

Barth oder Schleiermacher? Über eine fragwürdige Alternative

Vieles, was jetzt zum Beginn des Karl-Barth-Jahres publiziert wird, erweckt den Eindruck, als ob die evangelische Theologie immer noch in der Alternative zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher gefangen ist. Hier eine Theologie, die ihren Ausgang bei Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort nimmt, dort eine Theologie, die beim Menschen und dessen Religiosität ansetzt. Es war Barth selbst, der seine Theologie durch die Einschärfung der Alternativlosigkeit dieser Alternative profiliert hat, und so sind es vor allem Theologinnen und Theologen, die seine Art theologisch zu denken für zukunftsweisend halten und fortführen, welche die Theologie vor diese Alternative gestellt sehen.¹ Doch zumindest implizit wird sie natürlich auch von der anderen Seite her aufgemacht durch Theologinnen und Theologen, die die Theologie Schleiermachers für die zukunftsweisendere halten und für die daher eine theologische Konzeption, wie Barth sie vertreten hat, ein Irrweg ist.

Doch ist diese Alternative tatsächlich alternativlos? Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass sie auf einer ontologischen Voraussetzung beruht, die nicht nur das Denken der Theologie in ihrer langen Geschichte, sondern die auch das Denken der Aufklärung bestimmt hat, in dessen Bann Schleiermacher stand. Man kann sie sich am Titel eines Aufsatzes von Gerhard Ebeling aus den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts verdeutlichen: „Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit“². Danach gibt es „die“ Wirklichkeit als etwas, worauf sowohl der Glaube als auch der Unglaube sich beziehen. Weil sie aber für den Glauben eine andere ist als für den Unglauben, liegen beide im Streit darüber, was denn nun die Wirklichkeit ist. Exemplarisch hierfür sind all die Debatten, die seit der Aufklärung und dem Aufkommen des modernen Wissenschaftsverständnisses über die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und wissenschaftlichem Weltbild geführt worden sind. Das gilt insbesondere für die bis heute anhaltende Debatte über das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft. Gestritten wird über „die“ Wirklichkeit, nämlich ob sie das ist, was sie für die Wissenschaft ist, oder das, was sie für den Glauben ist. Wenn sie das ist, was sie für die Wissenschaft ist, dann zieht das in theologischer Hinsicht die Anschlussfrage nach sich, wie dem Glauben gleichwohl ein legitimer Ort und Sinn innerhalb der wissenschaftlich ausgeleuchteten Wirklichkeit bewahrt werden kann. Bei Schleiermacher geschieht dies mit der Verlagerung der Religion in die

¹ Christiane Tietz/Friedhelm Pieper, Kritische Nachlese zur Karl-Barth-Deutung, in: *zeitzeichen* 2/2019, 44-47.

² Gerhard Ebeling, Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: ders. *Wort und Glaube* Bd. 1, Tübingen 1962, 393-406.

Subjektivität. Zwar ist Gott kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, sehr wohl aber ist das religiöse Bewusstsein des Menschen, das Gott zum Inhalt hat, ein solcher Gegenstand, und so drängt es sich auf, diesen Inhalt aus der Eigenart dieses Bewusstseins, der christlichen Frömmigkeit, zu entwickeln. Der Einspruch Barths insistiert demgegenüber darauf, dass christliche Theologie, will sie ihrem Namen gerecht werden, die Wirklichkeit, wie sie für den christlichen Glauben ist, zum Gegenstand ihrer Erkenntnis haben muss und dass für den Glauben diese Wirklichkeit allein durch Gottes Selbstoffenbarung in seinem Wort erschlossen ist und anders nicht erkannt werden kann. Daher kann für die theologische Erkenntnis nicht das wissenschaftliche Weltbild maßgebend sein, und die Theologie kann sich nicht irgendeinem ihr vorgegebenen Wissenschaftsbegriff unterwerfen. Dies hindert Barth freilich nicht daran, auch für seine Theologie zu beanspruchen, dass sie Wissenschaft ist, allerdings eine Wissenschaft *sui generis*. Dabei lässt auch er sich von jenem ontologischen Monismus leiten. Es geht in der Theologie um dieselbe, eine Wirklichkeit, mit der auch die nichttheologischen Wissenschaften es zu tun haben. Daher könnten diese im Prinzip die Theologie als gesonderte Disziplin sogar überflüssig machen, nämlich wenn sie für ihr jeweiliges Erkenntnisgebiet die theologische Aufgabe mitübernehmen würden.

