

Philipp Stoellger

Barth und die Postmoderne

Perspektiven auf eine prekäre Konstellation

1. Einleitung

1.1 Literatur

Prima vista wirkt die gegebene Themenstellung kontraintuitiv. Was sollte Barth mit den Postmodernen zu tun haben? Ein Theologe, der sagt *quod res est*, mit Literaturwissenschaftlern und Philosophen, die weder res noch Gott kennen wollen, können wenig miteinander gemein haben. Ein Theologe des Wortes und die Kritiker der Logozentrik, ein Offenbarungstheologe und Philosophen, die der infiniten Semiose huldigen, sollten sich wohl wie Feuer und Wasser zueinander verhalten. Die Antithesen ließen sich beinahe beliebig vermehren. Den Vorurteilen sind keine Grenzen gesetzt. Aber der erste Blick täuscht in diesem Fall.

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts sammeln sich die Versuche, ‚Barth und die Postmoderne‘ miteinander ins Gespräch zu bringen, nicht um Feuer mit Wasser zu löschen oder das Wasser auf Temperatur zu bringen, sondern – so der ‚wachsende Konsens‘ – weil beide Traditionen mehr miteinander zu tun haben, als auf den ersten Blick ersichtlich.¹

¹ Zu diesen Versuchen zählen vor allem:

Im Blick auf Derrida und Barth: M. LAFARGUE, *Are Texts Determinate? Barth, Derrida and the Role of the Biblical Scholar*, HThR 81 (1988), 341–357; G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1995; W. LOWE, *Theology and Difference. The Wound of Reason*, Bloomington 1993; I. ANDREWS, *Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 1996.

Im Blick auf Levinas und Barth: S.G. SMITH, *The Argument of the Other. Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*, Chico, CA 1983; J.F. GOUD, *Levinas en Barth. Een godsdienstwijsgerige en etische vergelijking*, Amsterdam 1984; D.C. V. TIPPELSKIRCH, *„Liebe von fremd zu fremd ...“: Menschlichkeit des Menschen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Lévinas und Karl Barth*, Freiburg/München 2002 (zuerst: Berlin, Freie Univ., Diss., 1995 [Mikrofiche-Ausg.]).

Zusammenfassend oder genereller: D. KORSCH, *Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths*, ZDT 4 (1988), 241–258; überarbeitet als ‚Theologie in der Postmoderne. Der Beitrag Karl Barths, in: DERS., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 74–92; S. JOHNSON, *The Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville 1997; G.J. WARD, *Karl Barth's Postmodernism*, ZDT 14 (1998), 32–

Der zweite Blick erweitert die theologische Wahrnehmung, vor allem, wenn man weniger ‚oberflächen-‘ als ‚tiefengrammatisch‘ schaut, etwa in welchem Horizont und mit welcher Perspektive *mit* Barth gearbeitet wird. Dann wären unter dem genannten Thema auch Namen wie H.J. Adriaanse oder I.U. Dalferth zu berücksichtigen, auch manches der sog. ‚Radical Orthodoxy‘, oder auch ein (unmöglicher) Versuch, Probleme der Christologie Barths mit derjenigen Schleiermachers zu ‚korrigieren‘. Aber all das wären erst *ex post* sich ergebende und selbst zu verantwortende Operationen *zwischen* Barth und der Postmoderne. Darauf wird im folgenden leider verzichtet, schlicht weil das zunächst Zuhandene mehr als genug Material bietet zur Auseinandersetzung.

Wäre man der dezidierten Auffassung, die Moderne sei ‚zu Ende‘, die condition postmoderne unhintergebar, wären *alle* zeitgenössischen Rekurse auf Barth (sowohl die ‚apologetischen‘ wie die ‚polemischen‘) *volens volens* Variationen des oben genannten Themas. Dem könnte so sein, aber damit hätte man schon *a limine* entschieden (wir seien ‚alle postmodern‘), um diese Entscheidung dann nur noch zur Geltung zu bringen. Hermeneutisch wäre das in schlechtem Sinne zirkulär. Auch auf diese Perspektive wird im folgenden verzichtet, schlicht weil die Diskussion dann uferlos würde – und alles (oder nichts) zum Thema gehörte.

Da sich Zweck und Kontext der gegebenen Themenstellung auf eine Sichtung und Exploration der Forschungslage richtet, wird dem Folge ge-

51; ST. WEBB, *Re-Figuring Theology. The Rhetoric of Karl Barth*, New York 1991 (von Nietzsche und der Metapherndiskussion her); M.I. WALLACE, *Karl Barth and Deconstruction*, *Religious Studies Review* 25 (1999), 349–354; Vgl. auch M.C. TAYLOR, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago 1984; B.L. MCCORMACK, *Beyond Nonfoundational and Postmodern Readings of Barth: Critically Realistic Dialectical Theology*, ZDT 13 (1997), 67–95, zur Literatur vgl. 71; B.L. McCormack, *Graham Ward's Barth. Derrida and the Language of Theology*, *Scottish Journal of Theology* 49 (1997), 97–109.

Im Blick auf Irigaray: S. HENNECKE, *Der vergessene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*, Gütersloh 2001; S. JONES in: C.W. MAGGIE KIM u.a. (Hg.), *Transfigurations. Theology and the French Feminists*, Minneapolis 1993.

Im Blick auf Adorno: R. FRISCH, *Theologie im Augenblick ihres Sturzes*, Theodor W. Adorno und Karl Barth. Zwei Gestalten einer kritischen Theorie der Moderne, Wien 1999.

Im Blick auf Ricoeur: M.I. WALLACE, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, Macon/Ga. 1995.

Vgl. des Weiteren die Lektüren Karl Barths im Blick auf die Postmoderne: H. KÜNG, *Karl Barth und die katholische Theologie*, ThLZ 112 (1987), 561–578; T. RENDTORFF, *Karl Barth und die Neuzeit*, in: DERS., *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1991, 143–145; T. GUNDLACH, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie*, Frankfurt a.M. u.a. 1992; und G. Lindbecks Ver- oder Vorurteil über Barths Theologie als ‚religiöse Tribalisierung‘ (G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984); vgl. auch CHR. SCHWÖBEL, *Gnadenlose Postmoderne? Ein theologischer Essay*, in: M. ROTH/K. HORSTMANN (Hg.), *Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben*. FS K. Stock, Münster 2001, 134–155.

leistet – mit dem kleinen *donum superadditum*, sich darauf in eigener Verantwortung kritisch zu beziehen.

1.2 ‚Postmoderne‘?

Einleitend ist noch eine Notiz notwendig zur *declaratio terminorum*: Wer und was unter ‚Barth‘ zu verstehen ist, dürfte sich von selbst verstehen. Hinsichtlich der ‚Postmoderne‘² allerdings mitnichten. Beschränkt man sich auf die Philosophen (bzw. Theoretiker), die unter den Begriff versammelt werden könnten, kämen folgende Namen in Frage: Roland Barthes, Jean Baudrillard, Helen Cixous, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Paul de Man, Kenneth Burke, Michel Foucault, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Fredric Jameson, Charles Jencks, Dietmar Kamper, Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend, Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Wolfgang Welsch, Slavoj Žižek – und manche andere.

Ohne eigens dafür zu argumentieren, wird im Folgenden exemplarisch vorgegangen anhand von Derrida und Levinas. Dass das zu wenig ist, ist klar; dass das bereits zuviel ist, ebenso. Dass jedoch diese beiden besondere Aufmerksamkeit evozieren und eigentümlich passen zur hier leitenden Fragestellung, kann nur plausibel werden in näherer Hinblicknahme.

1.3 Präzisierte Fragen

Barth könnte die Metapher der ‚Postmoderne‘ gekannt haben, nennt sie m.W. aber nirgends. Er hat allerdings die damit thematischen Entwicklungen und Phänomene gekannt – pauschal gesagt die Krisen der Moderne um 1900 und in der Weimarer Zeit – und antwortet darauf, wohl wissend, dass die Moderne nicht einfach ‚zu einem Ende‘ zu bringen ist, ebenso wenig wie ‚der Mythos‘, geschweige denn, dass man über die Moderne ‚hinaus‘ käme in einen ‚neuen Himmel und eine neue Erde‘ namens Postmoderne. Wer dieser Karikatur mehr nicht- als vorverstehend folgte, wüsste wohl nicht, worum es Philosophen wie Levinas und Derrida ging.

1. Von Barth aus gibt es jedenfalls keine explizite Auseinandersetzung oder Bezugnahme auf ‚die Postmoderne‘, zumindest nicht auf deren Theoretiker. Allenfalls umgekehrt könnte man fragen, ob und inwiefern Vertreter

² Zur lexikalischen Erinnerung: „Postmoderne“ erscheint bereits bei Rudolf Pannwitz (R. PANNWITZ, Die Krisis der europäischen Kultur, Nürnberg 1917, 64); vgl. A. TOYNBEE, A Study of History, New York 1947, 39; I. HOWE, Mass Society and Postmodern Fiction, Partisan Review 26 (1959), 420–436; vgl. neben Harry Levin und Susan Sontag bes. L. FIEDLER, Cross the Border – Close the Gap, 1969; vgl. WOLFGANG WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

der ‚Postmoderne‘ Barth rezipiert haben. Semantisch präziser gefragt: ob und inwiefern manche ‚Postmoderne‘ barthianische Züge tragen? Dem ist (so gut wie) nirgends so, da m.W. keiner der genannten ‚Postmodernen‘ Barth rezipiert hat. Zumindest ist es in deren Texten nirgends nachweisbar, soweit ich sehe. Ausnahmen wie Gianni Vattimo³ bestätigen diese Regel nur. Man kann daher exemplarisch von Tippelskirchs Fazit zum Verhältnis Barth und Levinas zitieren: „Obwohl für beide die Möglichkeit bestanden hätte, die Arbeit des anderen und darüber hinaus die Person des anderen zur Kenntnis zu nehmen [...], hat eine solche Aufnahme nicht stattgefunden“.⁴

2. Der Sache nach kann man fragen, ob und inwiefern Barths Theologie ‚postmoderne‘ Züge trägt, oder aber dezidiert moderne (postmodernekritisch), wenn nicht ‚prämoderne‘ (antimoderne)? Das wird an einigen Aspekten zu erörtern sein.

3. Damit wird das hier leitende Thema einerseits geweitet, andererseits konzentriert auf systematische Aspekte des Verhältnisses von Barth und der ‚Postmoderne‘: Inwiefern arbeiten beide an ähnlichen oder gemeinsamen Problemen oder Topoi?

4. Als gesondert zu untersuchende Forschungsfrage wird hier ausgeklammert, ob und inwiefern Barth und die ‚Postmoderne‘ gemeinsame Quellen in Anspruch nehmen, etwa das Alte und Neue Testament, den Talmud, Augustin, Kierkegaard, Nietzsche oder andere. Diese ‚traditionsgeschichtliche‘ Perspektive ist im Bezug auf Levinas und Derrida nicht gänzlich auszuklammern, wäre aber mehr als genug für eine andere Studie.

2. Trägt Barths Theologie ‚postmoderne‘ Züge?

John Webster meinte, Barths Ethik sei „one of the most powerfully anti-modern statements by a Christian theologian since the Enlightenment“⁵. Ob man die These der ‚Antimodernität‘ kritisch oder affirmativ wendet, ist eine *quaestio disputandi* und dementsprechend umstritten. Fraglich ist allerdings, ob denn die Ausgangsthese stimmt, seine Ethik (als Synekdoche seiner Theologie) sei ‚anti-modern‘.

Dagegen wendete William Stacy Johnson ein, Barths „challenge to modernity is not merely ‚antimodern‘, and even less it is naively ‚premodern‘, but it points to a possibility that may be designated genuinely ‚postmod-“

³ G. VATTIMO, Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, Freiburg i.Br. 2002, 31f: „Die Theologie der Krise: Barth“.

⁴ TIPPELSKIRCH, „Liebe...“, 31.

⁵ JOHN WEBSTER, Barth's Ethic of Reconciliation, Cambridge 1995, 230.

ern“.⁶ Das besage näherhin, „he wished to reorient modernity according to a theologically enriched understanding of its own high-minded goals“.⁷ Das allerdings wäre längst nicht (gar affirmativ) ‚postmodern‘ zu nennen. Denn welcher Vertreter der ‚Postmoderne‘ versucht das Selbstverständnis der Moderne ‚theologisch anzureichern‘. Gleiches könnte auch für Apologeten der Moderne gegen deren ‚theologische Verächter‘ zu sagen. Zudem trifft es wohl kaum Barths Kritik der Moderne, die er keineswegs einfach ‚theologisch anzureichern‘ sucht.

Wenn Bart ‚postmoderne‘ Züge trägt, dann vielmehr aufgrund der Leserperspektiven, der jeweiligen ‚*intentio lectoris*‘; kaum aufgrund einer (ohnehin imaginären) ‚*intentio auctoris*‘ oder ‚*operis*‘. Dafür werden im Folgenden einige Beispiele erörtert, die Perspektiven weiterer Forschung eröffnen könnten. Die Möglichkeit und Unmöglichkeit der ‚Souveränität‘ solcher Lektüren wäre hermeneutisch eigens zu erörtern. Dass sie wirklich sind, zeigt ihre Möglichkeit, ganz im Sinne Barths. Dass sie an bestimmten Punkten auch unmöglich sind, sei es anachronistisch, abwegig oder auch zukunftsweisend, sofern sie noch nicht für möglich gehaltenen Möglichkeiten darstellen, dürfte im Folgenden deutlich werden.

2.1 Korsch

Dietrich Korschs einschlägige Studie ‚Theologie in der Postmoderne. Der Beitrag Karl Barths‘ eignet sich gut für die exemplarische Erörterung dieser Frage. Entscheidend für den Umgang mit der offenen Problemkonstellation ist, wie zu erwarten, das Vorverständnis und die entsprechenden Vorgaben. So erklärt er vorab:

Die Postmoderne kann [...] nur dann als Fortführung der Moderne auftreten, wenn sie ihrerseits in der Lage ist, zwischen dem Pluralisierten Zusammenhänge entstehen zu lassen, die es erlauben, Differenzen zu ertragen und zu bearbeiten. Andernfalls triumphiert in ihr das zerstörerische Potential der Moderne [...]⁸.

