

Diskursives Denken und seine Rationalität (2)

Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den
KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung"⁽⁵⁸⁾

Reinhard Breymayer
Amicitia et Gratia

Tomiyasu Kakegawa

§4. Diskursive Rationalisierung als methodisch-hermeneutischer Terminus für
Barths Wendung von der CR über die CD zur KD.

1. *Diskursive Rationalisierung als methodischer Terminus für die Interpretation der
Barthschen Wendung "von der Dialektik zur Analogie"*

In der vorangehenden Betrachtung und Darstellung haben wir Barths Wendung vom frühen Barth, vor allem von der CR, die das Denken des frühen Barth bis 1926 integriert und zusammengefaßt hat, über die CD, die die CR umgearbeitet und unter neuer Konzeption erweitert hat, zur KD, vor allem zu den KD-Prolegomena, mit dem methodisch-hermeneutischen Terminus "*Diskursive Rationalisierung*" betrachtet⁽⁵⁹⁾. Dabei wurde unser methodischer Blickpunkt der diskursiven Rede nach dem Vorbild *P. Ricœurs* als hermeneutischer Schlüsselterminus übernommen⁽⁶⁰⁾. Dieser Terminus "*Diskurs*" wird in der gegenwärtigen Situation der Philosophie und der Sprachwissenschaft vielfältig je nach der Konzeption eines betreffenden Denkers oder Autors verwendet. Wie oben herausgestellt, wird in der vorliegenden Arbeit Ricœurs neue Konzeption als neue, schöpferische Möglichkeit gewürdigt, die die Diskursivität als Bedingung der Ermöglichung metaphorischer Rede herausgestellt hat. Dabei bedeutet die Diskursivität einer metaphorischen Rede nach Ricœur die Möglichkeit und Dynamik, mit der die Beschränkung der romantischen Hermeneutik, die immer das hinter dem Text liegende Leben als das dem betreffenden Text konstitutiv zugrunde liegende Wesentliche herausstellt und bezeichnet, überwunden werden kann⁽⁶¹⁾.

Im Hinblick auf Barths Wendung von der Dialektik zur Analogie ist in der Geschichte der Barthinterpretation seit *H. U. v. Balthasar* bereits Barths Wendung mit der bekannten Formel von "*der Dialektik zur Analogie*" erfaßt und eingeordnet

worden⁽⁶²⁾. "Diskursive Rationalisierung" bedeutet einen methodischen Terminus, der erst unter der Anerkennung und Voraussetzung der Analogie als dogmatischer Methode seinen legitimierte Platz finden kann. Innerhalb des "diskursiv", m. a. W. "christologisch", begründeten Denkprozesses kann diese Dialektik anders ihren eigenen, eigentlichen Platz finden, als im bloßen dialektischen Denken. Nach unserem Verständnis bezieht sich die "Diskursivität" des dogmatischen Denkens, das die Dialektik von Gott und Mensch überwinden kann, auf einen Denkprozeß, der Gegenstand und Methode immer und ausschließlich auf der Grundlage der Tat und des Seins Jesu Christi aufnimmt und betrachtet. Das dialektische Denken kann aber bei Barth, wenn wir diesen Terminus "dialektisch" oder "Dialektik" in der Problematik der Barthschen Theologie bemerken, in seiner Vielfalt verwendet und damit interpretiert werden.

2. Diskursives Denken und Dialektik: Zum methodisch-hermeneutischen Problem der Interpretation der Barthschen Wendung

Damit das Obenerwähnte, d. h. das dialektische Denken, wenn es auch in den verschiedenen Bedeutungen dieses Terminus verstanden wird, im als "diskursiv", im Fall von Barths KD als "*christologisch*" zu bezeichnenden Denken, eingeschlossen wird, entsprechend unserer Intention noch deutlicher wird, möchten die Termini "dialektisch" und "Dialektik", die in Barth-Interpretationen verwendet worden sind, in den folgenden vier Typen zusammengefaßt und damit deutlich machen, welche Implikation in Barths Wendung von der CR über die CD zur KD damit eigentlich gemeint ist, und dann, welche Implikation mit unserem hermeneutisch-methodischen Terminus "Diskursive Rationalisierung" gemeint ist⁽⁶³⁾. Damit wird plausibel, daß unser hermeneutisch-methodischer Terminus "Diskursive Rationalisierung" auch in der Anwendung auf die Analyse des Barthschen dogmatischen Denkens, vor allem auf Barths obenerwähnte Wendung, gültig, sachgemäß und anwendbar ist.

(1) In der Tradition des abendländischen Denkens, vor allem im alten Griechenland als dessen Geburtsort, stellt sich "Dialektik" sachlich und terminologisch als regelmäßigen Prozeß des mit einem Partner zu führenden Denkens zur Erkenntnis des wahren Seins dar. Hier lassen sich die beiden anerkannten Konventionen erkennen, d. h. die Diskursivität des mit einem Partner zu führenden Denkens und die Möglichkeit als solche, mit diesem diskursiven Denken des Gesprächs zur Erkenntnis des wahren Seins zu gelangen; Während in diesem Verständnis die Möglichkeit, durch diskursiv geführte Gedankengänge den Bereich des wahren Seins zu erreichen, anerkannt wird, gehört zur allgemeinen philosophiegeschichtlichen Erkenntnis, daß diese Dialektik ihren eigenen, ursprünglichen Charakter weiterhin

im folgenden Zeitalter erweitert und modifiziert hat, indem die Dialektik in die vor allem in der Spätantike, z. B. von *Cassiodor* (c. 485/490-c. 580), programmierte Konzeption der *artes liberales* integriert wurde und im Hochmittelalter, z. B. von *Petrus Abelardus* (1079-1142), systematisiert wurde⁽⁶⁴⁾.

