

Religion und Geist

Pneumatologische Fluchtlinien von Ulrich Barths Religionstheorie

Jörg Dierken

1. Religion – ein Begriff mit pneumatologischem Gefälle?

Der Begriff der Religion bildet für Ulrich Barth den Ankerpunkt für ein heutiges theologisches Denken, das sich über seine vielfältigen Bedingungen verständigt. Mit dieser These eröffnete Barth seine Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg.¹ Und der Religionsbegriff findet sich prominent im Titel des ersten wie – bislang – letzten der voluminösen Bände, die die Arbeiten aus der Hallenser Zeit bündeln.² Doch auch in den beiden anderen Bänden, die insbesondere dem Gottesbegriff als Vernunftprojekt und dem Verständnis des aufgeklärten Protestantismus gelten, gehört ‚Religion‘ zu den am meisten belegten Stichworten.³ Markante Studien in diesen Bänden gelten neuzeitlich-aufklärerischen Konzepten zur gedanklichen Bündelung entsprechender Vollzüge von Frömmigkeit und ihrem Verstehen, von Ausdrucksgestaltung und Gemeinschaftshandeln unter dem Titel der Religion. Demgegenüber treten die traditionellen Leitbegriffe der Dogmatik deutlich zurück. Das betrifft sowohl klassische Begriffe der theologischen Prinzipienlehre wie Schrift, Inspiration und Bekenntnis als auch die Hauptartikel der materialen Dogmatik im trinitarisch-ökonomischen Schema. Den Hintergrund dieser Askese bildet eine tief verwurzelte Skepsis gegenüber Versuchen, das Protestantische von den Gehalten der kirchlichen Lehre her aufzurollen. Mit einem solchen Doktrinalismus geht nicht nur eine intellektualistische Engführung protestantischer

¹ Sie trägt den höchst ambitionierten Titel „Was ist Religion?“ (vgl. ZThK, 93, 538ff), beim Widerabdruck verbunden mit dem offeneren Untertitel „Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung“ (vgl. *U. Barth, Religion in der Moderne*, Tübingen 2003 [=RM], 3ff).

² Vgl. *U. Barth, Religion in der Moderne*, Tübingen 2003; *ders.*, *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014 (=KR).

³ Vgl. *U. Barth, Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004 (=AP); *ders.*, *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005 (=GPV).

Frömmigkeit einher, sondern der gleichsam pausbäckige Supranaturalismus der Kirchenlehre stellt deren symbolische Aneignung für das erfahrungs- und diesseitsfokussierte moderne Bewusstsein vor kaum überwindbare Hindernisse. Mit diesen Reserven rezipiert Barth die aufklärerische Grundunterscheidung von Religion und Theologie.⁴ Er spitzt sie dahingehend zu, dass die alte Funktion der doktrinalen Theologie, die öffentliche Identität der geistlichen Kommunikation in der Kirche zu normieren, nicht mehr von den Begriffen der dogmatisch-theologischen Lehre erwartet wird. Deren Funktion wird vom ehemals dem normativen Zugriff entzogenen Religionsbegriff mit übernommen, allerdings unter Verschiebung zu einer regulativen Funktion. Dabei bilden die in ihm gebündelten Themen einen weiten Korridor für die individuellen wie allgemeinen Dimensionen eines kulturell vermittelten Transzendenzbewusstseins. Deshalb betreffen Barths religionstheoretische Studien keineswegs nur Gegenstände von innerkirchlichem Interesse. Sie gelten vielmehr einem breiten Spektrum von Themen, die ebenso die Funktion von Religion im Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft wie auch ihre Stellung im Gesamt der Vermögen des menschlichen Geistes betreffen. Der Bogen ist mithin weit gespannt: Er reicht von Überlegungen zu Vernunft und Denken sowie Wahrnehmen und Empfinden, führt auf kulturgeschichtliche und religionssoziologische Fahrten und umfasst schließlich noch ästhetische Phänomene des Ausdrucks in Kunst und Musik. Als verbindendes Markenzeichen kann dabei eine problemgeschichtliche Methodik gelten, die die Vielfalt historischer Befunde in größeren Zusammenhängen erörtert.⁵

Das systematische Zentrum von Barths Religionstheorie wird von subjektivitäts- und sinntheoretischen Überlegungen gebildet.⁶ Die subjektivitätstheoretischen Überlegungen stellen auf einen deutenden Umgang mit Erfahrung ab, deren einer Bezugspunkt im lebensweltlich-affektiv vermittelten Erleben von Beschränktheit und Bedingtheit liegt. Die sinntheoretischen Überlegungen fokussieren die mentale Grundoperation der Kontextualisierung von allem Partikularen und Einzelnen in immer weiteren Verweisungszusammenhängen. Sie münden in einen universalen Sinnzusammenhang ein, dessen Unbedingtheit den anderen Bezugspunkt der religiösen Erfahrungsdeutung markiert. Religion wird vor diesem Hintergrund mit Barths Formel als „Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten“ verstanden.⁷ Dabei ist entscheidend, dass weder nur das Bedingte, noch allein das Unbedingte maßgeblich für die Position des religiösen Bewusstseins wird: Es hat „seinen Standpunkt [...] weder im Absoluten

⁴ Vgl. dazu AP 193f.

⁵ Vgl. KR VII.

⁶ Die folgenden Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei dem programmatischen Text der Antrittsvorlesung, der zu den begrifflich pointiertesten von Barth zählt.

⁷ RM 10. Die Formel modifiziert Tillichs bekannte Figur, wonach Religion das ist, ‚was uns unbedingt angeht‘ (Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, ³1956, 19ff).

noch im Kontingenten, sondern im applikativen Bedeutungstransfer zwischen beiden“.⁸

Absolutes und Kontingentes lassen sich genauer dechiffrieren. Die von Tillich inspirierte sinntheoretische Fassung des Begriffs des Unbedingten enthält gewisse Parallelen zu klassischen Mustern eines reduktiven Letztbegründungsdenkens, das im Fragen nach Gründen auf einen letzten, seinerseits nicht mehr begründungsbedürftigen Grund zu stoßen sucht. Dieses Muster ist mit allem Denken elementar verbunden, sofern es in Ordnungsschemata wie etwa dem der Kausalität Einheitsstrukturen in der Vielfalt von erfahrbaren Phänomenen sucht. Es stellt mit dem Gedanken des letzten Grundes auf eine letzte Ordnungs- oder Einheitsform ab, und diese ist implizit immer schon mit beansprucht, wenn das Denken in seinem Vollzug Ordnungsverhältnisse im Mannigfaltigen entwirft. Die sinntheoretische Figur der Kontextualisierung⁹ entspricht solchem Letztbegründungsdenken in der Suche nach Ordnung und Einheit, allerdings eher im Modus der Frage nach dem ‚Wozu‘ als der nach dem ‚Warum‘. Diese Figur kennt auch in dem gleichsam transzendentallogischen Motiv, dass die Sinnform selbst nicht von der Sinnsuche konstituiert, sondern immer schon vorausgesetzt wird und noch in der Negation von Sinn bereits beansprucht ist, eine gewisse Parallele zu dem Motiv des seinerseits ungegründeten letzten Grundes. Von dem reduktiv durch Letztbegründung gewonnenen Gedanken des Absoluten ist das sinntheoretisch-religiöse Unbedingte aber dadurch unterschieden, dass es nicht erst auf dem Boden eines kognitiv-erkennenden Denkens und seiner methodischen Selbstreflexion erwächst, sondern gleichsam erfahrungsnäher existentielle Befindlichkeiten aufnimmt und diese im lebensweltlich verankerten Schema subjektiven Handelns in kontextualisierender Zielorientierung versteht. Das macht die religionstheoretische Anschlussfähigkeit dieses Unbedingten aus. Denn Religion ist für Barth keine niedere Stufe von Wissenschaft oder Spekulation. Ihre Domäne ist in Aufnahme Schleiermacherscher Motive nicht das objektive, sondern das subjektive Bewusstsein im Spektrum affektiv gefärbter Zustände. In ähnlicher Weise lässt sich auch die Position des Kontingenten als der andere Pol des ‚applikativen Bedeutungstransfers‘ von Religion verstehen. Die Erfahrungen des Bedingten – welche kategorial ohne die entsprechenden Gegenbegriffe im Zeichen von Unbedingtheit kaum möglich wären – greifen unter unterschiedlichen Aspekten Erfahrungsformen von Endlichkeit auf. Religion ist nicht nur Bewusstsein eines Unbedingten, sondern auch Endlichkeitsbewusstsein. Beides gehört korrelativ zusammen.

