem Beginn meines Theologiestudiums zusammen, als ich in seinem frühen Vortrag von 1922 *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* die berühmten Sätze las: „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 Nichtkönnen, wissen und damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel.“³ Die Radikalität in der Beschreibung einer Aporie und die Kompromisslosigkeit der Sprache tat mir als jungem Theologen gut. Sie ist Karl Barth bei aller Fortentwicklung seiner Theologie durch die Jahrzehnte erhalten geblieben und hat mich – ich glaube dies sagen zu können – immer wieder vor allzu naiven Versuchungen einer zeitgeistigen bildungsprotestantischen Anpassungstheologie bewahrt, vor allem denen mit neoliberalen Impetus – und diese Versuchung ist mit dem diabolischen Treiben aller möglichen ‚Bindestrich-Theologien‘ (Barth) immer wieder unser ständiger Begleiter.

2. Meine – möglicherweise nicht vollständigen - Recherchen haben zunächst ergeben, dass es keine dezidierten Untersuchungen zu unserem Thema gibt. Eine gewisse Ausnahme stellt eine Dissertation von 2007 unter dem Titel *Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne*⁴ dar, in der die Verfasserin Annelore Siller zu dem Schluss kommt: Barth „versucht ... einer dezidiert modernen Theologie den Weg zu bereiten, indem er auf der einen Seite die Bedingungen der Moderne positiv würdigt und in seinem theologischen Denken voraussetzt und auf der anderen Seite fundamental gegen die Auswirkungen der Moderne streitet.“⁵ Er habe dabei nie eine Theorie der Moderne entwickelt⁶, zumal er gegen das Versagen der Moderne, nämlich ihr nicht eingelöstes Versprechen von Freiheit und Unabhängigkeit, Einspruch erhoben habe⁷. Dabei gehe es ihm aber nicht um eine generelle Absage an die Moderne, sondern ihr Streben nach Freiheit und Mündigkeit nehme er positiv auf, so dass er in seiner Grundhaltung mit diesen Bestrebungen der Moderne solidarisch sei⁸.

Ein solches Urteil hängt natürlich davon ab, was man unter „Moderne“ versteht. Für Siller ist dies die historische Periode, die mit Renaissance und Reformation begann, sich fortsetzte über Aufklärung und industrielle Entwicklung und sich vor allem durch den Ersten Weltkrieg „zu sich selbst in Opposition begab.“⁹

I.

Karl Barths Theologie der Krisis als Frage an eine fortschrittsoptimistische Moderne

Die Schlüsselerfahrung Karl Barths war der Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1918, präziser die Reaktion seiner theologischen Lehrer. Ihr Verhalten erschütterte Barths Vertrauen zu ihrer Theologie von Grund auf. In einer Predigt vom 30. August 1914 beklagt er, „wie jetzt der Name Gottes hereingezogen wird in das sündliche, leidenschaftliche Treiben des Menschen, als sei er einer von den alten Kriegsgöttern, zu denen unsere heidnischen Vorfahren riefen.“¹⁰

Zum Manifest der 93 deutschen Intellektuellen vom 3. Oktober 1914 mit dem Titel *An die Kulturwelt!*, mit dem diese den Ausbruch des Ersten Weltkriegs feierten, meint Barth, er habe unter

³ Barth, Karl, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* [1922], in: ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. v. Holger Finze, Zürich 1990, 144 -175, 151

⁴ Siller, Annelore, *Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne*, Zürich 2009

⁵ Ebd., 311

⁶ Ebd., 313

⁷ Ebd., 314

⁸ Ebd., 315

⁹ Ebd., 53

¹⁰ Zit. n. Weinrich, Michael, *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen 2019, 56

den Unterzeichnern „mit Entsetzen auch die Namen ungefähr aller meiner deutschen Lehrer ... entdecken“¹¹ müssen. „Ich habe eine Götterdämmerung erlebt, als ich studierte, wie ... [diese] sich zu der neuen Lage stellten“, wie „Religion und Wissenschaft sich in geistige 42 cm Kanonen“ verwandelten.¹² Er sei irre geworden „an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschienen.“¹³ So kann er diesen Intellektuellen nur ethisches Versagen attestieren. Barth stellt nun alle theologischen Theorien in Frage, die zur Legitimation des Krieges geführt und gedient hatten¹⁴.

Michael Weinrich kommt zu dem Urteil: „Für Barth waren es die nationale Selbstverherrlichung, der weltanschauliche Fortschrittsoptimismus und die von einer pathetisch gepflegten moralistischen Fassade verborgen gehaltenen rücksichtslosen wirtschaftlichen Ambitionen, denen der Kriegsausbruch nicht zuletzt die von der Religion und d.h. vom christlichen Glauben geschützte Maske vom Gesicht riss.“¹⁵

Wegen der Kriegsbejahung seiner Lehrer hinterfragt Barth auch ihre biblische Exegese und Dogmatik. Als Konsequenz setzt er sich in der Folge mit der sogenannten liberalen Theologie des Kulturprotestantismus seit Friedrich Schleiermacher auseinander. Eigene Antworten sucht er im Römerbrief. Weihnachten 1918 erscheint sein Kommentar; ab 1920 schreibt er dann an der Neufassung von 1922, in der er einen unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und der Welt vollends deutlich macht, Religions- und Kulturkritik mit Kirchenkritik verbindet und jene Krisis beschreibt, die von Gott her über den Menschen komme: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘ Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“¹⁶ Der ‚Geist Christi‘ sei die Krisis, in der sich das Ganze befinde¹⁷.

Man hat diese zweite Fassung des Kommentars zum Römerbrief als „eine Ouvertüre zur westlichen Theologie des 20. Jahrhunderts“ bezeichnet, als eine gegen die selbstverständliche Vernetzung des christlichen Glaubens mit der westlichen Kultur gerichtete „Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der europäischen Kultur“¹⁸; ja als eine Art „Tempelreinigung“, mit der „die Hausgötzen des deutschen Bildungsprotestantismus: Natur und Vaterland, Religion und Sittlichkeit, Bürgertum und Ordnung ... erbarmungslos gestürzt“¹⁹ worden seien. Auch als „Zeugnis einer Menschheits- und Götterdämmerung“, mit der „die ungebrochene, moralisch optimistische Gottesrede, die Gott im 19. Jahrhundert zur Substanz und zum Sediment der europäischen Hochkultur erklärte ... zertrümmert“²⁰ wurde, mithin als „eine explosive Mischung aus

¹¹ Zit. n.: Busch, Eberhard, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Zürich 2005, 93

¹² Ebd., 93

¹³ Ebd., 93

¹⁴ Man konnte auch ganz Anderes lesen in dieser Zeit, zum Beispiel bei Ernst Troeltsch: „Wir kämpfen nicht bloß für das, was wir waren, sondern für das, was wir werden wollen und müssen.“ - so in seiner Einlassung zum Thema „Deutscher Glaube und Deutsche Sitte in unserem großen Kriege“ zum Kriegsbeginn: Troeltsch, Ernst, Deutscher Glaube und Deutsche Sitte in unserem großen Kriege, Berlin 2014, zit. n. Sieg, Ulrich, Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013, 114

¹⁵ Weinrich, a.a.O., 425

¹⁶ Barth, Karl, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 22. Aufl. Zürich 2020 [folgend: Röm], XX

¹⁷ Ebd., XXVIII

¹⁸ Kooi, Cornelis van der, Zweiter Römerbrief, in: Barth Handbuch, hg. von Michael Beintker, Tübingen 2016, 195 – 200, 195

¹⁹ Dembowski, Hermann, Barth – Bultmann – Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie, 2. Aufl. Rheinbach 2004, 32

²⁰ Frisch, Ralf, Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat, 2. Aufl. Zürich 2019, 33

Prophetie, Apokalyptik und Gnosis“²¹. Schließlich war es gerade das der neuzeitlichen Subjektphilosophie aufruhende Bündnis von Bildungsbürgertum und Theologie resp. Religion gewesen, das die Theologie in die von Barth diagnostizierte Krise hineingezogen hatte.