(2) In dem von *Nikolaus von Kues* (1401-1464), von *Marsilio Ficino* (1433-1499) oder von *Hegel* vor allem unter dem großen Einfluß des Plotinischen Neuplatonismus aufgenommenen und konzipierten neuzeitlichen Idealismus spielt das dialektische Moment, wie es in der "Phänomenologie des Geistes" von Hegel zu sehen ist, eine wesentliche Rolle im neuzeitlich-idealistischen Denken⁽⁶⁵⁾. Die von hier aus, d. h. im Rückblick auf die konstanten Einflüsse des neuplatonischen Denkens auf die im weiteren Sinne des Terminus verstandene idealistische Philosophie, gesehene wissenschaftliche Situation, der *S. Kierkegaard* sich gegenübergestellt gefunden hat, ist nicht nur von dem Idealismus vor allem seit Plotin, sondern gleichzeitig damit auch vom dialektischen Denken geprägt. Kierkegaard hat eine besondere Bedeutung für die geistige Situation und das Christentum nach dem Ersten Weltkrieg. Bei Kierkegaard haben die Dialektische Theologen eine echte, ernste Anfrage an das platonisch-idealistisch geprägte Christentum gestellt gefunden. Wenn wir die wesentlichen, großen und konstanten Einflüsse Kierkegaards auf die Dialektische Theologie auch in der nach ihrer Spaltung entwickelten Situation beachten, läßt sich verstehen, daß diese Einflüsse Kierkegaards auf die Dialektische Theologie, wie sie sich in den von den dazu gehörigen Theologen publizierten vielen Abhandlungen erkennen lassen, die Ablehnung der idealistischen Dialektik und ihrer Fundamente bedeutet haben.

(3) Die Dialektik, die von der Dialektischen Theologie positiv aufgenommen wurde, bezieht sich nicht auf die traditionelle, die Ontologie thematisierende Dialektik, sondern tatsächlich auf die existenziale Dialektik, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Menschen voraussetzt und hier, d. h. in unserer Problematik, als sachgemäß thematisiert werden kann. Wie von den anerkannten Barth-Interpreten herausgestellt, muß aber diese Dialektik, die sich bereits von der philosophischen Dialektik abgetrennt hat, noch weiter "rationalisiert" werden. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß Barths "am wenigsten" gelesenes Opusculum über den Vater der Scholastik, "*Fides quaerens intellectum*" (1931), die Notwendigkeit der Überwindung des "Dialektischen" Denkens und der Dialektik wesentlich mit der Rationalisierung des vom Wort Gottes eröffneten Raumes verbinden konnte. Diese Dialektik wurde zwar in der ersten Dogmatik, der CR/1 und CR/2, vorausgesetzt und hergestellt, konnte aber Barths Offenbarungsverständnis weder in seiner Vollgestalt noch in der Weise umfassen, daß die Souveränität der göttlichen Offenbarung durch

die Offenbarungserkenntnis entsprechend Barths Intention verstanden wird.

(4) In Barths dogmatischer Systematik, die auf der Grundlage der Lehre von der Analogie im Anselmbuch aufgebaut und dargestellt wurde, ist die sogenannte Polemik gegen andere Positionen der "Dialektischen" Theologie als eine theologiegeschichtliche Bewegung zurückgetreten, abgesehen von den Auseinandersetzungen mit *E. Brunner* ("Eristik") und der neuzeitlichen Gestalt des Systems von *Thomas von Aquin* ("Analogia entis")⁽⁶⁶⁾. Aber wenn wir auf der methodischen Grundlage der "diskursiven Rationalisierung" die in der KD dargestellte und entwickelte Thematik betrachten, wird verständlich, daß, was zwar in der KD dargestellt und entwickelt worden ist, vorwiegend und eigentlich nicht dialektisch, sondern von der Lehre der Analogie her dargestellt und entwickelt worden ist und daß indes diese auf die analoge Weise entwickelte dogmatische Welt die Gegenstände, die von der Dialektik in weiterem Sinn des Terminus aufgenommen werden können, in sich einschließt. Was hier mit der Dialektik gemeint wird, entspricht dem Denken, das ein Denker im vierten Jahrhundert, *Gregor von Nyssa*, unter der Voraussetzung der christlichen Offenbarung einerseits, aber unter dem Einfluß des Platonismus andererseits, im Auge gehabt hat. Die Wendungen *Dialektik und Analogie*, die Barth-Interpreten verwendet haben, stehen nicht auf der gleichen Ebene des Gegenstands, sondern müssen auf die Weise verstanden werden, daß die von der Analogie als dogmatischer Methode gewonnenen Gegenstände die Gegenstände, die mit der Dialektik aufzunehmen versucht worden sind, in sich einschließt. In der Barthschen dogmatischen Systematik muß trotzdem das hier zu vermutende dialektische Moment des Denkens selten gefunden werden. Bei Barth spielen die philosophisch-begrifflichen, philosophischen Kategorien, auch wenn sie in der Tat verwendet werden, wie Barth selbst geäußert hat, eigentlich nur eine nominale Rolle⁽⁶⁷⁾. D. h., in der Barthschen dogmatischen Systematik scheint ein dialogisches, dialektisches Moment, in dem philosophische Kategorien, indem sie vor allem angesichts der Offenbarung qualitativ sich verändern, die materiale, reale Welt berühren sollten, zu fehlen.

Was mit dem methodischen Terminus "diskursive Rationalisierung" gemeint wird, ist, den inneren Prozeß der Barthschen Wendung und auch das in der KD in seiner voll systematisierten Gestalt erreichte und dargestellte dynamische Verhältnis von der objektiven Seite des trinitarischen Gottes her einerseits und der anthropologisch-epistemologischen Dimension her andererseits explizit herauszustellen. Wenn wir unmittelbar Barths Darstellung in der KD folgen, läßt sich das hier erwähnte dialektische Moment des Denkens formal nur weniger deutlich herausstellen. Die Aufgabe der Barth-Interpretation, die mit dem methodisch-hermeneutischen Terminus "diskursive Rationalisierung" versucht wird, besteht

darin, das dialektische Moment des Barthschen dogmatischen Denkens herauszustellen, das als solches an sich in der KD-Systematik nicht explizit dargestellt ist, und zwar indem dieses Moment der Sache nach als implizit und wesentlich in dieser Systematik enthalten zu finden ist. Wie das Problem des "Nichtigen" zwar am Rande des Hauptthemas der "Schöpfung" thematisiert, aber unter weiterer Perspektive als in dem dialektischen Denken behandelt wird, schließt aufgrund seiner Diskursivität das auf der Grundlage der Lehre von der Analogie geführte Denken auch sachlich und thematisch das dialektische Denken und die mit diesen verbundenen Themen in sich ein. Diese Perspektive auf Barths dogmatische Systematik kann neues Licht auf die verborgenen anthropologischen Dimensionen der Barthschen Systematik werfen.

