

# Vermittlung – Korrelation – Dialektik – Analogie: Wie ist das „Drama des Bundes“ zu denken?

Zeitschrift für Dialektische Theologie • Heft 57 • Jahrgang 28 • Nummer 2 • 2012

**Hans Martin Dober**

## 1. INWIEFERN IST DIE THEOLOGISCHE REDE VOM „BUND“ DRAMATISCH?

Die Metapher vom „Drama des Bundes“ findet ihren primären Sachbezug in der biblischen Geschichte vom Bund, den Gott mit den Menschen und dann mit seinem Volk geschlossen hat. Dieser Noah- und Abrahambund (vgl. Gen 6,18; 7,1b; 9,1-17 mit Gen 15 u.17) ist zwar von den Menschen vielfach gebrochen, von Gott aber niemals „gekündigt“ worden.<sup>1</sup> Das macht die seine dramatische Geschichte aus – bis hin zu der prophetischen Verheißung eines erneuerten Bundes. In seinen tragenden Bekenntnissen nimmt das Christentum in Anspruch, dass dieser neue Bund in der Person Jesu Christi erfüllt sei. Dorothy L. Sayers, die von Karl Barth hoch geschätzte Krimi-Autorin, hat dann den im christlichen Dogma zusammen gefassten Sachgehalt das „größte Drama aller Zeiten“ genannt.<sup>2</sup>

Was aber ist dramatisch an der Geschichte des Bundes? Reicht es schon hin, auf die Spannung von Gottes Gebot und Verheißung einerseits, und des Menschen Fehlbarkeit andererseits hinzuweisen, die dann entweder in einer Tragödie oder in einer Komödie darstellbar ist? Schon diese Frage weist über die aristotelische Bestimmung des Bühnenspiels hinaus, es *abme die Wirklichkeit nach*. Friedrich Dürrenmatt zufolge, der auch Autor von dramaturgischen Essays gewesen ist, muss man hinzufügen: Das Drama auf der Bühne leuchtet zugleich den *Möglichkeitshorizont* von menschlichen Handlungen aus. Ohne sich in der Nachahmung dessen

1 Die Rede vom „ungekündigten Bund“ geht auf M. Buber zurück.

2 Vgl. D.L. Sayers, *Das größte Drama aller Zeiten. Drei Essays und ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und der Verfasserin*, hg.v. H. Stoevesandt, Zürich: TVZ 1982.

zu erschöpfen, was schon wirklich gewesen ist, und ohne sich mit der Ausweglosigkeit von Tragödien zufrieden zu geben, spielt es in Szenarien durch, was noch wirklich werden könnte.<sup>3</sup> So hat das Bühnendrama für die verantwortliche Gestaltung menschlichen Lebens eine überhaupt nicht zu unterschätzende Bedeutung und Funktion.

Wenn man die so bestimmte Metapher des Dramas auf die skizzierten Verhältnisse des Bundes anwendet, wird der Möglichkeitshorizont menschlicher Erfahrung überhaupt erweitert. Nicht mehr nur geht es um menschliche Handlungen und ihr mögliches Scheitern, sondern um deren – theologisch zu bestimmende – Bedingungen im Selbstverständnis des Menschen, die dann auch angesichts des Scheiterns ein neu ansetzendes Handeln ermöglichen. Der ursprüngliche Sinn des Dramas des Bundes nämlich besteht in zwei fundamentalen Gesichtspunkten: Die Menschheit existiert, weil sie zu ihrer Existenz – aller menschlich-allzu menschlichen Fehlbarkeit zum Trotz – erwählt worden ist. Zugleich ist der Mensch aufgrund seiner Erwählung zu einem „Bundesgenossen“ Gottes<sup>4</sup> aber dessen Gebot und Verheißung verantwortlich. Diese ethische Dimension, eröffnet schon durch den Noahbund<sup>5</sup> und konkretisiert im Bund mit Abraham, führt in die spannungsvolle Erfahrung zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Treue und Untreue, Gelingen und Scheitern. Auf diesem Hintergrund besteht für Barth kein Zweifel: In der mit dem Bund gesetzten *Wirklichkeit* geht ein göttliches Ja allem menschlichen Nein voraus<sup>6</sup> – die göttliche Erwählung macht den Anfang, beginnend und bleibend im Alten Testament. Im Neuen erstreckt sie sich auf alle Menschen, sofern sie das Evangelium annehmen.

Im Horizont, der sich von dieser Wirklichkeit aus erschließt, öffnet sich die dramatische Geschichte des Volkes Israel ebenso wie die der Kirche, die sich als neues Gottesvolk aufgrund eines neuen Bundes

---

3 Vgl. F. Dürrenmatt, ‚Sätze über das Theater‘ (1970), in: ders., *Werkausgabe in dreißig Bänden*, hg. in Zusammenarbeit mit dem Autor, Bd. 24, Zürich: Diogenes 1985, 178. 183f.

4 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [= *KD*] III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1958, 290.

5 H. Cohen hat das unter Einbeziehung der Quellen des Judentums in seinem Spätwerk herausgestellt. Vgl. ders., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1929, 2. Aufl.), Wiesbaden: Fourier 1978 (= *RV*), 135-137.142. 293. 381-383 u.ö.

6 Wie ein Ja zum eigenen Sein möglich ist – d.i. auch Nietzsches große Frage gewesen (vgl. H.M. Dober, *Die Moderne wahrnehmen. Über Religion im Werk Walter Benjamins*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 246f. 251). Barth und Rosenzweig antworten beide darauf, indem sie zu den Anfragen dieses großen Gott-Leugners der Moderne Stellung nehmen (s.u. Abs. 3).

versteht. Die biblischen Texte und die sie deutende Theologie haben das Drama des Bundes erst auf die Bühne der Geschichte gebracht. Doch Möglichkeit und Wirklichkeit haben nicht die gleiche Konnotation, wenn man glaubt, dass der Messias schon gekommen ist, oder wenn man davon überzeugt ist, dass sein Kommen noch aussteht. Mit dieser für das Verhältnis von Christen- und Judentum grundlegenden Differenz ist das Drama des Bundes in eine neue Phase getreten. Und man mag fragen, ob der Widerstreit zwischen altem und neuem Bund, der Widerstreit zwischen der christlichen und der jüdischen Auslegung der hebräischen Bibel<sup>7</sup> bis hin zu Barths bundestheologischem Komplementärmodell, mit Blick auf die jüdische Existenz in der europäischen Kultur zwischen Ausgrenzung und Assimilierung bis hin zur Shoa, nicht ein mindestens ebenso großes Drama zu nennen ist wie das, das Dorothy Sayers im christlichen Bekenntnis wahrnahm.<sup>8</sup>

In eine neue Phase ist das Drama des Bundes getreten, weil die Bühne der Geschichte es prägnanter noch *als ein Drama* zu verstehen erlaubte. Während nämlich – Dürrenmatt zufolge – die dramatische *Erzählung* an die subjektive Perspektive des Erzählers gebunden ist, erlaubt das dramatische *Rollenspiel* die Konfrontation mehrerer subjektiver Erzählperspektiven.<sup>9</sup> Das *Reflexionspotential* einer Bühne ist gesteigert, auch wenn es Erzählformen gibt, die diese Steigerung ihrerseits integriert haben (und bis zu einem gewissen Grad wird man Barths Israellehre wohl als eine solche Erzählform verstehen können). Dramatisch ist aber auf dieser Ebene vor allem das jüdische Nein zu Jesus Christus, das seinerseits auf einer Erfahrung des Ja zum eigenen Sein, der Erwählung, beruht. Wie Friedrich-Wilhelm Marquardt schon 1977 hervorgehoben hat, stellt sich die Frage, ob christliche Theologie damit „etwas Positives“ anfangen kann.<sup>10</sup>

---

7 Nota bene führen die Spuren dieses Widerstreits bis in die Texte des Neuen Testaments hinein. Neuere Forschungen haben seinen Niederschlag aber auch in Talmud und Midrasch sichtbar gemacht. Vgl. I. Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Aus dem Hebräischen von D. Mach, Göttingen: Vandenhoeck 2007.

8 Große Dramatiker haben sich eben für *dieses* Drama interessiert. Man denke an Shakespeares „Der Kaufmann von Venedig“ oder an Lessings „Nathan“.

9 F. Dürrenmatt, „Aspekte des dramaturgischen Denkens. Fragment“ (1964), in: Werkausgabe Bd. 24 (Anm. 3), 104-120, 105f.

10 „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen“ (F.-W. Marquardt, *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München: Chr. Kaiser 1981,

Statt in einer kontrovers geführten Debatte um Barths Verhältnis zu Israel und zum Judentum entweder Vorwurf oder Apologie fortzuführen, sind meine Überlegungen von der Frage geleitet: Arbeitet man „mit den geeigneten Denkwerkzeugen“<sup>11</sup>, wenn man das „Drama des Bundes“ als *Vermittlung* zwischen Gottheit und Menschheit, als *Korrelation* zwischen Gott und Mensch, oder als *Dialektik* der unmöglichen und zugleich doch möglichen Rede von Gott zu begreifen versucht? Schließlich reicht es mit Blick auf Barth nicht hin, nur diese drei Modelle zu thematisieren, hat er doch die dialektische Phase seines theologischen Denkens auf ein *Denken in der Analogie des Glaubens* hin überschritten.<sup>12</sup> Seine Israellehre setzt das Modell der Analogie wie auch das der Dialektik voraus.<sup>13</sup>

Im Folgenden frage ich zuerst (2.) nach den *methodischen Mitteln*, die zum Einsatz gekommen sind, um das Drama des Bundes – in engerem oder weiterem Rahmen – zu denken. Hierbei bringe ich die genannten Modelle in eine Konstellation, in der eines auf das andere verweist. Sodann (3.) ergänze ich dieses *konstellative* Vorgehen durch ein *prismatisches*. Methodisch Dietrich Korsch folgend soll sich „der Erkenntnis suchende Lichtstrahl“ in einer Darstellung Rosenzweigs brechen, um „eine variantenreiche Farbigkeit“ zu erzeugen, „in der nun ihrerseits theologische Theorien zu lokalisieren und zu konstellieren sind.“<sup>14</sup> In dieser prismatischen Sicht wird auch die Würde und das Problem von Barths Theologie Israels und des Judentums Prägnanz gewinnen.