Die existentielle Erfahrung Barths und die theologische Dimension müssen zusammen gesehen werden, will man Barths Krisenbegriff verstehen, wobei die theologisch-biblische Perspektive leitend ist. Der Krisenbegriff dient der „Grundunterscheidung zu einer nicht nur politisch sozialdiagnostischen, sondern grundlegenden theologischen Kategorie“²². So entsteht so etwas wie eine Theologie des Erschreckens²³ angesichts des Grauens des I. Weltkriegs und seiner Folgen, die eine allzu enge Verbindung von christlichem Glauben und europäischer Kultur nicht mehr zulässt.

Krisis bedeutet für Barth eine grundsätzliche Infragestellung aller menschlichen Möglichkeiten Gott gegenüber und das Leugnen aller positiven, sprich *religiösen* Anknüpfungsmöglichkeiten seitens des Menschen – zunächst einmal, so muss einschränkend gesagt werden, denn Barth war immer überzeugt davon, dass das Nein, das allen menschlichen religiösen Bemühungen gilt, umfassen ist von einem Ja Gottes zu diesem seinem Menschen. Ich zitiere noch einmal aus der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars: „Wir stehen [mit der in Christus geschehenen Offenbarung, H.S.] vor einer umfassenden und unwiderstehlichen Aufhebung der Welt der Zeit, der Dinge und der Menschen, vor einer durchdringenden, aufs Letzte gehenden Krisis, vor einer Ausrollung alles Seins durch sein überlegenes Nicht-Sein.“²⁴ Mit solch fast schon Adornoscher Negationsschärfe wendet sich Barth gegen alle anthropozentrisch orientierten Rechtfertigungsversuche, auch und gerade des vermeintlich religiösen, angesichts des Ersten Weltkriegs grandios gescheiterten ‚homo faber‘ wie ‚homo religiosus‘. Damit gewinnt der Barthsche Krisis-Begriff eine alle bisherigen theologischen und philosophischen Verlässlichkeiten destruierende Schärfe – und dies in einer Zeit, als die Gesellschaft in Deutschland Anfang der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts am „Nullpunkt des Sinns“ (Wolfgang Martynkewicz) angekommen zu sein schien. Und in der Tat kann man spätestens seit dem Ausbruch des I. Weltkriegs von einem epochalen Krisenbewusstsein und einer depressiven Grundstimmung der Gesellschaft sprechen, die von Barth hier aufgegriffen und theologisch gedeutet werden, allerdings auch Anlass für eine dieser Stimmungen entsprechenden, ihn missverstehenden Rezeption seiner Überlegungen war²⁵. So sehr die gesellschaftliche Krise nach dem Ende des I. Weltkriegs die Plausibilität von Barths Bruch mit der Tradition eines verbürgerlichten Kulturprotestantismus seinerzeit erhöhte, muss doch deutlich betont werden, dass es ihm zeitlebens um *theologische* Einsichten ging, die wesentlich mehr als ein einfacher Reflex gesellschaftlicher Stimmungen und Zustände sind. Ein weiteres Missverständnis wäre es, diesen gesellschaftlichen Kontext zum Anlass zu nehmen, Barths Äußerungen als eine grundsätzliche Absage an die Neuzeit und ihre kulturellen Implikationen zu interpretieren, zumal nicht mit der oft verbundenen antiliberalen Stoßrichtung²⁶ solcher Absage – etwa als Einklang mit Oswald Spenglers, 1917 zuerst erschienenem Buch *Der Untergang des Abendlandes*.

Zusammenfassend lassen sich die verschiedenen, miteinander verbundenen Aspekte des Barthschen Krisenbegriffs benennen: „der unmittelbar zeitgeschichtliche Zusammenhang des Ausgangs des ersten Weltkriegs, sodann die Kantsche Rede von der ‚Kritik‘ der Vernunft, wodurch Krisis in der Vernunftgeschichte der Moderne und ihrer Begrenzung der Vernunft verankert ist, und schließlich die theologische Vertiefung dieser Linien, wonach sich Krisis als das Gericht Gottes über die Welt erweist“ - was zu einer „Metakritik der politischen und ideengeschichtlichen Formationen der Moderne führt.“²⁷ Das Verständnis von Krisis, dessen wir bei Barth ansichtig werden und das uns

²¹ Ebd., 60

²² Seubert, Harald, Zwischen den Zeiten: Karl Barths Krisis-Theologie und die Krise der gegenwärtigen Theologie, in: Karl Barths Theologie der Krise heute. Transferversuche zum 50. Todestag, hg. v. Werner Thiede, Leipzig 2018, 13-29, 15

²³ Siehe Trowitzsch, Karl Barth heute, 2. Aufl. Göttingen 2012, 210

²⁴ Barth, Röm, a.a.O., 72

²⁵ Hierzu: Weinrich, Karl Barth, a.a.O., 14f.; 67

²⁶ Hierzu: Norden, Günther van, Die Weltverantwortung der Christen neu begreifen. Karl Barth als homo politicus, Gütersloh 1997, 41ff.; siehe auch: Weinrich, Theologischer Ansatz, a.a.O., 427

²⁷ Seubert, Zwischen den Zeiten, a.a.O., 16

mit anderen Akzenten auch bei Bonhoeffer begegnet, lässt sich begreifen als Metanoia-Theologie, die zuerst theologisch-kirchlich, dann aber auch unmittelbar gesellschaftlich-politisch zur Umkehr ruft²⁸.

Exkurs 1: Zum Begriff der Krise

Das Selbstverständnis der Moderne speise sich aus einem spezifischen Verständnis von Moral und einem bestimmten Ideal des Menschen – so der Soziologe Hans-Peter Müller²⁹. Da aber die vorfindliche Wirklichkeit häufig vom idealen Maßstab abweiche, seien Zeitdiagnostiker – wie zum Beispiel der Historiker Reinhart Koselleck - dazu verleitet, von einer Krise zu sprechen³⁰. In unserem Kontext interessiert allerdings gerade die historische Ableitung.

Koselleck hat 1959 seine *Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*³¹ unter dem Titel *Kritik und Krise* vorgelegt, in der er die Geschichte der Aufklärung und ihrer Gegenbewegungen untersucht hat. Historisch betrachtet ergebe sich eine Spannung von Fortschrittsglauben und Krise, denn jede Krise entziehe sich der Planung und rationaler Steuerung³². Es gehe bei dem Begriff der Krise – so Koselleck in einer seiner begriffsgeschichtlichen Analysen - um eine geschichtsphilosophische Deutung aus der eigenen Zeitdiagnose heraus. In die Wortverwendung von „Krise“ würden dabei deutlich Assoziationen des Gottesgerichts und der Apokalyptik hinein spielen, „so dass an der theologischen Herkunft der neuen Begriffsbildung kein Zweifel bestehen kann.“³³ Wird Geschichte als Dauerkrise interpretiert, so kann sich Koselleck ausdrücklich auf die zweite Auflage von Barths Römerbriefauslegung beziehen, in der zu lesen ist: „Die sog ‚Heilsgeschichte‘ ... ist nur die fortlaufende Krisis aller Geschichte, nicht eine Geschichte *in* oder *neben* der Geschichte.“³⁴ Und Koselleck erläutert hierzu: „‚Krisis‘ hat hier als Begriff seine endzeitliche oder seine übergangszeitliche Bedeutung eingebüßt – sie wird zu einer strukturalen Kategorie der christlich begriffenen Geschichte schlechthin; die Eschatologie wird gleichsam geschichtlich vereinnahmt.“³⁵ Auch bei der Semantik von „Krise“ als Letztentscheidung handele es sich „um die Umbesetzung eines christlichen Glaubenssatzes“, welcher der „weltimmanenten Geschichte selbst zugemutet“ werde³⁶. Aus der urchristlichen Lehre der apokalyptischen Zeitverkürzung bis zur Wiederkunft Christi sei sukzessive die Beschleunigung des geschichtlichen Fortschritts geworden: „Die Inhalte des Deutungsmusters wurden vollständig ausgetauscht.“³⁷ Und so gilt: „In christlicher wie in nichtchristlicher Bedeutung indiziert ‚Krisis‘ in jedem Fall einen anwachsenden Zeitdruck, dem die Menschheit auf diesem Globus nicht zu entrinnen scheint.“³⁸ Diese Verweise sind insgesamt bedeutsam für die Theologie Karl Barths, wie sie oben dargestellt wurde.