3. *Diskursives Denken als metaphorische Rede: Die Berücksichtigung der Implikation "In Christo" als semantisches Problem*

Diskursivität nimmt in der Tradition des abendländischen Denkens, das gleich im griechischen Geist konkret verkörpert worden war, ihren eigenen Platz ein⁽⁶⁸⁾. Die methodische Konzeption, die wir zur hermeneutischen Herausstellung der Barthschen Wendung aufgenommen und verwendet haben, ist vom Ricœurschen neuen Verständnis von Grund und Raum der metaphorischen Rede abhängig und von diesem abgeleitet. Uns scheint, daß in der letzten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Ansätze zum herkömmlichen Verständnis der Metapher, das bei Aristoteles historisch zusammengefaßt und systematisiert worden war, akut geworden sind und das im kritischen Dialog mit der Philosophie M. Heideggers entwickelt wurde⁽⁶⁹⁾. Der Grund für die Möglichkeit und Notwendigkeit, mit der die metaphorische Rede nicht als eine uneigentliche Rede, wie sie seit Aristoteles bis M. Heidegger aufgefaßt worden war, sondern als eine eigentliche Rede charakterisiert werden kann, liegt bei Ricœur in ihrer Diskursivität, d. h. in der Ortsbestimmung, mit der die metaphorische Rede als schöpferische Rede ihren entsprechenden Platz nur in der semantischen Einheit des einen Satzes hat, in dem die betreffende Metapher verwendet wird⁽⁷⁰⁾.

Die Diskursivität eines Satzes, der eine Möglichkeit und Eigenart der metaphorischen Rede als eigentlicher Rede ermöglicht, muß nicht in einzelnen Wörtern, die einem betreffenden Satz inhärent sind, sondern in der semantischen Einheit des betreffenden Satzes liegen. Daß über eine in der metaphorischen Rede ausgedrückte Sache "eigentlich" geredet wird, oder diese Eigentlichkeit selbst, bedeutet, daß diese Sache eine der metaphorischen Rede entsprechende Realität gewinnen kann, daher weiter auch, daß diese Realität nicht von der bloßen metaphysisch bedingten Rationalität erschöpft, sondern erst nur metaphorisch

gewährleistet werden kann. Daß ein Satz im ganzen eine metaphorische Rede als eine eigentliche Rede bedeutet, führt uns zu einer Dimension oder zu einem Geschehen, das nicht einem Satz innewohnende Variationen, sondern ein von außen den Inhalt des betreffenden Satzes angehendes neues Geschehen bedeutet. In Luthers bekanntem Satz läßt sich diese Implikation deutlich zeigen, *“Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata”* (“daß alle Wörter in Christus eine neue Bedeutung annehmen, auch wenn sie dieselbe Sache bezeichnen”)⁽⁷¹⁾. Die im Satz beigegebene Phrase *“In Christo”* zeigt die Bedingung der Möglichkeit eines Geschehens, das von außen den Inhalt eines Satzes angeht und die ganzen semantischen Zusammenhänge dieses Satzes in eine neue Dimension bringt und verändert, wie die christliche Offenbarung, welche die Dialektischen Theologen in ihrer Kritik am Historismus herauszustellen und auszuzeichnen versucht haben, die im Historismus vorausgesetzten positiven Zusammenhänge des Lebens mit dem historischen Sinn in Frage gestellt hat⁽⁷²⁾. Die die Sinnzusammenhänge dieses Satzes bestimmende Phrase *“In Christo”* entspricht daher einem Geschehen, das den ganzen Inhalt des einen Satzes angeht. Nach der Ortsbestimmung, die Ricoeur der metaphorischen Rede gegeben hat, geht die Dynamik der metaphorischen Rede von der außerhalb des Satzes liegenden Seite aus alle Elemente des betreffenden Satzes an⁽⁷³⁾. Im Hinblick auf unsere gegenwärtige wissenschaftliche Situation lohnt es sich, entsprechend herauszustellen, was Barths auf der Grundlage der Analogie aufbauende dogmatische Systematik mit der Frage nach den dort enthaltenen Implikationen zur Diskursivität des Barthschen Denkens und zur damit verbundenen metaphorischen Rede zu tun hat.

4. *Diskursivität und Rationalität des Denkens im Hinblick auf die Wendung “von der Dialektik zur Analogie”: Zur Möglichkeit der Thematisierung der Mystik und Dialektik*

(1) *Voraussetzung für die Betrachtung des Problems:* Mit den Termini “Diskurs” und “Rationalisierung” ist bereits die Problematik der metaphorischen Rede angedeutet. Wir haben Barths Wendung von der Dialektik zur Analogie mit diesen hermeneutisch-methodischen Termini erfaßt, erstens weil mit diesen Termini diejenige verborgene Dimension der Barthschen Systematik, die mit der Analogie als der Logik der KD nicht erläutert werden kann, etwas explizit herausgestellt werden kann, zweitens mit dem methodischen Terminus Dialektik die verborgene Dynamik des Barthschen dogmatischen Denkens explizit herausgestellt werden kann.

Der Grund dafür, daß der hermeneutische methodische Terminus “diskursive Rationalisierung” für die sachgemäße Explikation der Barthschen Wendung von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena ausgewählt und verwendet wurde, wie nach

der oben entwickelten Darstellung erläutert, liegt darin, daß, was in der vorangehenden Barth-Literatur als Analogie im Gegensatz zur bis dahin beherrschenden Dialektik herausgestellt wurde, in der Folge in den folgenden drei Punkten - (2), (3), (4) - kaum hinreichend zu sein scheint⁽⁷⁴⁾.

(2) *Exkurs als Vorbemerkung zu Barths Rationalismus und seiner Kritik an Mystik, Dialektik und dem Nichts*: Barths Rationalismus in seinem dogmatischen Denken nach der KD-Zeit läßt sich auch in Barths Ablehnung der Mystik erkennen. Barth hat das Problem der Mystik weder positiv thematisiert noch die Mystik ebenso wie den Atheismus als das von der Offenbarung entfernten Verhalten des Menschen⁽⁷⁵⁾. In diesem Urteil können wir den Rationalismus erkennen, der auf der Grundlage der Offenbarung begründet und gleichzeitig damit mit dem Rationalismus Anselms verbunden ist. Daher ist Barths dogmatischer Rationalismus mit der konzentrierten Christologie sinnverwandt. Anselms Rationalismus hat, wie in diesem Kapitel zu sehen ist und wie in unserer anderen Abhandlung erwähnt wird⁽⁷⁶⁾, die Perspektive nicht auf einzelne Glaubenssätze, sondern auf die Welt hin, in der eine Art von Gottlosigkeit herrscht. In diesem Sinne möchte Barths Rationalismus über die Grenze hinaus wirken, die unsere Rationalität in ihrer Reichweite erlangen kann.