⁸ RM 14.

⁹ Vgl. hierzu auch RM 89ff; KR 439 u.ö.

Wenngleich die sinn- und subjektivitätstheoretischen Begriffe des Unbedingten und der Endlichkeitserfahrung sehr weiträumig konzipiert sind, scheint dennoch das in ihrem Zeichen gefasste Religionsverständnis ein erhebliches Gefälle zu einer pneumatologischen Grundfigur christlicher Theologie aufzuweisen. Denn im Unterschied zu anderen Topoi der Theologie wird erst in der Pneumatologie explizit thematisch, dass – und wie – das Absolute und das Kontingente wechselseitig aufeinander bezogen sind und in Vollzügen des Bewusstseinslebens aufeinander verweisen. Im Geist geht Gott in den menschlichen Glauben ein, im Geist weiß sich der Glaubende zu Gott erhoben. Das bewusste Wechselverhältnis von Gott und Glaubendem betrifft nicht nur den Menschen als Einzelnen, sondern in solchem Gottesglauben verbinden sich die Einzelnen zugleich zu einer umgreifenden Gemeinschaft, in der sie sich über ihre Partikularität erheben und eine die Grenzen von Raum und Zeit transzendierende Gemeinschaft mit Gott bilden. Mit diesem doppelten Transfer geht zugleich ein existentieller Umschwung vom alten zum neuen Menschen einher, insofern aus dem Sünder der Gerechtfertigte wird. Natürlich sind solche typologisierenden Formeln aus den Beständen christlicher Theologie mit erheblichen Voraussetzungen gegenüber dem zunächst recht abstrakten und mithin offenen Religionsbegriff Barths verbunden. Doch in keinem anderen theologischen Topos kommt es zu einer ähnlichen Verschränkung von Unbedingtem und Bedingtem, deren Boden Vollzüge und Zustände des subjektiven Bewusstseins sind. Mögen sie auch hintergründig bei Themen wie Schöpfung und Sünde, Menschwerdung Gottes, Erlösung und Vollendung mitschwingen: Explizit thematisch werden diese subjektiven Religionsvollzüge erst im Zusammenhang der Themenbestände des dritten Artikels.

Die gewisse Nähe von Religionsbegriff und Pneumatologie basiert zunächst auf recht formalen Parallelen. Zu ihnen gehören maßgeblich die Wechselseitigkeit des ‚Bedeutungstransfers‘ zwischen Absolutem und Kontingentem sowie seine Verortung in reflexiv einholbaren Bewusstseinsvollzügen. Diese und andere Parallelen von Religionsbegriff und Pneumatologie geben jedoch Anlass zu weiteren Überlegungen, von denen zwei an dieser Stelle genannt seien. Die erste betrifft die Frage, ob Barths Religionsbegriff subkutan ein christlich-theologisches Gepräge hat. Er hat entsprechende Einwände auf sich gezogen, etwa von Falk Wagner.¹⁰ Allerdings relativiert sich deren Gewicht, wenn die methodischen Probleme mitbedacht werden, die daraus resultieren, dass der Begriff der Religion unbeschadet programmatischer Distanz zur christlichen Dogmatik keineswegs neutral ist, sondern auch als analytisch-beschreibendes Konzept dem Gravitationsfeld des Christentums entstammt.¹¹ Als Nagelprobe für die

¹⁰ Vgl. *F. Wagner*, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, 170. Wagner spricht von einem „typische(n) Konstrukt einer Theologenreligion“. Es sei hier dahingestellt, ob Wagners eigenes Religionskonzept diesem Vorwurf tatsächlich entgehen kann.

¹¹ Vgl. dazu vom *Vf.*, *Gibt es Fortschritte in der Geschichte der Religionen? Aneignung einer*

Valenz des Religionsbegriffs ergibt sich daraus, ob er eine hinreichende Elastizität besitzt, auch nichtchristliche Formen zugänglich zu machen – und sei es im Gegenlicht des Christlichen zur schärferen Konturierung. In diesem Sinn lassen sich Klassiker der Religionstheorie aus dem Umfeld der Deutschen Klassik aneignen, deren Christentumsverständnis bekanntlich ein klares Gefälle hin zur Pneumatologie aufweist. Die zweite Überlegung, die durch die Nähe von Religionsbegriff und Pneumatologie angestoßen wird, betrifft deren Funktion im Zusammenhang sämtlicher dogmatischen Themen. Wie der Religionsbegriff als genereller Rahmen der Dogmatik fungiert, so bildet die Pneumatologie geradezu das Integral der materialdogmatischen Bestände, sofern deren Themen ebenfalls Formen der Verschränkung von Unbedingtem und Bedingtem beinhalten. Das kann freilich in sehr spezifischer Weise der Fall sein. Wie etwa an der Hamartologie sichtbar, scheinen manche dogmatische Themen vordergründig geradezu auf einen scharfen Gegensatz von Unbedingtem und Bedingtem, Göttlichem und Menschlichem hinauszulaufen. Der Schein trägt freilich, weil auch beim Thema der Sünde das Unbedingte im Negativ kritischer Selbstbeurteilung im Spiel ist. Ohne ein pneumatologisches Integral wären etliche dogmatischen Themen zwischen Schöpfung, Inkarnation und Vollendung eher dem spekulativen, kosmologischen oder historischen Bewusstsein zuzuordnen als dem religiösen – sofern sie nicht als überholte Bewusstseinsgestalten ohnehin einer kritischen Aufklärung zu übereignen sind. Auf beide Überlegungen wird zurückzukommen sein.

2. Erleben und Deuten als geisttheoretische Grundpolarität

Barth konkretisiert seine Formel, nach der Religion Erfahrungsdeutung im Horizont des Unbedingten ist, durch eine vierfach gestufte Sequenz von Kategorien. In Anlehnung an Kants empirischen Verstandesgebrauch beschreiben diese eine limitative Dialektik von Bedingtem und Unbedingtem, deren Grenze ebenso markiert wie transzendiert wird. Die Sequenz gliedert sich dabei noch in eine Reihe von Gegenstandskategorien und eine korrespondierende Reihe von Reflexionskategorien des religiösen Bewusstseins. In gegenständlicher Hinsicht kommt es zu den begrifflichen Polaritäten von iterativ zählbarer Vielheit und aktueller Unendlichkeit, von partikularer Merkmalsbestimmung und realer Bestimmungsganzheit, von Zeitlichkeit und Zeitenthobenheit sowie von Kontingenz und Notwendigkeit. Der für Religion charakteristische ‚Bedeutungstrans-

Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012; *ders.*, Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Grenzen und Übergänge, in: Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014, 55ff.