²⁸ Ein kleiner Blick von der Seitenlinie: mit der in diesen Jahren von Barth geäußerten theologischen Fundamentalkritik, die alles bisher in Geltung Stehende erst einmal in Frage stellt, macht man sich nicht beliebt. Bei Martin Walser findet sich der schöne Hinweis: „Alles, was hundert Jahre lang in evangelischer historisch-kritischer, liberaler Theologie zu religiöser Gemütlichkeit geworden war, all das sprengt Karl Barth geradezu in die Luft ...“ Und: „Er zertrümmert die edle Riege der Gottesmänner.“ Walser, Martin, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, Hamburg 2012, 50; 65

²⁹

³⁰

³¹ Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1973

³² Ebd., 134

³³ Ders., *Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ‚Krise‘*, in: ders., *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M. 2006, S. 203-217, 207

³⁴ Barth, Röm, a.a.O., 32

³⁵ Koselleck, *Fragen*, a.a.O., 210

³⁶ Ebd., 212

³⁷ Ebd., 214

³⁸ Ebd., 215

II.

Vernunft und Offenbarung – oder die Theomorphisierung des Menschenbildes im Zug der Moderne

Ein Art Selbsteinschätzung für den Neuanfang der Theologie Barths bietet seine Vorlesung *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*³⁹. Den „Augenblick eigener theologischer Erkenntnis“ beschreibt er als „eine Krisis“⁴⁰. Dies hängt für ihn untrennbar zusammen mit dem, was ich als unhintergehbare Primordialität des Offenbarungsgeschehens bezeichnen möchte – eine Voraussetzung Barthscher Theologie, die ihm übrigens von seinen Kritikern, auch von Bonhoeffer, den Vorwurf des Offenbarungspositivismus und sogar einer damit verbundenen totalitären Weltsicht eingetragen hat. Barth hält jedenfalls daran fest, dass jede Periode der Kirche „als eine Zeit der Offenbarung, der Erkenntnis und des Bekenntnisses der e i n e n christlichen Wahrheit, aber als eine b e s o n d e r e, als d i e s e Zeit solcher Offenbarung, solcher Erkenntnis und solchen Bekenntnisses“⁴¹ verstanden werden müsse.

Was dann unter der Überschrift *Der Mensch im 18. Jahrhundert* folgt, ist eine luzide Darstellung der Ambivalenzen der Aufklärung aus theologischer Sicht, in der er die den Menschen seiner selbst bewusst machenden philosophischen Systeme des Rationalismus, Empirismus und Skeptizismus als Antwort auf die kopernikanischen und galileischen Demütigungen versteht und konstatiert: „Der Ersatz des geozentrischen wurde mit größter Selbstverständlichkeit das anthropozentrische Weltbild“⁴² mit seinem Glauben an die „Allmacht des menschlichen Vermögens“⁴³, den Barth als „Humanisierung“ bezeichnet. Eine der Folgen sei dann ein „natürliches“ resp. „vernünftiges Christentum“ gewesen⁴⁴. Aber – so Barth 1932 in seiner *Kirchlichen Dogmatik*: „Man kann in der Theologie ... nicht cartesianisch denken.“⁴⁵

Beim Problem der ‚Humanisierung‘ von Theologie im 18. Jahrhundert geht es bei Barth um ihre Verstaatlichung, ihre Verbürgerlichung oder Moralisierung, ihre Verwissenschaftlichung oder Philosophierung sowie um ihre Individualisierung oder Verinnerlichung⁴⁶. Theologische Theorie sei als gefährlich erschienen⁴⁷. Christentum heiße nun „moralisches, ... bürgerliches Christentum“⁴⁸. Barth kommt zu dem Schluss: „man brauchte, suchte und fand ein n a t ü r l i c h e s oder, was dasselbe sagt, ein v e r n ü n f t i g e s Christentum. ... ‚N a t u r‘, das war dem Menschen des 18. Jahrhunderts der Inbegriff des ihm, seinem Geist, seinem Verstand, seinem Willen und Gefühl zur Verfügung stehenden, zur Gestaltung überlassenen, seinem Formwillen zugänglichen Gegenstandes. Und ‚V e r n u n f t‘, das war ihm der Inbegriff seines Vermögens, seiner Superiorität über den Gegenstand, seiner Gewalt, ihn zu vernehmen, ihn sich anzueignen.“⁴⁹

Wir ersehen aus diesen wenigen Hinweisen, wovon die Barthsche Theologie sich absetzte. Es war die aus den ideengeschichtlichen Entscheidungen des 18. Jahrhunderts resultierende liberale Theologie des 19. Jahrhunderts in ihrer bildungsprotestantisch-verbürgerlichten Variante, die den ambivalenten, weil Selbstermächtigung des Menschen bedeutenden ‚Humanisierungsversuchen‘ (Barth) aufbrachte und angesichts des 1. Weltkriegs – und späterhin im Übrigen auch des Nationalsozialismus - dann entweder gar nichts zu sagen wusste, zumindest nichts theologisch Angemessenes, oder aber allzu geschwätzig und damit in theologischer Hinsicht noch weniger der Situation angemessen, geradezu selbstverräterisch meinte reden zu müssen.

³⁹ Barth, Karl, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 6. Aufl. Zürich 1994

⁴⁰ Ebd., 5

⁴¹ Ebd., 13

⁴² Ebd., 21

⁴³ Ebd., 63

⁴⁴ Ebd., 85

⁴⁵ Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 8. Aufl. Zürich 1964 [1932] [folgend: KD I/1], 203

⁴⁶ Ders., *Die Protestantische Theologie*, a.a.O., 65

⁴⁷ Ebd., 73

⁴⁸ Ebd., 79

⁴⁹ Ebd., 85

Auch jede Art von „Bindestrich-Theologie“, wie Barth es einmal genannt hat, die meint, dem Offenbarungsgeschehen noch etwas hinzuzufügen zu müssen, war ihm suspekt und nichts anderes als eine Instrumentalisierung des christlichen Bekenntnisses. So betont er in seinem Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft* von 1920: „Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie ‚christlich-sozial‘, ‚evangelisch-sozial‘, ‚religiös-sozial‘, aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind.“⁵⁰

Dagegen hält Barth an dem Grundsatz fest, den er schon im Ersten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* formuliert, nämlich „dass die Theologie zu keiner Zeit und in keiner Lage und unter keinem Vorwand ein dringenderes Anliegen kennen kann als dies: sich selber treu zu bleiben und immer treuer zu werden als Schrifttheologie.“⁵¹

Barth weiß bei aller Ablehnung der Kurzschlüsse zwischen Gesellschaft, Politik und Kultur auf der einen, Offenbarung und Theologie auf der anderen Seite: wir können uns dem spannungsreichen Hiatus zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung nicht entziehen – es sei denn um den Preis einer Depravation beider, sei es durch ein *sacrificium intellectus* auf der einen oder durch ein *sacrificium fidei* auf der anderen Seite. Denn – zum einen – spätestens mit der schrittweisen Emanzipation der geschichtsphilosophischen Zugänge von eschatologisch ausgerichteten Teleologien im Verlauf des mittelalterlichen Denkens tritt die Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung in aller Schärfe ans Licht und entledigt sich vernunftgeleitetes Begreifen ihrer metaphysischen Voraussetzungen, wobei eine lediglich *behauptete* Voraussetzungslosigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ein in ihrem Rücken wirksamer Mythos bleibt. Zum anderen kann Theologie als Wissenschaft bei aller bewahrten und bewährten Anschlussfähigkeit nicht jenes alles bestimmende, grundsätzlich nicht hinterfragbare Zeichen vor der Klammer, nämlich den Offenbarungsglauben, leugnen, auch wenn sie sich dezidiert wissenschaftlicher Methoden bedient und interdisziplinär vernetzt arbeitet. Andernfalls würde sie ihren Gegenstand verfehlen und damit ihre eigenen Grundlagen verlassen. Man mag darin eine (unvermeidliche) Vulnerabilität der