Es gehört zur Eigenart des Barthschen dogmatischen Denkens, daß das Thema "Mystik" nicht positiv thematisiert worden ist. Die Mystik wird bei Barth wie der Atheismus, weil sie die von der objektiven Offenbarung entfernte Haltung bedeutet, nicht positiv thematisiert⁽⁷⁷⁾. Wenn wir aber Barths dogmatisches Denken mit dem methodischen Terminus "diskursive Rationalisierung" erläutern wollen, muß die Dynamik des von unten nach oben sich bewegenden Denkens, anders als die Protologie des auf der Grundlage der Analogie von oben nach unten bewegten Denkens, explizit herausgestellt werden.

Im Hinblick auf den Unterschied der Dynamik oder der Richtung des Denkens muß man von hier das Problem der Mystik im Blick haben. T. Ariga und U. Köpf haben die erste, prototypische Figur der jüdisch-christlichen Mystik bei Philo von Alexandrien gefunden⁽⁷⁸⁾. Nach Ariga muß das jüdische Denken, das von ihm als "Hajathologia" thematisiert wurde⁽⁷⁹⁾, wenn es der griechischen Ontologie begegnet, eine mystische Dimension oder ein mystisches Denken selbst als notwendiges Element der jüdischen Offenbarungserkenntnis, die selbst der griechischen Ontologie begegnet und dieser gegenübergestellt ist, erscheinen lassen. Ariga hat mit der Hilfe von *J. Daniélou* auch am Beispiel des Gregor von Nyssa mystisches Denken vorgefunden⁽⁸⁰⁾. Im Fall von Gregor von Nyssa läßt sich das erst philosophisch ansetzende Denken in Richtung des jenseits des Seins als Gegenstand des philosophischen Denkens liegenden Gottes dialektisch bewegen, d. h. auf die Weise, daß das erst philosophisch ansetzende Denken angesichts der Grenze dieses Denkens

abgelehnt und negiert wird, und dann im Anschluß an den und unter Anführung dieses Gegenstandes weiter denken. Im folgenden möchten wir nach Arigas Darstellung wiederholen⁽⁸¹⁾, was wir in der anderen Abhandlung bereits thematisiert und behandelt haben⁽⁸²⁾: "Nach Philo von Alexandria geschieht die mystische Erfahrung da, wo der menschliche Noûs sich von der sichtbaren Welt zur intelligiblen Welt steigert und weiterhin jenseits dieser intelligiblen Welt in Richtung des ontologisch höheren Seins zu steigern versucht. Das sich der Erfassung durch die "Ontologia" Entziehende muß man in der Philonischen mystischen Erfahrung anerkennen. Diese mystische Erfahrung geschieht mit Hilfe des "Sein" Lassenden ("hajah" oder "'ehyeh") durch die Negation oder durch das Transzendieren des "Seins" in Richtung des jenseits dieses "Seins" liegenden, persönlichen "Sein" Lassenden. Diese vom Sein als dem Gegenstand der Vernunft (noûs) in Richtung des persönlichen "Sein" Lassenden ("hajah" oder "'ehyeh") sich bewegenden Steigerungen [des menschlichen Noûs] können wir bei Gregor von Nyssa finden. Diese Steigerung des Noûs in der mystischen Erfahrung in Richtung des persönlichen "hajah" gehört nach Ariga zum wesentlichen Aspekt der "Haja-ontologia". Nach Gregor von Nyssa bedeutet Gott "das wahrhaftige Sein" (το οντως ον) einerseits und "'Das "Sein selbst" (το ειναι) einschließende "Sein" (το ον) den biblischen Schöpfer. In diesem Sachverhalt können wir einerseits die "Haja-ontologia" konkret verwirklicht sehen und andererseits gleichzeitig damit die Möglichkeit finden, die Negation des ontologischen Strebens, d. h. des unmittelbaren menschlich-vernünftigen Strebens nach dem Sein, zu überwinden. - Zwar ist diese Möglichkeit der christlichen Mystik durch die Begegnung der "Hajathologia" mit der "Ontologia" diesmal auch nicht unmittelbar, sondern dialektisch gegeben. Dieser dialektische Charakter bei der Entstehung der [jüdischen, christlichen] Mystik kann sich darin zeigen, daß bei dieser Begegnung der beiden gegensätzlichen Logiken das Problem der "Nichtigkeit" [= hebhel, ματαιοτησ] auftauchen muß. Die nicht als subjektiv-psychologisch, sondern als "echt" aufzufassende pneumatologische Erfahrung in der Auferstehung Jesu konnte die erste Gemeinde von der Apokalyptik als der innerjüdisch zugespitzten eschatologischen Logik befreien und sich dann durch die Verbindung mit der "Ontologia" wiederbeleben. Die christliche Mystik kann und muß sich darin von der innerjüdischen Mystik unterscheiden und [hat] gleichzeitig das besondere, pneumatologisch gesteigerte Verhältnis zum Sein in der "Ontologia" selbst. Daß erst die Begegnung der "Hajathologia" mit der "Ontologia" die "Nichtigkeit" in der mystischen Erfahrung thematisch herausfordern können, bedeutet, daß die Möglichkeit der negativen Theologie, die bereits Philo von Alexandria bewußt ins Auge gefaßt und konkret gesehen hat, schon innerhalb der positiven Theologie eingeschlossen ist." --

In den oben zitierten langen Sätzen, in denen der Verfasser zusammengefaßt

hat⁽⁸³⁾, was Ariga über die christliche Mystik auf der Grundlage der "Hajathologia" geschrieben hatte, zeigt sich die Mystik als notwendiges Element, das in der Begegnung des hebräischen Denkens, d. h. der "Hajathologia", mit der Ontologia oder mit dem hellenistischen Denken auftaucht. Die "Hajathologia" bedeutet nicht selbstverständlich ein auf die neuzeitliche, d. h. vor allem vom platonischen Denken geprägtes, Subjektivität bezogenes Denken, sondern das Denken, das sich auf das Sein Gottes als das die menschliche Gotteserkenntnis transzendierende Sein bezieht.