Ob und warum die Postmoderne als ‚Fortführung der Moderne‘ auftreten sollte, wäre erst noch zu erörtern. Barth angesichts dieser Problemstellung und -vorgaben – die bereits signifikant für eine dezidiert ‚postmoderne‘-kritische Perspektive sind – zur Geltung zu bringen, insinuiert jedenfalls, dass er *einerseits* die Probleme und Phänomene vor Augen hatte, die in ‚der Postmoderne‘ thematisch werden, *andererseits* wird indirekt stipuliert, dass Barth die geforderten Zusammenhänge ‚entstehen lassen‘ könne. Barth

6 JOHNSON, Mystery, 154.

7 JOHNSON, Mystery, 155.

8 KORSCH, Theologie, 85.

lasse dergleichen im Unterschied zu Troeltsch nicht über ein ‚Allgemeines‘ entstehen, sondern über ein konkretes, besonderes ‚Prinzip‘, von dem her sich „die Vielfalt erschließt und begreifen lässt“⁹: die Christologie.

Durch Barths modernitätskritische Einstellung werde leicht der Eindruck geweckt, er neige dazu, in eine ‚vorneuzeitliche‘ Position „zurückzufallen“.¹⁰ Dadurch, dass er in der Durchführung seiner Dogmatik von der Offenbarung auf die Schrift und die Kirche zurückführe, setze er „die antimoderne Interpretation“ ins Recht.¹¹ Erst in der Erwählungslehre werde die Christologie so weitreichend individualisiert – im Zeichen von Christus als *concretissimum universale* –, dass daraus und daraufhin die ‚Pluralisierungen‘ verstanden werden könnten. Entfaltet wird das in der Versöhnungslehre von KD IV. In der ‚Selbstbezeugung des Auferstandenen‘ wird die Individualität Christi universal entfaltet. Hier gründe demnach der oben stipulierte ‚Zusammenhang‘. Ob der sich allerdings als ‚Fortführung der Moderne‘ inszenieren lässt? Das Verhältnis von Kontinuität und Diskretion gegenüber ‚der‘ Moderne scheint hier *a limine* zugunsten einer normativ besetzten Kontinuitätsthese entschieden zu sein.

Unter dieser Vorentscheidung ist dann verständlich, warum die christologische These ‚individualitätstheoretisch‘ interpretiert wird (in Tradition des Renaissancehumanismus?): „Die christologische Universalisierung hat deshalb die Form der humanen Individualisierung“.¹² Soll das heißen, die eskalierende (und trivialisierende) Individualisierung in der Spätmoderne sei als Funktion der Christologie begreifbar? Nur wenn man ein normatives (bzw. soteriologisches) Verständnis von Individualisierung voraussetzt – als „Werden [!] von Menschen zu sich als von sich selbst und für andere befreite Wesen“¹³ – kann der Schein der Identität von Universalisierung und Pluralisierung vermieden werden. Wird er vermieden, kehrt das Problem von neuem wieder, ob die soteriologische Universalisierung Widerpart oder *primum movens* (oder was auch immer) für die ‚postmoderne‘ Pluralisierung sei.

Die irenische Teleologie in Korschs Lesart ist merklich: „Die erscheinende Wirklichkeit der christologisch gewonnenen Individualisierung ist ein befriedeter Pluralismus der Lebensformen“¹⁴. Das sei Barths Beitrag zur ‚Postmoderne-Debatte‘, mit dem er einen (teleologischen) Zusammenhang von Verschiedenem ansinne, der deren Verschiedenheit gleichwohl wahr. Differenz wahrende Differenzbearbeitung *könnte* man diese ‚Arbeit an der

9 KORSCH, Theologie, 86.

10 KORSCH, Theologie, 86.

11 KORSCH, Theologie, 86.

12 KORSCH, Theologie, 90.

13 KORSCH, Theologie, 91.

14 KORSCH, Theologie, 91.

Differenz' nennen. Nur ob das als ‚Befriedung‘ gefasst werden muss? Die maßgebliche Irenik dieses Vorschlags – dem der Hermeneutik übrigens ebenso verwandt wie dem ‚kommunikativen Handeln‘ – würde agonale und polemogene Phänomene entweder bewältigen müssen oder – als Übel exkludieren. – Wenn die Probleme der ‚Postmoderne‘ erst hier ihre Brisanz entfaltet, wäre der Vorschlag Korschs bzw. seines Barths dem nicht gewachsen. Unvermittelbare Differenzen und irreduzible Dissense – wie schon zwischen christlichen Konfessionen, Milieus oder Theologien – können unter der Vorgabe einer ‚befriedeten Kohärenz‘ weder gewahrt, noch in ihrer Eigenart verstanden werden.

Die Postmoderne darauf zu verpflichten, zum „Aufbau von nichttotalitärer, nichtdoktrinärer Kohärenz“ beizutragen, mit dem ‚Argument‘ (oder der Unterstellung?), dass sie andernfalls nur die „bewusstlose Fortsetzung der sich beschleunigenden Differenzierung der Moderne“ sei, „bis ins Extrem der kollektiven Lebenszerstörung hinein“¹⁵, ist so wohl nicht haltbar. Weder ist die Verpflichtung auf ‚Kohärenz‘ notwendig, noch die Alternative von ‚Bewusstlosigkeit‘ bis zur ‚Lebenszerstörung‘. Hier wird mit der Alternative einer affirmierten Moderne gegenüber einer relativistischen und zerstörerischen Entwicklung operiert, die der Postmoderne nur die Option lässt, die Moderne zu kontinuieren. Für die Barthinterpretation hieße das, sie müsse gleichfalls die Moderne fortsetzen – und das ist so eindeutig und fraglos nicht, sondern *wird* allenfalls fraglos gemacht durch diese Alternative, wenn man sie denn akzeptieren müsste.

2.2 Ward

Während Korsch (in seiner Lesart) Barth als Kohärenzmodell für eine von eskalierender Inkohärenz gefährdete Postmoderne vorschlägt, verfährt Graham Ward bemerkenswert gegenläufig. Nicht Barth dient als Antidot oder Therapeuticum für die Postmoderne, sondern diese selber sei ein Kohärenzmodell, das Engführungen der Moderne wie der Christologie zu korrigieren vermöge: „Derrida's economy of *différance* [...] offers Barth's theology of the Word a coherence for what otherwise has been seen as a contradiction which logically flaws his Christology [...]“¹⁶. Ward meint, Barths *analogia fidei* als Analogie des Advents wiederhole als Erinnerung die verheißene Hoffnung („repeats the remembered presence of a promised hope“).¹⁷ Zur Kohärenz dieser memorialen Vergegenwärtigung der verhei-

15 KORSCH, Theologie, 91.

16 WARD, Barth, 247.

17 WARD, Barth, 247.

ßen Zukunft könne Derridas ‚double law of Mnemosyne‘ dienen.¹⁸ Denn die Erinnerung leiste zweierlei: zurückzuweisen auf die Verheißung sowie vorauszuweisen auf die künftige Realisierung.¹⁹ – Nur ist für *diese* doppelte Deixis der Erinnerung Derrida mitnichten die maßgebende oder notwendige Referenz. Dafür hätte allemal Augustin oder die rhetorische Tradition genügt.

Warum sollte man in dieser Weise Derrida als bedeutungsgebenden (und ‚wertsetzenden‘) Hintergrund für die Barthlektüre wählen? Offenbar ist auch hier eine normative Vorentscheidung wirksam, die einigermaßen gegenläufig zu Korsch orientiert ist. Ward vertritt nicht weniger als die These, „that Barth's doctrine of analogy is a theological reading of Derrida's economy of *différance*“.²⁰ Die These hat den Charakter einer ‚spekulativen Intertextualität‘. Da sie vor allem mit Bezug auf KD II,1, also auf Kapitel 5 ‚Die Erkenntnis Gottes‘ bezogen wird, das 1958 erschienen ist, hätte Barth allenfalls Derrida ‚avant la lettre‘ rezipieren können. Deutlicher gesagt: Ward macht hier den Späteren zum Früheren. Und das ist eine hermeneutisch Freizügigkeit, die ihrerseits eine ‚postmoderne‘ Freiheit zur anachronistischen Intertextualität in Anspruch nimmt. Ward (genauer Wards Text) ist der Ort dieser Lektüre Derridas ‚durch Barth‘. Hier ist eine ‚*intentio lectoris*‘ dominant, was man mit U. Eco als ‚bloßen Gebrauch‘ von einer Interpretation kritisch unterscheiden könnte – *falls* man diese (zu einfache) polemische Unterscheidung Ecos teilen sollte. In Rücknahme der starken These von Barths ‚reading of Derrida‘ heißt es bei Ward später, Barths *analogia fidei* sei „a precursor for Derrida's *différance*“.²¹ Diese These kommt zwar ohne anachronistische Intertextualität aus, dafür nimmt sie aber eine interpretative Teleologie in Anspruch, wenn Barth zum Vorläufer Derridas *gemacht* wird.

Wards *intentio lectoris* operiert mit einer *verdoppelten* Differenz, *sub conditione revelationis* und *remoto revelatione*. Wie ohne Offenbarung die Sprache für Gott stets unzureichend sei und nur ein endloses Spiel der Signifikanten, sei sie unter der Offenbarung durch wahre Referenz bewahrheitet. In dieser Funktion wird die *analogia fidei* zur geoffenbarten und offenbaren Sprache – auch derjenigen der Theologie (Wards?). Wenn Barths Analogielehre als „theological readings of a law of textuality, a law of performance and repetition described by Derrida as the economy of *différance*“²² gelesen wird, ist das zweideutig: die theologische Differenz Barths ist *nicht* diejenige Derridas, und dementsprechend könnten beide verlieren in diesem

18 DERRIDA, *Memoires for Paul de Man*, New York 1989 / Paris 1988, 371.

19 WARD, Barth, 247.

20 WARD, Barth, Vorwort; vgl. auch 9.

21 WARD, Barth, 235.

22 WARD, Barth, 9.

hermeneutischen Chiasmus. Wenn Ward die Sprachlogik Barths in den Figuren von ‚law‘ und ‚economy‘ formuliert, wird jedenfalls weder Derridas *Anökonomie* im Spiel der Zeichen gewärtigt (als das Außerordentliche gegenüber der Ordnung), noch kann der Ereignischarakter der *analogia fidei* damit begriffen werden (der ein *anderes* Außerordentliches anzeigt).

Wards Lesart gründet auf der ‚Dialektik‘ der Repräsentation von eintreten und vertreten, darstellen und vorstellen in KD II,1 Kapitel 5. Diese – von Derrida immer wieder als metaphysisch kritisierte – Dialektik dient Ward als Modell der indirekten Darstellung der Wahrheit in ihrer Medialität. Christus ‚vertritt‘ uns vor dem Vater, wobei wir nicht Christus sind (i.S. welcher Form der Stellvertretung?). Hier manifestiere sich eine ‚Logik der Supplementarität‘. Jede Erläuterung dessen (wie der trinitarischen Verhältnisse) sei eine „representation of the presentation; the trace of a trace“.²³ Damit wird (ohne Nachweis) unterstellt, Barth habe die Schriften Derridas aus dem Jahre 1967 gelesen, wenigstens ‚Die Stimme und das Phänomen‘, in der er diese indirekte Logik des Entzugs und der Appräsentation im Modell der Repräsentation aufspürt.

Wards ‚Beleg‘ dafür ist allerdings prekär oder sogar kontraproduktiv, wenn er hier einen „double-bind“ in Barths Argumentation findet: „Barth represents Jesus Christ who, before God, represents Barth“.²⁴ Die Bestimmung dieser Relationen bleibe offen – und das entspreche Derridas Methode. Mitnichten, wird wohl der kritische Derridaleser einwenden. Denn Offenheit als bloße Unbestimmtheit ist nicht die Pointe der Dekonstruktion. Wenn Ward die ‚Kette der Repräsentation‘ bis auf eine Selbstdarstellung Barths hin weiterführt, ist das eher eine (an Heidegger erinnernde?) Interpretationsfigur der ‚Destruktion‘, und zwar dieser Repräsentationslogik ebenso wie der Argumentation Barths.

Ob diese Semiotik der Repräsentation – in Tradition Calvins – Barth trifft, ist m.E. sehr fraglich. Seine Christologie, Sakramentslehre und sein Sprachverständnis jedenfalls sind von der hermeneutischen Intuition ‚realer Gegenwart‘ in bestimmten Ereignissen mit aller Materialität bestimmt, seien es Schrift, Verkündigung und Kirche, oder aber Christus allein. Das wäre eigens zu erörtern. Ward hingegen integriert die Christologie wie das Sprachverständnis in eine seltsam ‚nominalistische‘ Lesart der Offenbarung (die m.E. weder Derrida noch Barth trifft):

Jesus Christ is the name of the remembered promise of a future presence, which circulates within the economy of *différance*. He is the promised Word, inaugurating and endlessly promoting the chain of signifiers which defers its final, realized presence. He, like *différance*, transcends difference and metaphysical polarities and

23 WARD, Barth, 238.

24 WARD, Barth, 238.

‚makes the movement of signification possible‘ [Derrida]. He, like *différance*, is also immanent to the economy of the sign which erases his presence and endlessly defers his truth. Caught between two heterogeneous origins, the transcendent and the immanent, the divine and the human, *Rede* and *Sprache*, theological discourse is always an *analogia Christi*.²⁵

Es scheint, als würde die Differenztheorie Derridas zur Christologie Barths, und Barths Christologie zur Differenztheorie Derridas. Die ‚Leitdifferenz‘ ist dann Christus in Person, dessen Darstellung ist die Analogie, und die Theorie dessen Barths Analogielehre. Problematisch daran bleibt manches: Einerseits Derridas Metaphern- und Analogiekritik,²⁶ andererseits die Dynamik des *Entzugs*, die in Derridas Zeichenverständnis als dominante Labilisierung aller Semiose basal ist, und schließlich auch die Logik der vervielfachten Negation (ohne Aufhebung), die seine Dialektik und Rhetorik bestimmt. Diese Differenzen scheinen in Wards Kreuzung Derridas und Barths verdrängt zu werden – zugunsten einer Korsch gegenüber anders gelagerten Kontinuitätsthese ‚von Derrida zu Barth‘.