fer' spielt sich danach zwischen den Polaritäten von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Partikularität und Ganzheit, von Zeitlichkeit und Ewigkeit sowie von Kontingenz und Notwendigkeit ab. Religiöse Erfahrungs- und Wirklichkeitsdeutung ermöglicht mithin Zugänge zu der gleichsam anderen Seite der Grenze des Bedingten, die mit seiner Qualifizierung als Bedingtes immer schon gesetzt ist. Damit steht diese andere Seite des Unbedingten freilich in der Drift bedingter Wirklichkeitserfahrung. Deren mitlaufende, als solche aber nicht explizierbare Voraussetzungen werden durch die kategorialen Muster von Unendlichkeit, Ganzheit, Ewigkeit und Notwendigkeit beschreibbar. Unschwer lassen sich klassische Prädikate des Absoluten darin erkennen. Allerdings treten jene Muster in religiöser Färbung nicht in kategorialer Reinform auf, sondern sie erscheinen in versinnbildlichter, auf die Erfahrungswelt in ihren existentiellen Dimensionen rückbezogener Weise. Dafür steht bei Barth der Begriff der Deutung. Obgleich kategorial im Ausgang von Erkenntnisvorgängen gewonnen, lassen sich die Deutungsmuster über existentielle Bezüge zu klassischen religiösen Motiven verdichten. Erfahrungen von Endlichkeit werden im Lichte von Unendlichkeit gedeutet; Analoges gilt für Erfahrungen von Partikularität und deren Gegenbegriff der Ganzheit, für Erfahrungen von Zeitlichkeit im Gegenüber zu Ewigkeit und schließlich für Kontingenzerfahrungen im Gegenlicht von Notwendigkeit. Deuten ist immer auch gegenbildlicher Bedeutungstransfer. Allerdings bleibt bei diesen religionstheoretisch anschlussfähigen Deutungsfiguren offen, welcher gleichsam existentielle Mehrwert gewonnen wird, wenn die Erfahrungswirklichkeit unter den Aspekten von Unendlichkeit, Ganzheit, Ewigkeit und Notwendigkeit gedeutet wird. Das religiös prominente Problem von Kontingenzerfahrungen etwa soll in solcher Deutung damit bearbeitet werden, dass die Kontingenzen des individuellen Daseins wie Not, Krankheit und Sterben jeweils „als Ausdruck prinzipieller“ Sachverhalte wie „Riskiertheit des Daseins“, „Störanfälligkeit des Organismus“ und „Endlichkeit des Lebens“ gesehen werden.¹² So unzweifelhaft das der Fall ist, so zweifelhaft bleibt der existentielle Trost durch diese Einsichten. Sie wären vermutlich auch ohne Religion zu haben.

Ihre besondere Pointe gewinnt die religiöse Erfahrungsdeutung denn auch nicht in der Sphäre welthafter Gegenstände, sondern dort, wo die Deutung „in der Selbstwelt eigenen Erlebens reiches Material“ findet.¹³ Freilich wäre ohne Beteiligung des Erlebens auch jede Erfahrungsdeutung unmöglich. Doch darin bleibt das Erleben weitgehend unthematisch. Der spezifische Ort des Erlebens im Verhältnis zur Deutung ist die Reflexion der weltbezogenen Gegenstandspolaritäten im Rückbezug auf das deutende Subjekt selbst. Damit kommt die andere kategoriale Sequenz im Spiel. Barth beschreibt sie als Reflexionskategorien-

¹² RM 17.

¹³ RM 18.

en. Dem gestuften Weltverständnis des religiösen Bewusstseins korrespondieren einander aufstufende Formen von Selbstbeurteilung, von denen aus Linien zu den Reflexionskategorien des religiösen Bewusstseins gezogen werden. Sie holen die Gegenstandskategorien noch einmal ein, und zwar unter dem Doppelaspekt, dass das Subjekt seinerseits unter sie befasst ist und dass solches Befasstsein sich nur in ihm selbst vollzieht. Das macht die Dimension religiösen Erlebens aus. Es ist mit der Dimension des Deutens verschränkt, und zwar in einer solchen Weise, dass auch religiöses Erleben immer schon auf Deutungen rekurriert und *vice versa*.¹⁴ Das erhellt schon aus dem Befasstsein des Subjekts unter die immer auch gegenständlich beschriebenen Korrelationen von Bedingtem und Unbedingtem, das seinerseits jedoch nur im reflexiven Selbstvollzug des Bewusstseins thematisch wird. Beides lässt sich auch als der semiotische Aspekt des Deutens und der psychologische des Erlebens explizieren. Da kein Erleben ohne einen wenigstens rudimentären inneren Zeichengebrauch und kein Deuten von Erfahrung ohne subjektives Beteiligtsein auskommt, ist es nicht möglich, hinter deren Polarität auf einen eindimensionalen Ursprung zurückzugehen. Daher spricht Barth im Blick auf Erleben und Deuten von einer „geistphilosophischen Grundpolarität“.¹⁵ Sie lässt sich nicht weiter reduzieren, sondern setzt ihre Dynamik gerade im Gegenüber beider Pole frei.

Die Verschränkung von Erleben und Deuten wird von Barth insbesondere in späteren Arbeiten weiter entfaltet, der frühere Aufsatz zum Religionsbegriff macht von ihr eher implizit Gebrauch. Darin zeichnet die Spannung von Gegenstands- und Reflexionsdimension des Bewusstseins, von Befasstsein unter die korrelativen Deutungsmuster von Bedingtem und Unbedingtem sowie deren Vollzug als subjektives Erleben für geordnete Übergänge zwischen den jeweiligen kategorialen Polaritäten verantwortlich. Der erste Übergang bezieht sich auf die dem Subjekt selbst eigene Endlichkeit, deren es in seinem Selbstvollzug inne wird und dieses damit zugleich bereits transzendiert. Geschöpflichkeit kennzeichnet mithin den „Grundakt religiöser Selbstdeutung“.¹⁶ Sie wird weniger vom Erleben eigenen Eingesetztseins in den Selbstvollzug her thematisch, vielmehr kommt sie sogleich unter einer sinnlogischen „Telosdefinition“ zu stehen.¹⁷ Mit der Gottebenbildlichkeit als entsprechender Definition werden weitere Übergänge eröffnet. Die Gottebenbildlichkeit gibt den normativen Rahmen ab für eine Selbstbeurteilung, für die der – erlebte – Abstand zu der damit verbunden Bestimmungsganzheit maßgeblich wird. Ort dieser Selbstbeurteilung ist die eigene Lebensführung, deren Defizienz dem Subjekt selbst bewusst wird. Das ist das Zentrum des religiösen Sündenmotivs. Es provoziert in Umkehrung

¹⁴ Vgl. RM 46, 72ff; KR 185ff, 357ff, 363ff, 465ff u. ö.

¹⁵ RM 75.

¹⁶ RM 19.

¹⁷ RM 20.

des Defizienzerlebens ein Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit. Mit ihm geht einher, dass solche Erlösung angesichts der Defizienz die Bedingungen der Lebensführung überschreitet. Darin schattet sich das Deutungsmuster zeitenthobener Ewigkeit ab. Das komplementäre „Erlösungserlebnis“ schließlich stellt in der Figur der Heilsgewissheit auf eine „Teilhabe an der Unbedingtheitsphäre des Göttlichen“ ab, bei der Kontingenz und Notwendigkeit sich darin verschränken, dass Erlösung als gerade als fremdgewirkte angeeignet wird.¹⁸ Diese Teilhabe am Göttlichen – als Universalität der Unbedingtheitsdimension von Sinn – ist freilich unerschwerlich bereits bei den anderen Erlebens- und Deutungsvollzügen des religiösen Bewusstseins beansprucht.

Barth fasst vor diesem Hintergrund die verschiedenen Ausdrucksgestalten christlicher Heilsgewissheit der Teilhabe am Göttlichen im Begriff des „Geistesbesitzes“ der urchristlichen Gemeinde zusammen.¹⁹ Das unterstreicht das pneumatologische Gefälle seiner Religionstheorie auch von den religiösen Prozessen der geistphilosophischen Grundpolarität Erleben und Deuten her. Die hierin thematische Sequenz von Geschöpflichkeit, Sünde, Erlösungsbedürftigkeit und Heilsgewissheit lässt eine Nähe zu Hauptthemen der Dogmatik anklängen. Deren innere Struktur wird gewissermaßen immer schon vom Ende her aufgerollt. In Verbindung mit den religiösen Reflexionskategorien von Andersheit, Widerstreit, Vermittelbarkeit und Teilhabe wird dieser gestuften Struktur ein „geradezu gesetzmäßig geordneter Reflexionsfortschritt“ attestiert, vermöge dessen der Zyklus religiöser Erlebens- und Deutungskategorien geradezu „vollständig“ durchlaufen werde.²⁰ Ob die damit verbundene Tendenz zur Schließung der bleibenden Polarität von Erleben und Deuten entspricht, mag dahingestellt bleiben. Wichtiger ist, dass die Pointe der Religionstheorie darauf hinausläuft, die „innere Einheit sinnhaften Selbstumgangs“ thematisch werden zu lassen.²¹ Bei dieser religiösen Einheit des Sinnumgangs geht es Barth zufolge um die „Identität des Subjekts“ als solchen.²² In solch sinnhaftem Identitätsgewinn liegt die besondere kulturelle Leistung von Religion. Die religiöse Einheit im sinnhaften Selbstumgang ist strukturell gerade auch dort beansprucht, wo die grenzdialektischen Figuren Momente von Entzweiung und Widerstreit exponieren. Und auf sie kann auch dann nicht Verzicht getan werden, wenn es um Veränderungen und Umkehr des Subjekts zu tun ist.