---

311). Seit Marquardts frühen Studien gibt es eine kritische Diskussion von Barths Israellehre (und von dem inzwischen berühmt gewordenen Brief Barths an ihn vom 5.9.1967 (s.u. Anm. 87)). M.R. Lindsay hat in seiner Schrift „Barth, Israel and Jesus: Karl Barth's Theology of Israel“ (Aldershot: Ashgate 2007) eine differenzierte Darstellung und Diskussion dieser Kritik vorgelegt (vgl. etwa *a.a.O.*, 15-25). Gegen den Vorwurf eines bei Barth „tief verwurzelten Antijudaismus“ (so K. Sonderegger, zit. *a.a.O.*, 59.85, vgl. 15.104; vgl. zu M. Wyschogrod, *a.a.O.*, 23f.) hat Lindsay Barth verteidigt.

11 F. Dürrenmatt, *Sätze über das Theater* (Anm. 3), 202.

12 Vgl. dazu M. Beintker, *Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths*, München: Chr. Kaiser 1987, 183ff. In kritischer Abgrenzung von E. Przywaras „Analogie-Metaphysik“ begründet Barth „die Denkform der Analogie“ „darin, dass Gott im Wort der Sprache und im fleischgewordenen Wort in das von seinem Sein zu unterscheidende Sein des Menschen kommt“ (*a.a.O.*, 252f.).

13 Beintker zufolge ist „auf Grund der Barthschen Anselm-Interpretation die Dialektik als theologische Denkform, als noetisches Erfordernis, entbehrlich“ geworden (*a.a.O.*, 183). Das kann in der Israellehre nicht sein, weil sie mit dem Nein zu Jesus Christus leben muss, während doch ein christologisch fundierter Erwählungs- und Versöhnungsgedanke Israels Erwählung integriert. Dies ist jedenfalls eine offene Spannung, die man „paradox“ nennen kann.

14 D. Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen: Mohr 1996, 42.

## 2. DER STOFF UND SEINE METHODE: VERMITTLUNG, KORRELATION, DIALEKTIK UND ANALOGIE

### A. VERMITTLUNG ALS WESENSMOMENT UND ERFORDERNIS DER INKULTURATION DES CHRISTENTUMS

(zu Friedrich Schleiermacher)

Schon in der Religionstheorie der „Reden“ hat Schleiermacher dargetan, inwiefern „Vermittlung“ etwas dem Christentum elementar und zutiefst Eigenes ist. Die Vermittlung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch, zwischen Endlichem und Unendlichem ist ein zentraler Topos des christlichen Glaubens. Und insofern kann man sagen: Mit Blick auf ihren *christologischen Ursprung* ist alle Theologie Vermittlungstheologie.<sup>15</sup> Sie muss sich nicht auf das „Drama des Bundes“ beziehen – auch das lässt sich an den „Reden“ studieren. Der frühe Schleiermacher hat sich nicht gescheut, andere Modelle der Beziehung zum Unendlichen als dieses aus den Quellen des Judentums stammende religionstheoretisch zu rechtfertigen – das pantheistische z.B.

Schon in seiner Religionstheorie ist es angelegt, dass für das Denken Schleiermachers Vermittlungsbemühungen mit der allgemeinen Kultur seiner Zeit kennzeichnend sind. Geprägt sind sie durch einen für sein Denken charakteristischen *Begriff von Dialektik*, der mit dem Hegelschen ebenso wenig verwechselt werden darf wie mit dem Dialektik-Begriff der frühen Barthschen Theologie. Die Verhältnisse sind komplexer als sie sich in einer idealtypischen Zuordnung schon zureichend fassen ließen – als sei das Konzept der Vermittlung mit dem Namen Schleiermachers, das der Korrelation mit Cohen und das der Dialektik mit Barth konnotiert.<sup>16</sup> Die auf Schleiermacher sich berufende, nach Friedrich Lücke so genannte „Vermittlungstheologie“ des 19. Jahrhunderts jedenfalls kommt ihrerseits nicht ohne Dialektik aus. Sie suchte das Verhältnis von Glauben und Wissen zu durchdringen, den nachkantischen Parteienstreit

---

15 In dieser Hinsicht besteht nota bene kein prinzipieller Unterschied zu Hegel, für den das christliche Bekenntnis der Überwindung der existentiellen Differenz (im Sinne der Versöhnung des in sich gespaltenen Menschen) durch die Inkarnation – zumal in der Interpretation M. Luthers –, die „Mitte“ zwischen den in Christus selbst repräsentierten Extremen, zwischen dem „wahren Menschen“ und dem „wahren Gott“ wahr ist. Es wahr ist diese Mitte, indem es die Relation zwischen beiden ausgestaltet – gleichwie die Hegelsche Geistphilosophie ihre „Mitte“ zwischen den Extremen in ihren unterschiedlichen Gestalten zu wahren sucht: zwischen Geist und Materie, Idealität und Realität, Form und Inhalt, um einige der philosophischen Begriffspaare hier zu nennen (vgl. H.M. Dober, „Reflektierender Glaube“. *Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 92).

16 Ich muss hier darauf verzichten, eine Skizze von Schleiermachers Dialektik zu geben.

zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu überwinden und engagierte sich kirchenpolitisch für eine Union zwischen Lutheranern und Unierten.<sup>17</sup> Begründet sind diese Vermittlungsbemühungen aber schon in der christlichen „Grundanschauung“ des Universums, und d.h. in der christlichen Religion ihrem wahren Wesen nach. In dieser Hinsicht gehe ich auf Schleiermacher zurück. Denn die Forderung der 5. Rede, „in den Religionen die Religion zu entdecken“<sup>18</sup>, bedeutet stillschweigend schon, *im Christentum die ideale Gestalt der Religion zu entdecken, die mit ihrem allgemeinen Formprinzip vollkommen identisch geworden ist.*

Der in den „Reden“ entwickelte formale Begriff vom Wesen der Religion kommt nach Schleiermacher mit dem christlichen Bekenntnis überein, dass das Wort Fleisch geworden ist, unter uns wohnte und wir sahen seine Herrlichkeit. Dem Prolog des Johannesevangeliums zufolge hat sich das unendliche Universum, anzuschauen und zu fühlen im Erlebnis der eigentlichen Religion, selbst auf die Endlichkeit des Menschen und der Welt eingelassen, um in „einer höheren Potenz“ der Religion<sup>19</sup> die Grunddifferenz ihres Formprinzips aufgehoben sein zu lassen.<sup>20</sup> Es ist, in weniger abstrakten und formalen Termini gesprochen, die Erlösung des Menschen durch die Inkarnation des Unendlichen ins Endliche, die Erlösung des mit sich im Zwiespalt lebenden, der Sünde und dem Tod unterworfenen Menschen, der weder kraft seiner Moralität noch auch kraft seiner religiösen Sehnsucht allein diese Erlösung selbst schon zuwege bringen könnte.<sup>21</sup>

Nicht ihrer fundamentalen Bedeutung wegen aber, die sich aus dem christlichen Bekenntnis ableitet, ist die sog. „Vermittlungstheologie“ des

---

17 F.W. Graf, ‚Vermittlungstheologie‘, in: *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988, Sp. 1318f. Vgl. im Grundsätzlichen ähnlich, jedoch ausdifferenziert mit Blick auf C.I. Nitzsch, J. Müller, I.A. Dorner und K.Th.A. Liebner: M. Mühling, ‚Vermittlungstheologie II‘, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 8, Mohr Siebeck: Tübingen 2005, Sp. 1033f.

18 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Stuttgart: Reclam 1977, 238 [zit. nach der 1. Aufl.]. Vgl. zu Schleiermacher: H.M. Dober, *„Reflektierender Glaube“* (Anm. 15), 49-74.

19 F. Schleiermacher, *Reden* (Anm. 18), 294.

20 „Die ursprüngliche Anschauung des Christentums [...] ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt, durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind.“ (a.a.O., 291)

21 So lässt sich das in: F. Schleiermacher, a.a.O., 291f. Gesagte paraphrasieren.

19. Jahrhunderts umstritten und problematisch. In Frage stehen vielmehr die ethisch begründeten und der bürgerlichen Denk und Lebensform folgenden Vermittlungsbemühungen christlichen (und kirchlich geprägten) Lebens mit einer allgemeinen Kultur, die sich zunehmend von christlicher Kontrolle emanzipiert hatte. In zum Teil schroffer Ablehnung solcher Vermittlungsbemühungen ist Karl Barth in seinem berühmten Tambacher Vortrag (1920) auf die Frage eingegangen, wie der Christ in der Gesellschaft leben kann.<sup>22</sup> Zugleich hat er das Drama des Bundes erneut auf die theologische Bühne gebracht. Bei Schleiermacher war es als dem Judentum eigene „Anschauung des Universums“ unter anderen betrachtet worden. Das wesentliche Moment dieser als geschichtliche Beziehung zwischen Gott und Mensch zu begreifenden „Grundanschauung“ sei es gewesen, „die ganze Geschichte [...] als ein Gespräch zwischen Gott und den Menschen in Wort und Tat“ vorzustellen.<sup>23</sup> Tendenziell schien diese Religionsgestalt eine der christlichen gegenüber *niedere Potenz* zu haben. Ist Barth Schleiermacher hier nicht stillschweigend gefolgt, obwohl er (1.) in hohem Maße kritisch gegen die Harmonisierungsbestrebungen der Vermittlungstheologie gewesen ist, die die inneren Spannungsverhältnissen im Drama des Bundes hatte erschaffen lassen, obwohl er (2.) – anders als Schleiermacher – Israel in seiner Theologie einen festen, unverbrüchlichen Platz eingeräumt hat<sup>24</sup>, und obwohl er (3.) nicht von Religion, sondern von Offenbarung handelt?