Ward moniert erstaunlicherweise: „Barth does not clarify metaphorical from non-metaphorical language-use“,²⁷ was angesichts von Barths *Analogielehre* schlicht unzutreffend ist. Denn mit dieser wird gerade theologisch präzise *unterschieden*, was (in bestimmter Weise) analogice gesagt wird und was nicht. Um so erstaunlicher meint Ward, dass dieser Unterschied nicht theologisch zu ‚definieren‘ sei. Nun erhält die analoge Rede von Gott ihren spezifischen Sinn durch den Kontext und den theologischen Gebrauch, den Barth von der Sprache macht. „This sense is analogical, but only accessible as such by faith“.²⁸ Das ist erneut eine irriige Engführung. Denn dass Barth metaphoric *de Deo* handelt, ist *remoto Deo sive fide* erkennbar – und Semantik wie Pragma dessen sind ebenso verständlich, auch wenn man dem nicht folgen sollte. Dass die religiöse Rede wie die Metaphem der Theologie ‚only accessible by faith‘ seien, wie Ward meint, würde nicht nur die Gleichnisse Jesu um ihre Performanz und Wirksamkeit bringen.

Dass in Barths Dialektik der Repräsentation (in KD I,1 wie in II,1 c. 5) Spuren des Entzugs des Repräsentierten gefunden werden können, ist in dekonstruktiver Perspektive klar. Dass Barth dabei (*intentio auctoris* oder *operis*?) Derridas Negationslogik²⁹ des Entzugs ‚antizipiert‘ habe, wie Ward

25 WARD, Barth, 248.

26 Vgl. PH. STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 207ff.

27 WARD, Barth, 241.

28 WARD, Barth, 241.

29 Vgl. H.J. ADRIAANSE, „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja“. Figuren der Negativität in K. Barths dialektischer Theologie, in: M.M. OLIVETTI (Hg.), *Théologie négative*, Archivio di Filosofia, 30e Colloque „Enrico Castelli“, Rome/Padua 2002, 721–737.

meint,³⁰ ist am ehesten als Ausdruck *seiner intentio lectoris* plausibel. Dann allerdings kann das auch plausibel gemacht werden – in eigener Arbeit der Dekonstruktion. Insofern zeigt Wards Lesart von Barths analoger Rede, wie die Dekonstruktion als ‚Arbeit an Barth‘ seine Texte ‚umschreiben‘ kann; *nicht* allerdings, dass sich das als Antizipation der Derridaschen Dekonstruktion bereits in Barths Texten durchgeführt fände.

2.3 Webb

Stephen Webbs Untersuchung zur Rhetorik Barths macht die bei Ward eher verschleierte als erhellte *intentio lectoris* zum Programm und liest Barth(s) Römerbriefkommentare) mit Nietzsche und Derrida auf das Verhältnis von Form und Inhalt hin. Barths (anti)hermeneutische Regel, auf die Schrift zu hören und zu sagen, was er hört, klingt nach einer unverdächtigen Direktheit und Sachlichkeit, in klassischer Geste der Rhetorikkritik (seiner Hermeneutikkritik entsprechend). Seine eigene Rhetorik der Differenz, maßgeblich der von Gott und Mensch, trägt bekanntlich expressionistische Züge. „Expressionism can illuminate the fact that the problem Barth is responding to is the perception of crisis. Crisis is his ruling metaphor, and his particular solution to this problem involves the tropes of hyperbole and irony“.³¹

Diese Rhetorik diene Barth dazu, Gottes Präsenz in der Absenz aufzuzeigen. Dazu dient (m.E.) maßgeblich die *Paradoxierung*, die *zwischen* der schlechten Alternative von ‚positiver und negativer‘ Theologie sich bewegt und daher auch nicht auf die Differenz von immer größerer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zu reduzieren ist. „God is actually, and Barth relishes the contradictio, the impossible possibility. God is so impossible that even God’s otherness is also other than anything that humanity can experience in this world“.³² Auch wenn in dieser Zuspitzung eine schlechthinnige Unerfahrbarkeit Gottes anklingt, ist die Pointierung der paradoxen Unmöglichkeit nicht nur hyperbolisch, sondern eine ‚absolute‘ Paradoxie (absolut im Sinne der Irreduzibilität und Prägnanz, wie die der ‚absoluten Metaphern‘).

Wenn Barth aus dieser Grundparadoxie immer und immer wieder gegen die Entparadoxierungen und Integrationsfiguren ‚liberaler Theologie‘ polemisiert, mag man das *ex post* für schlechte Kulturkritik halten. Solch eine ‚arg betroffene‘ Lesart bliebe aber an der Semantik und Oberflächengrammatik orientiert und verfehlte die Pragmatik dieser Rhetorik. Barths Hyper-

30 WARD, Barth, 243f.

31 WEBB, Re-Figuring, 18.

32 WEBB, Re-Figuring, 101.

bolik (in der Polemik) ist die Kehrseite seiner – so Webb – *ironischen* Theologie:

Hyperbole has named God as unknowable [...] Irony serves to counter the inability of theology; it allows theology both to speak and not speak about a reality that it does not know. It is a corrective to Barth’s hyperbole [...] Irony does qualify and modify hyperbole, but in a positive not a negative way, serving to create possibilities where hyperbole left only negations. Irony allows Barth to write theology in spite of his hyperbolic denunciations [...] Irony gives Barth [...] the composure and perspective that hyperbole – and the metaphor of crisis – render impossible. However, in the final analysis irony, too, is a trope that cannot do what it sets out to accomplish: it turns against itself and leaves only a trail of ambiguity“.³³

Hyperbolik der Kritik und *Ironie der Affirmation* (oder Ironie als Eröffnung indirekter Mitteilung in der theologischen Rede) scheint der semiotisch dynamische Antagonismus zu sein, in dem Webb Barth interpretiert – und damit einerseits etwas zeigt, was sich bei Barth zwar zeigt, von ihm aber (in seiner Rhetorikkritik) verborgen wird. Andererseits bedeutet solch eine rhetorische Analyse auch eine massive Verfremdung Barths, die ihn allerdings auf neue Weise lesbar werden lässt. Statt in der eingeübten Polemik oder Apologetik zu verfangen, wird die Lektüre selber (gemäß der *intentio lectoris* Webbs) von diesem Antagonismus stimuliert.

So gesehen ist diese verfremdende Lektüre auch für weitere Interpretationen stimulierend und eröffnet neue Möglichkeiten der Barthinterpretation.

Once the tensions in language about God are relaxed, giving it the appearance of being an ordinary cognitive discourse, then such language becomes worse than silence; it becomes idolatrous. Language that does not exaggerate God’s otherness is literally about No-God.³⁴

Dieses Plädoyer für eine Theologie der ‚Übertreibung‘ wäre weiter zu entfalten im Gespräch mit einem anderen ‚Postmodernen‘, mit Alexander García Düttmanns ‚Philosophie der Übertreibung‘.³⁵ Dort heißt es z.B.

Gebrauch [der Sprache] ist also untrennbar von einer Übertreibung, die er selber erzeugt und die ihn selber ermöglicht, von einem Übermaß, das eine irreduzible Asymmetrie, ein unaufhebbares Ungleichgewicht, einen uneinholbaren Anachronismus in die Sprache einführt.³⁶

Diese Dynamik des ‚Überschwangs‘ (oder der Übertreibung) mag man ‚aufklärerisch‘ als *metaphysischen* Überschwang kritisieren. Aber damit würde die Dynamik der metaphorischen Rede vorschnell kritisch ausge-

33 WEBB, Re-Figuring, 123.

34 WEBB, Re-Figuring, 102.

35 A.G. DÜTTMANN, Philosophie der Übertreibung, Frankfurt a.M. 2004.

36 DÜTTMANN, Philosophie, 139.

schlossen. Dass in der Metapher eine Tendenz wirkt, mehr zu sagen, als man von sich aus zu sagen vermag, dass darin etwas zugespielt und ange-sonnen wird, würde man übersehen (oder bloß kritisch verkennen), wenn man dieses Ansinnen *a limine* als überschwänglich zurückwies.

Durchaus im Sinne von Webbs Hermeneutik der Ironie verständlich notiert Düttmann, dass der Beobachter von Ironie „leicht in den Verdacht [gerät], ein letztes Wort sprechen zu wollen, ein Wort jenseits der Ironie und des Ernstes, ein hyperironisches oder überernstes Wort“.³⁷ Wie die Ironie solch eine Basalität wie bei Webb bzw. Barth entfalten kann – und die Entfaltung dessen auffällig unironisch bleibt, ist hermeneutisch wie rhetorisch rätselhaft. Es sei denn, die *intentio lectoris* sei die Mutter der Lektüre Webbs. Noch mal mit Düttmann gesagt: „Es ist, als könne man sich der Ironie nicht entziehen“.³⁸ Dass hier Anschlüsse zur Hermeneutik Rortys nur zu nahe liegen, ist merklich.

Die systematische Frage aber bleibt, wie sich das theologische Sagen und Ironie vereinen lassen, etwa am Beispiel von Versprechen, Zeugnis und Dank? Dass beispielsweise Levinas' religionsphilosophisches Sagen so auffällig unironisch ist und bleibt, wirkt wie ein Antagonismus zur spielerischen Hermeneutik Webbs. Daher unternimmt er es auch, die Herkunft der Ironie zu eruieren, wie sie sich bei Kierkegaard eröffnet, etwa im Sinne dessen ‚Wenn es einem mit dem Einen Ernst ist, kann man über alles scherzen‘.³⁹ Dass Barths Humor seinen Sinn für Ironie ermöglicht, ist plausibel. Dass dieser Humor seine Liquidität aus einem – keineswegs humorlosen – Ernst bezieht, ist eine Ermöglichung, von der die ‚unmögliche Möglichkeit‘ der Theologie zehrt.

Erst nach diesem ‚rhetorico-theologischen‘ Durchgang kommt Webb (eher ausblickend als ‚ducharbeitend‘) auf die Kirchliche Dogmatik zu sprechen unter dem sprechenden Titel ‚Retreat from Rhetoric‘.⁴⁰ Diesen Übergang versteht er als Wende vom Expressionismus zum ‚Realismus‘. Ob allerdings dabei die Rhetorik ‚auf der Strecke‘ bleibt, oder nicht eine Hermeneutik der KD in dieser Perspektive auch fündig würde, dürfte noch zu prüfen sein. Das jedenfalls ist ein von Webb eröffnetes Desiderat künftiger Barthinterpretation.

Die Tendenz der Lektüre Webbs geht allerdings, trotz allen Anschlusses an Derrida, in einer Weise vor, die man nicht i.e.S. Dekonstruktion nennen kann. Er ist vielmehr an einer ‚reconstruction‘ interessiert,⁴¹ im angelsächsischen Kontext könnte man vielleicht sagen an einer ‚rhetorical reconstruc-

37 DÜTTMANN, Philosophie, 78.

38 DÜTTMANN, Philosophie, 78.

39 Vgl. WEBB, Re-Figuring, 124ff.

40 WEBB, Re-Figuring, 149ff.

41 So im Titel bei WEBB, Re-Figuring, 149.

tion‘, als besondere Form einer ‚rational reconstruction‘. Dass damit der eminent labilisierende Effekt einer Dekonstruktion von der Stabilität einer Zustimmung und ‚Rettung‘ des thematischen Phänomens bestimmt bleibt – zeigt die Grenze der Kreuzung von Derrida und Barth.

2.4 Lowe

Walter Lowe analysiert wie Webb Barths Römerbriefkommentare aus (mehr oder minder) Derridascher Perspektive. Dabei ist Lowes Ziel, eine ‚theology of otherness‘ zu entfalten, in entsprechender Kritik einer alles ‚meisternden‘ Vernunft der (emphatisch proklamierten) Moderne, wie sie Hegel repräsentiere. ‚The wounds of reason‘ hingegen seien die Spuren *in* und *an* der Vernunft:

the wound which reason *inflicts*, the alienation and disequilibrium which reason visits upon humankind. Specifically it denotes the devastation wreaked by Western culture under the aegis of instrumental reason. But what is crucial to the use I propose to make of the phrase is its capacity to intimate the existence of something more – a something which cannot be subsumed within the all-embracing healthy-mindedness which ready-made enlightenment too cheerfully recommends.⁴²

Überraschenderweise ist aber ausgerechnet Kant Lowes Repräsentant dieser ‚verwundeten Vernunft‘ – die somit lediglich die *kritische* Vernunft zu sein scheint. Blicke es bei der Wiederholung des Antagonismus von Kant gegen Hegel – bedürfte es dazu weder Derrida noch Barth.