⁵⁰ Barth, Karl, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner, hg. v. Jürgen Moltmann, 2. Aufl. München 1966, 3-37, 5

⁵¹ Ders., *KD I/1*, a.a.O., 302; Es wurde und wird manchmal unterschieden zwischen dem frühen, radikal-kritischen Karl Barth der so genannten Dialektischen Theologie und dem späten, scheinbar milder gewordenen Barth v.a. der letzten Bände seiner *Kirchlichen Dogmatik*. In der ihm eigenen Diktion attestiert ihm etwa Peter Sloterdijk, er habe mit seiner Theologie das „Feuer gegen die ekklesiale Sklerose und ihre Angestellten [eröffnet], die es sich in der unhaltbar gewordenen Welt bequem gemacht“ hätten und damit den „tiefste[n] Bruch mit den theopoetischen Ursprüngen religiöser Traditionen ... vollzogen.“ Allerdings lasse sich seine Kirchliche Dogmatik „nur als ein lebenslang geführtes Rückzugsgefecht verstehen“, als Kompensation seiner frühen Radikalität (Sloterdijk, Peter, *Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie*, Berlin 2020, 122; 123; 114); Dem ist in einem trivialen Sinn insofern zuzustimmen, als sich seine Theologie in immer neuen Anläufen fortentwickelt hat, schließlich müsse man – wie er selbst immer wieder ausdrücklich betont hat - als Theologe immer wieder von neuem anfangen, zumal Theologie immer nur situativ zu entwickeln sei – so seine Überzeugung, die er auch noch in seiner letzten Vorlesung im Wintersemester 1961/62 in Basel einschärfte: „Fortfahren heißt in der theologischen Wissenschaft immer: noch einmal mit dem Anfang anfangen.“ Aber das andere gilt eben auch: „Es muss ... jeder Akt theologischer Arbeit in allen ihren Dimensionen ... den Charakter einer *Ü b e r g a b e* haben“, Übergabe sowohl im Rückgriff auf das schon einmal selbst Gedachte, Übergabe aber auch als *Übernahme*, nämlich aus dem Fundus dessen, was von Anderen schon erarbeitet wurde (Barth, Karl, *Einführung in die evangelische Theologie*[1962]. Texte und Anmerkungen, hg. v. Matthias Käser / Magdalene L. Frettlöh / Dominik von Allmen-Mäder, Zürich 2021, 255); In diesem Sinn ist Barth seinen grundsätzlichen Überzeugungen aus der Zeit seiner *Zweiten Auflage des Römerbriefs* und damit der 20er Jahre treu geblieben. Als Leitmotiv und Konstante vermerkt Michael Beintker etwa die „Leitintention, *Gottes* Wirklichkeit und Wahrheit authentisch zur Geltung zu bringen und die menschliche Gotteserkenntnis vor der Gefahr der Verdunkelung, Verfälschung und Instrumentalisierung zu bewahren“ (Beintker, Michael, Resümee: Periodisierung des Barthschen Denkens, in: *Barth Handbuch*, a.a.O., 232-237, 233), auch wenn dies mit Veränderungen der Akzente und Präzisierungen verbunden ist, je nach den sich verändernden Kontexten und Adressaten: „die Konzentration auf die Umkehr der Denkrichtung von den Bedingungen der menschlichen Subjektivität hin zu den Bedingungen des Selbsterweises Gottes [blieb] unverändert im Zentrum seiner Bemühungen“ (Weinrich, Michael, *Theologischer Ansatz und Perspektive der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Trinitarische Hermeneutik und die Bestimmung der Reichweite der Theologie*, in: *Karls Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935-1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, hg. v. Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch, Zürich 2010, 15-45, 17; siehe auch: ders., *Karl Barth, Einführung*, a.a.O., 120). Als Beispiel für die durchgehaltene Grundüberzeugung Barths kann auch seine 1932/33 in Münster und Bonn gehaltene Vorlesung *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* gelten.

Theologie als Wissenschaft sehen, aber sie steht damit zumindest nicht allein, wenn wissenschaftliches Denken immer auch kritisch reflektierendes Denken, d. h. Auch seiner Voraussetzungen bewusstes zu sein beansprucht und positivistischen Fallen entgehen möchte.

Karl Barth hat diese Thematik an vielen Stellen, aber insbesondere auch in seiner Arbeit über Anselm von Canterburys *Proslogion* durchdacht und in Anselms Formel von der „fides quaerens intellectum“ einen auch für seine Theologie wesentlichen Ansatz gefunden⁵². Man könne das Anselm-Buch als „Dokument des denkerisch fundierten Abschieds vom Cartesianismus in der Theologie“ würdigen – so Michael Beintker. Gegen die „anthropologisch zentrierte Subjektfixierung der neuprotestantischen Theologie“ setze Barth „eine theozentrierte Wendung der Subjekt-Objekt-Beziehung“⁵³. Erkenntnis und Glaube sind für Barth epistemologisch aufeinander verwiesen, wobei die Offenbarung den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen die Vernunft rationale theologische Reflektion ermöglicht. Daraus ergibt sich Barths spezifischer Blick auf die Moderne.

Exkurs 2: Die „Moderne“ und die ihr folgenden Theorien

Generell und im Alltagsgebrauch dient der Begriff der Moderne dazu, die Gegenwart von der Vergangenheit abzugrenzen – entweder wehleidig nostalgisch oder mit dem Gestus der Überlegenheit von Gegenwart und zu erwartender Zukunft gegenüber dem Vergangenen.

Stephan Toulmin sieht, die Entwicklung seit der Renaissance nachzeichnend, zwei Ausgangspunkte der Moderne: einen humanistischen, wesentlich literarisch gestützten, und einen naturwissenschaftlichen, in der Naturphilosophie wurzelnden.⁵⁴ Die Verabschiedung der rationalistischen Philosophie des 17. Jahrhunderts vom Renaissance-Humanismus - verbunden mit den Namen von Descartes und Leibniz – habe vier wesentliche Verschiebungen bewirkt: von der Rhetorik zur formalen Logik, vom Besonderen zum Allgemeinen, von der konkreten Vielfalt zu abstrakten Axiomen und vom Zeitgebundenen zum Zeitlosen.⁵⁵ Toulmins für unser Thema bedeutsames Fazit, das er als Ausgangsthese seiner Untersuchung voranstellt, lautet: „Indem sich die Moderne theoretische und praktische Aufgaben gestellt hat, die die tolerante, skeptische Haltung der Humanisten des 16. Jahrhunderts beiseitesetzten und sich das Streben des 17. Jahrhunderts nach mathematischer Exaktheit und logischer Strenge, theoretischer Gewissheit und moralischer Reinheit zu eigen machten, begab sich Europa auf einen kulturellen und politischen Weg, der es zu seinen glänzendsten technischen Erfolgen und zu seinem schlimmsten menschlichen Versagen geführt hat.“⁵⁶ - Wichtig ist mir hier der Hinweis auf die Widersprüchlichkeiten der Moderne.