Für die Pneumatologie und die in ihrem Zeichen konzipierte Dogmatik ergeben sich auch an dieser Stelle weitere Überlegungen. Ebenfalls zwei seien genannt. Die erste betrifft Barths Fokus auf der religiösen Identität des Subjekts.

¹⁸ RM 20.

¹⁹ RM 21.

²⁰ RM 23.

²¹ RM 21; vgl. GPV 170.

²² Ebd.

Diese kann nicht nur kategorial in einer gleichsam transzendentallogischen Perspektive als ‚gesetzesmäßiger Reflexionsfortschritt‘ exponiert werden, sondern muss sich ebenso in den verschieblichen subjektiven Zuständen des religiösen Bewusstseins wiederfinden lassen. Eine pneumatologisch geprägte Dogmatik müsste daher einen besonderen Akzent auf die Darstellung von Gemütszuständen setzen, um an die Begrifflichkeit Schleiermachers anzuschließen.²³ Und dabei müsste tendenziell das Gesamtspektrum solcher Zustände thematisch werden – mithin auch solche, in denen die hintergründige Einheit des Subjekts von aktualen Erlebnissen von Entzweiung und Widerspruch verdeckt wird. Das lässt nach der Darstell- und Kommunizierbarkeit von subjektiv-sinnhaft praktizierter Religion fragen. Das ist ein Grundthema einer im Zeichen des Geistes stehenden Dogmatik, die ihr Kriterium in der Übersetzbarkeit in gelebte Religion hat.²⁴ Die Pneumatologie fungiert bei der Darstellung und Kommunikation von Religion geradezu als Scharnier für die innere Passung der Dogmatik, insofern sie deren generelles Thema in besonderen Formen befasst. Die zweite Überlegung betrifft die kulturelle Funktion von Religion. Wenn Religion für die Sinnidentität von Subjektivität überhaupt steht oder zumindest einen maßgeblichen Beitrag zu ihr leistet, dann kommen die spezifischen Formen des religiösen Ausdrucks und der religiösen Mitteilung zugleich im Horizont anderer kultureller Formen in den Blick. Damit ist eine Nahtstelle von Religionstheorie, pneumatologisch imprägnierter Dogmatik und Kulturtheorie markiert. Auch hierauf wird zurückzukommen sein.

3. Subjekt, Sinn und Geist

Die subjekt- und sinntheoretische Religionstheorie Barths ist zwar transzendentallogisch angelegt, aber sie zeigt zugleich Affinitäten zu zentralen Themen der christlichen Dogmatik. Das ist nicht verwunderlich, wenn Religion, wie von Barth stets akzentuiert, in weiterem Sinn ein Phänomen der Vernunft ist²⁵ – und wenn die Dogmatik eine intern und extern kommunizierbare Darstellung der christlichen Religion sein will, sie mithin religiöses Deuten und Erleben in beschreibbare Formen unter Bezug auf die geschichtlich umlaufenden Symbole des Christentums zu bringen versucht.²⁶ Methodisch dürfte die Nahtstelle

²³ Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830), hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 30.

²⁴ Vgl. RM 77.

²⁵ So zuletzt mit Blick auf den Gottesgedanken in dem Interview zum Reformationstag 2014 („Gott bleibt bei Luther immer auch ein Rätsel“, in: FAZ, 31. 10. 2014); vgl. v. a. die Arbeiten in GPV, sowie KR 452ff.

²⁶ Vgl. RM 77; KR 265ff.

von Religionstheorie und Dogmatik am ehesten in der Pneumatologie zu finden sein. Denn hierin wird explizit zum Thema, was implizit in der subjekt- und sinntheoretischen Religionstheorie mitverhandelt wird und ihr Gefälle ausmacht. Das betrifft ebenso die Grenzdialektik von Bedingtem und Unbedingtem mit dem vom religiösen Bewusstsein getätigten ‚Bedeutungstransfer‘ zwischen beiden als auch die sinntheoretische Einholung des Subjekts dieses religiösen Transfers durch die gestuften Muster von Erleben und Deuten. Die innere Dynamik religiöser Gehalte soll über deren Verflechtung mit den religiösen Vollzügen dargestellt werden, und diese sollen zugleich mit ihren Gehalten durchsichtig werden – so könnte das Programm in lockerer Aufnahme einer Denkfigur von Wilhelm Herrmann, die auf das Ineinander von Glaubensgedanken und Glaubensgeschehen abstellt, beschrieben werden. Wenn die Pneumatologie durch ihren Themenbestand das Scharnier für diesen doppelten Verweisungszusammenhang mit mehrfachen Übergängen bereit stellt, wird sie zugleich zum integrativen Rahmen der Dogmatik insgesamt. Scharnier und Rahmen zugleich zu sein, führt zu verschiedenen Herausforderungen für die dogmatische Pneumatologie. Auf vier sei näher eingegangen. Dabei werden auch zwei der oben angedeuteten Überlegungen aufgenommen, nämlich die zur Rahmenfunktion der Pneumatologie für die Dogmatik insgesamt und die zur Scharnierfunktion des dogmatischen Geistbegriffs für die Darstellung und Kommunikation von subjektiv-sinnhaft praktizierter Religion.

(1) Die erste der Herausforderungen liegt darin, dass die Pneumatologie methodisch zwar zum Rahmen, Fundament und Schlussstein des gesamten Themenarsenals der Dogmatik wird, aber damit ihr spezifisches Thema verdeckt. Die allgemeine Prinzipienfunktion überlagert das Besondere des Geistes. Gerade aufgrund ihrer umfassenden methodischen Bedeutung läuft die Pneumatologie Gefahr inflationärer Entwertung. Traditionell macht sich das darin geltend, dass der dritte Artikel im Unterschied zu den ersten beiden kein klares, einfaches und eingängiges Motiv zu haben scheint, sondern eher die Klammer für eine additive Vielzahl von unterschiedlichen Themen bietet. Vom Geist werden Linien zum *ordo salutis* als formalisierte Beschreibung der inneren Umkehr des Subjekts gezogen, in seinem Horizont werden die Medien der geistlichen Kommunikation wie Wort und Sakrament thematisch und auf seinem Boden wird mit den Stichworten Gemeinde und Kirche die ethische Vergemeinschaftungsform des Christlichen mitsamt deren für kultische und Bildungsvollzüge erforderlichen institutionellen Sozialgestalt verhandelt. Hinzu kommen die Motive der individuellen und kollektiven Eschatologie. Wenn im ersten Artikel der Gottes- und Schöpfungsgedanke recht umstandslos verbunden und im zweiten das Heilsgeschehen durch Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod des Gottmenschen thematisch werden, scheint die Eingängigkeit zunächst erheblich größer. Freilich lässt sich das Bewusstsein von Geschöpflichkeit als Pointe des ersten Arti-