Wenn wir die Trinitätslehre als die im letzten Stadium des Arianstreits erreichte Äußerung und Lehre über die Rationalisierung dessen, was das hebräisch-christliche Denken, die "Haja-ontologia", in der Begegnung mit der hellenistischen Weltanschauungen unter apologetischer Absicht erkannt hat, bezeichnen können, muß die mit der Trinitätslehre, vor allem auf ihrer Grundlage, gewonnene Erkenntnis über die mystische Dimension und über die mit dieser mystischen Dimension notwendig verbundene "Nichtigkeit" (= hebel, $\mu\alpha\tau\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$) nicht als Hauptthema der Dogmatik, sondern als eine Sache angenommen werden, die im Prozeß der Rationalisierung, nach Anselm mit "necessitas", erledigt werden muß. Daher sind die Themen und Probleme der Mystik und der Nichtigkeit nicht gegenständlich, m. a. W. als eigenständiges Thema, zu thematisieren, sondern am Rande der Hauptthema, und zwar auf die Weise zu behandeln, daß diese beiden Themen in den Hauptthemen eingeschlossen werden und im Prozeß der Rationalisierung mit Notwendigkeit, aber nicht als Hauptthema auftauchen. Auf diese Weise hat Barth das Problem des "Nichts" in KD III/3 behandelt.

In Arigas "Hajathologia" und "Haja-ontologia" werden demgegenüber die Probleme der Mystik und der Nichtigkeit noch expliziter als in Barths Systematik behandelt. Ariga hat bemerkt, daß die Mystik nicht nur in ihrer hebräischen Form, sondern auch in ihrer christlichen Form als notwendiges Element, das die Begegnung der hebräischen oder der christlichen Religion mit der griechischen Ontologie verursachen muß, herausgestellt. Der Grund dafür, daß bei Ariga das Problem der Mystik und der Nichtigkeit ausdrücklicher und anders als bei Barth behandelt und thematisiert würden, besteht nach unserer Ansicht darin, daß bei Ariga die "Hajathologia" als Archetypus des hebräischen Denkens und die "Haja-ontologia" als Archetypus des christlichen Denkens, ohne rational systematisiert zu werden, d. h. nicht auf die Weise, daß diese Archetypen in einer Richtung einer Formung der christlichen Dogmen wie vor allem der Trinitätslehre systematisiert würden, das Thema der Mystik und der Nichtigkeit aufgenommen haben. Zwar hat Barth die Mystik und die Nichtigkeit nicht explizit thematisiert, aber auch in Barths auf der Rationalität begründeten Behandlung und Erledigung des Problems der Mystik und der Nichtigkeit, die bei Barth als "das Nichtige" (KD III/3, § 50) bezeichnet wird, sind die von Ariga aufgenommenen Themen der Mystik und der Nichtigkeit, die beide als

notwendiges Element in der Begegnung der "Hajathologia" und der "Haja-ontologia" herausgestellt und bezeichnet sind, implizit eingeschlossen.

Im obenerwähnten Sinn hat Barths trinitarisches Denken in der Rationalisierung, die der Rationalisierung des jüdischen Glaubens, nach Ariga der "Hajathologia", entstammt, noch einen weiteren Weg als Arigas "Hajathologia" und "Haja-ontologia" durchschritten. Der Dogmatiker Barth, der die Christologie als dogmatische Methode in weiteren Themen der Dogmatik stets hat sich auswirken lassen, ist in unseren Zusammenhängen als *Rationalist* zu bezeichnen, was in seiner Interpretation der Mystik, des Nichts oder der Nichtigkeit bestätigt gesehen werden kann.

(3) *Das Problem der Mystik, der Dialektik und des Nichts im Offenbarungsverständnis:*

(a) *Von den Barth-Interpreten zu P. Ricoeur:* Die Dialektik, die in der Herausstellung der Denkform und des Denkcharakters der Barthschen Wendung von der CR über die CD zur KD bezeichnet wird, bedeutet eigentlich die pneumatologische, d. h. paulinische, Dialektik von Gott und Menschen. Diese Dialektik entspricht dem Ziel, das in der Dialektischen Theologie, die die vorangehende Theologie radikal in Frage stellte, intendiert und bezweckt worden ist. Die Dialektik, in deren Verwendung der dialektische Theologe Barth selbst das Gott-Mensch-Verhältnis auszudrücken versucht hat, ist ein theologisch-pneumatologisch geprägter Terminus. Wir haben in den vorangehenden Darstellungen gesehen⁽⁸⁴⁾: Was in den beiden vorangehenden Dogmatiken der CR und der CD unter Dialektik oder pneumatologisch-dialektisch verstanden und systematisch noch pneumatologisch-dialektisch, d. h. nach Barths Terminus "existentiell", konzipiert worden ist, wurde erst in den KD-Prolegomena (KD I/1, KD I/2) auf der Grundlage der Analogie, m. a. W. von oben an, d. h. "protologisch", rationalisiert⁽⁸⁵⁾.

Indem aber das Offenbarungsverständnis, das sich eigentlich in verschiedenen Dimensionen in der ganzen Darstellung der KD konkretisieren läßt, auf diese Weise protologisch, d. h. von oben nach unten, rationalisiert wurde, scheint uns, daß Barth zwar die Subjektivität der Offenbarung strukturell deutlich und eigenständig herausstellen und feststellen konnte, daß aber Barths Offenbarungsverständnis vorwiegend logisch und rational geprägt wurde. Logisch, weil die ausgewählten dogmatischen Themen ausschließlich von der sachlichen Priorität und Initiative der Trinitätslehre behandelt werden, rational, weil die Gegenstände des dogmatischen Denkens strukturell oder ökonomisch-trinitarisch geprägt werden. Es ist notwendig, daß wir in diesem Punkt, d. h. in Barths vorwiegend logisch, daher abstrakt und rational, wenn auch selbstverständlich im Sinne unserer oben entwickelten Darstellung, geprägtem Offenbarungsverständnis, nicht einen neuzeitlich-anthropologisch oder subjektiv erhöhten vulgären Irrationalismus, sondern Barths dogmatische Absicht, die Objektivität und Initiative des trinitarischen Gottes in der

Erkenntnis der Offenbarung wirken zu lassen, erkennen können.