Mit Derrida entdeckt Lowe allerdings bei Barth einen besonderen Sinn für eine Theologie des Leidens und der Differenz, womit am nachhaltigsten gegen den Vorwurf des ‚Offenbarungspositivismus‘ und des Dualismus (von Gott und Mensch) argumentiert werden könne. Die Gegenwart Gottes in Christus sei eine Präsenz in Absenz, die Lowe als Kritik des klassischen Präsenzprimats (der Vernunft) versteht, im Sinne Derridas. Ob Derridas Kritik des Spiels von Präsenz und Repräsentation (v.a. bei Husserl) allerdings *diese* Pointe hat, scheint mir fraglich. Man könnte mit Derrida auch eine raffinierte Form des Präsenzprimats bei Barth entdecken, wenn das Spiel von Offenbarung und Verborgenheit wie von Gegenwart und Entzug die klassische Dialektik der Phänomenalität variiert. Erst wenn eine quer dazu stehende Differenz zur Repräsentation in den Blick käme, wäre die *theologische* Differenz dazu im Spiel – wie in Webbs Bemerkung zu ‚God's otherness‘. Das bleibt aber diesseits von Lowes Differenzverständnis: ‚the Gospel – which is, as one might say with due trepidation,

42 LOWE, Theology, 11.

the one true presence – can be present to our awareness only insofar as it is simultaneously absent“.⁴³

Ungeachtet dieses m.E. noch zu undifferenzierten Differenzverständnisses bei Lowe ist seine These, Barth sei ein Denker der Differenz, und zwar *ohne* Dualisierung, so plausibel wie weiterführend. Wenn Barth im Römerbrief Gottes Selbsterschließung als Tangente des Zirkels humaner Erfahrung darstellt, wird die asymptotische Näherung bei eindeutiger Wahrung der Differenz artikuliert. Und das ist ein erheblicher Artikulationsgewinn, der Differenz ohne Dualisierung oder Hierarchisierung zu denken erlaubt. „Images of tangents and intersecting planes seem apt for suggesting a frontier or threshold at which there occurs an otherness without opposition“.⁴⁴ Darin zeigt sich allerdings nochmals das unterdifferenzierte Differenzverständnis Lowes. Denn die Entdualisierung des Differenzdenkens darf nicht zu einer Relativierung von Sünde und Glaube führen. D.h. die Opposition ist hamartologisch basal und persistent, so wie sie soteriologisch überwunden wird. Erst diese *anderen* Differenzen ermöglichen die Differenz der Alterität ohne Dual zu denken. *Quer* stehende Differenzen sind eine theologische Pointierung des Differenzdenkens (wie in einer relativen gegenüber einer schlechthinnigen Passivität), die sich nicht auf die Arbeit an ‚immanenten‘ Differenzen reduzieren lassen.

Wie leicht ersichtlich könnte man mit der kritischen Auseinandersetzung mit thematisch einschlägigen Barthlektüren fortfahren, einerseits um die sich daraus ergebenden Forschungsmöglichkeiten weiter zu sondieren, wie im hiesigen Zusammenhang zur Exploration neuer Perspektiven der Barthforschung erwünscht, andererseits um die sich darin zeigenden künftigen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten systematischer Theologie im Anschluss an Barth kritisch zu erörtern. Um nicht bei ersterem stehen zu bleiben, wird im Folgenden letzteres näher in den Blick genommen.

Bisher ging es lediglich um Beispiele für eine bestimmte hermeneutische Konstellation: wie der Leser oder Interpret als ‚Figur des Dritten‘ zwischen Barth und ‚einem Postmodernen‘ operiert. Dabei zeigte sich, wie die *intention lectoris* mehr oder weniger sinnvolle Lektüren hervorbringt, in denen mittels Späterer der Frühere weitergedacht und – geschrieben werden konnte. Die Frage nach einem Primat Barths oder dem Primat der Postmoderne in dieser Konstellation führt auf die nahe liegende hermeneutische Vermutung, es sei vor allem Leser, der hier am Werk ist.

Ist das illegitim? Ecos zu einfache und polemische (gegen Derridisten, nicht gegen Derrida selber) gerichtete Exklusion des *Gebrauchs* aus dem

43 LOWE, *Theology*, 37.

44 LOWE, *Theology*, 42.

Geschäft der *Interpretation* wäre hier zu trennscharf, oder zu exklusiv.⁴⁵ Denn wenn es nicht allein um *Barth*interpretation gehen soll, sondern um die Fortschreibung der Theologie, und wenn Barth im Chiasmus mit postmodernen Denkern dazu einen Beitrag leisten soll, dann geht es um den Gebrauch von Barth und ‚den Postmodernen‘ in der (unvermeidlich riskanten) Perspektive eigener Lektüren. Wollte man solchen Gebrauch *a limine* kritisch exkludieren, würde man (dogmatistisch?) die Interpretationen auf die Entfaltungen von Gesagtem restringieren, statt sie zu eigenem Sagen herauszufordern. Das hingegen soll im Folgenden wenigstens andeutungsweise versucht werden.

3. Systematische Aspekte des Verhältnisses von Barth und der ‚Postmoderne‘:

Inwiefern arbeiten beide an ähnlichen Problemen?

3.1 Kritik der Moderne

Das Verhältnis von Barth und der so genannten ‚Postmoderne‘ lässt sich prima vista am ehesten über die Konvergenzen in der *Kritik der Moderne* verstehen. ‚Kritik der Moderne‘ ist dabei *a limine ambig*. Kritiker dieser Kritik werden sie als Repristinierung einer ‚Prämoderne‘ angreifen oder sei es als relativistischen, sei es als neofundamentalistischen Ausbruch aus der Moderne. Dass solche Versionen der Antimoderne in spätmodernen Zeiten möglich und wirklich sind, ist klar und wäre eigens kritisch zu erörtern. Dass sich weder Barth noch die im Folgenden erwähnten Vertreter der ‚Postmoderne‘ auf solch einen Eskapismus reduzieren lassen, wird vorausgesetzt – und kann zumindest dem plausibel werden, der nicht im Voraus schon entschieden hat, wie die entsprechenden Fragen zu beantworten sein sollen.

Die Konvergenz in der Kritik der Moderne (im Gen. obi.) kann auf dem Hintergrund der Moderne (wenn sie die Konstellationen von Descartes bis ungefähr Kant bezeichnet und deren Tradition) nicht anders als *auch* im Genitivus subiectivus verstanden werden. Das modernitätskritische Potential von Barth wie der ‚Postmoderne‘ ist daher selber der Moderne verpflichtet (ohne hier Erblasten oder -schulden zu unterstellen). Die Konstellation ist seit Nietzsche bekannt und zur Genüge diskutiert.

45 Vgl. U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München/Wien 1992, 181f, 27f, 47–48, 54–55.

Ob allerdings damit diese Kritik *selber* eine Funktion der Moderne ist oder von ihr Vergessenes, Verdrängtes oder Verstelltes *gegen* sie, *über* sie hinaus und *irreduzibel* auf sie zur Sprache und zur Geltung bringt, ist umstritten. Würde man *jede* Kritik der Moderne als deren Funktion verstehen, würde man die Moderne als alternativlos und dynamisch allumfassend steigern. Dass sich das nicht zuletzt mit Hegel bestens begründen und vertreten ließe, sei nicht bestritten. Dass damit *Differenzen* zum Projekt der Moderne und *Alterität* ihr gegenüber ebenso unmöglich würden wie die Erinnerung an von ihr *Exkludiertes* oder *Vergessenes*, ist dann die von manchen erwünschte, von anderen kritisierte und nicht geteilte Konsequenz.

Selbst wenn man das allumfassende, gewissermaßen ‚ubiquitäre‘ Verständnis der Moderne teilen würde, könnte man *in* ihr das Exkludierte aufspüren und – gleich ob in ihr oder über sie hinaus – *gegen* sie zur Sprache bringen. Ein modallogischer Hinweis darauf ist die Exklusionslogik der ‚Bedingungen der Möglichkeit‘, die sc. zugleich stets ‚Bedingungen der Unmöglichkeit‘ bezeichnet und damit das (unter ganz bestimmten Möglichkeitsbedingungen gesehen angeblich) Unmögliche ausschließen, wie beispielsweise radikale Alterität, (kritisch-metaphysische) Externität oder die Passivität etwa der Materialität (wie der Natur, die wir sind). Der Ambiguität, mit solchen Hinweisen die Moderne zu befördern oder zu behindern, wird man dabei nicht entgehen können. Denn die transzendentaltheoretisch begründeten ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ in Zweifel zu ziehen, zieht im Gegenzug sofort den Verdacht auf sich, hinter diese kritischen Restriktionen ‚zurückzugehen‘ und damit ‚unkritisch-metaphysisch‘ zu werden. Dass dieser Verdacht generell zuträfe, wäre allerdings eine ihrerseits unkritische Behauptung.

Die Konvergenz von Barth und der ‚Postmoderne‘ in der Kritik der Moderne gründet in *Problemen* derselben, die sich in den Krisen der Moderne wie in der Spätmoderne (ungefähr seit Nietzsche) zuspitzen und explizit wurden. Wollte man sie sammeln, könnte man unter folgenden Aspekten fündig werden:

Epistemisch wird die Dominanz der sog. ‚Egologie‘ fraglich angesichts von Alterität, Externität, Passivität und entsprechenden Differenzenerfahrungen und -theorien.

Logisch wird die sog. Logozentrik fraglich, angesichts des Idiomatischen, der natürlichen Sprache, dem Sagen gegenüber dem Gesagten und dem Zeigen gegenüber dem Sagen.

Ontologisch wird die, etwa bei Leibniz oder Peirce vertretene, Kontinuität des ‚Seins‘ prekär, wie sie in der alten Analogielehre basal war. Die Pluralisierung und Brüchigkeit des Seins, seine Perspektivität und Situativität führt zu Zweifeln an der ‚Einheit‘ des Seins und der Zugänglichkeit dessen.

Anthropologisch führte die Selbstbehauptung und -beharrung in die Aporien der Selbststeigerung, was nach dem Fremden, der Fremderhaltung und der Selbstwerdung vom Fremden her fragen lässt.

Ethisch ist zweifelhaft, ob humanes Dasein vor allem oder gar ausschließlich in der Perspektive des Handelns konzipierbar ist, gar im Zeichen der Vernunft als eines Souveräns in autonomer Aktivität. Die Grundstruktur formalisierter Anerkennung in symmetrischer Reziprozität schließt mehr aus, als möglich oder wünschenswert scheint, etwa Gabe, *compassio* oder starke Alterität.

Semiotisch wie auch *hermeneutisch* galt, alles sei (wenn, dann) stets *als etwas* gegeben. Aber die Krisen des Sinns wie der Semiose lassen fraglich werden, ob wir in einem Universum von Sinnhaftigkeit leben, als wäre ‚alles voll von Sinn‘ oder ‚alles voller Deutung‘. Nicht-Sinn, Nicht-Verstehen und Unsagbarkeit sind nicht nur Grundfiguren der Sprachkritik, sondern der Kritik der Kapazität des Sprechers oder der Sprache. – Dem Zugang über die Krisen der Moderne entsprechend wären auch die Krisen und Kritiken der Hermeneutik bzw. die Krisen und Kritiken der Exegese bei Barth, Derrida und Levinas der Erörterung so fähig wie bedürftig. Die Problematisierungen der ‚historisch-kritischen‘ Schriftauslegung, näherhin Barths ‚nachkritische Schriftauslegung‘,⁴⁶ wären passende Aspekte, die auf das Sprach- und Schriftverständnis führen.

Theologisch im eigentlichen Sinne ähnlich gravierend sind darüber hinaus der ‚moderne‘ Ausfall der Eschatologie und damit der Frage ‚Was dürfen wir hoffen?‘, ferner die Defizienz (oder gar Unsäglichkeit) der Hamartologie sowie der Pathologie (also Fragen des Pathos zwischen Ethos und Logos) und damit letztlich von Grundfiguren nicht nur der reformatorischen Theologie.

Die Krisen der Immanenz evozieren Rückfragen nach dem Ausgeschlossenen, Vergessenen oder Verdrängten, der Transzendenz und theologisch präziser der Immanenz der Transzendenz, wie der Gegenwart Gottes nicht nur in Wort und Sakrament. Barth wie Levinas und Derrida *kann* man als (sehr verschiedene) Antworten auf diese Krisenlagen verstehen. Die Nähe in der Krise impliziert mitnichten die Verwandtschaft der Antworten. Allerdings lassen sich doch einige Berührungen aus der Ferne ausmachen, bei denen sich Barth wie Levinas und Derrida gelegentlich näher kommen, als ihnen klar gewesen sein dürfte. Dass solche Nähen für beide Seiten auch gefährlich sein könnten, zumal für Interpreteten, die diese Nähen übertreiben, dürfte sich zeigen.

⁴⁶ Vgl. M. TROWITZSCH (Hg.), Karl Barths Schriftauslegung, Tübingen 1996; bes. M. TROWITZSCH, „Nachkritische Schriftauslegung“. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung, 73–109.

3.2 Unmöglichkeit

Eine so mögliche wie aussichtsreiche Suchformel, um sich im Denken über die Grenzen der Moderne zu orientieren, ist der Modalbegriff der ‚Unmöglichkeit(en)‘. Wenn das Projekt der Vernunftkritik die Bedingungen der Möglichkeiten auslotet, begründet und befestigt, sind dieselben in *uno et eodem actu* Bedingungen der Unmöglichkeit(en). Es wird ausgeschlossen, was jenseits des Horizonts (reiner) Vernunft zu bleiben hat, will man Anspruch auf Moralität, Erkenntnis und ‚kritisches‘ Urteil erheben.

Graham Ward zum Beispiel liest Barth mit Derrida – und zwar ausgehend und immer wieder von der Notwendigkeit *und* Unmöglichkeit der Theologie her, also der paradoxen Aufgabe des Wortes Gottes für die Theologie. Das sei „exactly the form, method and content of Derrida’s philosophical discourse, which presents the inability and the inescapable burden of doing philosophy“⁴⁷. Diese Unmöglichkeit ist allerdings nicht die – noch zu erörternde – von Gabe und Vergebung, sondern eine anders gelagerte der Theologie bzw. des nur selber zu verantwortenden eigenen *Sagens*. Sie ist eine Figur der *Negativität* und führt daher in die Differenz von (vermeintlicher) Offenbarungstheologie und der negativen Theologie.

Die Konstellation ‚Barth und die Postmoderne‘ führt wohl unvermeidlich auf die Spur dieser Differenz. Denn wenn beispielsweise bei Levinas und Derrida theologische Perspektiven latent oder manifest präsent sind, dann am ehesten diejenigen der *negativen* Theologie; im Unterschied zu Barth.⁴⁸ Diese Negationslogik der Darstellung wurde bekanntlich längst eingehend erörtert und (keineswegs ‚abschließend‘) durchgearbeitet von Eberhard Jüngels Barthinterpretationen und seiner Kritik an seinem ‚Lehrer‘ Heinrich Vogel. Eine Berührung der so gegeneinander profilierten Traditionen ergäbe sich im Blick auf die Metaphorik der Theologie Barths und der genannten Vertreter ‚der Postmoderne‘.