## B. DAS CHRISTLICHE DRAMA DES BUNDES IN DER AUßENPERSPEKTIVE DES JUDENTUMS

(zu Hermann Cohen)

Als philosophischer Vertreter des jüdischen Standpunkts in der christlichen Leitkultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts hatte Cohen Anlass genug, sich in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit *wie in einem Drama* zu befinden. Dessen immanente Spannungsverhältnisse ließen sich nicht ohne weiteres vermitteln, wurde doch spätestens seit dem Berliner Antisemitismusstreit mit Heinrich von Treitschke die

22 K. Barth, ‚Der Christ in der Gesellschaft‘, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie* (1962), Bd. 1, 6. Aufl., München: Chr. Kaiser 1995, 3-37.

23 F. Schleiermacher, *Reden* (Anm. 18), 288.

24 Schleiermacher hat bekanntlich vom Alten Testament beinahe nur noch die Psalmen gelten gelassen, weshalb man hier auch von einer „Israel-Vergessenheit“ gesprochen hat (vgl. M.R. Lindsay, *Barth* (Anm. 10), 91).

gleichberechtigte Präsenz des Judentums in der christlich geprägten deutschen Kultur radikal in Frage gestellt.<sup>25</sup> Im Ausgang von der jüdischen Grundanschauung des Universums hat Cohen *prinzipiell* die Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde, Unendlichem und Endlichem in Frage gestellt. Dies sei ein problematisches christliches Deutungsmuster, das die Differenz zwischen Gott und Mensch verwische und die Reinheit des Monotheismus gefährde. „Gott und Mensch müssen getrennt bleiben, sofern sie vereint werden sollen.“<sup>26</sup> Insgesamt stellt Cohen den Vermittlungsbegriff „unter Mythologieverdacht“<sup>27</sup>.

Cohen und Rosenzweig haben deutlich gesehen, dass im Ausgang vom christologischen und trinitarischen Kern des christlichen Glaubens jede Theologie immer schon eine „Vermittlung“ darstellt, wie auch immer sie sich dann auf die Frömmigkeit und ihre das Weltverhältnis prägende Plausibilitätsstruktur auswirkt.

„Der *griechische* Geist, und er ist der Typus des wissenschaftlichen Weltsinnes, sucht die *Vermittlung*, wie sie es nennen, zwischen Gott und Mensch. Diesem griechischen Zauber ist der *Jude Philo* mit seinem *Logos* zum Opfer gefallen“,

so Cohen.<sup>28</sup> Das Christentum ist ihm gefolgt und hat eben diesen Weg beschritten. In Cohens „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ aber bedarf es „keiner Vermittlung, weder durch den fleischgewordenen Logos noch durch den Heiligen Geist“.<sup>29</sup> Der Jude kann sich auf die Unmittelbarkeit der Gottesnähe verlassen.

Gegen die von ihm – auch und gerade in kritischer Auseinandersetzung mit Schleiermacher – problematisierte „Vermittlung“ hat Cohen nun seine *Methode der Korrelation* gesetzt. Sie wahrt die Differenz zwischen Gott und Mensch wie zwischen den menschlichen Individuen,

---

25 Vgl. W. Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1965.

26 H. Cohen, *RV* (Anm. 5), 122. Und weiter: Die „Vereinigung durch den Heiligen Geist“ in der „monotheistischen Korrelation“ – so Bernhard Casper – „schließt die Vermittlung aus“ (*RV*, 122; B. Casper, ‚Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig‘, in: S. Moses & H. Wiedebach (Hg.), *Hermann Cohens Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim [etc.]: Olms 1997, 60).

27 D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 295.

28 F. Rosenzweig zit. Cohen, in: ders., *Kleinere Schriften* [= KS], Berlin: Schocken 1937, 341.

29 H. Holzhey, ‚Hermann Cohen und der Glaube an Jesus Christus‘, in: H.M. Dober & M. Morgenstern (Hg.), *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das Evangelische Christentum*, Tübingen: Mohr 2012, 147-160, 157.

ist aber zugleich die Denkform, die eine Beziehung zwischen ihnen als Korrelaten gestattet. Treffend hat Rosenzweig in seiner „Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens“ beschrieben, was mit dieser Entdeckung geleistet worden ist: „Was sich wechselseitig aufeinander bezieht, das ist nicht in der Gefahr, sich einander die Wirklichkeit streitig zu machen“ (KS, 335). Diese Gefahr bestand im Ausgang vom „idealistischen Erzeugerbegriff seinem Erzeugnis gegenüber“ (gemeint ist die Erzeugung des Gegenstands durch das Bewusstsein) ebenso wie in der nachidealistischen Religionskritik, die im Gottesgedanken nur menschliche Projektionen zu erkennen meinte. „In der Wechselseitigkeit dieser Beziehung“ der Korrelate aufeinander besteht der „Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das ‚noch eigentlichere‘ Sein des andern“, fährt Rosenzweig fort. „So wird für beide Glieder der korrelativen Beziehung die Tatsächlichkeit gerettet“ (ebd.), *die Tatsächlichkeit einer konstitutiven Relationalität zwischen Gott und Mensch*. Sie kann gerettet werden auch zwischen Christen und Juden (ich komme darauf zurück).

Cohen hat die Methode der Korrelation aus den Quellen des Judentums entdeckt und angewendet, um philosophisch mit dem Problem der Religion umzugehen. Sie fungiert auch als „Schibboleth zwischen Judentum und Christentum“ (KS, 339), so Rosenzweig. Denn im Christentum kann „die Korrelation [...] zur Identität schrumpfen“<sup>30</sup>. Aufgrund eben seiner Eigenart, sich in alle Welt auszubreiten und auf die unterschiedlichsten Kontexte des Lebens einzugehen, um sich in sie zu inkulturieren, setzt es sich auch den typischen Gefahren aus, die Rosenzweig prägnant als „Spiritualisierung des Gottes-, Apotheisierung des Mensch-, [und einer] Pantheisierung des Weltbegriffs“ beschrieben hat.<sup>31</sup> Wie gefährlich diese Gefahren gewesen sind (und weiterhin bleiben) ist leicht zu sehen, wenn man daran erinnert: In starkem Maße ist das Nationale im 19. Jahrhundert Bestandteil einer zivilreligiösen Ideologie geworden, als deren Kehrseite sich – auch bei Paul de Lagarde, Paul Maar u.a. – immer deutlicher der Antisemitismus zeigte.<sup>32</sup> Cohen und Rosenzweig erkannten mit klarem historischem Blick Wurzeln und Hintergründe dieses Prozesses in der Geschichte des Christentums.

---

30 H. Cohen, *RV* (Anm. 5), 127.

31 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Suhrkamp 1988 (= GS II), 447. [Vgl. ders., *Gesammelte Schriften I-III* (= GS I-III), Den Haag: Nejhoff 1979-1984].

32 Vgl. N. Peter, *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“*, Stuttgart & Weimar: Metzler 1992.

In drei Aspekten suche ich die Bedeutung der Korrelation als des (methodischen) „Grundbegriffs“ Cohens, und der „Korrelation zwischen Gott und Mensch [... als der] Fundamentalgleichung der Religion“ (RV, 132) zusammenzufassen. *Erstens* weist Cohen die Selbständigkeit der Religion eben nicht am Bewusstsein aus (wie etwa Schleiermacher)<sup>33</sup>, sondern anhand der Lücke, die sein in Logik, Ethik und Ästhetik dreigeteiltes System der Philosophie gelassen hat: *an einem nicht ethisch reduzierten Begriff menschlicher Individualität*. Insofern das Individuum sich selbst in allen Widersprüchen und Ambivalenzen vor Gott gewinnt (wie Cohen das etwa am Psalm 51 zeigt), wird Korrelation ein Funktionsbegriff für Religion überhaupt. Der frühe Barth wird, wie Michael Beintker, Dietrich Korsch, Friedrich Lohmann u.a. gezeigt haben, daran anschließen.<sup>34</sup>

*Zweitens* lässt sich am Gebetskapitel des Spätwerkes zeigen, dass Cohen implizit schon auf eine Positivität zurückgeht, die mit seinem Terminus der „Gottesnähe“ benannt werden kann.<sup>35</sup> Eine Erfahrung, die er hier deutlich genug beschreibt, liegt seinem methodischen Gebrauch des Korrelationsbegriffs zugrunde. Rosenzweig hat dann im „Stern der Erlösung“ ein „ereignetes Ereignis“ als Bedingung und Gründung dieser Erfahrung der Nähe ausgearbeitet. Er verzichtet auf den Begriff der Korrelation und setzt an seine Stelle den des *Bundes*.<sup>36</sup> Methodisch bleibt Cohens Korrelation aber präsent, insofern Rosenzweig ein Denker der Differenz und nicht der Identität ist.

*Drittens* ist mit Blick auf Cohens Methode der Korrelation wichtig zu sehen, dass sie nicht nur in der theoretischen, sondern auch in der *praktischen Erkenntnis* eine leitende Funktion übernimmt. Diese praktische Funktion stellt sich doppelt dar. Die Korrelation ermöglicht das Ansprechen Gottes als Du, die Nennung seines Namens im Gebet. Doch in der

---

33 D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 279.

34 M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 222-230. D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 41-73, bes. 66-71. F. Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im ‚Römerbrief‘ und ihre Bedeutung für die Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* (TBT 72), Berlin & New York: De Gruyter 1995.