In diesem Sinne kann festgestellt werden, daß die Christologie und die christologische Konzentration Barths eigentlich die Logik dieser Rationalisierung des dogmatischen Denkens bedeutet⁽⁸⁶⁾.

(b) *Hermeneutisch-methodische Wendung von den KD-Interpreten zu P. Ricœur:* Gegenüber dem oben skizzierten Versuch der Interpretation von Barths-Wendung, in der diese Wendung von den "meisten" der Barth-Interpreten immer auf der Grundlage des methodischen Terminus "Dialektik und Analogie" verstanden worden ist, bezweckt unser Versuch, auf der methodisch-hermeneutischen Grundlage der "diskursiven Rationalisierung" von einem anderen Blickpunkt her zu verstehen, was in dieser Wendung von der CR zur CD zur KD geschehen ist.

Diskurs und Rationalität: Der methodische Terminus "Diskurs" kann in unserem Zusammenhang darum beachtet werden, weil "Diskurs" thematisch zur definitorischen Herausstellung des semantischen Ortes, in dem eine Metapher und eine metaphorische Rede entsprechend ihrer eigentlichen Intention gut gelingt, mit der traditionellen Auffassung der Metapher gegenüberstehender Absicht thematisiert wurde⁽⁸⁷⁾. Der Grund für unsere Bemerkung zum Diskurs besteht auch darin, daß er eine wesentliche Verwandtschaft und Kontinuität mit dem im Prozeß der Barthschen Wendung geführten, angewandten christologischen Denken in seinem besonderen Charakter hat. Dieser besondere Charakter besteht aber darin, daß dieses diskursiv geprägte Denken sich über eine anthropologische Grenze hinaus auf das diese begründende Subjekt, auf den trinitarischen Gott hin, transzendieren und dieses Denken ausschließlich im Anschluß an das die Person und Werk Jesu integrierenden Verhalten Jesu Christi zur Anerkennung des trinitarischen und des christologischen Dogmas führen läßt. Wenn wir Barths Wendung und das in der Grundlage dieser Wendung hermeneutisch konzipierte, programmierte Verhältnis der Gotteslehre und der Exegese der biblischen Texte beachten - nach unserer Ansicht muß die auf diese Weise konzipierte, aufgebaute Systematik "Scholastik" genannt werden⁽⁸⁸⁾-, ist es aus dem obigen Grund notwendig, den Zusammenhang von der Diskursivität des Denkens, der metaphorischen Rede und der Rationalität als Substanz des Barthschen dogmatischen Denkens in der KD positiv anzuerkennen. Das traditionelle Metapherverständnis, dem einerseits Ricœurs philosophische Intention sich gegenübergestellt hat und dem gegenüber andererseits Barths dogmatisches Denken implizit, aber hinreichend sachlich die Notwendigkeit und Dynamik der ontologischen Erneuerung und Erhöhung, wie diese sich in der Phrase "In Christo" des oben zitierten Satzes von Luther herausstellen läßt, erkennt, ist auf der griechisch-ontologischen Ebene fixiert, der Aristoteles entstammt⁽⁸⁹⁾. Auf dieser griechisch-ontologischen Ebene hat Aristoteles definiert, was unter der metaphorischen Rede

verstanden wird; “μεταφορα δε εστιν ονοματος αλλοτριον επιφορα η απο του γενοϋσ επι ειδος η απο του ειδουσ επι το γενοϋσ η απο του ειδουσ επι ειδος η κατα το αναλογον”⁽⁹⁰⁾. Dabei ist vorausgesetzt, daß die metaphorische Rede immer innerhalb des metaphysisch-ontologischen Verständnisses legitimiert werden kann und daher daß die mit der metaphorischen Rede gemeinte Sache in Richtung der rationalen Explikation dieser Sache in dem neuzeitlich-aufklärerischen Sinn rationalisiert werden kann. Gegenüber dieser metaphysisch-ontologisch beschränkten Voraussetzung kann die Anerkennung einer Möglichkeit, in der eine reale oder eigentliche Bezeichnung dessen, was mit der metaphorischen Rede oder Metapher gemeint und ausgedrückt wird, dann ermöglicht werden, wenn eine qualitativ ganz neue Sache mit der entsprechenden Dynamik auf das Subjekt-Prädikat-Verhältnis, in dem eine betreffende-ontologisch-metaphysisch beschränkte-metaphorische Rede ausgesprochen wird, eingeht und damit dieses Subjekt-Prädikat-Verhältnis in eine ontologisch verwandelte und gesteigerte Welt gebracht wird. In einer nicht metaphorischen Rede muß es so sein, daß die dem Subjekt als υποκειμενον zugegebenen Prädikate immer und grundsätzlich innerhalb dieses Subjektes als des υποκειμενον, d. h. als des den möglichen Prädikaten zugrunde Gelegten, aussagbar sind. Demgegenüber kann unter der Anerkennung der Möglichkeit zur eigentlichen Bezeichnung dessen, was mit dieser metaphorischen Rede gemeint wird, verstanden und anerkannt werden, daß die metaphorisch geprägten Prädikate nicht als dem Subjekt inhärent, sondern als dieses Subjekt von außen angehend angesehen werden können. Die metaphorische Rede, die eine eigentliche Aussage enthält, bedeutet also ein Geschehen, das von außen das Subjekt einer betreffenden metaphorischen Rede angeht und damit dieses Subjekt-Prädikat-Verhältnis in eine ontologisch gesteigerte neue Seinsdimension einführt. Die im bekannten Satz Luthers eingefügte Phrase “In Christo” hat die Dynamik, die das Subjekt-Prädikat-Verhältnis in die neue Seinsdimension bringt.