kels nur fassen, wenn das ‚Ich glaube‘, mit dem das apostolische *Credo* beginnt, mitbedacht wird. Ähnliches gilt für die kritische Selbstdistanz, die jede Selbstbeurteilung als Pointe des Sündenmotivs erst ermöglicht, welches zugleich die Nahtstelle zur Christologie bildet und als Kontrastfolie für das Erlösungs- und Heilsbedürfnis auch das innere Telos von Menschwerdung und Kreuzestod anzeigt. Daher ist auch bei den ersten beiden Artikeln wesentlich mehr im Spiel, als es zunächst Anschein hat. Doch so sehr mit Glaube, Sündenbewusstsein und Heilsbedürfnis Themen des dritten Artikels bereits bei den anderen mitverhandelt werden, so sehr stellt die symbolische Prägnanz dieser Themen den dritten Artikel in den Schatten. Dieses Sachproblem verschwindet im Übrigen auch dann nicht, wenn man mit Barth aufgrund der polaren Struktur religiöser Deutungs- und Reflexionskategorien eher einem vier- als dreigliedrigen Schema der Dogmatik folgt: Die Heilsgewissheit als letztes Thema korrespondiert der Erlösungsbedürftigkeit, und diese macht ohne Bezug auf den Widerstreit des Schuldbewusstseins keinen Sinn, welche auf die normativen Implikationen des Geschöpflichkeitsbewusstseins rekurriert. Auch in einem solch viergliedrigen Schema sind die spezifischen Themen der Pneumatologie, also die Übergänge des Bewusstseins von Erlösungsbedürftigkeit zur Heilsgewissheit als Teilhabe am Göttlichen, mit allen anderen verzahnt und von ihnen her explizierbar. Zugleich gilt, dass umgekehrt die Themen von Gottes- und Schöpfungsglauben, von Sündenbewusstsein, Christologie und Versöhnung sowie von Eschatologie und Vollendung nicht ohne den Geist der Gemeinde dargestellt und kommuniziert werden können. Das macht sich bei Barth darin geltend, dass die Kategorie der „Vermittelbarkeit“, die am ehesten für die Pneumatologie als solche stehen kann, sowohl mit der sündentheologischen Kategorie der „Andersheit“ als auch mit der auf eschatologische Vollendung abstellenden Kategorie der „Teilhabe“ verbunden ist.²⁷ In dieser doppelten Verbundenheit gleicht sie freilich den anderen Momenten der religiösen Reflexionskategorien.

Eine mögliche Konsequenz aus dem eigentümlichen Doppelcharakter der Pneumatologie besteht darin, dass auch eine methodisch von dieser her aufgerollte Dogmatik keineswegs zu einer Verengung auf die klassischen pneumatologischen Themen führen muss. Vielmehr legt es sich nahe, die Gegenstands- und Reflexionskategorien des religiösen Bewusstseins einerseits unter Bezug auf die entsprechenden Symbole zu explizieren, andererseits zugleich die korrespondierenden Übergänge von Erleben und Deuten als Dynamik des religiösen Bewusstseinsvollzugs und seiner Zustände zu entfalten. Der Geist als Scharnier der Dogmatik kommt damit auch als Gott, Christus und deren Reich zur Sprache, und zwar unter Bezug auf die verschieblichen Übergänge von Geschöpflichkeit zu Fehlbarkeit, von Fehlbarkeit zu Erlösungshoffnung, von Erlösungshoffnung

²⁷ RM 23.

zu Heilsteilhabe.²⁸ Die Kehrseite eines solchen Dogmatikkonzepts im Zeichen des Geistes ist freilich, dass das Spezifische der Pneumatologie offen und mehrdeutig wird. Es steckt der Sache nach in dem Bezug von Deutungssymbolen und Erlebenszuständen, von Gegenstandsbestimmungen und Bewusstseinsvollzügen, wobei dieser Bezug zugleich auf Wechselseitigkeit hin angelegt ist. Solche Wechselseitigkeit ist das Spezifikum der Pneumatologie. Damit wird Vermittlung der gestuften Polaritäten gleichsam zu ihrer ‚Sache selbst‘.

(2) Mit ihrer Offenheit und Mehrdeutigkeit, der Vermittlung als ‚Sache‘ korrespondiert, geht die zweite Herausforderung der Pneumatologie einher. Ihr Symbolbestand ist nicht in gleichem Maße fixiert wie bei den anderen Topoi, und Vermittlung lässt sich nicht ohne Weiteres mit einem subjektiven Gemütszustand als solchem in Verbindung bringen. Die sinnlogische Identität des Subjekts ähnelt denn auch eher einer abstrakten transzendentalen Struktur. Das wird durch Barths These von dem ‚gesetzesmäßig geordneten‘ Reflexionsfortschritt und der ‚vollständigen‘ Auffächerung der Strukturmomente noch unterstrichen. Freilich ist diese Identitäts- und Einheitsstruktur unverzichtbar – lassen sich doch selbst Differenz- und Entzweignungsverhältnisse nicht ohne sie als ‚positive‘ Negativfolie fassen, womit die mit dieser Struktur einhergehende Relationalität zugleich als Verhältnis von Positiv- und Negativfolie bereits wieder aufgetreten ist –, doch fassbar wird sie als solche nicht ohne Bezüge auf ihr Anderes. Dieser Sachverhalt lässt sich als transzendentallogischer Ankerpunkt für ein konstruktives Verständnis der Offenheit und Mehrdeutigkeit der Pneumatologie verstehen. Denn die Beschreibung von subjektiven Zuständen wird tendenziell leer, wenn sie nur eine abstrakte, geradezu geschlossene Struktur von Subjektivität und deren Umgang mit Sinn beinhalten soll. Die pneumatologische Offenheit und Mehrdeutigkeit kann demgegenüber den Weg zur individuellen Vielfalt des Subjektiven und seiner Sinngestalten bahnen, wie sie mit dem geschichtlichen Vorkommen der Sinn- und Subjektivitätsstruktur in der Pluralität von Individuen verbunden ist.²⁹ An keinem anderen Ort in der dogmatischen Topologie kommt es in einem ähnlich hohen Grad zu Geschichtsbezügen wie in der Pneumatologie – sei es im Blick auf die Kirche in ihrer welt- und gesellschaftsgeschichtlichen Rolle, sei es im Blick auf die individuellen Lebensgeschichten im Spektrum von Aneignung und Abstoßung religiöser Sozialisation, von Um- und Aufbrüchen bis hin zu Konversionen und von Modi des religiösen Selbstverständnisses zwischen Zweifel und Gewissheit. Freilich gibt es

²⁸ Ein Beispiel für ein solches Konzept ist etwa die Reformulierung des wesentlichen Themenbestandes der Dogmatik im Gefälle der Begriffe ‚Leben‘ und ‚Geist‘ in Bd. III von Tillichs Systematischer Theologie. Vgl. *P. Tillich*, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 21–337.

²⁹ Als am Denken Schleiermachers geschulter Theologe zeigt sich Barth selbst vielfach als Denker des Individuellen, vgl. etwa AP 291ff. Ebenso gilt dem Verstehen des Geschichtlichen sein Interesse, vgl. nur KR 97ff.

in der Christologie mit ihrem zentralen Bezug auf die Figur Jesu von Nazareth auch einen markanten Bezug auf eine historische Größe, wieweit sie sich historisch auch immer greifen lassen mag. Doch deren religiöse Pointen, angefangen bei der Menschwerdung Gottes in einem Individuum über die Umdeutung des Kreuzes zum Heilsereignis bis hin zur kontrafaktischen Aneignung der Christusgestalt in ihrer Ganzheit, werden nur auf dem Boden des Gemeindeglaubens zugänglich, der deren *sub-contrario*-Struktur in Zuständen eigener Umwandlung vergegenwärtigt. Das beinhaltet im Optimalfall Zugänge zu einer Ganzheit des eigenen Lebens, die kontrafaktisch zu der mit allem Endlichen verbundenen Fragmentarizität steht. Dass es dazu kommt, ist freilich niemals von vornherein ausgemacht: Der Aufgang von religiöser Gewissheit im eigenen Selbsterleben ist hochgradig kontingent und fragil – unbeschadet explizierbarer Plausibilität von deren Logik in symbolischer Gegenständlichkeit. Kontingenz geht schon mit der Umkehrungsdynamik des Geistes einher, sofern diese auf Veränderung und Anderswerden abstellt. Zugleich kann sich von dieser Dynamik aus eine das Dasein umfassende Getragenheit und Gelassenheit einstellen, deren Evidenz für das erlebende Subjekt gleichsam notwendig ist.