35 Vgl. dazu: H.M. Dober, ‚Die Vernunft im Gebet. Erwägungen zu einem Phänomen gelebter Religion in praktisch-theologischer Perspektive‘, in: ders. & M. Morgenstern (Hg.), *Religion aus den Quellen der Vernunft* (Anm. 29), 207-222.

36 „Er [Cohen] sagt leider ‚Correlation‘, wo er Bund meint“ (F. Rosenzweig, GS I, 514), und: „Ich habe ihm noch ins Angesicht geklagt, dass er Correlation sagte, wo er – u.a. – Bund meinte“ (F. Rosenzweig, GS I, 700, vgl. 516, 523, 826). Vgl. B. Casper, *Korrelation oder ereignetes Ereignis* (Anm. 26), 63.

(praktischen) Korrelation entdeckt auch der Mensch den Mitmenschen als Du. Das Mitleid mit dem andern, der seiner Hilfe bedarf, entsteht, und ein Gefühl der Verantwortung wird erweckt. Die „sittliche Korrelation“ ist im Unterschied zur theoretischen so zu denken, dass sie „in der Geschichte endlicher Freiheit aktual geschieht“.<sup>37</sup>

Zu einem Verständnis der Offenbarung als einem „ereigneten Ereignis“, in dem der Bund Gottes mit den Menschen gründet, ist – wie gesagt – erst Rosenzweig vorgedrungen.<sup>38</sup> Dessen Weiterbildung jüdischer Religionsphilosophie findet ihr Zentrum im *Begriff der Offenbarung* – auf ihn muss, wie bei Barth auch, das Drama des Bundes hinsichtlich seiner ursprünglichen Erfahrung bezogen werden (der Offenbarung Gottes, der zur Verantwortung ruft, wie auch der göttlichen Erwählung, die ursprünglich als ein Akt der Gnade zu denken ist<sup>39</sup>). Das Schibboleth jedenfalls der Religionsphilosophie Cohens ist eine aus den Quellen des Monotheismus entwickelte Ethik im Horizont des Messianismus, das der Barthschen Theologie aber ist die Christologie.

### C. DAS DRAMA DES BUNDES IN CHRISTLICHER BINNENPERSPEKTIVE (zu Karl Barth)

Barths Theologie, die man in ihrer frühen Phase eine „dialektische“ genannt hat, hat auf andere Weise als Cohen Einspruch gegen die sog. „Vermittlungstheologie“ erhoben. Nicht erscheint ihm die christologische *Vermittlung* problematisch, um dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch gerecht zu werden: christlich gesehen ist die „Mitte“ zwischen Gott und Mensch eben nicht *leer*. Denn Barth denkt das Ereignis, dass Gott den Menschen nahe kam in seinem Sohn als ein Drama des Bundes „zwischen zwei unendlichen Perspektivpunkten: der Einzigkeit Gottes und dem Individuum“.<sup>40</sup> Hierbei folgt er Cohens Korrelation jedenfalls insofern, als sie davor bewahrt, die Differenz zur Identität zu „verschrumpfen“ – in Jesus Christus ist die Differenz zwischen Gott und Mensch aufrecht erhalten auch noch in dem Ereignis, dass Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert hat. Denkbar ist das für den frühen Barth in der *Form des Paradoxes*. Mit Beintker lässt sich denn

---

37 B. Casper, *Korrelation oder ereignetes Ereignis* (Anm. 26), 61.

38 B. Casper, *a.a.O.*, 51-69.

39 Vgl. K. Barth, ‚Evangelium und Gesetz‘, in: *Theologische Existenz heute* 32 (1935), 5.11.

40 D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 55.

auch von einer „Paradox-Dialektik“ in der Spur des Denkens von Sören Kierkegaard sprechen.<sup>41</sup>

Gegen die Vermittlungsbemühungen der liberalen protestantischen Theologie seiner Zeit aber wendet sich die Kritik Barths. Das ist an den berühmt gewordenen frühen Vorträgen zu sehen. „Wie spröde verhält sich das Göttliche, wenn es das Göttliche ist, dem Menschlichen gegenüber, dem wir es heute so gern amalgamieren möchten!“ heißt es im Tambacher Vortrag.<sup>42</sup> Eben für ein solches Amalgam ist ihm die Vermittlungstheologie exemplarisch. Sie verliert sich in den Zwischenräumen, um die „Mitte“ zu suchen, sei dies zwischen Glauben und Wissen, Frömmigkeit und Theologie, Rationalismus und Supranaturalismus, sei dies zwischen den sich plural zeigenden christlichen Konfessionen oder den nicht weniger vielfältig vertretenen Weltanschauungen, sei dies zwischen Kunst und Religion. In seiner Abwehr der Gefahr, dass „die korrelative Spannung zwischen Gott und Individuum [...] kulturell positiver[t]“ werden könnte, bewegt sich Barth noch in der Nähe der Religionsphilosophie Cohens.<sup>43</sup> Wie Cohen setzt er „auf die absolute Selbst-Realisierung des Ursprungs“.<sup>44</sup> Auch in der christlichen Binnenperspektive, die Christus als den einzigen wahren Mittler anerkennt, geht Barth prinzipiell auf die Differenz zwischen Gott und Mensch zurück, die durch keine menschlichen Vermittlungsbemühungen aufgehoben werden kann, sondern einzig durch das göttliche Erwählungs- und Versöhnungswerk in Christus selbst.<sup>45</sup> Hier ist die *Tatsächlichkeit einer Relationalität* gegeben, die auch Barth nur in einem Gleichnis aussprechen kann.<sup>46</sup> Das Gleichnis ist beim frühen Barth schon „Grundfigur für die Indirektheit der Wahrheit“. Es „setzt die Analogie voraus und bedingt sie“.<sup>47</sup>

Barth zufolge kann der Mensch vom Göttlichen nur *Zeugnis* geben, und es ist das Zeugnis einer Erschütterung: „Wir müssen Gott gegenüber

---

41 M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 22. „Identitätsmystik“, so Barth, ist weder in der Beschreibung des Zwischenmenschlichen noch „im Verhältnis zwischen Gott und Mensch [...] der Weg, auf dem man den Sachverhalten gerecht wird“ (K. Barth, *KD III/2*, 322).

42 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 22), 6.

43 D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 288.

44 D. Korsch, *a.a.O.*, 71.

45 In dieser Bestimmung des Ursprungs ist die spätere Erwählungs- und Versöhnungslehre schon angelegt.

46 Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 22), 24.31.

47 M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 267.

in unserer sicheren Kreatürlichkeit einmal aus dem Gleichgewicht kommen<sup>48</sup>, heißt es im schon zitierten Vortrag. Denn von Gott zu reden ist keine selbstverständliche menschlich-religiöse Möglichkeit, sondern einzig eine (für den Menschen) unmögliche Möglichkeit, die Gott allein zu eröffnen vermag. Diese paradoxe Bestimmung von Theologie, wie sie auch der Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (1922) entfaltet<sup>49</sup>, hat man eine „antinomische Dialektik“ genannt, um einen Terminus von Korsch zu verwenden.<sup>50</sup> Es handelt sich um eine Denkform des Umgangs mit der ursprünglichen Erfahrung im Drama des Bundes: Gott hat gerufen, und der Mensch findet sich zur Verantwortung herausgefordert. Es handelt sich um eine „Bewegung von Gott her“, es geht um unser „Bewegtsein durch *ihn*, nicht ... [um] Religion“.<sup>51</sup> In dieser „Bewegung von Gott her“ ist der *Ursprung* des Glaubens neu entdeckt worden.

Diese ursprüngliche Erfahrung *unterbricht* aber den gewohnten, alltäglichen Zusammenhang des Lebens. Es ist beim frühen Barth noch nicht sichtbar, wie dieser Zusammenhang nach der Unterbrechung wieder hergestellt werden kann – das ist die Kritik, die Rosenzweig in Briefen an Buber aus den Jahren 1922 und 1923 geäußert hat. Er kritisiert am *dialektischen Negativismus* etwa des Römerbrief-Kommentars einen Verlust des wirklichen Menschen und der tatsächlichen Welt.<sup>52</sup>

---

48 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 22), 32.

49 K. Barth, ‚Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‘, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 1 (Anm. 22), 197-218.

50 D. Korsch, *Dialektische Theologie*, 72.

51 K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 22), 11.

52 Zu Barths negativ dialektischer Methode heißt es in einem Brief an Buber vom 24.12.1922: „Aber verstehen Sie, warum er nun eigentlich Christus und überhaupt eine Offenbarung noch anerkennt? Sein Gott, dessen einziges *métier* doch das ist, sich selber dauernd zu *désavouieren*, müsste doch auch diese Gefahr erkannt und beseitigt haben. Oder wenn Barth an diesem Punkt sich bewusst wird was er tut, müsste er doch von hier aus auch zu einem mehrseitigen Gottesbegriff kommen“ (F. Rosenzweig, *GS* I/1, 875f.). Im selben Brief findet sich eine Auskunft über die Lektüre der 2. Aufl. des „Römerbriefes“: „Warum ist einem bei Kierkegaard doch so ganz anders zumute als bei Barth und Gogarten? Doch nicht bloß weil er das Original und sie die Kopien sind, denn es sind so glänzende Kopien, dass es sich schon lohnt sie für sich anzugucken. Aber hinter jedem Paradoxon Kierkegaards spürt man biographische Absurda – und deshalb muss man ihm *credere*. Während man hinter den Barthschen Kolossalnegationen nichts spürt als die Wand auf der sie gemalt sind, und diese Wand ist tüncheweiß – ein sehr tadelloses und wohlgeordnetes Leben. Und deshalb sind mir diese Gemälde auch nur als Gemälde glaubhaft. Nicht ungläubhaft, verstehen Sie. Aber doch

Damit hat er die Frage aufgeworfen, wie vom *Ursprung* in den *Verwirklichungsbereich* zu gelangen ist.<sup>53</sup> Auf eben dieses Problem des Übergangs hatte das *Modell der Vermittlung von christlichem Glauben und Kultur* in Symbolen, Institutionen, Repräsentanzen, oder auch in Gestalten der Kunst, im Künstler, Poeten geantwortet.