Wenn die Metaphern als ‚kalkulierte Absurditäten‘ der logischen Struktur nach Paradoxe sind, könnte sich die indirekte Positivität der negativen Tradition wie die latente Negativität der ‚positiven‘ Tradition am ehesten in den Formen und Figuren *paradoxe* Rede zeigen. Ein Beispiel dafür wären die messianischen Andeutungen in Derridas Denken vom Ereignis⁴⁹ im Vergleich zur Christologie Barths. Beide suchen in ihrer Arbeit an der tradierten

47 WARD, Barth, 247.

48 Allerdings sind weder Derrida noch Levinas einfach als ‚negative Theologen‘ in die Tradition zu integrieren. Ihre Art zu Sprechen und zu Schreiben indes ist hermeneutisch am ehesten ‚negationslogisch‘ zu nennen, ohne dass damit gleich ein ‚unglückliches Bewußtsein‘ einherginge.

49 J. DERRIDA, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, übers. v. S. Lüdemann, Berlin 2003, 59f. Vgl. im Original: Une certaine possibilité impossible de dire l’événement, in: A. Nouss (Hg.), Dire l’événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida (avec J. Derrida et G. Soussana), Paris 2001, 79–112.

Sprache nach „Einer gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen“. Dass das zu sprachlichen Unmöglichkeiten führt, die neue Möglichkeiten der Sprache werden könnten, wäre die hermeneutisch-rhetorische Perspektive für die Arbeit an der Theologie, vor allem, wenn man nicht vom Primat des ‚autonomen Subjekts‘ aus denken sollte, sondern nach anderen Möglichkeiten sucht, wie etwa vom ‚Ereignis‘ aus zu denken und zu sagen. Ein Beispiel dafür ist die Frage nach Gabe und Vergebung.

Dass es Gabe ‚nicht gäbe‘ hat Derrida (bekanntlich) nie behauptet, soweit wie das Gegenteil, ‚alles sei Gabe‘ in seinem Gegebensein (J.L. Marion). Weder einfache Negation *noch* einfache Position treffen Derridas ‚weder-noch‘, seine Paradoxierung im Schreiben von der ‚Gabe‘. Versteht man seine Erörterungen der Gabe als Paradigma *seines* Denkens vom *Ereignis*, wird die Dimension dieser Frage absehbar: „Es gibt kein ereignishaftes Ereignis als eine Gabe [...]“; sie ist das Unmögliche selbst“⁵⁰. Von solcher Art einer ‚possibilité impossible‘ sind ebenso das *Geständnis*,⁵¹ die *Vergebung*, denn nur, wo es Unverzeihliches gibt, ist Vergebung unmöglich⁵², die *Erfindung*⁵³, die *Gastlichkeit*⁵⁴ und das *Versprechen*⁵⁵. Das hat metaethische Hintergründe, die an Levinas erinnern: „Wenn Gerechtigkeit möglich sein soll, muss die Möglichkeit des Bösen oder des Meineids dem Guten und der Gerechtigkeit inhärent sein. Das Unmögliche muss im Herzen des Möglichen wohnen“⁵⁶. Als ‚ultimative‘ Unmöglichkeit zeichnet sich zum Ende von Derridas Ereignisbüchlein der Fremde ab – als Inkognito des *Messias*.⁵⁷ Hier zeigt die paradoxe Figur der ‚Unmöglichkeit‘ ihre (nicht unkritische) Affinität zur Metaphysik: Es geht um Ereignisse, die den Horizont der *reinen* Vernunft überschreiten, und damit die Unvermeidlichkeit der unreinen Vernunft zutage treten lassen. Das ‚ultimative‘ Ereignis des *Messias* wird zur Anzeige des ‚anarchischen‘ Ursprungs aller Möglichkeiten, der sc. selber keine zuhandelnde Möglichkeit sein kann.⁵⁸

50 DERRIDA, Möglichkeit, 29. Vgl. „dass die Gabe als Gabe nur möglich ist, wo sie unmöglich erscheint“ (DERRIDA, Möglichkeit, 28).

51 DERRIDA, Möglichkeit, 25.

52 DERRIDA, Möglichkeit, 29; „Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun“ (DERRIDA, Möglichkeit, 30).

53 „Wenn die Erfindung möglich ist, ist sie keine Erfindung“ (DERRIDA, Eine gewisse Möglichkeit, 31).

54 DERRIDA, Möglichkeit, 33; „Es bleibt unmöglich – auch wenn es vielleicht stattgefunden hat, bleibt es doch trotzdem unmöglich“ (DERRIDA, Möglichkeit, 37). Vgl. dazu auch J. DERRIDA, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt a.M. 2003, 198ff.

55 DERRIDA, Möglichkeit, 52; „Ein Versprechen muss gebrochen werden können, sonst ist es kein Versprechen“ (DERRIDA, Möglichkeit, 55).

56 DERRIDA, Möglichkeit, 58.

57 DERRIDA, Möglichkeit, 59f.

58 Vgl. zum Problem Th. SCHLEGEL, Theologie als unmögliche Notwendigkeit. Der Theologiebegriff Karl Barths in seiner Genese 1914–1932, Neukirchen-Vluyn 2007.

Vom so bestimmten Ereignis aus zu denken richtet sich gegen die Leitfiguren Handlung und Struktur, und damit gegen die nolens volens stets handlungslogische Teleologie, auch derjenigen ‚der‘ Theologie – auch derjenigen Barths? Für gewöhnlich ‚gibt es‘ keine Eschatologie ohne Teleologie. Und wenn der Mensch in der Moderne sich wesentlich als autonomer Täter begreift, bleibt die Handlungslogik zumindest hamartiologisch dominant (auch soteriologisch als oboedientia activa?). Nur meinte Derrida: „Das teleologische Denken scheint stets die Ereignishaftigkeit des Kommenden zu hemmen, zu verhindern, ihr gar zu widersprechen“.⁵⁹ Teleologisches wie handlungslogisches Denken neigt dazu, stets das Kommende im Horizont des Erwarteten zu denken, so wie es die Struktur der Horizontintentionalität vorgibt. Eine *Überschreitung* dieses Erfahrungs- und Erwartungshorizonts würde so undenkbar.

Davon ausgehend, oder eher darauf hingehend, bewegt sich Derridas andeutungsweise ‚schwache Messianologie‘: von der „Unvorhersehbarkeit eines Ereignisses [...], das notwendigerweise in keinem Horizont liegt, die einzigartige Ankunft des anderen und folglich eine *schwache Kraft*. Diese verletzte, kraftlose Kraft setzt sich dem *Kommenden*, der (das) sie affiziert, bedingungslos aus“.⁶⁰ Solch ein Ereignisdenken ähnele „einem messianischen Glaubensakt – freilich einem irreligiösen Glauben ohne Messianismus“.⁶¹ Dass sich dieser Messianismus zutiefst berührt mit Barths Christologie ist merklich, dass hier aber eine gravierende Differenz zutage tritt, gleichfalls.

Das präziser zu untersuchen, ist eine gut mögliche Unmöglichkeit künftiger Forschung. Diesseits der vielfach erörterten christologischen Fragen ist das *Ereignisdenken im Zeichen der Unmöglichkeit* möglicherweise eine Bewegung des Denkens, die für die Barthinterpretation weiterführend sein könnte. Was Derrida als ‚Unmöglichkeit‘ gilt, ist nicht die Negation der Möglichkeit, sondern deren *Bedingung*.⁶² So geht es ihm darum, Möglichkeit neu zu denken, *nicht* als Funktion eines Souveräns oder der Kapazität eines Subjekts, sondern als dasjenige, was in den ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ ausgeschlossen oder appräsentiert wird: *deren* Ermöglichung. Diese Modalität nennt er ‚Un-Möglichkeit‘⁶³ – die im Ausgang von Levinas Freund und Kollegen Maurice Blanchot näher zu erörtern wäre.⁶⁴

59 DERRIDA, Schurken, 173, mit Husserls Krisisschrift.

60 DERRIDA, Möglichkeit, 12.

61 DERRIDA, Möglichkeit, 12. Ob sich hier eine Nähe zu Bonhoeffers nicht-religiöser Interpretation ergeben könnte?

62 Vgl. auch DERRIDA, Schurken, 199f.

63 DERRIDA, Schurken, 41.

64 Blanchots ‚Un-Möglichkeit‘ hat intrinsische Nähen zu Levinas’ Erwiderung auf Heideggers Todesverständnis als ultimativer Möglichkeit. Wenn E. Levinas (in: Die Zeit und der Andere,

Wenn Barth entgegen der Theologie und Philosophie der Tradition nicht nach der Möglichkeit der Wirklichkeit fragt in KD I, sondern von der Wirklichkeit ausgehend deren *ermöglichenden* Charakter erörtert, könnte man darin ‚modalontologisch‘ eine Entsprechung sehen. Nicht die transzendente Frage nach der Möglichkeit als Bedingung der Wirklichkeit, auch nicht die aristotelische Frage nach dem Wirklichkeitsprimat, sondern die Frage nach einer *wirklichen Un-Möglichkeit als Ermöglichung des Wirklichen und des noch Möglichen*, zu Hoffenden, ist darin leitend. Dass damit der meist nur auf die Hamartiologie bezogenen Paradoxie der ‚unmöglichen Möglichkeit‘ eine deutliche Horizonterweiterung widerfährt, ist merklich. Insofern kann die Barthlektüre von der ‚fünften Modalität‘ Blanchots bzw. Derridas etwas gewinnen. Eine konstruktive Frage von dort aus wäre, inwiefern Barths ‚unmögliche Möglichkeiten‘, maßgeblich von Sünde und Gnade, Grenzfiguren des *Imaginären* sind. Das hieße möglicherweise, dass von ihnen zu sagen, mehr sagt, als wir von uns aus zu sagen vermögen. Es ginge dann um ein Sagen, dass das autonome Vermögen überschreitet – von dem her aber alles theologische Sagen lebt, im Sündenbekenntnis ebenso wie in den Erzählungen der Versöhnung. Diese Hyperbolik wäre allerdings keine Ironie, sondern durchaus Ernst.

3.3 Negativität

„Barth’s theology of the Word only emerges clearly in the crisis of logocentrism, the crisis of representation, fostered by postmodernism“,⁶⁵ erklärte Ward. Diese Kritik der sog. Logozentrik soll anscheinend nicht als Widerspruch zur Theologie des Wortes zu verstehen sein, sondern als deren Funktion. Das ‚eine‘ Wort als Kritik der vielen Wörter – wäre das nicht lediglich eine ‚Logozentrik höherer Ordnung‘? Hier bleibt unklar, ob Wards These als Barthinterpretation zu verstehen ist oder als Selbstausslegung des Interpret. Für letzteres spricht folgendes:

The postmodern critique of logocentrism actually generates theological investigation; an investigation particularly into the nature of incarnation. What the consequences of these observations are must now become the basis for a postmodern theology of the Word.⁶⁶

übersetzt und mit einem Nachwort von L. Wenzler, Hamburg ²1989; original 1946/47) gegen Heidegger einwandte, der Tod sei die ultimative Unmöglichkeit, wird er der ‚Kapazität‘ des Subjekts entzogen (verstanden). Da diese Unmöglichkeit des Todes zur Grundfigur von Blanchots Poetologie des Imaginären wurde, dürfte hier eine lebendige Überkreuzung vorliegen.

65 WARD, Barth, 247.

66 WARD, Barth, 256.

Dass man in Derridas (etwas arg generalisierender) ‚Logozentrismskritik‘ der sechziger Jahre einen Grund zur theologischen Untersuchung der Inkarnation sieht, ist entweder abwegig oder liegt nur zu nahe. Aber daraus programmatisch eine ‚postmoderne Theologie des Wortes (Gottes)‘ abzuleiten, ist schlicht vorschnell. Denn zunächst einmal wäre Sinn und Unsinn der Programmformel ‚of the Word‘ im Lichte der Kritik zu klären. Dass hier jedenfalls Ward selber am Werk ist, dürfte klar sein.

Dafür spricht auch sein Anschluss an Derrida, den er allerdings (m.E. zu unrecht oder zumindest allzu passend) als negativen Theologen liest.⁶⁷ In seinem Vortrag von 1986 ‚Wie nicht sprechen. Verneinungen‘ unterschied Derrida *drei Paradigmen negativer Theologie*:

1a. Die griechische Tradition, einerseits des Guten ‚jenseits des Seins‘ aus der Politeia, die eine *analogia entis* voraussetze. In dieser Tradition stünden Buber und Rosenzweig, teilweise auch Levinas.

1b. Andererseits finde sich bei Platon auch ein anderes negationslogisches Denken, das der Chora im Timaios, in der sich Derrida selber loziert. Die Chora gehöre nicht zum Intelligiblen, stehe jenseits der ‚Teilhabe‘ und eines *tertium quid*. Sie führe eine Figur der ‚différance‘ ein. Und über sie könne nur in Verneinungen gesprochen werden.

2. Die christliche Tradition der *via negativa* werde von Dionysios und Meister Eckhart repräsentiert: die apophatische Theologie, die zur Plerophorie führe, um den Ungrund affirmativ zu sagen. Unterstellt sei auch hier eine analogische Korrespondenz des Sagens mit dem Ausgesagten. Diese Tradition kombiniere die *analogia entis* mit der negativen Figur der Chora. Nun findet sich auch in diesem Vortrag *keine Spur* von Barth. Und er wäre auch nicht in dieser Tradition negativer Theologie zu verorten.

3. Die dritte Tradition sei Heideggers ‚Onto-Theologie‘ mit seiner Vermeidung des Seins-Sagens (im Zürcher Seminar 1951 wie in ‚Zur Seinsfrage‘ von 1952). Heideggers ‚Theologie ohne Sein‘ sei eine Theologie mit und ohne Gott. Aber ‚Wird eine Theologie möglich sein?‘ in diesem Sinne?⁶⁸ Die Möglichkeit einer Theologie liege wenn, dann in der Zukunft.