Mit Charles Baudelaire begegnet uns dementsprechend nicht nur eine „Verschmelzung“ der ästhetischen mit der geschichtlichen Erfahrung von Modernität⁵⁷, sondern auch die mit dem Begriff gegebene Spannung zwischen positiver und negativer Wertung. Seit der Aufklärung nämlich verband sich mit der Moderne die durch die wissenschaftliche und technische Entwicklung vorangetriebene Idee des Fortschritts, die Baudelaire angesichts der 1855 in Paris stattfindenden Weltausstellung zu der kritischen Bemerkung veranlasste: „Welcher Begriff wäre törichter als der des Fortschritts, da doch der Mensch, wie jeder Tag aufs Neue beweist, immer dem Menschen ähnlich und gleich, das

⁵² Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* [1931], hg. v. Eberhard Jüngel / Ingolf U. Dalferth, 3. Aufl. Zürich 2002

⁵³ Beintker, Michael, ... alles Andere als ein Parergon: *Fides quaerens intellectum*, in: *Karls Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, hg. v. Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch, Zürich 2005, 99-120, 117

⁵⁴ Toulmin, Stephan, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991, 80

⁵⁵ Ebd., 60ff.

⁵⁶ Ebd., 13

⁵⁷ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, 17

heißt immer ein Wilder bleibt.“⁵⁸ Das erinnert an Friedrich Schillers Frage: „Woran liegt es, dass wir noch immer Barbaren sind?“⁵⁹ Spätestens mit den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und seinen Zivilisationsbrüchen trat die „Ambivalenz der Moderne“ (Zygmunt Bauman) voll ans Licht, damit auch der Widerspruch zwischen aufklärerischem Wollen und gegenaufklärerischem Handeln. Bei Horkheimer und Adorno heißt es dann in der *Dialektik der Aufklärung*: „Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression.“⁶⁰

Aleida Assmann hat verschiedene Modernisierungsschübe herausgearbeitet, beginnend mit dem „Bruch des jüdischen Monotheismus und seinem Auszug ... aus der Welt der polytheistischen Kulturen“, der sich verbunden habe mit der „ontologische[n] Unterscheidung zwischen Gott und Welt“ und der „Trennung zwischen Materie und Geist“⁶¹. Ein weiterer Schub ergab sich ihr zufolge mit dem Christentum, welches mit der messianischen Hoffnungsperspektive die Zukunftserwartung radikal verstärkt habe. Diese radikale Zukunftserwartung sei in den millenaristischen und revolutionären Bewegungen immer wieder erneuert und auch der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung sei noch von dieser normativen Grundlage genährt worden⁶².

Das unbestreitbare Faktum der Ambivalenzen der Moderne aufnehmend und an Aleida Assmanns Überlegungen angelehnt, möchte ich zwischen *Modernisierungstheorien* (1) und *Theorien der Moderne* (2) unterscheiden – eine, wie ich meine, belastbare und alles andere als triviale Differenz.

(1) *Modernisierungstheorien* verdanken sich letztlich einer spezifischen Deutungsgeschichte der schon o.g. eschatologischen Ausrichtung neutestamentlicher Theologie und der mit dieser gegebenen heilsgeschichtlichen, teleologisch angelegten Zukunftsorientierung. Im Zuge einer Entkleidung dieses linear gerichteten Zeithorizonts von seiner christlich-theologischen Ursprungsgestalt und des Auseinandertretens von Glauben und Wissen⁶³ spätestens seit der Hochscholastik verbleibt, quasi als Säkularisat, beginnend mit der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, ein *Fortschrittsdenken*, das – vor allem in der Philosophie der französischen Enzyklopädisten antikirchlich gerichtet – zum *Fortschrittsglauben* mutiert und damit, vor allem in den bürgerlichen Milieus des 19. Jahrhunderts in Deutschland, der sogenannten wilhelminischen Epoche, gesellschaftspolitische Bedeutung allerhöchsten Rangs gewinnt: „Auf der Ebene der Werte und Mentalität herrscht Aufbruchsstimmung, auf zu neuen Ufern“⁶⁴ – ob die neuen Ufer nun Wissenschaft und Technik, Kolonialismus oder Kriegsbegeisterung zu Beginn des I. Weltkriegs heißt. ‚Modernität und Barbarei‘ begrüßen sich freundlich. Der neo-mythologische Charakter solchen Denkens wird erst in den Gewalt-Katastrophen des 20. Jahrhunderts gebrochen, ohne – obwohl fragwürdig geworden – seinen prägenden Einfluss ganz zu verlieren. Denn – so Assmann: „Was im 19. Jahrhundert Spekulation und Weltanschauung war, wurde im 20. Jahrhundert Ideologie und Politik.“⁶⁵ Gerade in Krisenzeiten verdichtet sich dieser nach wie vor – im wahrsten Sinne des Wortes – „virulente“ Fortschrittsmythos in der Selbstberuhigung, letztlich alles „im Griff“ zu haben, die Kontrolle über das Geschehen nicht zu verlieren, einer Pandemie mit Bio-Engineering und einer Klimakrise mit Geo-Engineering begegnen zu können.

⁵⁸ Zit. n.: Miller Max/Soeffner, Hans-Georg, Modernität und Barbarei. Eine Einleitung, in: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Max Miller/Hans-Georg Soeffner, Frankfurt a.M. 1996, 12-27, 13

⁵⁹ Schiller, Friedrich, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Achter Brief, *Sämtliche Werke*, Fünfter Band, hg. v. Gerhard Fricke / Herbert G. Göpfert, 4. Aufl. München 1967, 591

⁶⁰ Adorno, Theodor W./ Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt a.M. 1988, 42

⁶¹ Assmann, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013, 94f.

⁶² Ebd., 96f.

⁶³ Hierzu: Habermas, Jürgen, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1, *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin 2019; ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2, *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019; auch: Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 5. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967

⁶⁴ Müller, a.a.O., 28

⁶⁵ Assmann, a.a.O., 66

Aleida Assmann versteht unter Modernisierungstheorie „eine Beschreibung von Geschichte, die auf die Entstehung und Entwicklung westlicher Industriegesellschaften ausgerichtet ist.“ Diese wird „als eine eigengesetzliche Dynamik begriffen“, die sich verbindet mit einer „Ausdifferenzierung kultureller Wertsphären ... und deren Ausbau zu autonomen Systemen und Handlungsfeldern auf dem Boden neuartiger historischer Institutionen.“⁶⁶ Im Kern gehe es „um das Vertrauen auf eine durch Rationalisierung, Rechenhaftigkeit und Machbarkeit von Dingen und Zuständen geförderte [- und nun Wolfgang Wehler zitierend -], wachsende Herrschaft des Menschen über seine natürliche und soziale Umwelt“ und damit um die „anhaltende Ausweitung [seiner] Steuerungs- und Leistungskapazitäten“.⁶⁷ So gründe die Modernisierungstheorie „auf den modernen Mythos der Geschichte im Sinne der fortschreitenden Selbstermächtigung des Menschen durch Wissenschaft und Technik“⁶⁸. Eine Beschreibung dieses Vorgangs hat auch Georg Picht geliefert: „Das Ziel der Herrschaft über die Natur bestimmt schon die theoretische Grundlegung der neuzeitlichen Wissenschaft ... Das Denken ... blickt nicht mehr in den Horizont der Wahrheit; es blickt in das Feld der unbegrenzten Möglichkeiten.“⁶⁹ Und Theodor W. Adorno sieht in „der fortschreitenden Menschheit ... einen Riesen, der nach unvordenklichem Schlaf langsam sich in Bewegung setzt, dann losstürzt und alles niedertrampelt, was ihm in den Weg kommt“⁷⁰. Wir entdecken in diesen Wahrnehmungen eine deutliche Nähe zu Barths Überlegungen zum selben Thema.