Doch gibt es überhaupt eine Alternative zu diesem ontologischen Monismus, dieser Einheitsvorstellung von „der“ Wirklichkeit, und wie sollte sie aussehen? Ich habe die Antwort hierauf ausführlich an anderer Stelle dargestellt³ und will sie daher hier nur insoweit skizzieren, wie es nötig ist, um die Verhexung des theologischen Denkens kenntlich zu machen, die zu der Fixierung auf die Alternative Barth-Schleiermacher geführt hat. Kurz gesagt besteht die Alternative zum ontologischen Monismus in der Einsicht in die Präsenzraumgebundenheit aller menschlichen Erkenntnis. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass sich das menschliche Leben im ständigen Wechsel zwischen unterschiedlichen Präsenzlräumen vollzieht, und was ein Mensch wahrnimmt und erkennt, hängt davon ab, in welchem Präsenzraum er sich gerade aufhält. Die Präsenzlräume des religiösen Wahrnehmens und Erkennens sind andere als die Präsenzlräume des wissenschaftlichen Erkennens. Für unseren Zusammenhang ist dabei entscheidend, dass ein Mensch widerspruchsfrei an beiden Arten von Präsenzlräumen partizipieren kann, also z.B. Christ und Physiker sein kann. Hierin liegt die Erklärung dafür, warum die Erwartung, die der ontologische Monismus genährt hat, nämlich dass mit dem globalen Siegeszug des wissenschaftlichen Denkens die Religion zurückgedrängt wird und abstirbt, nicht eingetroffen ist, sondern ganz im Gegenteil die Religion auch in

³ Johannes Fischer, *Präsenz und Faktizität*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 181-240.

hochindustrialisierten und wissenschaftlich fortschrittlichen Ländern wie den USA oder Südkorea in Blüte steht. Eingetroffen ist diese Erwartung nur dort, wo der ontologische Monismus das Denken bestimmt, wie dies in Europa als Folge der Religionskritik der Aufklärung weithin der Fall ist.

Die metaphorische Rede von 'Präsenzräumen' bedarf der Erläuterung. Es gibt Dinge, die nur aufgrund ihrer Gegenwart erkannt und gekannt werden können. Menschliche Personen sind von dieser Art. Von Menschen, denen wir nie begegnet sind, können wir nicht sagen, dass wir sie „persönlich“ kennen. Wir mögen ihre Namen kennen. Oder wir mögen das eine oder andere über sie wissen. Wir mögen uns aufgrund dessen, was wir über sie gehört haben, eine bestimmte Vorstellung von ihnen gebildet haben. Aber wir haben keine Bekanntschaft mit ihnen, d.h. wir können mit ihren Namen nicht die Person verbinden, für die der Name steht. Und keine Kennzeichnung oder Beschreibung kann uns diese Person vergegenwärtigen. Daher ist die Begegnung mit einem Menschen, von dem wir schon oft gehört haben, ohne ihm je begegnet zu sein, jedesmal ein Aha-Erlebnis: Ach, das ist die Person, welche sich hinter diesem Namen verbirgt!

Mit der Erkenntnis der Präsenz von jemandem oder von etwas hat es eine Besonderheit. Ist sie doch mit einer Veränderung des Ortes des Erkennenden verbunden, nämlich mit seiner Lokalisierung im Raum der Präsenz des Erkannten. In jeder Begegnung mit einem Menschen machen wir diese Erfahrung, und unsere Bekanntschaft mit einem Menschen gründet in dieser Erfahrung. Die metaphorische Rede von 'Präsenzräumen' trägt diesem lokalisierenden Charakter der Erkenntnis von Präsenz Rechnung. Die Namen der Menschen, mit denen wir Bekanntschaft haben, stehen nicht bloß für Individuen, sondern für Präsenzräume, in denen wir uns aufhalten oder aufgehalten haben, ob für längere Zeit oder für eine kurze Dauer. Sie sind mit Vorstellungen oder Erinnerungen der Präsenz dieser Menschen verknüpft, in denen implizit unsere eigene Lokalisierung im Raum dieser Präsenz mitenthalten ist. Daher sagen wir, indem wir ihre Namen gebrauchen – „Klaus ist gestern aus dem Krankenhaus entlassen worden“ –, immer zugleich etwas über unsere eigene Verortung in der sozialen Wirklichkeit. Hinzuzufügen bleibt, dass bei der Rede von 'Präsenzräumen' natürlich nicht nur an menschliche Personen zu denken ist. Auch anderes, wie z. B. eine Landschaft, deren Schönheit wir vor Augen haben, kann für uns gegenwärtig, präsent sein.