(3) Individuelle Sinngestalten und pluralitätsoffene Symbole sind keine Entwürfe vom Reißbrett. Sie entstehen vielmehr in einem geschichtlich variablen Interaktionszusammenhang durch Anregung und Ablehnung, Verstehen und Missverstehen. Solche Interaktion lebt von kommunikativer Mitteilung und medialer Darstellung, für die der Geist als Scharnier fungiert. Damit ist eine dritte Herausforderung der Pneumatologie angesprochen. Die Tradition hat sie unter den Stichworten des Wortes Gottes und der Sakramente verwaltet und den Fokus auf geistliche Kommunikation und zeichenhafte Darstellung gerichtet. Kommunikation und Darstellung waren indes zumeist von bereits vorab feststehenden Gehalten geleitet, die geradezu den Charakter diviner Substantialität annehmen konnten. Die innere Funktionalität von Kommunikations- und Darstellungsvollzügen war weniger im Blick. Angesichts der neuzeitlichen Wende von der Substanz zur Funktion erwächst daher die Aufgabe, in Prozessen von Kommunikation und Darstellung die Subjekt- und Sinndimensionen von Religion auszumitteln, und zwar unter Öffnung für deren individuelle Vielspältigkeit. Das ist nicht möglich, wenn Kommunikation und Darstellung des Göttlichen in Wort und Sakrament lediglich als Applikationen des auch ohne sie bereits Fixierten verstanden werden.³⁰

Ein solches Verständnis übergeht denn auch eine wesentliche Pointe moderner Medientheorien: die mit Medialität verbundenen Negationsvollzüge. Medien machen Abwesendes zum Anwesenden, in ihrer Gegenwart kommt Vergangenes zur Präsenz, sie verschwinden als Mittlerinstanz hinter dem von ihnen

³⁰ Vgl. etwa AP 167ff.

Vermittelten, obwohl sie für es Aufmerksamkeit erregen. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Diese strukturelle Negation hat in modernen Medientheorien dazu geführt, eine grundlegende Affinität von Medien und Religion zu postulieren. Exemplarisch sei auf Jochen Hörisch verwiesen.³¹ Für ihn zeigt sich die Religions- oder Theologieaffinität von Medien exemplarisch darin, dass es in Medien wie Religion um Darstellung des letztlich Undarstellbaren zu tun ist. Was medial dargestellt wird, ist gleichsam als solches der Darstellung entzogen. Die Parallele zu Gott als zentralem Symbol der Religion liegt auf der Hand, ebenso zu seiner Darstellung im inkarnierten Wort, das seinerseits erst im Geist angesichts fleischlicher Entzogenheit angeeignet werden kann. In umgekehrter Weise kommt für Hörisch das Negationsmoment medialer Kommunikation im Abendmahl zum Ausdruck, das für ihn geradezu zur Urgestalt von Medialität zählt.³² Die an Hegel erinnernde Pointe besteht beim Abendmahl darin, dass die äußeren Zeichen im Prozess des Kommunizierens durch Einverleibung als solche negiert werden, um gleichsam durch eine transformierende ‚Transsubstantiation‘ in die innerliche Aneignung des Heils im Glauben überzugehen – wobei bereits Brot und Wein *alias* Fleisch und Blut des Gottmenschen für die kreuzestheologische Umkehrung von Tod und Leben stehen. Weitere Beispiele ließen sich leicht finden, ebenso wie sich die mehrfache Negationsstruktur von Medialität als Kristallisation religiöser Kommunikation und Darstellung genauer beleuchten ließe. Dabei würde sich zeigen, dass die in medialer Kommunikation enthaltene Kreativität sich in Vorgängen des Wechsels und Anderswerdens sowohl der medialen Formen als auch der beteiligten Subjekte manifestiert.

Freilich rekurriert bereits diese Feststellung auf eine sinnhafte Einheit medialer Kommunikation überhaupt. Sie wird indes in der medientheoretischen These, wonach es nur eine Bewegung vom Sinn zu den Sinnen gebe,³³ bestritten. Hinzu kommt die medien- und kulturtheoretisch verbreitete These vom Ende des Subjekts. Als Beispiel mag die elektronische Kommunikation angeführt werden, wonach allenfalls eine von anderer Seite aus sichtbare Datenspur für eine Identität des ‚im Netz‘ kommunizierenden Subjekts steht, die allerdings bereits durch feststehende Algorithmen identifiziert wird und zugleich zur Reaktion nach ebenso feststehenden Algorithmen auf der anderen Seite führt. Weitere Phänomene ließen sich nennen. Allerdings dürfte es kurzschlüssig sein, daraus ein gänzliches Verschwinden der Sinn- und der Subjektform abzuleiten. Damit würden grundlegende medientheoretische Einsichten revoziert. Denn ohne sinnlogische Konextualisierung, bloß durch die Sinne lässt sich keine Negation

³¹ Vgl. J. Hörisch, *Eine Geschichte der Medien. Vom Urknall zum Internet*, Frankfurt a. M. 2004, 325 u. ö.; *ders.*, *Gott, Geld, Medien*, Frankfurt a. M. 2004, 164 u. ö. Vgl. auch M. Moxter, *Medien – Medienreligion – Theologie*, in: ZThK 101 (2004), 465–488.

³² Vgl. J. Hörisch, *Brot und Wein – Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a. M. ³2000.

³³ Vgl. J. Hörisch, *Eine Geschichte der Medien* (s. Fußnote 31), 14ff.

fassen, für die der Bezug auf Andersheit unabdingbar ist. Und an der Subjektform haftet die für auch alles systematische Prozessieren beanspruchte Gleichursprünglichkeit von Unterscheidung und Beziehung von Selbst und Anderem, von Identität und Differenz.

So wenig die Formen von Sinn und Subjekt gänzlich und ersatzlos verschwinden, so wenig ist allerdings ausgemacht, dass die für die bürgerliche Moderne charakteristischen Muster von Personalität und deren Ausprägungen von Individualität Bestand haben, jedenfalls soweit sie vom Christentum aus verstanden werden. Daher muss auch einem Geist-Christentum, das nicht spiritualistisch verengt ist, daran gelegen sein, die religiösen Narrative im kulturellen Gedächtnis festzuhalten und zu pflegen, von denen her sich das Gefälle der Sinn- und Subjektformen zu Personalität und Individualität erschließen lässt. Das hat Barth in den letzten Jahren mehrfach akzentuiert, dabei zugleich Linien zu einer Reformulierung des protestantischen Schriftprinzips ziehend.³⁴ Individuelles Symbolisieren bedarf solcher Narrative im kollektiven Gedächtnis – schon, um Bezugspunkte für Variation und Abweichen zu haben. Dass Narrative permanent neu erfunden werden können, ist ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, ein Individuum könne nicht nur manches, sondern alles gänzlich anders machen als die Anderen.

Auch das Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit lässt sich anders wenden. Das zeigt die Familienähnlichkeit von Religion und Kunst, der sich Barth nicht nur künstlerisch, sondern auch religions- und ästhetiktheoretisch zugewandt hat.³⁵ Auch in der Kunst geht es um Medien und Kommunikation, auch in ihr ist das Verhältnis von Absolutem und Kontingentem thematisch – und zwar so, dass im Idealfall Sinnlichkeit für Sinn durchsichtig wird, insofern dieser in jener zum Ausdruck kommt. Ohne Ausdruck – und ohne Artikulation, so ist zu ergänzen – bleiben Zustände innerer Stimmung verschlossen. Und ohne Anregung durch Mitteilung von Ausdruck und Artikulation dürften sie an Auszehrung und Leere leiden. Insofern gehören die Künste des Ausdrucks und der Artikulation zur Religion des Geistes hinzu. So sehr ihr traditioneller und primärer Ort der religiöse Kult ist, so sehr haben mit den Differenzierungsprozessen der modernen Gesellschaft die Künste teilweise selbst eine religiöse Dimension gewonnen. Religiöses Erleben lässt sich vielleicht am reinsten in ästhetischen Vollzügen erleben. Das gilt wohl für das ganze Spektrum von ruhiger Getragenheit auf der einen und undurchdringlichem Widerstreit auf der anderen Seite. Das Verhältnis von Kunst und Religion kann Barth ebenso an Simmels auf Zustände getragener Lebensgewissheit abstellender Rembrandt-Deutung wie an Bachs oder Distlers Passionen, in denen Liebe und Kreuz zusammentreffen, beschrei-

³⁴ Vgl. AP 3ff; KR 310ff; 466 u. ö.