Die Bemächtigungslogik, die allen Fortschrittsphantasien innewohnt, bedeutet zugleich auch eine Re-Sakralisierung, die jede Modernisierungstheorie als neu-alten Mythos entlarvt. Denn zu den Paradoxien solcher Modernisierungsmuster gehört, dass Glauben und Wissen hinter dem Rücken der sich fortschrittlich-säkular wissenden Protagonisten quasi in eine neue Phase gegenseitiger Durchdringung eintreten, selbst oder sogar gerade im Bereich der Wissenschaften, und, da unerkannt, aber umso wirksamer, zu solcher Neo-Mythologisierung führen. Die Idee des Neuen – so Adorno – „setzt sich an Stelle des gestürzten Gottes im Angesicht des ersten Bewusstseins vom Verfall der Erfahrung.“⁷¹ Oder – mit den Worten von Michael Trowitzsch: „Ein rasender Wille zur Macht durchfährt die Neuzeit wie ein Wahnsinnsanfall ... Das um jeden Preis gewollte, die Verfügungsmacht, das Goldene Kalb, hat soteriologische, christusförmige Qualität erschlichen.“⁷² Den Opfern der Geschichte kommt in solchen Modernisierungskonzepten keinerlei Bedeutung zu, vor allem wenn mit „Anthropotechniken“ (Peter Sloterdijk) biopolitische Utopien des „Neuen Menschen“ Realität werden sollen⁷³.

Halten wir fest: die feuchten Träume der Fortschrittsphantasten von *Modernisierungstheorien* zerschellen entweder an den Auswirkungen gesellschaftlich-politischer Krisen oder deren Traumata führen zu Verdrängungen mit fatalen gesellschaftlichen Folgen.

(2) *Kritische Theorien der Moderne* hingegen stellen sich den Krisen, ihren Voraussetzungen wie ihren Folgen, und erweisen genau dadurch ihre Zukunftsfähigkeit. Sie verweigern sich damit zugleich einem positiv-positivistischen und dem damit fast zwangsläufig gegebenen affirmativen Zugang zum Geschehen und stellen sich dem Potential oder den Realitäten der Negation, wie diese Krisen inhärent sind. Sie wissen zudem um den in der Christentumsgeschichte verankerten Ursprung sowohl des Fortschrittsdenkens als auch der Krisensemantik.

⁶⁶ Ebd., 83

⁶⁷ Ebd., 84

⁶⁸ Ebd., 90

⁶⁹ Picht, Georg, Das richtige *Maß* finden. Der Weg des Menschen ins 21. Jahrhundert, hg. v. Carl Friedrich von Weizsäcker und Constanze Eisenbart, Freiburg 2001, 84f.

⁷⁰ Adorno, Theodor W., Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65], in: hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 2001 (=Nachgelassene Schriften, Bd. 13), 213

⁷¹ Ders., *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 4, 11. Aufl. Frankfurt a.M. 2018 [1951], 269

⁷² Trowitzsch, Karl Barth heute, a.a.O., 282

⁷³ Hierzu: Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Boris Groys und Michael Hagemester unter Mitarbeit von Anne von der Heiden, Frankfurt a.M. 2005

Theorien der Moderne blicken kritisch bis skeptisch auf gesellschaftliche Entwicklungen und verzichten auf einen optimistisch gestimmten Erwartungshorizont. Ihnen sind die Brüche in den Entwicklungslinien interessanter und erkenntnisreicher als die hoffnungsgesättigten Vorwärtsstrategien der Gesellschafts- und Menschenoptimierer aller Couleur.

Gerade die Ambivalenzen und Dissonanzen der Modernisierung sind Gegenstand der *Theorien der Moderne*. Unter ihnen versteht Aleida Assmann „eine kulturhistorische und -philosophische Perspektive, die den Blick auf andere, aus dem Konzept der Modernisierung bislang ausgeschlossene Phänomene richtet wie zum Beispiel auf radikale politische Ideologien, Fanatismus, Gewalt und Traumata.“⁷⁴ Zu den kritischen Theoretikern der Moderne zählt Assmann Adorno und Horkheimer sowie Zygmunt Bauman. Theorien der Moderne stellen den Fortschrittsbegriff „grundsätzlich in Frage.“⁷⁵ Von daher lassen sich Theorien der Moderne als Krisentheorien begreifen.

Ich habe dies alles deshalb so ausführlich dargestellt, um deutlich zu machen, wie sehr die geradezu mythische, in Teilen eschatologische Aufladung des Modernisierungs- qua Fortschrittstheorems dieses notwendigerweise zu einem Thema der Theologie werden lässt, bei Barth und bei Bonhoeffer nachlesbar und bei beiden in kritischer Absicht.

III.

Im Kontext politischen Engagements: Dietrich Bonhoeffers Blick auf das geschichtliche Werden der Moderne

Zwei Zugänge Bonhoeffers zum Thema sind es, die zu analysieren sind: die seiner *Ethik* (1) und die Fragmente aus der Zeit in der Haft, die sich in *Widerstand und Ergebung* finden (2). Dabei ist immer das politische Engagements Bonhoeffers in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus mitzubedenken.

(1) „Auf dem Weg zur Freiheit“ - so lautet der Untertitel des Porträts von Bonhoeffer, das Wolfgang Huber, einer der Mitherausgeber der Bonhoeffer-Gesamtausgabe, 2019 verfasst und in dem er Bonhoeffers Lebens- und theologischen Weg nachgezeichnet hat⁷⁶. Huber hat Bonhoeffers *Ethik* in der Mitte zwischen Max Weber und Hans Jonas verortet und als die erste theologische Verantwortungsethik bezeichnet⁷⁷. Unter der Überschrift „Erbe und Verfall“ - 1940 verfasst – nimmt Bonhoeffer Gedanken einer Schrift von Karls Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, aus dem Jahr 1931 auf⁷⁸. Nachdem er – sozusagen als theologische Grundentscheidung – festgestellt hat, das Problem christlicher Ethik sei „das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“⁷⁹, bestimmt er als Kontinuität der christlich-abendländischen Geschichte eben diesen geschichtlich gewordenen Jesus Christus, womit er zugleich eine klar gegen die Judenverfolgungen gerichtete Folgerung verbindet: „Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel. Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung.“⁸⁰ Hier zeigt sich der für Bonhoeffer unaufhebbare Konnex von – in diesem Fall - theologisch qualifiziertem geschichtlichen Herkommen und politischem Handeln, bindend für die Kirche, deren Versagen Bonhoeffer deutlich sah, bindend aber auch für ihn persönlich, sofern es seine Entscheidung für den Widerstand berührte.

⁷⁴ Assmann, Zeit, a.a.O., 88

⁷⁵ Ebd., 90

⁷⁶ Huber, Wolfgang, Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt, München 2019

⁷⁷ Ebd., 214f.

⁷⁸ Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt / Heinz Eduard Tödt / Ernst Feil / Clifford Green, 6. Aufl. Gütersloh 2020 (=DBW 6) [folgend: E], 93, Anm. 1