Wie schon angedeutet, hat diese Präsenzraumgebundenheit unseres Lebensvollzugs fundamentale epistemische Implikationen. Unser Wahrnehmen und Erkennen hängt entscheidend davon ab, in welchem Präsenzraum wir uns aufhalten und orientieren. Man mag sich dies an einer einfachen Armbewegung verdeutlichen, die wir an einem anderen Menschen wahrnehmen. Wir können in ihr eine Handlung vor uns haben, z.B. ein Winken, mit dem jemand begrüßt wird. Und wir können in ihr ein Körperereignis vor uns haben, das durch Muskelkontraktionen und Impulse des zentralen Nervensystems ausgelöst worden ist. Dem ontologischen Monismus würde es entsprechen, beides als unterschiedliche subjektive Wahrnehmungen ein und desselben zu interpretieren. Doch was wäre dieses 'etwas', das indifferent ist gegenüber der Unterscheidung zwischen Handlung und Ereignis? Und wie kann etwas, das indifferent ist gegenüber dieser Unterscheidung, als Handlung wahrgenommen werden? Oder als Ereignis? Viel plausibler ist die Annahme, dass hier nicht ein und dasselbe auf unterschiedliche Weise, sondern dass hier zwei verschiedene Dinge wahrgenommen werden, einerseits eine Handlung und andererseits ein Ereignis. Der Unterschied aber ist in zwei verschiedenen Lokalisierungen des Wahrnehmenden begründet, einerseits im Raum der Präsenz dessen, der den Arm bewegt und dessen Präsenz bis in diese Bewegung hinein wahrgenommen wird ('Er winkt'), und andererseits in einem Raum, in dem diese Präsenz ausgeblendet ist und nicht ein Leib, sondern ein Körper vor Augen ist. Das ist gemeint mit der Feststellung, dass unser Wahrnehmen und Erkennen präsenzraumabhängig ist. Wie man sich an diesem Beispiel klarmachen kann, hat dies Implikationen für die Frage, wie Handlungsfreiheit und kausale Determination zusammenbestehen können. Die Bestreitung der Handlungsfreiheit durch die Neurobiologie übersieht die Tatsache, dass die Wahrnehmung einer Handlung und die Wahrnehmung neurobiologischer Kausalitäten in unterschiedlichen Präsenzräumen verankert sind, die nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Denn die Neurobiologie hat es mit Ereignissen zu tun, nicht mit Handlungen, und daher kann sie auch keine Aussagen über Handlungsfreiheit machen. ⁴

Ganz analog wie in diesem Beispiel liegt der Fall bei der Frage des Verhältnisses von religiöser Wirklichkeitsauffassung und wissenschaftlichem Weltbild, von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass Religion es ganz und ausschließlich mit *Wirklichkeitspräsenz* zu tun hat. Das vor allem unterscheidet sie vom

⁴ Johannes Fischer, Freiheit des Handelns – Unfreiheit des Willens. Menschliches Verhalten in philosophischer und psychologischer Perspektive, in: Brigitte Boothe, Andreas Cremonini, Georg Kohler, Psychische Regulierung, kollektive Praxis und der Raum der Gründe. Ein Problemaufriss, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, 33-54.