Im Anschluss daran könnte man – so jedenfalls Graham Ward – Barth verorten, der seit 1916 Theologie als eine so notwendige wie unmögliche Aufgabe ansah.⁶⁹ Offenbarungswahrheiten in Propositionen zu bringen, sei theologisch unmöglich, ebenso unmöglich wie eine entsprechende Theologie.⁷⁰ Mit der Negation allein allerdings wäre weder Theologie zu treiben

67 Zur Sache erhellend vgl. J. VALENTIN, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen, Mainz 1997.

68 So J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 595; vgl. WARD, Barth, 255.

69 WARD, Barth, 255f.

70 Vgl. KD I, 1, 14.

noch Barth zu verstehen. „The Church’s proclamation, and theology’s examination of it, must mean repetition, representation and textuality“,⁷¹ die Wiederholung, Repräsentation und Textualität (genauer: Schrift), die Derrida in der Ökonomie der *différance* beschrieben habe.⁷² „Derrida has provided Barth’s theology of language in chapter 5 of *Church Dogmatics* with a philosophical supplement. Barth provides Derrida’s economy of *différance* with a theological supplement“.⁷³

Wenn man allerdings Derridas Theorem der Supplementierung aufgreifen und konstruktiv auf Barths KD beziehen möchte, handelt man sich eine Logik (oder Interpretationstheorie) des unendlichen *Entzugs* ein, d.h. ein Verständnis von Verstehen, dass wesentlich Nicht-Verstehen ist, von der Appräsenz des Thematischen gezeichnet bleibt und *nie* des Interpretierten ‚ansichtig‘ werden kann. Ob diese Negationslogik noch Barths Offenbarungsverständnis träfe? Jedenfalls wäre die interpretative Überkreuzung von Derridas ungeschriebener Messianologie und Barths ebenso ungeschriebener Pneumatologie und Eschatologie ein (infini?) sich entziehender Bezugspunkt, in dem sie bei noch so großer Differenz einander immer noch näher kommen könnten – ohne ineinander aufzugehen.

3.4 Semiose – und Eschatologie

„Christian theology as a rhetorical strategy examines the move of language away from and toward meaning. It examines the inner limitation of all human language in terms of the external limitation“,⁷⁴ erklärte Ward. Das damit von Barth bearbeitete Problem sei „the problematic nature of significance (and therefore signs)“, exemplarisch das der Bedeutung Jesu Christi als dem ‚first, original and controlling sign of all signs‘ (mit KD II, 1, 223). Nur in Relation zu diesem Zeichen werde ein anderes überhaupt bedeutungsvoll – in theologischer Perspektive.⁷⁵

Damit demonstriert Ward allerdings *ad oculos*, was Barth und Derrida gründlich unterscheidet: ein ‚transzendentes Signifikat‘ bzw. eine Teleologie der Semiose. Es lässt sich konzedieren, Jesus Christus sei der Name der erinnerten Verheißung künftiger Gegenwart, der „circulates within the economy of *différance*“⁷⁶ – aber damit würde die infinite Semiose (wie die Unendlichkeit des Verstehens) gerahmt und reguliert auf eine Weise, die

71 WARD, Barth, 256.

72 WARD, Barth, 256.

73 WARD, Barth, 256.

74 WARD, Barth, 247f.

75 WARD, Barth, 248.

76 WARD, Barth, 248.

Derrida gerade nicht voraussetzt, genauer: auf die er gerade zu verzichten sucht, ähnlich wie Ricoeur auf Hegel verzichten wollte.

Die Frage ist allerdings, ob man Barths Trinitätslehre als semiotische Metatheorie der Struktur und Dynamik des transzendenten Signifikats verstehen muss. Man *kann* sie auch als *Lückentheorem* verstehen, respektabler gesagt als Differenztheorem: als indirekte Darstellung des Entzogenen, der im Text weder vergegenwärtigt werden kann noch soll, der als *terminus a quo* und ad quem der theologischen Interpretation nie *in* ihr präsent sein kann. – Dennoch, damit wären eine ‚arche‘ und ein ‚telos‘ vorausgesetzt, die strikt heterogen blieben gegenüber Derridas ‚anarchischer‘ und ‚a-teleologischer‘ Semiologie.

Die Berührung beider ergibt sich vielleicht *ex post*, aus der Offenheit auch oder gerade der theologischen Semiose im Zeichen der Verheißung. In diesem Punkt konvergieren Barths ‚archäologisch‘ regulierte und Derridas entschränkte Semiose: in ihrer Offenheit im Zeichen einer *nicht zu sichern* Verheißung. Sofern Barths theologische Rede aus, von und auf Verheißung hin spricht, *kann* man diesen offenen Status interpretieren im Zeichen von Derridas These der performativen Struktur von Texten ‚as promise‘⁷⁷ (im Sinne seines Verständnisses der Verheißung bzw. des Versprechens⁷⁸). Das hieße, aus der *Eschatologie* ergäbe sich ein *infiniter Indifferenzpunkt* beider – wenn man vergäße, dass Barth – *finitum capax infiniti?* – von dem höchst finiten Anfang der theologischen Semiose her eine recht genaue Vorstellung von deren Ende hat, zumal wenn das Ende schon begonnen hat.

3.5 Ontologie im Zeichen eines ‚Nonfoundationalism‘

Der Barths Offenbarungslehre wie seiner Ethik vorgeworfene ‚Okkasionismus‘, der in einem nicht mehr intelligiblen ‚*fiat*‘ gipfle, wird *mutatis mutandis* auch Levinas (im Blick auf den Anderen) und Derrida (hinsichtlich der Gabe) vorgeworfen. Das scheint daran zu liegen, dass alle drei auf verschiedene Weise ‚Ereignishaftigkeit‘ zu denken und sagen suchen. Während Levinas und Derrida darin allerdings so kritisch wie dezidiert Heidegger folgen, ist das bei Barth nicht der Fall (allenfalls als eine nahe liegende Parallelaktion wäre das verständlich, wie Jüngels Heideggerrezeption zeigt).

Plausiblerweise gemeinsam ist den dreien dabei das, was angelsächsisch ‚nonfoundationalism‘⁷⁹ genannt wird: nicht im Model von Grundlegung und

77 DERRIDA, *Memoires*, 93.

78 DERRIDA, *Psyche*, 548f, 556.

79 Vgl. JOHNSON, *Mystery*, 156ff. Vgl. B.L. MCCORMACK, *Beyond Nonfoundational and Postmodern Readings of Barth: Critically Realistic Dialectical Theology*, ZDT 13 (1997), 67–95,

Begründung, gar Letztbegründung, und daraus deduzierter Behauptung zu denken und zu sprechen, sondern den Anfang ohne letzte Gründe zu ‚machen‘, bzw. als ‚gegeben‘ anzuerkennen. Gottes ‚quia voluit‘ und der damit gesetzte Primat der Freiheit Gottes ist allerdings signifikant anders gelagert als die unvordenkliche Bestimmung seines Willens durch die Tora. Wenn aber die Bundestheologie Barths *nicht* einen nominalistischen Freiheitsprimat vertritt (was hier vorausgesetzt sei), sind in diesem Punkt zumindest Barth und Levinas einander einig (und in Folge des letzteren wohl auch Derrida).

Johnson kompliziert die Konstellation, wenn er Barths Theologie einen „foundationally nonfoundational“ character⁸⁰ zuschreibt. Dabei manifestiert sich eine deutliche Differenz zur ‚Ethik der Gabe‘ Derridas oder zur Metaethik des ‚unbedingten Anspruchs des Anderen‘ bei Levinas. Wenn für Barth gälte „Ethics is not a ‚given‘ but a ‚task““,⁸¹ würde das Modell von Pflicht und Verschuldung ‚grundlegend‘. Ob nicht der Rekurs auf das ‚given‘ des ersten wie des zweiten Wortes Gottes treffender wäre?

Barths ‚Ontologie‘ zeigt sich exemplarisch in seinem Seins- als Sprachverständnis (des Wortgeschehens) im Zeichen der *analogia fidei*. Seine *relationale* Analogielehre unterstellt *keine* ontologischen Kontinuitätsverhältnisse, weder zwischen Gott und Welt, noch innerhalb der Welt. Als *Analogielehre* allerdings dürfte sie für Derrida ein Beispiel der ‚mythologie blanche‘ sein.⁸²

Als Ontologie im Zeichen einer Relation von irreduzibel Differentem (ohne eine ‚große Kette des Seins‘) ist sie indes bei aller Differenz Levinas verwandt. Barth wie Levinas denken und schreiben *gegen ein Totalitätsdenken*, sei es das der Metaphysik bzw. der Onto(theo)logie, das der Technik (im Zeichen der *regulae*), der schlechthin autonomen Episteme oder einer aufhebungslogischen Dialektik.⁸³ Levinas‘ Totalitätskritik (in Totalität und Unendlichkeit) richtet sich im besonderen gegen Hegels Universalismus und ‚Meta-Historismus‘, der radikale Alterität, Externität und Transzendenz zu denken, unmöglich werden lasse.⁸⁴ Die Expansion der Immanenz und deren Totalität *bricht* angesichts des Anderen als dem ‚Basisphänomen‘ von Exteriorität, Alterität und Transzendenz.⁸⁵ Daraus folgt eine Sistierung der prinzipiierenden Prinzipien von Subjektivität bzw. Geist,

bes. 71f. McCormack meint, Barth vertrete eine „transfoundationalist doctrine of revelation“ (ebd., 94), um ihn von den ‚nonfoundationalists‘ abzugrenzen.

80 Vgl. JOHNSON, *Mystery*, 159.

81 JOHNSON, *Mystery*, 159.

82 Vgl. STOELLGER, *Metapher*, 207ff.

83 Vgl. J.F. GOUD, *Levinas en Barth Een godsdienstwijsgerige en etische vergelijking*, Amsterdam 1984; J.F. GOUD, *Emmanuel Levinas und Karl Barth. Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*, Bonn 1992, 29ff.

84 Vgl. GOUD, *Levinas*, 36ff.

85 GOUD, *Levinas*, 39f.

eine Umstellung von Ontologie und Epistemologie als sekundärer Horizonte gegenüber dem primären der Ethik. Und schließlich ergibt sich – zumindest bei Levinas – eine Überschreitung der Ethik in die ‚Metaethik‘ und schließlich in die ‚Pathologie‘ (Jenseits des Seins). Ob dieser Überschritt in die Pathos-Theorie ‚jenseits‘ der Metaethik auch für Barth erschwinglich wäre, trotz seiner Kritik des lutherischen ‚mere passive‘?

Indem es [das menschliche Sein] Dank ist, kehrt es zurück zu Gottes Gnade, in der es seinen Ursprung hat. Als von Gott her ist es Objekt in reiner Rezeptivität. Und da sein Ort der Kreis ist, in welchem es nur, indem es von Gott ausgeht, zu Gott wieder zurückkehren kann, wird es nie aufhören können [!], auch dieses Objekt auch in reiner Rezeptivität zu sein. Es kann aber gerade als Objekt der Gnade Gottes gerade in seiner reinen Rezeptivität nicht anders sein, als dass es wirklich zu Gott zurückkehrt. [...] Es ist [...] ein doppelt erschlossenes Sein. Und *als zu Gott hin* erschlossen ist es *Subjekt* in reiner *Spontaneität*.⁸⁶

Bemerkenswert ist, dass von Barth die ‚reine Rezeptivität‘ hier als *schöpfungstheologische* Bestimmung eingeführt wird.⁸⁷ Im soteriologischen Zusammenhang dagegen verwendet Barth für die Rechtfertigung ansonsten vor allem die Ausdrücke der Widerfährung⁸⁸ und des Ereignisses,⁸⁹ unter auffälligem Ausfall des ‚mere passive‘. Nur im Vorübergehen taucht das Paradox auf, „dass gerade der rechtfertigende Glaube, und dieser gerade in seiner Leerheit und Passivität, auch diesen Charakter höchster Fülle und Aktivität trägt“.⁹⁰

Barths reine Rezeptivität erscheint als eine Gegenbesetzung zu Schleiermachers ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘, die Barth seinerseits für „ein Attentat auf das Wesen des Menschen“ hielt, das „gerade nach christlicher Einsicht nicht zu dulden ist, sondern abgewehrt werden muß“.⁹¹ Damit übernimmt er Hegels Kritik an Schleiermacher – und erbt anscheinend auch Hegels polemisches Unverständnis dessen. Barth zufolge sei „im Namen der Menschlichkeit“⁹² gegen Schleiermachers These zu protestieren. Zu diesem Zweck rekurriert er auf seine affirmative Definition des Menschen

86 KD III/2, 207.

87 KD IV/1, 709: Die „negative Gestalt des Glaubens“ sei sein „Charakter als reine Rezeptivität seinem Gegenstand gegenüber. Wir haben uns dann – im Blick darauf, daß der Glaube Rezeptivität diesem Gegenstand gegenüber ist – verbessern müssen: er kann doch nur *scheinbar*, er kann nur in seinem menschlichen Außenaspekt negativ sein“. Positiv sei er die Demut im Gehorsam (KD IV/1, 710). Inwiefern hier die *humilitas*-Tradition wirksam ist, wäre eigens zu untersuchen.

88 KD IV/1, 619, 631, 640ff.

89 KD IV/1, 610, 657, 659.

90 KD IV/1, 711.

91 KD II/2, 614.

92 KD II/2, 614.

als wesentlich Handelnden,⁹³ die er aber nicht aus der ‚neuzeitlichen‘ Anthropologie abzuleiten sucht, sondern aus der Grundbestimmung Gottes als Handelndem.⁹⁴ Über die Problematik dieser Bestimmung (in Gegenbesetzung zu Schleiermachers Gotteslehre, der vermeintlich Gottes Eigenschaften als Gottes Ursächlichkeiten kausal interpretiere) wäre eigens zu streiten, oder auch nicht. Dass bereits bei Schleiermacher nicht ein ‚bloßes‘ Kausalschema zugrunde liegt, ist längst gezeigt.⁹⁵ Jedenfalls ist Barths Kritik der Abhängigkeitsmetapher als kausalistisch weder notwendig noch angebracht. Sie erklärt aber, wieso er nicht auf die Passivitätsmetaphorik zurückgreifen kann, weil auch sie der affirmierten Bestimmung des Menschen als Täter widerspräche.