⁷⁹ Ebd., 34

⁸⁰ Ebd., 95

Beginnend mit der auf das Christusgeschehen bezogenen Darstellung der römischen und mittelalterlichen Geschichte, kommt Bonhoeffer zu seiner Bewertung des Säkularisierungsprozesses. Dem Protestantismus bescheinigt er eine missverstandene Zwei-Reiche-Lehre Luthers, aus der sich die „Heiligsprechung der Welt und des Natürlichen“ und die Inanspruchnahme der Eigengesetzlichkeit von Obrigkeit, Vernunft, Kultur und Wirtschaft sowie der rationalen und empirischen Wissenschaften ergeben hätten⁸¹. Die Französische Revolution schließlich gelte als das Signal des modernen Abendlandes; die damit einhergehenden Ambivalenzen benennt Bonhoeffer in einer Weise, die fast schon an Zygmunt Baumans *Moderne und Ambivalenz* erinnert: „Kult der Ratio und Naturvergötterung, Fortschrittsglaube und Kulturkritik, ... Menschenrechte und diktatorischer Terror ... Die Französische Revolution ist die Enthüllung des befreiten Menschen in seiner ungeheuren Gewalt und seiner entsetzlichen Verzerrung. ... [Sie] hinterließ ein tiefes Erbeben vor diesem neuen Menschen und einen Schauer vor den Abgründen der Verirrung. Man spürte das wirklich Neue mit allen seinen Verheißungen und man fürchtete doch vor allem die Wiederholungen des Grauenhaften.“⁸² Einer Verachtung dieser Zeit des Rationalismus erteilt Bonhoeffer allerdings eine klare Absage; sie sei „ein verdächtiges Zeichen für einen Mangel an Bedürfnis nach Wahrhaftigkeit. ... Hinter Lessing und Lichtenberg können wir nicht mehr zurück“⁸³ Gleichwohl bescheinigt Bonhoeffer auch der dieser Rationalität entsprechenden modernen machtförmigen Technik, dass ihre Wohltaten hinter ihren Dämonien verblassen würden⁸⁴. Als eine weitere Folge der „befreiten Ratio“ konstatiert Bonhoeffer „die ewigen Menschenrechte“⁸⁵. Schließlich sei noch der moderne Nationalismus zu nennen, wobei die Nation ursprünglich ein revolutionärer Begriff gewesen sei⁸⁶. Bonhoeffers Fazit: die Französische Revolution habe die neue geistige Einheit des Abendlandes geschaffen, die aber bereits den Keim des Verfalls in sich trage; denn: „Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen.“⁸⁷ Die damit einhergehende Vergottung des Menschen führe schließlich zur „Proklamation des Nihilismus“⁸⁸. Damit stehe das Abendland vor dem Nichts der Gottlosigkeit, wobei es nicht um eine Krise unter anderen gehe, sondern „um eine Auseinandersetzung von letztem Ernst“⁸⁹. Und wo die Angst vor dem Nichts gewissenlos ausgenutzt werde, da gebe es keine Grenzen des Erreichbaren mehr⁹⁰. Mit eigenen Worten: wo das Erbe der Vergangenheit ausgeschlagen und entwertet wird wie im und durch Faschismus und selbstüberhebliche oder angstvolle Ignoranz, da mündet die gesellschaftliche, kulturelle, religiöse usw. Krise in den Verfall.

(2) Als kritischer Theoretiker der Moderne erweist sich Bonhoeffer, indem er die Ambivalenzen eben dieser Moderne klar benennt, ohne die Bedeutung von Vernunft und Wissen zu dekonstruieren und verfallstheoretisch gegen Glauben und Offenbarung auszuspielen. Ein solches Verfahren – und damit bin ich bei einem Zugang, der mit Jacob Burkhardt und der Renaissance einsetzt - widerspräche seinen 1944 in *Widerstand und Ergebung* auffindbaren Invektiven gegen einen „Lückenbüßergott“ und seinem Plädoyer für ein „religionsloses Christentum“: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“⁹¹ Damit wendet sich Bonhoeffer – in Anlehnung an Karl Barth – gegen den von Ernst Troeltsch in die Theologie eingeführten Begriff des ‚religiösen Apriori‘⁹². Allerdings geht er weiter als Barth, dem er einen Offenbarungspositivismus vorwirft, der im Wesentlichen Restauration

⁸¹ Ebd., 104

⁸² Ebd., 105

⁸³ Ebd., 106

⁸⁴ Ebd., 107

⁸⁵ Ebd., 108

⁸⁶ Ebd., 111

⁸⁷ Ebd., 113

⁸⁸ Ebd., 114

⁸⁹ Ebd., 119

⁹⁰ Ebd., 122

⁹¹ Ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge, 2. Aufl. Gütersloh 2019 (= BW 8) [folgend: WuE], 403

⁹² Siehe: ebd., 403, Anm. 11

geblieben sei⁹³, wenngleich er ihm attestiert, als erster Theologe die Kritik der Religion begonnen zu haben⁹⁴. Den „Religiösen“, wie Bonhoeffer sie nennt, wirft er vor, einen deus ex machina einzuführen, wenn sie an die Grenzen menschlicher Erkenntnis stießen. Unter ausdrücklichem Bezug auf Carl Friedrich von Weizsäckers *Zum Weltbild der Physik* von 1943 konstatiert er, „dass man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter herausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht in dem, was wir nicht erkennen; nicht in den ungelösten, sondern in den gelösten Fragen will Gott von uns begriffen sein.“⁹⁵

Angeregt durch die Beschäftigung mit Wilhelm Diltheys *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* vertieft Bonhoeffer diese Gedanken mit einem Hinweis auf die seiner Ansicht nach zu einer gewissen Vollständigkeit gekommene Bewegung in Richtung auf menschliche Autonomie: „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese Gott‘“⁹⁶. Dagegen sei nun die christliche Apologetik auf den Plan getreten, um der mündig gewordenen Welt zu beweisen, dass sie doch nicht ohne den „Vormund“ Gott auskomme; schließlich blieben immer noch die sogenannten „letzten Fragen“⁹⁷; und mit bissiger Süffisanz bemerkt Bonhoeffer: „Wir [gemeint mit diesem „Wir“ ist die Kirchlichkeit seiner Zeit] leben also gewissermaßen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen.“⁹⁸ Sein Urteil: „Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.“⁹⁹ Und wieder wendet er sich dem von ihm konstatierten Barthschen Offenbarungspositivismus zu, um der Bekennenden Kirche zu bescheinigen, sie habe selbst *diesen* Ansatz vergessen und sei „vom Positivismus in die konservative Restauration geraten“¹⁰⁰. Wie sehr Bonhoeffer daran liegt, die Mündigkeit des Menschen in Folge der für ihn schon im 13. Jahrhundert beginnenden Aufklärung und die daraus resultierende Autonomie der Welt gegen ihre apologetischen Kritiker zu verteidigen, zeigt sich schon daran, dass er dies als eine „große“ Entwicklung¹⁰¹ bezeichnet: „Wo behält Gott noch Raum? fragen ängstliche Gemüter, und weil sie darauf keine Antwort wissen, verdammen sie die ganze Entwicklung, die sie in solche Notlage gebracht hat.“ Zur Redlichkeit gehöre jedoch, dass wir in einer Welt zu leben hätten – hier nimmt er eine Formulierung von Hugo Grotius auf -, ‚etsi deus non daretur‘: „Gott selbst gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. ... Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns.“¹⁰² In solcher Karfreitagstheologie liegt für Bonhoeffer die Möglichkeit, in nicht-religiöser Sprache von Gott zu reden.

Wolfgang Huber hat darauf verwiesen, dass Bonhoeffers Rede von der Autonomie der Welt, als soziologisches Faktum, und dem mündig gewordenen Menschen, als anthropologisches Faktum verstanden, ein Deutungsschema zugrunde liege, das die Neuzeit von einer Dynamik des Fortschritts geprägt sehe, ohne dessen Dialektik zu beachten; die eigentliche Pointe liege in dem Gedanken der „Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“¹⁰³, eine Inanspruchnahme, die Bonhoeffer als Befreiung verstehe¹⁰⁴. Ich denke, man muss Bonhoeffers Gedanken aus seiner Ethik hinzunehmen, um ihm attestieren zu können, dass er durchaus einen Blick für die dialektischen bis widersprüchlichen Implikationen der Moderne hatte.

⁹³Ebd., 404f.

⁹⁴Ebd., 415

⁹⁵Ebd., 454f.

⁹⁶Ebd., 476; siehe auch: Anm. 9

⁹⁷Ebd., 477

⁹⁸Ebd., 478

⁹⁹Ebd., 478

¹⁰⁰Ebd., 481

¹⁰¹Ebd., 530

¹⁰²Ebd., 533f.

¹⁰³Ebd., 504

¹⁰⁴Huber, Bonhoeffer, a.a.O., 245ff.