wissenschaftlichen Weltbild. Wo das naturwissenschaftliche Denken Tatsachen aus Tatsachen zu erklären sucht, so das Verhalten von Billardkugeln aus der verborgenen, unsichtbaren Eigenschaft der Elastizität, da sucht das religiöse Denken Präsenz aus Präsenz zu verstehen, so die Präsenz des Wachsens und Gedeihens in der Natur, wie sie an einem herrlichen Frühlingstag vor Augen ist, aus der verborgenen, unsichtbaren Präsenz von Gottes Atem oder Geist (Psalm 104,30). Die Rede von der Schöpfung kann daher nicht ärger missverstanden werden, als wenn sie im Sinne einer kausalen Erklärung der Tatsache der Welt aufgefasst wird. Wie man sich gerade am Schöpfungspsalm 104 verdeutlichen kann, bezieht sich diese Rede auf die Präsenz des Schöpfers in der Präsenz der Phänomene und Ereignisse der zeitlichen Welt. Diese Präsenz ist es, die die Welt zur Schöpfung macht. Nun ist nach dem Gesagten die Erkenntnis der Präsenz von etwas mit einer Lokalisierung des Erkennenden im Raum der Präsenz des Erkannten verbunden. Schöpfungsglaube ist daher ein Sich-Lokalisiert-Wissen im Raum der Präsenz des Geistes und Wirkens des Schöpfers. Auch das kann man sich an Psalm 104 oder an einem Lied wie Paul Gerhards „Geh aus mein Herz ...“ verdeutlichen. Vom Schöpfungsglauben sollte daher besser adverbial statt prädikativ gesprochen werden: *Im Glauben*, d.h. in solchem Sich-Lokalisiert-Wissen, ist die Welt als Schöpfung vor Augen. Die prädikative Redeweise 'X glaubt, dass die Welt Schöpfung ist' legt demgegenüber das Missverständnis nahe, es gehe um den Glauben an eine Tatsache. Eine Pointe dieses Verständnisses der Schöpfung von der Präsenz des Schöpfers her liegt darin, dass der Schöpfungscharakter der Wirklichkeit allein und ausschließlich für den *Glauben* offenbar ist und dass er auf keine andere Weise erkannt werden kann, insbesondere nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaft. Man kann dies auch so ausdrücken: Präsenzräume sind selbstbeglaubigend, und es kann nicht „von außen“ festgestellt werden, ob da oder dass da etwas präsent ist. Denn in demselben Augenblick, in dem Präsenz erkannt wird, ist man schon „innen“.

Auch das wissenschaftliche Weltbild ist präsenzraumgebunden. Es ist von den Präsenzräumen menschlicher Intersubjektivität und Verständigung her entworfen, und es bezieht seine Eigentümlichkeit daraus, dass die Verständigung über die Wirklichkeit in der Form des *Urteils* geschieht. Wirklich ist hiernach das, was durch wahre Urteile konstatiert wird. Dadurch schrumpft die Wirklichkeit zur reinen Faktizität. Die Welt ist alles, was der Fall ist. Darin liegt an sich überhaupt kein Problem, ganz im Gegenteil. Problematisch wird es erst, wenn diese Art des Denkens sich mit dem ontologischen Monismus verbindet und ein Exklusivanspruch für die wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit erhoben wird in dem Sinne, dass wirklich nur das ist, was innerhalb des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität in diskursiver

Verständigung über die Welt als Tatsache gesichert werden kann. Von dieser Art war der Anspruch der Aufklärung bei ihrer Kritik an überkommenen religiösen Weltbildern. Paradigmatisch hierfür ist die Frage, ob Gott existiert, sowie die Destruktion der vermeintlichen Beweise für seine Existenz. Im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung ist für die Wirklichkeit, auf die religiöser Glaube bezogen ist, kein Platz. Doch gilt das nicht nur für sie. Alles, was mit Präsenz zu tun hat, wird mit diesem Exklusivanspruch aus dem Bereich des Wirklichen verbannt. Von dem Verkehrsunfall, den ich gerade erlebt habe, sind nur die Tatsachen wirklich, die im Polizeiprotokoll stehen. Wie dieses Ereignis in seiner Präsenz erlebt worden ist, das besagt nichts über seine Wirklichkeit. Vielmehr gilt im Unterschied zu den Tatsachen, auf die man sich intersubjektiv verständigen kann, solches Erleben als bloss subjektiv. So schrumpft auch der Holocaust auf die Tatsachen zusammen, die die Geschichtswissenschaft feststellen kann. Das Entsetzliche daran ist nicht real, sondern bloss Gefühlsreaktion. Daher ist die Frage, wie dieses Entsetzliche geschehen konnte, schlicht abwegig. Sinnvoll kann nur nach einer Erklärung für die Tatsachen gefragt werden, in denen der Holocaust besteht, und diese Frage ist durch die Geschichtswissenschaft längst beantwortet. Auch die Landschaft, deren Schönheit ich vor Augen habe und deren Präsenz ich erlebe, ist nicht wirklich präsent. Es ist vielmehr mein subjektives Erleben, das mir ihre Präsenz suggeriert. Eine Folge dieser szientistischen Wirklichkeitsauffassung ist, dass Präsenz aus dem Bereich des Wirklichen in den Bereich des Fiktionalen und Ästhetischen ausgelagert wird. Die Kunst in Gestalt von Literatur, Film, bildender Kunst usw. wird zum privilegierten Ort der Artikulation und Reflexion der Präsenz der Lebenswirklichkeit.