Ricœur äußert sich gegenüber dem traditionellen Metapherverständnis von Aristoteles bis zu M. Heidegger dahingehend, daß die metaphorische Rede eigentlich vom metaphysischen Denken bedingt wurde und daher innerhalb einer rationalen, d. h. einer metaphorischen, Form eigentlich nicht bedürftigen Denkmöglichkeit bewegt. D. h., während nach Ricœur die Tradition von Aristoteles bis zu Heidegger eine die Tragweite und Gültigkeit der Metaphysik transzendierende, schöpferische Dynamik der metaphorischen Rede nicht anerkannt hat, hat im Anschluß an den Sprachwissenschaftler *E. Benveniste* Ricœur selbst eine die semiotischen Sinnzusammenhänge eines Satzes transzendierende Dynamik und Notwendigkeit in metaphorischer Rede vorgefunden. Erst indem die Sprache in die Form eines Satzes gebracht wird, geht die Sprache von sich aus nach außen. *“La distinction entre sens et référence est absolument caractéristique du discours; elle heurte de front l’axiome de*

l'immanence de la langue. Dans la langue, il n'y a pas de problème de référence: les signes renvoient à d'autres signes dans le même système. Avec la phrase, le langage sort de lui-même; la référence marque la transcendance du langage à lui-même"⁽⁹¹⁾. In der Metapher und der metaphorischen Rede läßt sich die schöpferische Möglichkeit finden, die ganzen Sinnzusammenhänge eines Satzes auf der Grundlage der Dynamik, die ein betreffendes metaphorisch geprägtes und verwendetes Wort in die mit der betreffenden Metapher vorgebrachte neue Wirklichkeit bringen kann, qualitativ und ontologisch zu verändern⁽⁹²⁾. Wir haben bereits die schöpferische Implikation eines Diskurses bemerkt, die dem Satz inhärente semiotische Möglichkeit von sich aus zu transzendieren - die schöpferische Implikation, die von Ricoeur nicht als der christlichen Offenbarung entsprechende Möglichkeit, sondern als die der Sprache allgemein inhärente Möglichkeit herausgestellt wurde. Wenn wir weiter die besondere Struktur eines christologischen Satzes bemerken, müssen wir dann auch die von Ricoeur als dem Satz inhärente allgemeine Möglichkeit herausgestellte schöpferische Möglichkeit des Diskurses anerkennen. Barths dogmatisches Denken entwickelt sich unter der Voraussetzung der Anerkennung eines historisch und sachlich invarianten Grundsatzes "Gott offenbart sich als Herr"⁽⁹³⁾. Barth hat das urchristliche Bekenntnis "Jesus Christus" nicht als synthetisches Urteil, sondern als analytisches Urteil bezeichnet⁽⁹⁴⁾. Mit dieser Bezeichnung, die einem besonderen Satz im theologischen Zusammenhang "Jesus ist Christus" oder nach Barth "*Gott offenbart sich als Herr*" gegeben wurde, kann eine wesentliche Verwandtschaft des Ricoeurschen Urteils mit Barths vor allem "christologisch" dogmatischem Denken festgestellt werden⁽⁹⁵⁾. Hier soll aber dazu als eine Möglichkeit und Aufgabe geäußert werden, daß um diese Verwandtschaft von Ricoeurs auf Diskurs und Metapher konzentriertem Denken und Barths von Anfang an "christologischem", nach unserer bisherigen Betrachtung "diskursiv-rationalem" Denken sachgemäß und produktiv zu verstehen, eine andere Aufgabe erledigen müssen. Wenn wir hier kurz einige Hinweise darauf geben können, besteht diese Aufgabe darin, Ricoeurs christlich-theologisch anonyme, verborgene Voraussetzung für sein anscheinend rein philosophisches Denken einerseits und Barths "christologisch" und "diskursiv-rational" aufgebautes Denken andererseits aus dem Gesichtspunkt der Semantik einerseits und aus dem Hintergrund der mittellalterlichen Rationalität andererseits zu erläutern⁽⁹⁶⁾.

Eine metaphorische Rede sollte nicht als uneigentliche Rede, sondern als so eigentliche Rede aufgenommen werden, daß diese Rede real in der Weise geschieht, daß die mit dieser metaphorischen Rede gemeinte Sache nicht im bloßen, vulgären Sinn des Terminus "rationalisiert" werden darf, z. B. mit philosophischen Kategorien, sondern als eine objektiv reale Sache, d. h. als die Welt, die eigentlich erst aus der nach vorne gerichteten, vor dem Text eröffneten Textwelt sachgemäß herausgestellt wird.

Uns scheint, daß Barth in seinen Abhandlungen, Äußerungen und Predigten in der Vor-KD-Zeit im Besitz einer theologischen, sachlichen Dynamik der metaphorischen Rede, wissenschaftlich bewußt oder unbewußt oder kraft seiner frommen Umsicht, gewesen ist⁽⁹⁷⁾.

In Barths erstem Dokument "Römerbrief" (1922) läßt sich diese Erkenntnis und Sachdialektik, daß eine metaphorische Rede irgend eine reale Welt und eine dieser entsprechende Dynamik in sich einschließt, finden. Wenn wir die im Römerbrief geführte bekannte radikale Kulturkritik im Rückblick auf das im Jahre 1915 erreichte Metapherverständnis - eine metaphorische Rede in Barths Texten, anders als in der Tradition der metaphysisch-ontologischen Metapherdeutung - die Metapher kann und muß eigentlich rational gedeutet werden -, ist schon lange als schöpferische Dynamik, die einen Tatbestand in eine neue Dimension bringen und so verwandeln kann, verstanden - würdigen, muß diese Kulturkritik nicht als bloße, irrationale Kritik an der bestehenden, sondern als sinnvolle Kritik aufgenommen werden. In dieser Kulturkritik werden die innerhalb der Klammer gesetzten menschlichen, kulturellen Möglichkeiten zwar abgelehnt werden. Diese innerhalb der Klammer gesetzten menschlichen, kulturellen Möglichkeiten müssen, indem das Minuszeichen vor die einzelnen Elemente der menschlich-kulturellen Möglichkeiten gestellt wird, so verwandelt werden, daß diese Elemente vor Gott keine Mächtigkeit der Selbstrechtfertigung besitzen können.

Daß Barth unter der Voraussetzung des Ja Gottes die kulturelle Möglichkeit, zu der der Zusammenhang von Leben und Geschichte gehört, vorwiegend in Frage gestellt hat, läßt sich gleich mit dem Minuszeichen verstehen, das der Klammer, innerhalb der alle kulturelle Möglichkeit gestellt werden können und müssen, von außen zugegeben ist. Der Zusammenhang von Leben und Geschichte bedeutet ein fundamentales Element des sogenannten Historismus, dem Barth sich entgegengestellt hat⁽⁹⁸⁾.