³⁵ Vgl. nur RM 235ff; AP 225ff; KR 469ff.

ben.³⁶ Freilich: Ohne jedes Moment von deutendem Zeichengebrauch, ohne alles mentale Verstehen, bleiben auch solche religiösen Ausdrucksgestalten leer. Auch darum bedarf es der Deutungsnarrative, auch darum sind die Symbole des Religiösen mitsamt der ihnen einwohnenden Logik unverzichtbar. Auch wenn Gott als Geist gewusst wird, lässt sich der Geist als Gott ausdrücken. Als Regulativ des Umgangs mit solchen Deutungsnarrativen ist Dogmatik unverzichtbar.

(4) Eine vierte Herausforderung für eine pneumatologische Dogmatik bezieht sich auf die Gemeinschaftsformen des Religiösen. Kein Geist ohne Gemeinde – wie hoffentlich auch umgekehrt. Individuation von Erlebens- und Deutungsstrukturen ist ohne eine Mehr- oder Vielzahl von Subjekten undenkbar, deren Verhältnisse nach innen und außen geschichtlich variieren. Und Kommunikation macht nur Sinn unter Verschiedenen, die zugleich aufeinander bezogen sind. Die christlich-religiösen Gemeinschaftsformen unterliegen geschichtlicher Veränderlichkeit, und sie umfassen mit einer Vielheit von Individuen zugleich deren Verschiedenheit und Anderssein. Für solche Differenzen gibt es in Barths kategorialen Konzept religiösen Erlebens und Deutens keinen wirklichen Ankerpunkt, eher indes in seinen materialen theologiegeschichtlichen Studien.³⁷ In der transzendentalen Sphäre des Religionsbegriffs selbst ist jedoch kein Ort für Wandel und Anderssein als Momente von sozialer Relationalität. Am ehesten ließe sich vom Religionsbegriff her Gemeinschaft in Figuren von Homogenität fassen, etwa im Fichteschen oder Schleiermacherschen Modell eines gleichsam prästabilierten Geisterreichs. Der Umstand, dass das religiöse Bewusstsein ebenso auf das Kontingente zurückweist, führt indes zu der Konsequenz, die transzendentaltheoretische Konzeption einer empirisch-soziologischen Gegenlesart zuzuführen. Damit würde zugleich der Charakter einer religionstheoretisch fundierten Dogmatik sozialtheoretisch geerdet. Ihr Ort ist die Regulierung der geistlichen Kommunikation in weitestem Sinn, und ihre Funktion steht im Zusammenhang der Bildung entsprechender Professionen. Ohne eine solche Erdung läuft auch eine hyperkritische Dogmatik Gefahr, mit zeitlos-reiner Lehre verwechselt zu werden.

Natürlich befasst die Dogmatik nicht die historische Vielfalt, in der die Gemeinde als Kirche institutionalisiert wird und erscheint. Das ist Aufgabe der Kirchengeschichte. Doch die Dogmatik trägt im Idealfall zu deren Begriffsbildung bei. Und sie leistet im Idealfall auch einen kategorialen Beitrag zu der praktisch-theologischen Aufgabe, religiöse Kommunikationsprozesse mitsamt deren sozialer Struktur zu regulieren und zu orientieren. Beides verlangt, dass der dogmatische Begriff der religiösen Geistgemeinschaft nicht nur die Idealität einer vollkommen zusammenstimmenden, innere Innigkeit in äußere Einheit und um-

³⁶ Vgl. RD 442; „Gott bleibt bei Luther immer auch ein Rätsel“, a. a. O.

³⁷ Vgl. etwa KR 1ff.

gekehrt überführenden Sozialität umfasst. Der unterschwellige Leitbegriff für das protestantische Verständnis der religiösen Vergemeinschaftungsform ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft des Glaubens.³⁸ So unverzichtbar dieser Leitbegriff als kritisches Regulativ zur Beurteilung empirischer Gemeinschaftsstrukturen auch ist, so wenig eignet er sich als direkte normative Richtschnur für gemeinschaftsbildendes Handeln im Sichtbaren. Hierin ist es darum zu tun, Prozesse medialer religiöser Kommunikation in geschichtlich entstandenen Kirchentümern zu organisieren, die ebendarin ihrerseits ihre Grenze gegenüber jenem Ideal zum Ausdruck bringen. Damit kommt die Institutionalität der Kirche im Horizont der im Überinstitutionellen verorteten Glaubensgemeinschaft in den Blick. Ein wesentliches Thema des protestantisch-dogmatischen Kirchenverständnis ist es daher, die bleibende, nicht zu harmonisierende Spannung zwischen dem Institutionellen und dem Über-Institutionellen der Kirche aufrechtzuerhalten – und zwar mit einem Fokus auf ersterem. Maßgebliches Thema ist daher die Bearbeitung des Paradoxes der Institutionalisierung des Über-Institutionellen.³⁹

Mit den Stichworten Vergemeinschaftung und Institution sind maßgebliche Berührungspunkte der Dogmatik zur Ethik benannt. Zwar kommen ethische Themen bereits mit der zumindest impliziten Normativität von Schöpfungsglauben und Sündenbewusstsein ins Spiel, mitsamt deren umkehrender Fortsetzung im Erlösungs- und Vollendungsmotiv. Doch die eigentliche Nahtstelle zu Ethik bildet die dogmatische Pneumatologie. Zur Debatte stehen Fragen, die sich aus den Vergemeinschaftungsformen des Religiösen und des Politischen ergeben, mitsamt deren jeweiliger Institutionalisierung. Hinzu kommen Probleme der Lebensführung in unterschiedlichen sozialen Kontexten und Rollen. Damit rücken mögliche Beurteilungen von gesellschaftlichen Praktiken, Strukturen und Techniken auf die Agenda. Die Reihe der Stichworte lässt sich leicht erweitern und vertiefen. Gerade wenn gilt, dass sich religiöses Bewusstsein an lebensweltlich gegebenen Themen entzündet, bedarf es eines offenen Wechselverhältnisses von Dogmatik und Ethik.⁴⁰ Die Pneumatologie ist hierfür ein exemplarischer Ort.

4. Der Geist zwischen Kultur und Religion

Wenn die Religionstheorie ein Gefälle zur Pneumatologie hin aufweist und diese zum Rahmen und Scharnier der Dogmatik wird, erhebt sich die Frage nach dem dabei beanspruchten Verständnis des Geistes. Der Reichtum an Geist-

³⁸ Vgl. KR 1ff.

³⁹ Vgl. KR 51.

⁴⁰ Vgl. dazu etwa die ethisch ausgerichteten Studien in RM 315ff; 345ff; 373ff.