Gerade die protestantische Theologie hat sich viel darauf zugutegehalten, dass sie die Herausforderung der Aufklärung angenommen und sich – zumindest in ihrem überwiegenden Teil – den Exklusivanspruch für das wissenschaftliche Weltbild zu eigen gemacht hat. Auf den ersten Blick scheint dies in Widerspruch zu stehen zu der Feststellung, dass im Rahmen des wissenschaftlichen Weltbilds für die Wirklichkeit, mit der religiöser Glaube es zu tun hat, kein Platz ist. Tatsächlich jedoch ist es so gewesen, dass die protestantische Theologie der zurückliegenden 300 Jahre sich daran abgearbeitet hat, der Religion im Rahmen dieses Weltbilds einen Platz zu sichern. Von Schleiermacher war schon die Rede. Von den Debatten über das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft ebenso.⁵ Auch Bultmanns

⁵ „Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müsste von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden.“ Wolfhart Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. Kl. Müller/W. Pannenberg, Erwägungen

Entmythologisierungprogramm ist in dieser Hinsicht einflussreich gewesen. Ebenso gehören hierher all die Versuche, die Theologie mit dem jeweils neuesten Stand der Wissenschaftstheorie kompatibel zu machen.⁶

Doch gibt es auch nur einen einzigen vernünftigen Grund, warum sich die Theologie bei ihrem Nachdenken über religiösen Glauben den Exklusivanspruch für das wissenschaftliche Weltbild zu eigen machen sollte? Oder, was dasselbe ist: Gibt es einen einzigen vernünftigen Grund für den ontologischen Monismus, auf dem dieser Anspruch beruht? Dementieren wir diesen nicht permanent mit unserem eigenen Lebensvollzug, indem wir ständig zwischen unterschiedlichen Präsenzlräumen wechseln? Warum sollen dazu nicht auch die Präsenzlräume des Heiligen gehören? Nichts nötigt uns zu der theologischen Weichenstellung Schleiermachers, die Religion in die Subjektivität zu verlegen. Unter dem Druck der Aufklärung sah Schleiermacher keine andere Möglichkeit, der Religion einen legitimen Ort zu bewahren. Aber wir müssen ihm darin nicht folgen.

Heisst dies, dass wir uns auf die Seite Barths schlagen sollten? Wohl kaum. Denn auch Barths Denken ist, wie gesagt, dem ontologischen Monismus verhaftet. Wenn Gott für den Menschen nicht anders da ist als in der Weise seiner Präsenz, dann kann von Gott nicht anders gesprochen werden als so, dass dabei immer die Lokalisierung des Sprechenden im Raum dieser Präsenz des Geistes und Wirkens Gottes mitenthalten ist. Von Gott kann m.a.W. nur religiös gesprochen werden. In dieser Weise ist in den Briefen des Paulus von Gott die Rede, und diese sind an Menschen gerichtet, die mit Paulus diese Lokalisierung teilen und die daher die Wirklichkeit kennen, von der die Rede ist. (Das ist analog dem Fall, dass jemand sagt: «Klaus ist gestern aus dem Krankenhaus entlassen worden.» Auch diese Äußerung macht nur Sinn gegenüber jemandem, der Bekanntschaft mit Klaus hat.) Karl Barths Dogmatik ist in einer anderen Sprache geschrieben als die paulinischen Briefe. In ihr wird mit wissenschaftlichem Anspruch, d.h. innerhalb des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität, nämlich demjenigen der wissenschaftlichen Theologinnen und Theologen, von Gott gehandelt, freilich ohne dass erklärt wird, wie denn von diesem Präsenzraum aus überhaupt Kenntnis von Gott erlangt werden kann. Barth hat den Wissenschaftsanspruch für seine Theologie insbesondere gegenüber den kritischen Anfragen von Heinrich Scholz bekräftigt, der Barth vorgehalten hatte, dass

zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80, 35. Vgl. hierzu Johannes Fischer, Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?, in: FZPhTh Bd. 41 (1994), 491-514.