Von daher erklärt sich auch sein Blick auf die Grenzen der - in diesem Fall politischen - Vernunft. In seiner Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943 unter dem Titel *Nach zehn Jahren* konstatiert er: „Offenkundig ist das Versagen der ‚Vernünftigen‘, die in bester Absicht und in Verkennung der Wirklichkeit das aus den Fugen geratene Gebälk mit etwas Vernunft wieder zusammenbiegen zu können meinen.“¹⁰⁵

Entsprechend hat Bonhoeffer schon in seiner *Ethik* - wie Karl Barth - den neukantianisch orientierten fortschrittsverhafteten Kulturprotestantismus abgelehnt und mit dieser Ablehnung die Aufteilung der Wirklichkeit in einen sakralen und profanen Bereich: „Durch diese Aufteilung des Wirklichkeitsganzen in einen sakralen und einen profanen, einen christlichen und einen weltlichen Bezirk wird nun die Möglichkeit der Existenz in nur einem dieser Bezirke geschaffen, einer geistlichen Existenz also, die nicht an der weltlichen Existenz teilhat, und einer weltlichen Existenz, die für sich eine Eigengesetzlichkeit in Anspruch nehmen kann und diese gegen den sakralen Bezirk zur Geltung bringt.“¹⁰⁶ In *Widerstand und Ergebung* heißt es dann: „Die Frage heißt: Christus und die mündig gewordene Welt. Es war die Schwäche der liberalen Theologie, dass sie der Welt das Recht einräumte, Christus seinen Platz in ihr anzuweisen; sie akzeptierte im Streit von Kirche und Welt den von der Welt diktierten – relativ milden – Frieden.“¹⁰⁷ Damit wird einer missverstandenen sogenannten Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers eine Absage erteilt und ist jene auch politisch wirksame Haltung eines Friedrich Naumann angesprochen, ohne dass dieser hier namentlich erwähnt wird; Naumann hatte bekanntlich eine Trennung von Vernunft und Offenbarung, von nationalstaatlichen Interessen und Bergpredigt vertreten¹⁰⁸. Auch Ernst Troeltsch hatte unterschieden zwischen religiöser Gesinnungsethik und vernunftorientierter Verantwortungsethik, eine Unterscheidung, die bis in die Bekennende Kirche in der Nazizeit und noch nach 1945 fortwirkte. Man ersieht daraus die politischen Implikationen theologischer Entscheidungen. Hier sieht Bonhoeffer gerade auch aus offenbarungstheologischer Perspektive wesentlich klarer. Mit Verweis auf die Notwendigkeit verantwortungsethischen Handelns schreibt Bonhoeffer aus Anlass des Tauftages des Sohnes von Eberhard Bethge seinem Freund 1944: „Denken und Handeln wird für Euch in ein neues Verhältnis treten. Ihr werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt.“¹⁰⁹ Wolfgang Huber nennt dies eine „situationsbezogene Verantwortungsethik“¹¹⁰.

*Ein vorläufiges Fazit:
Vom Ausrufungs- und Fragezeichen zum Doppelpunkt*

Ich komme zu einem vorläufigen Fazit - vorläufig deshalb, weil die meinem Beitrag zu Grunde liegende Fragestellung weiter und die mit ihr zusammenhängenden Themen vielfältiger sind, als ich es hier darzustellen vermochte.

Erstens etwas nur scheinbar Triviales. Barth wie Bonhoeffer sind nur zu verstehen aus den jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontexten heraus. Es waren dies bei Karl Barth der I. Weltkrieg, die Zeit des Nationalsozialismus und die Jahre der Neuorientierung nach dem II. Weltkrieg, bei Dietrich Bonhoeffer der Nationalsozialismus und der Weg in den Widerstand. Theologische Grundentscheidungen – bei Barth aus reformierter, bei Bonhoeffer aus lutherischer Tradition gewonnen -, persönliche Lebenserfahrungen und gesellschaftspolitische Überzeugungen lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Aus diesem Zusammenhang

¹⁰⁵Bonhoeffer, WuE, a.a.O., 21

¹⁰⁶Ders., E, a.a.O., 42

¹⁰⁷Ders., WuE, a.a.O., 479

¹⁰⁸ Ein bundesrepublikanischer Kanzler wird in den 70er Jahren verlauten lassen, man könne mit der Bergpredigt nicht regieren.

¹⁰⁹Bonhoeffer, WuE, a.a.O., 433

¹¹⁰Huber, Bonhoeffer, a.a.O., 205

erwächst eine kritisch-nüchterne Sicht auf Gegenwart und erwartete Zukunft mit konstruktiven, aber auch skeptischen Perspektiven.

Zweitens. Barths und Bonhoeffers Einlassungen zu den Themen der Zeit sind nicht zu verstehen im Sinne von „challenge and response“. Wenn überhaupt von historischen wie biographischen „Herausforderungen“ gesprochen werden soll, so bestehen diese in den gewachsenen theologischen Grundeinsichten beider, die sich m. E. – bei allen Unterschieden und diversen theologischen Akzenten im Einzelnen - am besten als „christologische Konzentration“ bezeichnen lassen.

Drittens. Barths „Offenbarungs-Objektivismus“ (George Hunsinger) lässt ihn, beginnend mit der zweiten Römerbriefauflage, eine Krisis-Theologie entwickeln, von der aus ein großer Spannungsbogen bis hin zur Versöhnungslehre in Band IV der *Kirchlichen Dogmatik* (1953) und einer universalistischen Gnadenvorstellung führt. Bei ihm kann man auch nach 1945 verfolgen, wie eine kritische Theorie der Moderne, die entsprechend theologisch grundiert ist, fortschrittsaffinen Neo-Mythen entgeht, weil sie resistent ist sowohl gegen positivistische Versuchungen als auch gegen negationsergebene Nihilismen.

Bonhoeffer beschreibt die grundsätzliche Krisis der modernen Welt in seinem Fragment gebliebenen Überlegungen zu einem religionslosen Christentum. Wolfgang Huber kommt zu dem Schluss, gerade wegen der „Einheit von Leben und Glauben, von Theologie und Biographie“ sei Bonhoeffer modern und liberal zugleich; seine Theologie sei von Anfang bis Ende zukunftsorientiert gewesen.¹¹¹ Er kann sich für diese Wertung auf Bonhoeffers Selbsteinschätzung berufen: „Ich fühle mich als ein ‚moderner‘ Theologe, der noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt“¹¹²; „modern“ meine hier – so Huber - „bestimmt von dem Feuer der Kritik, ... die über die Kulturfrömmigkeit einer an die bürgerliche Gesellschaft angeschmiegtten Kirche hinausdrängte“¹¹³. Und „liberal“ stehe für eine Theologie, die sich der Infragestellung durch das neuzeitliche Wahrheitsbewusstsein aussetze; dabei habe er – als eine doppelte Kritik - die Kritik einer Verschmelzung von Religion und Kultur und die Kritik an einer unhistorischen Verabsolutierung der Offenbarung miteinander zu verbinden gewusst¹¹⁴.

Viertens. Wenn gelten soll, dass kritische Theorien der Moderne Krisentheorien mit nicht-affirmativen Zukunftsoptionen sind, dann trifft diese Voraussetzung auch auf die Theologien von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer zu, so wenig ihre theologischen Entwürfe nur auf krisentheoretische Schemata verkürzt werden dürfen.

Ich streiche also das Fragezeichen im Thema und löse das Ausrufungszeichen durch einen Doppelpunkt ab. Denn: allzu vieles musste unausgeführt bleiben. Und deshalb müssten nun weitere Kapitel folgen; ich nenne nur drei mögliche Themen:

- ✓ Die Bedeutung der Religionskritik für eine Theorie der Moderne
- ✓ Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung in den Theorien von Hans Joas, Charles Taylor und Jürgen Habermas u.a. und den Theologien von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer sowie ihre Bezüge zueinander
- ✓ Das Verständnis von Offenbarung bei Karl Barth und Jean-Luc Marion¹¹⁵

¹¹¹Ebd., 33ff.

¹¹²Bonhoeffer, WuE, a.a.O., 555

¹¹³Huber, Bonhoeffer, a.a.O., 36

¹¹⁴Ebd., 36f.

¹¹⁵Marion, Jean-Luc, *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*, Freiburg 2018, besonders: 108 ff.