Der spätere Barth fällt nicht in diese kritisierte Form zurück. Vielmehr hat er seinen *paradox-dialektischen* Neuansatz durch ein (früh schon angelegtes) *Modell der Analogie* ergänzt, um das Verhältnis von Identität und Diversität neu zu denken<sup>54</sup> und der Herausforderung des Übergangs vom Ursprung in den Verwirklichungsbereich des Lebens gerecht zu werden. Seine Voraussetzung hierbei ist eine Bindung der Theologie an den „intellectus fidei“ und an das *kirchliche Leben* (nicht primär an die allgemeine Kultur) – der hier stattfindenden Praxis sucht die theologische Theorie Orientierung zu geben<sup>55</sup>, und diese Orientierung soll dann später auch in die allgemeine Kultur ausstrahlen (exemplarisch hierfür ist etwa die Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“). Das Modell der Analogie leitet auch die Frage, wie sich die *Vernunft des Glaubens* zur *allgemeinen Vernunft* verhält. Es muss ja *eine* Vernunft bleiben, auch wenn sie sich nicht vom *ego cogito* aus ihrer selbst vergewissert, sondern von der *Offenbarung Gottes* aus, die mit Paulus im *Wort vom Kreuz* ihre christliche Konkretion gewonnen hat.

Mit Barths *Festlegung auf den intellectus fidei und die Kirche* ist eine gemeinsame Voraussetzung mit der Cohenschen Religionsphilosophie gefallen.<sup>56</sup> Die Verhältnisse dieser Welt insgesamt – wie insbesondere das christliche Verhältnis zu Israel – werden nun in der Denkform der Analogie

---

eben eine gleichgültige Glaubhaftigkeit. Dieses Denken ist nicht transparent, es ist alles schon drin und deshalb – nichts mehr dahinter“ (ebd.). Ähnlich hat Beintker mit Bezug auf Przywara Barths Weg von der Dialektik zur Analogie als „Ausgleich der dialektischen ‚Verwirrtheit‘ zwischen dem trotzigem Sich-ab-scheiden und leidenschaftlicheren Verschmelzenwollen zum ‚demütigen Sich-unterscheiden‘ und zum ‚liebenden Sich-übergeben‘“ beschrieben (M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 249).

53 „Der Ursprung, so gewiss er allein die Verwirklichung schafft, geht doch niemals in den Verwirklichungsbereich über“ (D. Korsch, *Dialektische Theologie* (Anm. 14), 72).

54 Vgl. M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 253.

55 Nur unter Voraussetzung dieser Bindung ist seine theologische Lehre möglich und sinnvoll (vgl. die Einleitung zu *KD I/1*). Nach Beintker lässt sich diese Entwicklung im Denken Barths ab 1931 anlässlich der Arbeit am Anselm-Buch belegen (ders., *Dialektik* (Anm.12), 183).

56 Damit ist die Frage nach der theologischen Funktion der Korrelation aber nicht erledigt. Vgl. F. Lohmann, ‚Cohens Gedanke der Korrelation - eine christliche Option?‘, in: H.M. Dober & M. Morgenstern (Hg.), *Religion aus den Quellen der Vernunft* (Anm. 29), 176-193.

zum christlich bezeugten Ursprung bestimmt. F.-W. Marquardt zufolge ist Israel für Barth „formelle Christologie“ in dem Sinn, dass man „alles, was das Dogma über Christus lehrt, [...] formell in der Struktur von Israels Selbstbewusstsein oder: Selbstverständnis wiederfinden“ kann: „Die wunderbare Geburt, den Sinn der Christus-Versuchung, die Gabe der Prophetie in Vollkommenheit, den Sinn des Christusleidens, den Gang des Gesalbten durch die Welt und seinen endlichen Triumph“.<sup>57</sup> Diese Analogie vorausgesetzt habe Barth nun Israels Erfahrung im Muster „formaler Christologie [...] ins Licht des Christus“ gestellt (297). In diesem Denkraum hat er dann im Dezember 1949 in einem Radio-Vortrag zur „Judenfrage und ihrer christlichen Beantwortung“ die These vertreten, „dass das Juden und Christen Trennende das sie in Wahrheit Verbindende sei, nämlich ‚der Jude am Kreuz von Golgatha‘“ – diese These erregte „Rumor“ wie dann wieder im „Religionsgespräch“ „mit der Basler Jugendgruppe der Juden („Emuna““ im März 1950.<sup>58</sup>

„Der Jude am Kreuz von Golgatha“ – musste das 1949 nicht so verstanden werden, dass die Shoa als Kreuzestod des Judentums und die Gründung des Staates Israel als seine Auferstehung theologisch gedeutet werden könne? Eine solche Analogie ist aber problematisch vor allem deshalb, weil hier mehr gesagt wird, als eine bescheidene menschliche Vernunft zu sagen sich getrauen dürfte. Das betrifft auch die Vernunft, von der die „Glaubenserkenntnis unter dem Bogen des Bundes“<sup>59</sup> geleitet wird – des *einen* Bundes, der sich Barths Versöhnungslehre zufolge über das Ganze erstreckt.<sup>60</sup> Diese Vernunft besteht aber darin, dass die allgemeine Form der göttlichen Weltregierung, von der Barth mit seinem strikt als Liebe und Gnade gefassten Gedanken der Vorsehung ausgeht, angesichts des Grauens der Shoa nur noch in der Weise der *theologia crucis* aufrecht erhalten werden kann.<sup>61</sup> Wenn Barth die *Verheißung*, dass

---

57 F.-W. Marquardt, *Verwegenheiten* (Anm. 10), 296f.

58 E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1979, 331.

59 F.-W. Marquardt, *Verwegenheiten* (Anm. 10), 297.

60 Vgl. M.R. Lindsay, *Barth* (Anm. 10), 90-92 mit Bezug auf KD IV/1.

61 Nur so ist für Barth, der Pierre Maury folgt, die Versöhnung Gottes mit der Menschheit zu denken (vgl. M.R. Lindsay, *a.a.O.*, 89f.). Man kann das würdigen als ein christliches Deutungsangebot, das etwa auf Marc Chagalls Bild „Weiße Kreuzigung“ (1938) oder in Elie Wiesels „Nacht“ einen Niederschlag gefunden hat (vgl. dazu: W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg & München: Alber 1991, 162f.). Mehr als ein solches Angebot ist es aber nicht, kann man doch die Gottesknechtslieder Jesajas auch in jüdischer Tradition ohne Christologie auslegen.

*Gott sein Volk nicht verlassen wird*, durch die tiefste Anfechtung hindurch in Christus bestätigt findet, bleibt das *eine perspektivische Sicht seiner Theologie*. Mit diesem christlichen Deutungsmuster hat sich jüdisches Bewusstsein bisher nicht anfreunden können.

Nur um den Preis einer Fremdwahrnehmung, die den Wahrgenommenen in die eigene Perspektive stellt, ohne dessen andere Perspektive voll zu integrieren, kann das Modell der Analogie das Verhältnis zum Judentum einholen. Meine These ist, dass die Denkform der Korrelation den hier auftretenden Problemen begegnen kann. Korrelation ist das Modell zwischenmenschlicher Beziehung, das „Trennung“ und „Brückenschlag“ gleichermaßen zu denken erlaubt.<sup>62</sup> Die von Barth entfaltete „Grundform der Menschlichkeit“ ist zwar christologisch begründet: Der Mensch kann ein Gott entsprechendes Leben führen, weil Jesus Christus der Ursprung und das Vorbild zu dieser Entsprechung ist. Auch in seiner Beschreibung der Begegnung bedient sich Barth somit des Denkmodells der Analogie. „Analogia relationis“ (KD III/1, 218ff.; KD III/2, 242ff.) ist hier der Terminus, der klassisch der der „analogia proportionalis“ war.<sup>63</sup> „Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau“ (KD III/1, 220). In der Beschreibung der Phänomene lässt sich aber ohne weiteres die praktische *Korrelation* wiederfinden.

### 3. DAS „DRAMA DES BUNDES“ IM VERHÄLTNIS VON JUDEN UND CHRISTEN, ODER: VOM PRAKTISCHEN SINN DER KORRELATION

In einem dritten Abschnitt suche ich nun, mit Blick auf Rosenzweig eine prismatische Sicht auf Barths Theologie weiter zu führen. Der Ansatz dazu liegt in einer Nähe und zugleich in einer Ferne, in der beide Autoren zueinander stehen. Beide erheben ihre Stimme kurz nach dem Ende des 1. Weltkriegs, der als eine „Katastrophe“ erfahren worden ist.<sup>64</sup> Beide suchen sie in dieser Situation einen Neubeginn in der „Kraft des Ursprungs“ (10), und in der Bereitschaft, das „Wunder“ neu zu denken (11)

---

62 Vgl. F. Rosenzweig, „Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘ (1925), in: KS (Anm. 28), 373-398, hier 386.