Mit der Grundfigur der reinen Rezeptivität übernimmt Barth eine Transformation der Passivität in die Rezeptivität, bei der zu fragen ist, ob er sie als minimale Spontaneität oder als Anderes der Spontaneität versteht. In beiden Fällen bleibt die Figur der Rezeptivität konsistent zur Bestimmung des Menschen im Horizont des Handlungsprimats. Der Mensch ist Täter im Widerspruch oder in Entsprechung zum Handeln Gottes. Daher bleibt er auch in der reinen Rezeptivität Täter, allerdings nicht mehr im Widerspruch, sondern in Entsprechung zum Handeln Gottes. So kann man den Menschen im Glauben als Täter, aber in seiner Tat als rein rezeptiv bestimmen, sofern er den Willen Gottes tut. Vor allem überrascht, dass das quer zum menschlichen Tun und Leiden stehende Gottesverhältnis handlungslogisch interpretiert wird.

Barths Pointierung als *reine* Rezeptivität scheint darauf hinzuweisen, dass in der Entsprechung von Täter zu Täter dem Menschen kein Eigensinn als von Gott unabhängiger Autonomie zukommt, sondern sein Sinn ganz in der Entsprechung zu Gott bestimmt wird. Damit wäre die reine Rezeptivität keine Minimalform der Spontaneität, gleichsam ein natürlicher Rest der Kreatur. Sonst würde Barth eine kreatürliche Kapazität in transzendental-theoretischer Fassung wiederholen, was kaum passend wäre. Die reine Rezeptivität scheint eher eine Maximalform der Spontaneität zu meinen, allerdings nicht aus sich selbst, sondern rein empfangen oder in reiner Entsprechung. Aber darin liegt ein prekäres Implikat von Barths Handlungsprimat: dass die Rezeptivität ‚nur‘ als Funktion des Handelns verstanden werden kann.

Was ausgeblendet wird und appräsent bleibt in Barths Rezeptivitätsthese ist das Andere von Ethos und Logos. Deutlicher gesagt: durch den Hand-

93 KD II/2, 572; III/2, 216.

94 Dazu exemplarisch U.H.J. KÖRTNER, *Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth*, NZStH 31 (1989), 18–40.

95 Vgl. G. EBELING, *Slechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewußtsein*, in: DERS., *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 116–136, 119ff.

lungsprimat wird das Ethos (Gottes) zum Horizont des Ethos (des Menschen) wie seines Logos (der Theologie) – während das Pathos als eigener Sinn für das Widerfahrende unthematisch bleibt. Damit verliert er die irreduzible Eigenart des Pathos gegenüber Ethos und Logos. Reine Rezeptivität bleibt eine Transformation des Passivitätsdenkens, die als integralen Horizont das Ethos bzw. das Handeln hat. Demgegenüber wäre beispielsweise mit Günter Bader daran zu erinnern:

Theologische Handlungstheorie ist die in innerer Teleologie zu Ende gebrachte Handlungstheorie. Zu Ende gebracht insofern, als [...] das Phänomen Handlung aus sich selbst heraus nicht vollendet werden kann, sondern nach einer neuen Ebene der Betrachtung ruft.⁹⁶

Im Zeichen des Pathos könnte man noch etwas anders formulieren: dass das Handeln nicht nur aus sich heraus nicht vollendet werden kann, sondern nicht aus sich heraus begonnen werden kann. Es wird geweckt durch das Pathos, durch Widerfahnisse beispielsweise, die die Antwort evozieren, in der sich Begehren und Bedeuten, Ethos und Logos ausbilden. Die Rezeptivität des Menschen nur als Funktion des Handelns Gottes zu konzipieren, verengt das Pathos auf die Funktion einer Intentionalität – und das wäre zu eng. Wenn Barth Gottes Tat als „seine eigene, bewußte, gewollte und vollbrachte Entscheidung“⁹⁷ begriff, ist darin der Handlungsbegriff so präzise, dass alles Fremde im Eigenen, Opake im Wissen wie auch das Nichtintentionale im Wollen und Vollbringen appräsent bleibt. Schon das im Handeln stets präsente Andere des intentionalen Aktes bliebe unthematisch. Wäre nicht dieses Handlungsverständnis erweiternd zu fragen, ob das Ethos Gottes ein Ethos aus Pathos ist, ein Handeln im Zeichen der Passion Christi, nicht ohne Passionen von Liebe und möglicherweise auch Zorn?

Ein Problem des Ethos als basalem Horizont ist auch, dass damit die Passion vor allem als Aktion begriffen würde. Was aber ist mit dem Passiven in der Passion Christi? Ist sie nur Tat? Jedenfalls bleibt das Affektive und das schmerzliche Leiden unterbestimmt. Man muss nicht auf *passiones corporales* Gottes bestehen, aber zumindest auf die *passiones animae corporisque* Christi. Inwiefern sind die Passionen in Tun und Leiden Christi in der Passion präsent und wirksam? Was bedeutet die Sinnlichkeit und die Exposition von Leib und Seele in der Passion? Ist sie nicht eine so gefährliche wie folgenreiche Preisgabe des leiblichen Selbst Christi? Und darin eine Gabe, nicht als Akt eines Souveräns oder intentionalen Akteurs, sondern ein nichtintentionales Ereignis? Das Passive in der Passion Christi wäre so gesehen der sinnliche Sinn für das, was er erleidet, die Wirkung der

96 G. BADER, Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie, ZThK 78 (1981), 31–56, 56.

97 KD II/1, 304.

Sünde der Anderen und die Leidenschaft des Leidens *für* sie. Würde man dies weiterdenken, ergäbe sich die Frage nach dem Pathos Gottes in der Passion Christi: auch ihm widerfährt darin, was nicht nur Funktion seines intentionalen Aktes ist. Ihm widerfährt die Passion und er antwortet darauf – mit der Auferweckung Christi. Dass ihm in der Passion etwas Übles widerfuhr, genauer ‚das Übel‘, ist der sinnliche Sinn dessen, dass er darin die Sünde der Welt ertrug – und darauf nicht mit Zorn, sondern aus und mit Liebe antwortete, also aus und mit Pathos.

3.6 Ethik (als prima philosophia?)

Barth vertritt angelsächsisch gesprochen eine sogenannte ‚divine command‘-Ethik. Levinas religionsphilosophisch lesbare *andere* ‚Verantwortungsethik‘ ist eine Ethik unbedingter Verpflichtung. Sein Rekurs auf die ‚gute Gabe‘ des Gesetzes und die Verantwortung vor aller Wahl (vgl. Derridas ‚Vor dem Gesetz‘) scheint Barths Ethik und im besonderen ihrer föderaltheologischen Grundierung nahe zu stehen.

Gemeinsam ist diesen Versuchen, nicht eine prämoderne Onto(theo)logie oder moderne Epistemologie ‚zu Grunde‘ zu legen, sondern – eine Ethik? So meint Johnson,⁹⁸ nur teils zu recht im Blick auf Levinas und Derrida, wenn man an Levinas‘ Überschreitung der Metaethik in die Pathostheorie (Jenseits des Seins) und Derridas Denken vom Ereignis bedenkt. Auch für Barth trifft das nur bedingt zu. Zwar ist die Bundestheologie entworfen aus der Perspektive der Gabe des Gesetzes, dem ‚ersten Wort‘, was in mancher Barthlektüre zu einer Kontinuität von Gesetz und Evangelium führt, bei der das Evangelium zur Fortbestimmung des Gesetzes wird. Dass bei ihm nicht das Gesetz oder die Ethik basal ist, sondern die Soteriologie, und vordem die Christologie, würde damit verstellt (womit sc. eine Lektüre von KD IV aus präferiert wird). Wenn Johnson meint, Barths Ethik ermögliche „to test theological claims pragmatically“⁹⁹ – kommt das in die Nähe einer Reduktion auf die ‚Früchte‘ und ‚Zeichen‘.

Treffender wäre vielleicht die Berührung von Barths Figur des ‚Gehorsams‘ und Levinas‘ ‚unbedingter Verantwortung‘. In beiden Perspektiven ist der (nicht erschwingliche, nicht ‚bloß autonome‘) Anfang des Menschseins immer schon ‚Antwort‘ auf den (verschieden bestimmten) unvordenklichen Anspruch. Was aber macht den Unterschied von einem ‚Gehorsam‘ gegenüber Gottes Willen und dem antwortenden Sein für den Anderen in Antwort auf dessen unbedingten Anspruch?

98 JOHNSON, Mystery, 155.

99 JOHNSON, Mystery, 155.

Es könnte sein, dass hier bei noch so großer Nähe eine immer noch größere Differenz zutage tritt. Denn zumindest Levinas' Bestimmung der Antwort als ‚Sein für den Anderen‘ trägt, wenn nicht soteriologische, so doch christologische bzw. messianische Züge. Als würde jedem Menschen unter dem Anspruch des Anderen zugemutet, was weder Moses noch der Gottesknecht ‚taten‘, genauer erlitten: nicht nur stellvertretend zu leiden, sondern in Selbsthingabe für¹⁰⁰ den anderen zu leiden. Andererseits heißt Gottes Willen zu entsprechen vermutlich nichts anderes, als in ‚samaritanischer‘ Weise, unwillkürlich auf den unbedingten Anspruch des leidenden Anderen zu antworten. Der Anspruch Gottes auf Gehorsam ‚zeigt sich‘ im Verhältnis zum anderen Menschen.

Aber ob diese ‚Entsprechung‘ der Antwort auch *hamartiologisch* gebrochen ist und ob demgemäß auch die soteriologische Kraft des Gesetzes eingeklammert wird – das wird bei Levinas und Derrida dezidiert eingeklammert, bleibt also appräsent. Noch eine immer noch größere Differenz, wie es scheint. Ob der Antwort auf den Anspruch des anderen Menschen dann auch eine Anrufung¹⁰¹ folgt, und zwar die Anrufung Gottes in Sündenbekenntnis und Gebet, das dürfte die Differenz verschärfen. Und beide Differenz Tendenzen werden von Johnson zumindest marginalisiert.¹⁰²

3.7 Alterität

Barths theologischer Diskurs „traces how the mystery of otherness evades domestication, how this evasion prevents foreclosure, and generates supplementary attempts to argue for or to this otherness“,¹⁰³ meinte Ward. Das wurde bereits gesehen und entfaltet von Steven Smith in ‚Argument to the Other‘. Barth und Levinas sprächen, schrieben und argumentierten ‚to the Other‘, nicht unter der Voraussetzung des Anderen, sondern in der unbedingten Verantwortung ihm gegenüber.¹⁰⁴ Spezifischer noch als diese paradoxe Grundfigur (die sich auch in Literatur, bildender Kunst, religiöser Rede, vermutlich auch in Rechtsprechung und Politik finden ließe) ist „the central problematic of ineradicable otherness“.¹⁰⁵ Darin besteht vermutlich *der* Topos, auf den das Thema ‚Barth und die Postmoderne‘ am intensivsten bezogen wurde und wird.

¹⁰⁰ Vgl. JOHNSON, *Mystery*, 171.

¹⁰¹ Vgl. JOHNSON, *Mystery*, 171f.

¹⁰² Vgl. JOHNSON, *Mystery*, 170ff.

¹⁰³ WARD, *Barth*, 245.

¹⁰⁴ S.G. SMITH, *The argument to the other. Reason beyond reason in the thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*, Chico, Calif. 1983, 6.

¹⁰⁵ WARD, *Barth*, 247.

Auch William Stacy Johnson in ‚The Mystery of God‘. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology‘ unternahm den Versuch, die Relevanz von Barths Theologie in der ‚Postmoderne‘ anhand dieses Aspektes zu erweisen. Barth zufolge sei Gott ein ‚Geheimnis‘, auf das der Mensch immer wieder neu zu antworten habe. Das führe erstens zu einer Dezentrierung der (traditionellen, orthodoxen) Theologie; zweitens zum Verstehen Gottes als ‚für‘, ‚mit‘, ‚in‘ und ‚über‘ uns, und es verdichte sich in „The Mystery of the Other“.¹⁰⁶ Die *Alterität* bildet demnach Johnson zufolge denjenigen Topos, an dem sich Barth und die ‚Postmoderne‘ begegnen. „God is ultimate mystery, and so what God requires of us surpasses and sometimes even shatters all our ordinary conceptual structures.“¹⁰⁷

Dem entspricht in gewisser Weise Barths ‚Kehre‘ von der ersten zur zweiten Auflage des Römerbriefes im Zeichen Gottes als des ‚ganz Anderen‘.¹⁰⁸ Das zeigt sich an der Interpretation der Gerechtigkeit Gottes, die in der zweiten Auflage als Möglichwerden des Unmöglichen verstanden wird, das gleichwohl unmöglich bleibt (vgl. Röm II, 66 und Röm I, 59f) – was paradox ist und bleibt (Röm II, 69). Gebrochen wird so jedenfalls mit dem Prinzip der Horizontalität und Intentionalität der Perspektive, der des Lebens wie der Thematisierung. Gnade ist kein *donum superadditum* zum Handeln, sondern ein Übergang „vom Gleichen zum ganz und gar Ungleichen“ (Röm II, 143) bzw. zum ‚ganz Anderen‘ (Röm II 11, 17, 25, 82, 90, 133, 222, 255, 275, 297, 364, 371, 429f).

Radikale Alterität impliziert eine bestimmte Verborgenheit Gottes, zumindest für die Thematisierung bzw. Erkenntnis. Für sie ist Gott ‚unanschaulich‘, ‚unbegreiflich‘, ‚unbekannt‘ bzw. ‚unmöglich‘ (Röm II, 96). Das plausibilisiert die bereits exponierte *Negationslogik* gegenüber der einer (zu) schlicht verstandenen Phänomenalität. Das heißt, in der Abwendung von Husserl konvergieren Levinas und Barth: Der Glaube ist der „Schritt ins ganz und gar Unanschauliche“ (Röm II, 110),¹⁰⁹ wie schon die Auferstehung (Röm II, 272) und Gottes Gerechtigkeit (II, 118).