⁶ Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

wissenschaftliche Aussagen bestimmten Kriterien und hier insbesondere dem Kriterium der Nachprüfbarkeit genügen müssen und dass die Aussagen der Barthschen Dogmatik über Gott dieses Kriterium nicht erfüllen.⁷ Daher sei diese Dogmatik nicht Wissenschaft, sondern „ein jeder irdischen Nachprüfung entzogenes persönliches Glaubensbekenntnis im dezidiertesten Sinne des Wortes“⁸. Barths Antwort auf diese Kritik fiel nicht eben befriedigend aus.⁹ Der theologischen Konzeption Barths entsprechend, wonach Gott Thema und Gegenstand der Theologie ist, hatte Scholz in seiner Kritik die Barthsche Dogmatik dem Typus der Wirklichkeitswissenschaft zugeordnet, darin der Physik vergleichbar. Barth hat dem nicht widersprochen und war wohl selbst der Auffassung, dass seine Dogmatik diesem Wissenschaftstypus zugehört. Doch lässt sich für eine Wissenschaft dieses Typs die Forderung der Nachprüfbarkeit ihrer Aussagen zurückweisen? Barth hat immer wieder betont, dass das Wort Gottes als der Erkenntnisgrund der Theologie nicht identisch ist mit dem biblischen Text oder sonstigen Texten, sondern dass es den Menschen immer nur ereignishaft, je und je und kontingent erreicht. Man kann das im Sinne der Aussage verstehen, dass Gott dem Menschen nur in der Weise seiner Präsenz in seinem Geist und Wort offenbar wird. Für die religiöse Rede von Gott ist das in der Tat die Erkenntnisgrundlage. Aber kann dies die Erkenntnisgrundlage sein für eine Wissenschaft, die den Anspruch erhebt, Gott zu ihrem Erkenntnisgegenstand zu haben? Müssten deren Aussagen über Gott nicht intersubjektiv nachprüfbar sein? Wie können sie das aber, wenn sie auf kontingenten, unverfügbaren, je und je Menschen erreichenden Ereignissen des Wortes Gottes beruhen?

Wie man sich an der Barthschen Theologie verdeutlichen kann, muss sich die Theologie entscheiden, ob sie eine Glaubenswissenschaft sein will, die im Modus religiöser Rede von Gott spricht, also im Sinne der Rede von Menschen zu Menschen, welche die Erfahrung der Präsenz Gottes in ihrem Leben teilen und sich in der Verständigung miteinander über Gott auf diese Erfahrung beziehen, oder ob sie eine Wissenschaft sein will, die zumindest darin allen anderen Wissenschaften gleicht, dass sie vom Präsenzraum exklusiv menschlicher Intersubjektivität her konzipiert ist. Wenn Letzteres der Fall ist, kann nicht Gott Gegenstand der Theologie sein. Als Alternative bietet sich an, das *Verständnis* Gottes, wie es in den christlichen Glaubenszeugnissen und den Texten der theologischen Überlieferung begegnet, als Gegenstand der Theologie zu betrachten. Sie werden mit dem Ziel ausgelegt, der Kirche zu einer tieferen

⁷ Heinrich Scholz, „Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: Gerhard Sauter (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München: Chr. Kaiser, 1971, 221-264.

⁸ AaO. 259.

⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich: TVZ, 8. Aufl. 1964, 1-10.

Einsicht in das zu verhelfen, was sie glaubt. Die Theologie ist dann keine Wirklichkeitswissenschaft, sondern eine hermeneutische Disziplin. Wenn man sich ansieht, was heute tatsächlich an den theologischen Fakultäten unterrichtet wird: Wird da Glaubenswissenschaft betrieben? Oder wird da in nichtreligiöser Rede direkt von Gott gesprochen? Oder werden da nicht vielmehr die Bibel und die Texte der theologischen Tradition gelesen, ausgelegt und diskutiert? Wozu auch die Texte von Schleiermacher und Barth gehören.