63 M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 253.

64 Vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 22), 3. Die folgenden Zitate sind diesem Vortrag entnommen.

– das „Wunder der Offenbarung Gottes“ (12), dem „das Wunder des Glaubens“ (13) entspricht. Beide geben sie Zeugnis davon, dass die „Seele erwacht ist zum Bewusstsein ihrer Unmittelbarkeit“ (14), beide führen sie eine Auseinandersetzung mit Goethe und Nietzsche (27), Rosenzweig in seiner Kritik der „Philosophie des All“ zu Beginn und in seiner Theorie des Gebets am Ende des „Stern der Erlösung“, Barth in seiner Darlegung der „Grundform der Menschlichkeit“ – die Reihe ließe sich fortsetzen.

Auch haben beide Denker einander wahrgenommen. Barth pflegte zeitweilig Kontakte zum Patmos-Kreis, mit dem auch Rosenzweig in Verbindung stand. Und Kornelis Heiko Miskotte ist nicht müde geworden, Barth zur Lektüre des „Stern“ anzuregen.<sup>65</sup> Rosenzweig seinerseits bezeugt in einem Brief an Buber vom 14.2.1923 eine gewisse Faszination für die dialektische Theologie des zum Professor in Göttingen beförderten Schweizer Pfarrers aus Safenwil, meint aber, seinen eigenen „Barthianismus“ als eine Phase auf seinem Denkweg überwunden zu haben.<sup>66</sup> Gemeint ist der *Übergang* von der schroffen Differenz in der Ursprungserfahrung der Offenbarung *zur Praxis des Lebens*. Wie hat Rosenzweig schon 1921 im „Stern“ diesen Übergang gedacht, wie hat er ihn dargestellt?

Um eine Antwort zu skizzieren, ist ein kurzer Blick auf die Systematik dieses Hauptwerkes unumgänglich. In drei Teilen lässt sich Rosenzweig – wenn man so will – auf *drei unterschiedliche Sprachspiele* ein: in Stern I auf die *abendländische Philosophie*, insbesondere auf den Deutschen Idealismus, die nachhegelschen Standpunktphilosophien, aber auch auf den Neukantianer Cohen, in Stern II dann auf die *christliche Theologie*, und zwar sowohl auf die augustinische als auch auf die reformatorische, insbesondere aber auf die sich auf Schleiermacher berufende liberale Tradition des 19. Jahrhunderts. Doch das ist noch nicht genug der Komplexität. Um Rosenzweigs *spezifische Darstellung des Dramas des Bundes* nicht zu verfehlen, bedarf es der Voraussetzung der *Sprachen der Liturgie*, des Gottesdienstes in Synagoge und Kirche, die Stern III zur Darstellung bringt. In den Liturgien werden die biblischen Texte regelmäßig im Gedächtnis gehalten, die Rosenzweig in Stern II als Grundtexte verwendet: sie stellen die Grammatik des Logos, des Eros, des Pathos bereit. Und es ist der *Gebrauch dieser Texte* im Gottesdienst einer Gemeinde, der jüdischen wie der christlichen,

---

65 Vgl. zu beiden Verhältnissen den Beitrag in dieser Ausgabe der ZDTh von Rinse H. Reeling Brouwer, 59-84.

66 F. Rosenzweig, GS I/2, 893f. Vgl. ders., ‚Atheistische Theologie‘, in: KS (Anm. 28), 278-290.

durch den der *praktische Kontext* bezeichnet ist, in dem das Drama des Bundes als *Sprachspiel der göttlichen Liebe* seinen *Sitz im Leben* hat.

Es ist für meine Fragestellung von besonderer Bedeutung, dass sich Stern III auf den Unterschied im spezifischen Verständnis dieses Dramas bei Juden und Christen einlässt. Dieser Unterschied manifestiert sich in zwei Auslegungstraditionen der hebräischen Bibel und in den zwei liturgischen Gestalten des synagogalen und des Kirchenjahrs, die das „ewige Feuer“ einerseits und den „ewigen Weg“ andererseits symbolisieren.<sup>67</sup> Beide aber kommen darin überein, dass sie *in tyrannos* ihren historischen Sinn gewonnen haben: der praktische Gebrauch liturgischer Sprache widersteht jeder Vereinnahmung durch Absolutheitsansprüche weltlicher Instanzen, seien dies Caesaren oder Könige, seien dies totalitäre Ideologien gewesen, die den *einzig religiös legitimen Anspruch auf den ganzen Menschen* streitig machten.

Im Sinne seiner Antwort auf den Widerstreit zwischen der christlichen und der jüdischen Auslegung der Bibel wird man auch das Motto von Stern II *in theologos* interpretieren dürfen, setzt sich Rosenzweig hier doch kritisch mit einer christlichen Theologie auseinander, die dem Judentum abgestritten hatte, ein dem christlichen gegenüber gleichberechtigtes Sprachspiel der göttlichen Liebe in den praktischen Kontexten des religiösen Lebens zu repräsentieren. Die speziellen Sprachspiele der Philosophie, mit denen Stern I es (*in philosophos*) aufnimmt, sind hier nur insofern relevant, als die „Kritik der Philosophie des All“ auch die protestantischen Theologien betrifft, die mit dem Christus-Bekenntnis und ihrem Kirchenverständnis in stillschweigender Selbstverständlichkeit den *Allgemeinanspruch des Christentums* einem – in deren Perspektive so wahrgenommenen – *jüdischen Partikularismus* übergeordnet haben. Man könnte das für Schleiermacher zeigen, es finden sich aber Spuren einer solchen Tendenz auch noch in Karl Barths Israellehre.

Die Vorstellung von einer jüdischen „Gesetzesreligion“, die in der christlichen Religion der Liebe ihre Aufhebung sollte gefunden haben, gehört zu den vielleicht weit verbreitetsten Inhalten, die das zwischen Christen und Juden spielende Drama um die Bedeutung des „Bundes“ auf die Bühne der Geschichte gebracht hat. Für diese christliche Vorstellung *dramatisch* ist es nun allerdings gewesen, dass das Judentum

---

67 Vgl. H.M. Dober, ‚Franz Rosenzweigs Der Stern der Erlösung als liturgietheoretische Konzeption‘, in: Y. Amir, et al., (Hg.), *Faith, Truth, Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig’s „Star of Redemption“* (Rosenzweigiana 6), Freiburg & München: Alber 2012, 185-201.

sich dieser ihm christlich zgedachten *Rolle* standhaft verweigerte.<sup>68</sup> Die christliche Forderung einer *Aufhebung der Religion des Gesetzes in die der Liebe* blieb in der Weise eines abstrakten *Sollens* stecken, das sich durch die Logik eines defizienten Modus legitimierte: Eigentlich sollten die Juden doch längst erkannt haben, welche Erlösung ihrer in Gesetzesobservanz befangenen Unfreiheit Christus gebracht habe – für sie wie für alle Menschen. Doch über 2000 Jahre lang hat das Judentum in Jesus den Christus nicht erkannt und anerkannt. Es wollte nicht sehen, dass in Christus als *telos* das Gesetz erfüllt ist. Es hat sich nicht – paulinischem Verständnis folgend – in die Freiheit der Kinder Gottes aus den Zwängen einer ritualisierten Gesetzesobservanz führen lassen.

Gewiss: Karl Barth ist in der Überwindung des christlichen Stereotyps jüdischer Gesetzesreligion am weitesten gegangen, indem er seinerseits das „Evangelium“ dem „Gesetz“ strikt vorgeordnet hat – auch in seiner Darstellung der Gnadenwahl Israels. Dass aber in Christus als Ziel (*telos*) das Gesetz erfüllt sei, und von diesem paulinischen Wahrheitsanspruch aus das Judentum in den Blick tritt – dieser Anspruch findet sich auch noch in Barths durchaus israelfreundlicher Theologie.

Für die meisten christlichen Leser des „Stern“ wird es aber eine Überraschung gewesen (und bis heute) sein, dass sich auch Rosenzweigs Wahrheitsanspruch auf die *Erfahrung einer Offenbarung* bezieht, *in der Gott sich als Liebender gezeigt hat*. Wenn man das Phänomen der Liebe zwischen zwei Liebenden ernst genug nimmt als Gleichnis für Gottes Verhältnis zu Israel, dann ist das Liebesgebot des jüdischen Glaubensbekenntnisses in Dtn 6,4ff. sinnvoll nur unter der Voraussetzung, dass hier ein Liebender zu seiner Geliebten sagt: „liebe mich“. Dieses *Gebot* muss, so Rosenzweig, alle Sätze des *Gesetzes* begleiten können.<sup>69</sup> Und so ist das Gesetz auf eine analoge Weise begründet wie das Evangelium das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2) fundiert. Mit den für evangelisches (zumal lutherisch geprägtes) Christentum grundlegenden Kategorien gesprochen, findet sich also auch im jüdischen Gesetz schon „Evangelium“ in Gestalt des göttlichen Liebesgebotes. Und wie in Barths Israellehre auch ist hier bei Rosenzweig das Gesetz auf Gnade gegründet. Dem Anspruch geht

---

68 Für die neuzeitlichen Diskurse hatte Spinoza, auf den auch Schleiermacher sich in den „Reden“ beruft, hierzu die theoretischen Wege bereitet. Vgl. dazu den Beitrag in dieser Ausgabe der ZDTh von Victor Kal, 31-58.

69 Vgl. F. Rosenzweig, GS II, 196-198 [Der Stern der Erlösung] und meine Interpretation in: H.M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 198f.

ein Zuspruch voraus, dem Nein ein Ja. Für die Darstellung dieser im „Sch'ma Israel“ dokumentierten Erfahrung bedarf Rosenzweig aber keiner Christologie – es reicht ihm die Dialogform des Hohen Liedes der Liebe aus, um *in diesem Gleichnis* den *Ursprung des Bundes* zu beschreiben, auf den dann seine dramatische Geschichte unter der Kategorie der „Erlösung“ zu beziehen ist. Rosenzweigs Denken regt dazu an, das jüdische und das christliche Drama des Bundes *gleichberechtigt* nebeneinander stehen zu lassen – damit geht er auch noch über Barths christliche Verhältnisbestimmung zum Judentum hinaus.