Ohne diesen Topos hier zur Hauptsache werden zu lassen, scheint mir im Sinne einer Hermeneutik der Differenz eine kritische Frage nötig und weiterführend: Ob sich nicht bei noch so großer Ähnlichkeit eine immer noch größere Unähnlichkeit ausmachen lässt im Denken der Alterität. Zum einen ist die Alterität Gottes nicht einfach ‚gleichzusetzen‘ mit der bei Levinas thematischen Alterität des anderen Menschen. Eine quer dazu stehende Alterität wird nie in den zwischenmenschlichen Relationen aufgehen, eben-

¹⁰⁶ JOHNSON, *Mystery*, 151ff.

¹⁰⁷ JOHNSON, *Mystery*, 154.

¹⁰⁸ JOHNSON, *Mystery*, 40ff.

¹⁰⁹ Vgl. GOUD, *Levinas*, 47.

so wenig wie die Passivität Gott gegenüber in der sich selbst und dem anderen Menschen gegenüber. Zum anderen *kann* man die Alterität des anderen Menschen als indirekte Phänomenalität der Alterität Gottes verstehen (wie im Samaritergleichnis); allerdings liefe man damit stets Gefahr, den anderen Menschen zu ‚divinisieren‘ und die Verantwortung im gegentüber wie die Antwort soteriologisch überzuinterpretieren. Erst wenn die Alterität des Einen von der Alterität aller Anderen unterschieden wird, kann deren Alterität ‚frei‘ bleiben von entsprechenden Überlastungen. Umgekehrt kann dann die Alterität Gottes durchaus ‚materielle Präsenz‘ gewinnen und ‚Ereignis‘ werden, wie die Christologie als Paradigma des Denkens und Sagens vom Anderen.

3.8 Gabe und Gnade

Derridas ‚Möglichkeit des Unmöglichen‘ ist seine paradoxe Modalbestimmung der Gabe.¹¹⁰ Demgegenüber ist bei Barth die maßgebliche ‚Wirklichkeit‘ Gottes und der Rede von Gott die Modalbestimmung der Gnade.¹¹¹ Lässt sich hier eine erhellende Konstellation entwerfen?

In Isolde Andrews Untersuchung ‚Deconstructing Barth. A study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jaques Derrida‘ wird die *Gabe*(theorie) Derridas zur Offenbarung(stheorie) Barths in ein komplementäres Verhältnis gesetzt – eine Gleichsetzung des Ungleichen sicherlich, aber der Versuch, zwei anökonomische Ereignisse und deren Sagen und Denken ins Verhältnis zu setzen. Die Gabe als nichtreziprokes, asymmetrisches und nicht vertragsförmiges Ereignis (wenn es sie denn gäbe) scheint bestens geeignet, die Offenbarung bzw. die Gnade zu denken und *vice versa*. Dass das von Andrews unter dem Titel der ‚Economy of the Gift and Salvation‘¹¹² gefasst wird, erinnert allerdings eher an Ricoeurs ‚Ökonomie der Gabe‘ entlang der Frage, wie eine gerechte Ordnung denkbar sei, als an Derridas Entgegensetzung mit der Frage nach dem *Anökonomischen*, dem, was in keiner Ordnung aufgehen kann.

Andrews meinte summarisch:

Deconstruction, *différance* and the ‚gift‘ are the approaches, as I have shown, by which the singularity and non-meaning of God’s act of salvation should be explored. In Barth’s doctrine of salvation we find these strands implicit in the text. [...] Perhaps Barth’s most important contribution to the understanding of the doctrine of salvation, and theological thought in general, is this realisation that the Word of God does not

110 Vgl. zur Gabe: DERRIDA, Schurken, 18.

111 Vgl. zur Kritik der Rede von ‚Gnade‘ nicht nur Kants klassische Kritik, sondern auch S. ZIZEK, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt a.M. 2001.

112 Vgl. ANDREWS, *Deconstructing*, 97ff.

come from rational human thought: it is a ‚gift‘, to use Derrida’s terminology, which impinges on our thought worlds from outside of them. All we can know about God’s revelation of His gift event, God’s act of salvation, is through the witness that we have to it in the texts of scripture¹¹³.

Das könnte zu einem weiteren Topos der Begegnung führen, der *Schrifttheorie* Barths und derjenigen Derridas, dem hier nicht näher nachgegangen wird. Im Blick auf die ‚Theorie‘ der *Gabe* als Interpretament für die *Gnade* ergeben sich allerdings eine Reihe von Problemen, wenn man so direkt parallelisiert oder überträgt wie Andrews. Eine Unmöglichkeit Derridas wird zum Interpretament einer bezeugten Wirklichkeit Barths; ein Nicht-Phänomen wird zum Interpretament des für alles maßgeblichen Phänomens von Inkarnation und Kreuz Christi; und das Denken des Ereignisses wird zum Interpretament des einen Ereignisses, der Versöhnung. Ist solch eine Übertragung ihrerseits ‚möglich‘?

3.9 Gottes Vergebung – ohne Souverän

Wenn bei Barth Sünde und Gnade die Figuren des Imaginären wären, die die symbolische Ordnung der Theologie leiten, dann entspräche dem bei Derrida vermutlich ‚das Messianische‘ (ohne Messianismus). Seine paradozierende Rede von der Gabe mündete in die mehr als ethische Frage nach der Vergebung und gipfelte in der ‚Ahndung‘ einer Vergebung ohne mächtigen Souverän, der von sich aus der Vergebung fähig wäre.

Wovon ich träume, was ich zu denken versuche als ‚Reinheit‘ der Vergebung, die dieses Namens würdig ist, wäre eine Vergebung ohne Macht: bedingungslos, aber ohne Souveränität. Die schwierigste Aufgabe, zugleich notwendig und scheinbar unmöglich, wäre daher Bedingungslosigkeit und Souveränität voneinander zu scheiden. Wird das eines Tages geschehen?¹¹⁴

Und als wäre das nicht genug gewagt und gehofft, heißt es weiter:

„Die reine und bedingungslose Vergebung, um den eigentlichen Sinn zu benennen, darf keinen ‚Sinn‘ haben, keine Finalität, sogar keine Intelligibilität. Das ist eine Torheit des Unmöglichen¹¹⁵.

113 ANDREWS, *Deconstructing*, 219f.

114 J. DERRIDA, *Le siècle et le pardon*, in: *Le Monde des Débats* 12 (1999), 10–17. „Ce dont je rêve, ce que j’essaie de penser comme la ‚pureté‘ d’un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir: inconditionnel mais sans souveraineté. La tâche la plus difficile, à la fois nécessaire et apparemment impossible, ce serait donc de dissocier inconditionnalité et souveraineté. Le fera-t-on un jour?“

115 DERRIDA, *Le siècle: „Le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n’avoir aucun ‚sens‘, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C’est une folie de l’impossible.“*

Das könnte eminent kritische Züge gegenüber Barths Vergebungs- wie Versöhnungslehre implizieren. Denn Derrida verbindet mit dieser Torheit die Kritik ‚jeder‘ Soteriologie:

Ich übernehme also das Risiko dieser Aussage: jedes Mal, wenn die Vergebung einem Zweck dient, sei er ehrenwert oder geistlich (Loskauf oder Erlösung, Versöhnung, Heil), jedes Mal, wenn sie dazu dient, eine Normalität wiederherzustellen (sozial, national, politisch, psychologisch) durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie der Erinnerung, dann ist weder die ‚Vergebung‘ rein – noch ihr Begriff. Die Vergebung ist weder normal, noch normativ, noch normalisierend, und soll es auch nicht sein. Sie sollte die Ausnahme bleiben und außerordentlich, stets am Unmöglichen geprüft: wie wenn sie den normalen Lauf der historischen Zeit unterbricht.¹¹⁶

Entweder bedarf Derrida einer Korrektur seines Vorverständnisses von ‚Versöhnung‘, oder aber er deutet selbige auch selber an. Denn die Unmöglichkeit als Riss der Zeit ‚dieser Welt‘ wäre gerade das Ereignis einer gravierenden Diskontinuität, mit der der Anfang der Vollendung ‚gemacht‘ ist. Dass eben diese Zeitlichkeit die Christologie kennzeichnet, kann man mit Barth einwenden. Dann aber dürfte Derrida kaum im Modus des vagen Ausblicks formulieren: „Gewiß, nichts ist weniger gewiss als ein Gott ohne Souveränität, gewiss, nichts ist weniger gewiß als sein Kommen. Ebendarum, ebendarüber sprechen wir [...]“.¹¹⁷

In diesem ‚ebendarüber‘ könnten Barth und Derrida konvergieren, auch in der damit gesetzten Kritik eines aristotelistischen Gottesgedankens.¹¹⁸ Aber das kritische Potential zwischen *beiden* wäre damit längst nicht ausgelotet.

Wenn ich von einer Ontotheologie der Souveränität spreche, so beziehe ich mich unter dem Namen Gottes auf den Einen Gott, auf die Bestimmung einer souveränen, also unteilbaren Allmacht. Wo freilich der Name Gottes an anderes denken ließe,

116 DERRIDA, *Le siècle*: „Je prendrai alors le risque de cette proposition: à chaque fois que le pardon est au service d’une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu’il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le ‚pardon‘ n’est pas pur – ni son concept. Le pardon n’est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l’épreuve de l’impossible: comme s’il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.“

117 DERRIDA, *Schurken*, 158. Derrida wendet sich hier indirekt an Heidegger. Heidegger erklärte 1976 in einem Spiegel-Gespräch: „Nur noch ein Gott kann uns retten“, und der Mensch könne nur sein Erscheinen vorbereiten oder „im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“ (*Der Spiegel* Nr. 23, 1976, 193–219, 209; entstanden am 23.9.66 im Gespräch mit Rudolf Augstein und Georg Wolff (vgl. *Der Spiegel* 46, 2002; 136ff.); vgl. „Nur noch ein Gott kann uns retten“ (M. Heidegger, *GA* 16, 671); vgl. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, in: G. NESKE/E. KETTERING (Hrsg.), *Antwort – Martin Heidegger im Gespräch*, Tübingen 1988, 96.

118 „Gott, der Kreis, die Volte, die Revolution und die Folger“, sei dem *actus purus* des Aristoteles ähnlich (DERRIDA, *Schurken*, 32). Vgl. auch das Selbst (*ipse*) sei solch eine Figur der Souveränität (vgl. DERRIDA, *Schurken*, 271)!

etwa an eine verletzliche, leidende und teilbare, sogar sterbliche Nichtsouveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist), läge ein ganz anderer Fall vor, vielleicht der eines Gottes, der sich bis in seine Selbstheit hinein dekonstruiert“¹¹⁹.

Eine Wendung der Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Barth und der Postmoderne als Entfaltung der Möglichkeiten wechselseitiger *Kritik* – steht noch aus. Das wäre für eine Hermeneutik im Zeichen der Differenz vermutlich eher weiterführend als eine Suche nach vermeintlichen Gemeinsamkeiten. Die Ansätze dazu sollten im vorangehenden wenigstens mitgesetzt werden – in den ‚immer noch größeren Differenzen‘. Würde man denen weiter nachgehen, könnte das für beide Seiten ‚spannend‘ werden.

119 DERRIDA, *Schurken*, 213.

226/BH 2206 L531

Martin Leiner/Michael Trowitzsch (Hg.)

Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis



2008. 15 797

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-56964-1

© 2008, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG:
Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: © Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vandenhoeck & Ruprecht

Inhalt

Vorwort	7
A. Grundlegendes	
Einführung	
<i>Michael Trowitzsch</i>	11
Barth in Übersetzung	
<i>Hans-Anton Drewes</i>	19
B. Länderstudien	
1. Belgien, Frankreich und Französische Schweiz	
Die Rezeption der Hermeneutik Barths in der katholischen Theologie Frankreichs und Belgiens	
<i>Benoît Bourguine</i>	30
Die Barthisme-Bewegung im frankophonen Protestantismus	
<i>Detlev Schneider</i>	48
2. Dänemark	
Barth im Spiegel der dänischen Theologie	
<i>Hans Vium Mikkelsen</i>	54
3. DDR	
Kritik und Versöhnung – Karl Barth und die DDR	
<i>Matthias Gockel und Martin Leiner</i>	79
4. Italien	
Barth und die Hermeneutik	
<i>Carla Danani</i>	120
5. Niederlande	
Zur Bartherezeption in den Niederlanden	
<i>Susanne Hennecke</i>	138
Barth lesen in den Niederlanden	
<i>Gerrit Neven</i>	163
6. Norwegen	
Karl Barths Einfluss auf Norwegen – historisch und zeitgenössisch	
<i>Kjetil Hafstad</i>	172

7. Rumänien		
Die Rezeption der Theologie Karl Barths in der Reformierten Kirche Rumäniens nach 1945		
<i>Árpád Ferencz</i>	188	
vere Deus, vere homo!		
<i>Vasile Cristescu</i>	200	
8. Tschechien		
Karl Barth in Tschechien		
<i>Jan Štefan</i>	216	
9. Ungarn		
Links- und Rechtsbarthianer in der reformierten Kirche Ungarns		
<i>Sándor Fazakas</i>	228	
C. Konstellationen		
Karl Barth und Martin Buber		
<i>Hans-Christoph Askani</i>	239	
Karl Barth und die Politik		
<i>Michael Beintker</i>	260	
Est Deus in Nobis?		
<i>Christophe Chalamet</i>	271	
Heiko Miskottes Israel-Theologie als theologisches Kaleidoskop		
<i>Martin Hailer</i>	291	
Karl Barth und Soren Kierkegaard		
<i>Eberhard Harbsmeier</i>	317	
Karl Barth als Theologe der Neuzeit		
<i>Stefan Holtmann</i>	331	
Die „A and B“ discussion“ – und darüber hinaus!		
<i>Ruth Heß</i>	348	
Barth-Rezeption bei lutherischen Theologen in Deutschland		
<i>Ernstpeter Maurer</i>	367	
Barth und die Moderne		
<i>Anne Marie Reijnen</i>	387	
Barth und die Postmoderne		
<i>Philipp Stoellger</i>	397	
Personenregister		433