Vorstellungen ist erheblich, auch im Umfeld des Christentums. Genannt seien exemplarisch nur die Redeweisen vom Geist Gottes oder Christi, vom Heiligen Geist in ätherischen Gestalten mit ekstatisch-enthusiasmierender Wirkung, vom verbindenden Gemeingeist in der Gemeinde, von Gott als in der Wahrheit anzubetendem Geist oder von dem dritten Moment in der Trinität, das ebenso eigenständige Person wie gemeinschaftliche Liebe ist. Solche und weitere Vorstellungen sind als unterschiedliche Facetten in ein Gesamtbild zu integrieren, unter fortgesetzter hermeneutischer Bearbeitung mythischer und supranaturaler Elemente, die anderenfalls den Geist zum Gespenst mutieren lassen. Der dabei beanspruchte gedankliche Rahmen ist eine umfassendere Theorie des Geistes. Wenn sie kein von anderen Prinzipien her regiertes Thema sein soll, ist für sie die Hegelsche Einsicht unhintergebar, dass der Begriff und die Realität des Geistes nicht abstrakt auseinanderfallen, seine Bestimmtheit mithin zugleich Selbstmanifestation als sein Vollzug ist.⁴¹ Das ist bei rein dinglich-gegenständlichen Größen unmöglich. Daher gehören mentale Prozesse in das Zentrum der Theorie des Geistes. Dennoch geht sie nicht in einer Psychologie subjektiven Denkens auf. Zwar ist der Geist immer auch Wissen, näherhin ein seiner selbst bewusstes Wissen. Doch seine Reflexivität ist nicht unmittelbar, sie bezieht sich zugleich auf das Andere seiner selbst. Der Geist weiß sich nicht ohne eine Welt, die von ihm gebildet ist und ihn in seinem Selbstsein darstellt. Für Hegel ist dies zunächst die Natur, die als gewusste in ihrer gegebenen Unmittelbarkeit zugunsten des Selbstvollzugs des Geistes aufgehoben wird, in solcher Aufhebung aber zugleich in Form von welthaften Gestalten des Geistes wiederkehrt. Damit ist grundsätzlich der Boden der gesellschaftlich-kulturellen Welt erreicht. In deren Formationen manifestiert und erkennt sich der Geist. Seine Sphäre umfasst wohl subjektive mentale Prozesse, doch sie sind gleichursprünglich auf die Intersubjektivität der Sozialwelt bezogen. In die Geltung von deren Ordnungsmustern, die von den geschichtlichen Prozessen des Geistes selbst erzeugt sind, transformiert sich die Objektivität der Naturanschauung. Geltung ist der Modus des Gegebenseins des geschichtlich Gemachten, und zwar am Orte des Anderen des subjektiven Selbst. Insofern beinhaltet der Geist wohl die Struktur der „Selbstauslegung des bewussten Lebens“⁴² – aber eben als eine solche, die sich in den Gestalten seiner Welt als Anderem findet. Darum ist sein ‚Wesen‘ die Freiheit, darum gibt es weder eine elementarere noch komplexere Struktur. Oder mit Hegels Formel: „Das Absolute ist der Geist“.⁴³

⁴¹ Vgl. *G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969–71, Bde. 8–10, §§ 553; 383f.

⁴² KR 195.

⁴³ *Hegel, Enzyklopädie*, § 384 Anm. Bei dieser Spitzenformulierung ist die Logik des spekulativen Satzes mitzubedenken, wonach das grammatische Subjekt vom Prädikat bestimmt wird.

Auch wenn die Konturen einer Theorie des Geistes hier nur angedeutet werden können, lassen sich zwei Konsequenzen für den Kontext der christlichen Dogmatik skizzieren. Sie nehmen die beiden anderen oben genannten Überlegungen wieder auf. Die erste Konsequenz betrifft das Stichwort Kultur. Wie etwa die Familienähnlichkeiten von Kult und Kunst, aber auch die Interferenzen von Gemeinde und Kirche mit soziologischen Sachverhalten gezeigt haben, spielen sich religiöses Deuten und Erleben in mannigfachen Wechselbezügen zu weiteren Formativen der gesellschaftlich-kulturellen Welt ab. Eine gehaltvolle Konzeption des Geistes erlaubt es, diese Wechselbezüge zu verstehen und zu explizieren. Das erfordert freilich, die Konzeption des Geistes zu einer Theorie der Kultur auszuziehen. Diese im Geist-Begriff angelegte Pointe korrigiert solche mentalistische Verengungen, die den Geist in bloßen Denkakten aufgehen lassen. Zugleich korrigiert sie objektivistische Verengungen, die den Geist in seinen Gestalten als bloße Gegebenheit ansehen.⁴⁴ Wird der solcherart präzierte Geist-Begriff zu einem Konzept von Kultur ausgezogen, ermöglicht das auch eine Erweiterung im Religionsverständnis. Religion ist als Gestalt des Geistes selbst ein Element von Kultur. Damit werden Annäherungen ihrer dogmatischen Beschreibung an die Disziplinen möglich, die anderweitige Elemente der Kultur thematisieren. Die Beschreibung von Religion mitsamt ihren geschichtlich veränderlichen Symbolgehalten und Kommunikationsweisen im Kontext der spezifisch menschlichen Lebensform der Kultur hintertreibt keineswegs ihren spezifisch religiösen Charakter: Ihr Gemachtsein gilt wie das des Geistes als nicht gemacht.

Die zweite Konsequenz betrifft das Religionsthema, das bei Barth als Hintergrundbegriff der Dogmatik fungiert. So nachvollziehbar es ist, wenn das Dogmatikkonzept im Religionsbegriff verankert wird, so problematisch wird eine Sicht von Religion, die allein und geradewegs auf die protestantische Dogmatik zuläuft. Daher gilt es, die Eigenart der christlich-protestantischen Dogmatik nicht nur im Kontext weiterer kultureller Gestalten, sondern auch im Licht religiösen Andersseins zu betrachten. Dazu ist es erforderlich, etwas Gemeinsames der kulturellen Form der Religion zu beschreiben, so dass Religion von anderen Kulturformen unterschieden werden kann. Das lässt sich darin erblicken, dass Religion als Bestandteil von Kultur zugleich Distanz zu ihr pflegt. So lässt sich die kulturelle Pointe eines Religionsverständnisses beschreiben, das über den Sinnbegriff Religion als Frage des Menschen nach sich selbst versteht.⁴⁵ Religion vergegenwärtigt in symbolischer Form die in der menschlichen Weltgestaltung liegenden Prinzipien von Kultur – besser Kulturen, denn es gibt sie nicht im Singular –, sei es als deren Vergewisserung, sei es als deren kontrafaktische Anmahnung im

⁴⁴ Ein Indiz dafür mag die Redeweise von Gesellschaft und Kultur als ‚zweiter Natur‘ sein.

⁴⁵ Vgl. GPV 170.

Zusammenhang der Vollzüge des weiteren kulturellen Lebens. In dieser Weise lässt sich Religion im Gefolge Hegels als Selbstbewusstsein des Geistes fassen – freilich so, dass dieses Selbstbewusstsein von und im Bewusstsein religiöser Subjekte vollzogen wird. Das korrespondiert mit dem Charakter von Religion, als Kulturbestandteil auch Kulturdistanz zu pflegen. Wenn Religion im Bewusstsein religiöser Subjekte vollzogen wird, dann gehen mit deren Unterschiedlichkeit auch religiöse Differenzen einher, die sich, gegen Hegel, nicht einfach aufheben lassen. Sie betreffen nicht nur die symbolischen Welten und Kulturpraktiken, sondern auch unterschiedliche Grade und Ausprägungen von Kulturimmanenz und -distanz. Und sie betreffen verschiedene Umgangsweisen mit der religiösen Subjekt- und Sinnform. Sie können, wie im Gegenlicht fernöstlicher Formen sichtbar wird, geradezu auf eine Sinnaktualität durch Negation der Sinnform in Figuren eines ‚Erwachens‘ des Subjekts durch ‚Verlöschen‘ hinauslaufen, aber auch, wie im Spektrum monotheistischen Formen fassbar, Erlösung von Geschöpflichkeit her oder umgekehrt noch das Bewusstsein von Geschöpflichkeit als Implikat des Erlösungsbedürfnisses verstehen. Eine religionstheoretisch geredete Dogmatik ist daher gut beraten, ihre Explikation des Christlichen mit nichtchristlichen religiösen Formen abzugleichen. Wenn dabei weitere und andere Muster als die christlichen thematisch werden, dürfte dies zugleich die Bewährungsprobe für die kategoriale Leistungskraft der geisttheoretischen Polarität von Erleben und Deuten darstellen.