In der Art und Weise, wie er diese Gleichberechtigung denkt, hat er aber Barths Denkweg *von der Dialektik zur Analogie* (Beintker) gewissermaßen vorweggenommen. Doch während dem Barth der „Kirchlichen Dogmatik“ zufolge Gott in seiner Offenbarung in Jesus Christus ein *Entsprechungsverhältnis* gesetzt hat, in dem weder Gott und Mensch zur *Identität* „verschrumpfen“ noch sich in einer „Diversität“ bleibend getrennt gegenüberstehen<sup>70</sup>, geht Rosenzweig von einer solchen Entsprechung schon im jüdischen Gottesverhältnis aus, wie es sich der Erfahrung der Offenbarung erschließt. Die Denkform der Analogie ist ihm nicht an den christlich bezeugten Ursprung gebunden. Im „Stern“ hat Rosenzweig auch das Verhältnis von *Offenbarung* und *Erlösung* in Entsprechungsverhältnissen gedacht. Um ein Beispiel zu geben: In einem „ereigneten Ereignis“ durch das Wort der Liebe aus auswegloser Selbstbezogenheit zur Verantwortung gerufen ist der Mensch selbst zur Liebe fähig geworden. Dem „Liebe mich“ des Liebenden entspricht nun ein *Leben, das auf die Herausforderung der Nächstenliebe antwortet*. Der Gott entsprechende Mensch folgt dem Satz, den Rosenzweig „unmittelbar der Vorlesung Cohens vom WS 1913/14 entnommen“ hat, deren Hörer er war, und nun als Leitsatz der Erlösung zitiert: „Wie Er dich liebt, so liebe du“.<sup>71</sup>

Obwohl Rosenzweig in Stern II die wesentliche Struktur der Frömmigkeit so zur Darstellung bringt, dass Juden wie Christen sich darauf berufen können, steht ihre Begründung in Schöpfung – Offenbarung – Erlösung für ihn nicht im Zeichen der Beliebigkeit. Er anerkennt, dass es des Anschlusses an eine historisch überlieferte Religiosität bedarf.<sup>72</sup>

---

70 Vgl. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 253.

71 B. Casper, *Korrelation oder ereignetes Ereignis* (Anm. 26), 60 mit Bezug auf F. Rosenzweig, GS II, 228.

72 Wie Lindsay gezeigt hat, wird das auch von Barth anerkannt. Vgl. Lindsay, *Barth* (Anm.

Religiöse Symbolsysteme setzen aber auch Mächte und Gewalten frei, die in Inklusion und Exklusion wirksam werden. Rosenzweig rekonstruiert diese Struktur im Rahmen seines grammatologischen Denkens, seiner Sprachphilosophie. Wer sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlt und in diesem Sinne „Wir“ sagt (wir Christen, wir Juden, wir Muslime, und innerhalb der einzelnen positiven Religionen: wir Modernen, wir Liberale, wir Konservative etc.), der hat damit – ausgesprochen oder noch nicht ausgesprochen – immer schon auch „Ihr“ gesagt: Ihr anderen, die Ihr nicht dazu gehört, die Ihr Euch so merkwürdig verhaltet, und die Ihr uns gefährlich werden könntet. Oder auch: Ihr anderen, die Ihr eigentlich zu uns gehört, aber Ihr wisst es nicht oder Ihr wollt es nicht wissen. „Das Ihr [...] ist grauenhaft“, schreibt Rosenzweig, „es ist das Gericht. Das Wir kann nicht vermeiden, dies Gericht zu halten.“<sup>73</sup> Die Erlösung des einsamen, in sich verschlossenen Selbst zu einer sprechenden Seele, die in der Gewissheit, von Gott geliebt zu sein, ihren Frieden gefunden hat, fordert in einem nächsten Schritt auch die Erlösung des Widerstreits zwischen den Frömmigkeitsstilen, kirchlichen Fraktionen, Glaubensgemeinschaften, Religionen.

„Was aber ist Erlösung anderes als dass ein Ich zum Er Du sagen lernt?“<sup>74</sup> Mit dieser rhetorischen Frage befreit Rosenzweig den Begriff der Erlösung aus der Beschränktheit der „schönen Seele“ ebenso wie aus der anderen Beschränktheit in einem „Wir-Gefühl“, das Grenzen zu den anderen setzt, die eben nicht (im Sinne des christlichen Missionseifers: noch nicht) dazu gehören. Die *dialogische Ursprungserfahrung*, von Gott aus sich selbst heraus gerufen worden zu sein, und antworten zu müssen, erweist sich nun stärker als alle Kräfte, die religiöse Sozialisation und kulturelle Prägungen entfalten können. Es ist die auch von Emmanuel Lévinas kraftvoll beschriebene Erfahrung, sich im Angesicht des anderen zu finden, um in ihm den Bruder und die Schwester zu entdecken. Eben diese Entdeckung, dass er oder sie ist „wie ich“, kann vor den schrecklichen Folgen bewahren, die Gruppenegoismus und Erwählungswahn, ideologische Verblendung und moderne Idolatrie im 20. Jahrhundert gezeitigt haben. Die biblische Erzählung vom Bundesschluss ist die Urszene, auf die man zurückgehen muss, um die befreiende Öffnung in der Erfahrung der Begegnung immer wieder neu zu entdecken.

---

10), 69 mit Bezug auf CD III/3, 167f.

73 F. Rosenzweig, GS II, 264 [Der Stern der Erlösung].

74 F. Rosenzweig, a.a.O., 305.

Denn eröffnet wird das Drama des Bundes immer wieder neu durch die Frage „Adam, wo bist du?“ Seine Dynamik gewinnt es durch die Antwort, die der Mensch zu geben bereit ist: „Hier bin ich.“<sup>75</sup> Damit wird auch das offene Religionsgespräch beginnen müssen.

Das aber wird – zumal zwischen Christen und Juden – kontrovers bleiben, und das auch dann, wenn es auf der Grundlage einer Theologie vom Schlage Karl Barths geführt wird, die die Tendenz zur *Exklusion* in einer Lehre von der Gnadenwahl durch *Inklusion* überwindet. Auch diese Inklusion auf der Grundlage des „ungekündigten Bundes“ Gottes mit seinem Volk macht aber eine durchaus *christliche* Voraussetzung, die jüdischerseits nicht anerkannt wird – sei dies in der Frage der Vorsehung, der Erwählung, der Versöhnung, der *theologia crucis*. Bei allen Gemeinsamkeiten im Verständnis des „Dramas des Bundes“ und bei mancher Erkenntnis von gegenseitigen Beeinflussungen in der Weise, es zu denken, wird man nicht umhin können, eine *fundamentale Differenz* anzuerkennen, die sich nicht harmonisieren, wohl aber anerkennen lässt.

In seinem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1.11.1913, geschrieben nach dem berühmt gewordenen Leipziger Religions- bzw. „Nachtgespräch“<sup>76</sup>, weist Rosenzweig einen Ausweg, indem er die theologische Anerkennung des Judentums als selbständiger monotheistischer Religion in ihrer vom Christentum nicht aufzuhebenden Eigenart fordert.

„Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott, aber als den ‚Vater Jesu Christi‘ [...] Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Johannes 14,6]. – Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel.“<sup>77</sup>

Dies anzuerkennen geht noch darüber hinaus, im Alten Testament die Wurzel und Wirklichkeitsbindung des Neuen zu erkennen. Dass diese Anerkennung christlicher Theologie so schwer gefallen ist, wird man mit Rosenzweig auf den *Ausschließlichkeitsanspruch des johanneischen Christus*

---

75 Rosenzweig selbst hat bis zur Lähmung durch seine Krankheit (und danach, soweit möglich) eine intensive dialogische Existenz gelebt.

76 Vgl. dazu: W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig* (Anm. 61), 127-133.

77 F. Rosenzweig, *GS I*, 134f. [2. Teil des berühmten Briefes vom 31.10.13 an Rudolf Ehrenberg mit dem Satz „Ich bleibe also Jude“, geschrieben am 1.11.1913].

zurückführen können.<sup>78</sup> Muss man nicht sagen: Dass diese Differenz, die durch das jüdische Nein aufrechterhalten wird, den Zusammenhang *des Eigenen* gefährden könnte, hat dem Drama des christlichen Antijudaismus immer schon den Boden bereitet?

Diese Deutung findet sich ausgesprochen in dem Briefwechsel, den Rosenzweig im Jahr 1916 mit Eugen Rosenstock geführt hat. Rosenzweig antwortet hier auf die vom Briefpartner vertretene christliche Außenwahrnehmung von der „jüdischen Verstocktheit“, indem er sie als eine innere Erfahrung jüdischer Existenz beschreibt: Der Judenstolz sei

„einem Fremden schwer zu beschreiben [...] Aber sein metaphysischer Grund ist [...] 1. dass wir die Wahrheit haben, 2. dass wir am Ziel *sind*, und 3. wird jeder beliebige Jude im Grunde seiner Seele das christliche Verhältnis zu Gott [...] eigentlich höchst kümmerlich, armselig und umständlich finden: dass man es erst von einem, seis wer er sei, lernen müsse, Gott unseren Vater zu nennen; das ist doch, wird der Jude meinen, das Erste und Selbstverständlichste – was braucht es einen Dritten zwischen mir und meinem Vater im Himmel [...] Das sind die beiden Standpunkte [...] man kann verstehen, warum der Jude sich seine Unmittelbarkeit der Gottesnähe leisten kann und der Christ es nicht darf, und auch verstehen, womit der Jude für jenes Glück zahlen muss.“<sup>79</sup>

Deutlicher kann man die Differenz nicht benennen wie Rosenzweig, der sie auf das Gottesverhältnis selbst bezieht, das bei Juden *unmittelbar*, doch in Korrelation erfahren wird, bei Christen aber *mittelbar* über die Person Christi. Wie ist damit umzugehen?

Es bleibt bis heute nur die gemeinsame Ebene, die Barth als „Grundform der Menschlichkeit“ und Rosenzweig als „Sprachdenken“ beschrieben hat.<sup>80</sup> In den „nachträglichen Bemerkungen“ aus dem Jahr 1925 schreibt Rosenzweig:

„Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste.

---

78 Dieser Ausschließlichkeitsanspruch hat gerade auch in der traditionellen Erwählungslehre reformierter Theologie bei G. Olevianus im 16. und J. Cocceius im 17. Jahrhundert seinen Niederschlag gefunden. Wie Lindsay gezeigt hat, ist Barth damit kritisch umgegangen (ders., *Barth* (Anm. 10), 88f.).

79 F. Rosenzweig, *GS I*, 252f.

80 Es ließe sich auch Bubers dialogisches Prinzip hier nennen (vgl. den Beitrag in dieser Ausgabe der *ZDTh* von Martin Leiner, 10-30.) oder Lévinas' Beschreibung der Begegnung mit dem Anderen.

Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im Voraus, wo es herauskommen wird; es lässt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen.“

Wir brauchen nicht nur Sprache, sondern auch Zeit, fährt er fort.

„Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein. Das alles ist dem denkenden Denker völlig undenkbar, während es dem Sprachdenker einzig entspricht. Sprachdenker – denn natürlich ist auch das neue, das sprechende Denken ein Denken, so gut wie das alte, das denkende Denken nicht ohne inneres Sprechen geschah; der Unterschied ... liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfen des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit: denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen ... sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken.“<sup>81</sup>

In meiner Interpretation greift hier *der praktische Sinn der Korrelation*. Er ist schon in Barths kritisch gegen die Analogie-Mataphysik Przywaras entwickelter Denkform der Analogie angelegt, die Gottes Kommen zur Welt und zum Menschen in der wirklichkeitskonstitutiven Bedeutung der Sprache voraussetzt.<sup>82</sup> Deutlicher noch ist der praktische Sinn der Korrelation in Barths (christologisch begründeter) Anthropologie zu finden. Besonders prägnant ist diese Nähe in seiner Darstellung der Sprache als grundlegendem Aspekt der Menschlichkeit, die in Beziehung zum anderen ihr Wesen hat. Die *praktische Korrelation in der zwischenmenschlichen Begegnung* führt nämlich zur *Korrektur der Bilder*, „in denen der Eine für den Anderen, der Andere für den Einen zunächst ausschließlich existiert“ – so Barth. Wenn es nun zu einer wirklichen Begegnung *in Sprechen und Hören* kommt (d.i. die dem *Sehen* übergeordnete Ebene), „versetze ich den Anderen in die Lage, sein Bild von mir mit meinem eigenen, mit der Vorstellung, die ich selbst von mir habe, zu vergleichen. Ich helfe ihm antworten auf die naheliegende Frage, ob sein Bild von mir das richtige sein möchte.“<sup>83</sup> Und wenn es weiter heißt: „das Nicht-Erkennen des Einen für den Anderen [ist] immer Lebensnot [...], die auf

---

81 F. Rosenzweig, *KS* (Anm. 28), 386f.

82 S.o. Anm. 12.

83 K. Barth, *KD* III/2, 304.

Beseitigung wartet“ (*a.a.O.*, 308), so liegt es nahe, diese *Lebensnot* auch auf die Anerkennung des Judentums als selbständiger, nicht im Christentum aufzuhebender Religion zu beziehen.

Im Sinne von Rosenzweigs „Sprachdenken“ gehört aber auch die *Paradox-Dialektik* bzw. der *dialektische Negativismus* noch zum „denkenden Denken“. Der Sinn der Dialektik, Widersprüche zu ertragen und sie gedanklich zu bewältigen<sup>84</sup>, weist zwar in die richtige Richtung, betrifft aber vor allem die Erkenntnis. Und auch die Erkenntnis, die (im Sinne eines platonischen Dialoges) des Diskurses um die Wahrheit bedarf, ist Rosenzweig zufolge noch „denkendes Denken“. Denn was am Ende herauskommen soll, steht bei diesem Typus immer schon im Prinzip fest. Gilt das nicht auch noch vom dialogischen Charakter der Dogmatik, den Beintker herausgestellt hat?<sup>85</sup> Die Weise, *wie* die endgültige Erwählung der Menschheit in Jesus Christus und ihre Versöhnung durch Gott zu denken ist, unterliegt freilich einem noch nicht abgeschlossenen Diskurs. Für diesen ist es aber relevant, ob die *praktische Korrelation* im Sinne von Rosenzweigs „Sprachdenken“ die notwendige *Unterscheidung von einem theologischen Begriff Israels und dem lebendigen Judentum* aufrecht zu erhalten begünstigt.<sup>86</sup> Dass Barth um diese Unterscheidung wusste, bezeugt sein viel diskutierter Brief am F.-W. Marquardt vom 5.9.1967 ebenso wie die Schwierigkeit, die ihm eben diese Unterscheidung bereitet hat.

Er habe ob der intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Israel die Zeit und Kraft nicht gefunden, sich auch noch „mit Baeck, Buber, Rosenzweig“ näher zu beschäftigen.<sup>87</sup> Doch darüber hinaus sei er insofern „entschieden kein ‚Philosemit‘“. Vielmehr hatte er „in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!) [...] immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken.“ Es möchte sein, so Barth weiter, dass dieser „verwerfliche Instinkt [...] sich in meiner Israellehre retardierend ausgewirkt hat“ (421).

Dieser Brief deutet auf eine tief liegende Differenz, die der christliche Glaube aufgrund seiner eigenen Struktur dem jüdischen gegenüber früh schon empfunden haben muss, und die sich auch in der israelfreundlichen Theologie Barths niedergeschlagen hat. Es fragt sich, ob

---

84 M. Beintker, *Dialektik* (Anm. 12), 23.

85 M. Beintker, *a.a.O.*, 165.

86 Joseph Mangina hat in Barths Israellehre die „gesichtslose Chiffre“ eines „Israel-Begriffs“ gefunden, nicht aber das lebendige Judentum (ders., *Karl Barth: theologian of Christian witness*, Aldershot: Ashgate 2004, 185, zit. nach M.R. Lindsay, *Barth* (Anm. 10), 67).

87 K. Barth, *Briefe 1961-1968*, 2. Aufl., Zürich: TVZ 1979, 420.

man dieser Differenz mit dem guten Willen allein wird begegnen können, der bei Barth – anders als bei manchen seiner zeitgenössischen Zunftgenossen – zweifelsfrei vorausgesetzt werden muss. Und es fragt sich, ob diese Differenz wiederum *dialektisch* in den Lehrstücken zur Erwählung und zur Versöhnung aufgehoben werden kann, die Barth in *KD* III und IV entwickelt (den Versuch, das zu zeigen, hat Mark R. Lindsay unternommen). Barths Brief an Marquardt deutet darauf hin, dass diese Schwierigkeit in den dunklen Gründen des „Innseits“ verwurzelt ist, dem der Tambacher Vortrag noch die Würdigkeit aberkannt hatte, Gegenstand der Theorie werden zu können – zumal der theologischen.<sup>88</sup> Demgegenüber hat jüdische Religionsphilosophie die unbewusste Seite des Seelenlebens integriert, Cohen etwa in seiner *Theorie des Gebets*<sup>89</sup> und Rosenzweig in seiner *Metaethik des Selbst*.<sup>90</sup>

In seiner *Theorie der zwei Wege zur einen Wahrheit* hat er die Differenz zwischen Juden und Christen zugleich anerkannt und im Licht der Idee Gottes relativiert.<sup>91</sup> Beide sind „Arbeiter am gleichen Werk“ (*GS* II, 462), aber sie tun ihre Arbeit aufgrund ihres je eigenen „wahrlich“, ihres subjektiven Wahrheitsanspruchs, der innerhalb der Grenzen der eigenen Religion eine gewisse Objektivität gewinnt. Dass es sich hierbei immer noch um einen (menschlich) begrenzten Wahrheitsanspruch handelt, hat Rosenzweig deutlich genug gesehen. Einzig die *Anrufung Gottes als des einen und einzigen*, bei dem allein auch die *eine* Wahrheit ist, vermag diese Grenzen zu überschreiten auf einen *Möglichkeitshorizont* hin, der von Gott selbst eröffnet wird. Diese Tür steht auch in Barths Theologie weit offen. Sowohl in der Anrufung des synagogalen Gebets *atta adonai emet* als auch im Gebet zu Christus, der *der Weg, die Wahrheit und das Leben* ist, ist die theologische Konsequenz der Übereinkunft beider Wahrheitsansprüche angelegt.

---

88 „Geht uns, ihr Psychiker, mit eurem Innseits!“ (K. Barth, „Der Christ in der Gesellschaft“ (Anm. 22), 34)

89 Vgl. dazu H.M. Dober, *Die Vernunft im Gebet* (Anm. 35).

90 Vgl. dazu F. Rosenzweig, *GS* II, 67-90 [Der Stern der Erlösung].

91 Vgl. dazu: E. Lévinas, „Zwischen zwei Welten“ (Der Weg von Franz Rosenzweig)’, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (1963), Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1992, 129-154, bes. 145-147.