In unserem Zusammenhang können wir mit dieser Bemerkung zum theologischen Defizit der kulturellen Möglichkeit auch bemerken und einsehen, daß die metaphorische, alle kulturellen Möglichkeiten in Frage stellende, Rede die Wörter und Phrasen in die von der Dynamik der metaphorischen Rede eingeschlossene neue Wirklichkeit versetzen können⁽⁹⁹⁾.

Was den Grund, Ansatz und Ursprung der metaphorischen Rede betrifft, kann Nietzsches sprachliche Reflexion, die in der Zustimmung zur Erneuerung der vorangehenden, neuzeitlich-rational geprägten subjektiven Weltanschauungen konzipiert zu werden scheint, beachtet werden. Zwar hat Nietzsche eine positive Rolle und Möglichkeit der metaphorischen Rede herausgestellt, indem er aus seinem eigenen ontologischen, antimetaphysischen Interesse die Dialektik von ἀληθεια und

μεταφορα bemerkt⁽¹⁰⁰⁾. D. h., Nietzsche konnte bemerken und herausstellen, daß die sog. Wahrheit in einem Trug und in einer Verstellung, die der menschliche Intellekt vom Menschen wegen seiner Selbsterhaltung gegenüber anderen Personen und der Gesellschaft fordert, wurzelt. Demgegenüber kann die Metaphora als gelungener sprachlicher Vorgang gelten, der diese Grenze und Beschränkung der menschlichen Existenz zu überwinden und zu transzendieren versucht. Diese positive Rolle und Möglichkeit der metaphorischen Rede ist aber bei Nietzsche von dem physiologisch-nervös bedingten Grund geprägt und beschränkt. Darum konnte Nietzsche seiner scharfsinnigen Bemerkung zur positiven Möglichkeit der Metapher zum Trotz die Grenze des metaphysisch geprägten Seinsverständnisses nicht transzendieren. Es wird genug sein, wenn wir Nietzsches bemerkenswerte Stellung in der Deutungsgeschichte der Metapher seit Aristoteles und ihre sprachlich-ontologische Implikation bemerkt haben. Im Anschluß an Luthers bekannten Satz hat *E. Jüngel* bemerkt, daß der metaphorischen Rede die schöpferische Möglichkeit und Notwendigkeit, über die Dinge nicht uneigentlich, sondern eigentlich zu reden, zukommen konnte. Indem Jüngel die Grundlage des Raumes, in dem eine metaphorische Rede entstehen kann, auf der Grundlage der Kritik der rational-metaphysischen Tradition seit Aristoteles gefunden hat, hat er versucht, die neue ontologisch gesteigerte Möglichkeit der metaphorischen Rede zu begründen, die sich vor allem im theologischen Bereich oft verwenden läßt.

Jüngel zitiert wiederholt und gern Luthers Satz (*Disputatio de divinitate et humanitate Christi* 1540, WA 39/II, 94, 17 f.) "*omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*"⁽¹⁰¹⁾. Dabei ist mit der Phrase "*novam significationem*" die "*in Christo*" legitimierte Möglichkeit gemeint, daß die der Kultur und den Menschen inhärenten "*significationes*" jetzt von außen auf die Weise, daß diese kulturellen, nur anthropologischen Sinnzusammenhänge und -möglichkeiten von außen totaliter qualitativ verändert werden müssen, einmal abgelehnt und negiert werden und daß die "*vocabula*" dann in der Folge "*novas significationes*" gewinnen können.

Wenn wir Barths erstes großes Monument "Römerbrief" beachten, wird uns verständlich, daß der frühe Barth die große, schöpferische Macht und Dynamik der metaphorischen Rede, welche die der Kultur und den Menschen inhärenten Möglichkeiten von außen qualitativ verändern können, gekannt und verstanden hat⁽¹⁰²⁾. Barth hat diese große, das Alte verändernde Macht und Dynamik immer die Offenbarung genannt. Barth hat aber auch diese Offenbarung als das Minuszeichen bezeichnet, das vor die Möglichkeit der Kultur und der Menschen gestellt wird: "Setzen wir die bestehenden Ordnungen Staat, Kirche, Recht, Gesellschaft, Familie u. s. f. in ihrer Totalität als

(a b c d)

ihre Aufhebung durch die ursprüngliche Ordnung Gottes als das Minus vor der Klammer, das ihrer Totalität entgegentritt:

$$-(+ a + b + c + d)$$

so ist klar, daß eine allfällige Revolution als geschichtliche Handlung, und wäre sie noch so radikal, niemals als dieses die Totalität der menschlichen Ordnungen als solche aufhebende göttliche Minus vor der Klammer angesehen werden darf, sondern höchstens den vielleicht gelingenden Versuch bedeutet, das *m e n s c h l i c h e +*, das die bestehende Ordnung innerhalb der Klammer als *b e s t e h e n d e* Ordnung hat, aufzuheben. Es entstünde dann das Bild:

$$-(- a - b - c - d)$$

bei dem nicht zu übersehen ist, daß das große göttliche *- v o r* der Klammer die eigenmächtig revolutionär vorweggenommenen — in der Klammer zu unsrer Übersachung alsbald erst recht wieder in *+* verwandeln dürfte. Mit anderen Worten: in Anbetracht der Lage zwischen Gott und Mensch kehrt das Alte bei der revolutionären Rechnung, nachdem es gestürzt ist, in neuer verstärkter Form wieder. Der Legitimist rechnet natürlich ebenso falsch, ja erst recht falsch, indem er den Größen *i n* der Klammer *b e w u ß t* (in der Bewußtheit steckt auch hier der Übergriff, in der Grundsätzlichkeit, im Legitim *i s m u s* das Titanische) das positive Vorzeichen gibt. Zum vernichtenden Gericht wird eben das göttliche Minus *v o r* der Klammer *a l l e n* menschlichen Bewußtheiten, Grundsätzlichkeiten, Recht habereien, Prinzipien, -ismen *a l s s o l c h e n*, *a l l e n* "Fürstentümern, Mächten und Gewalten" *a l s s o l c h e n*."⁽¹⁰³⁾

Die metaphorische Rede hat zwar eine positive Anrede als die Funktion des vor die Klammer gestellten radikalen Minus. Darin unterscheidet sich die metaphorische Rede, die wir in unserem Zusammenhang bemerken, von Barths radikale Kulturkritik. Wie in der Barthinterpretation zutreffend gezeigt worden ist, gilt aber auch, daß das Minus, das hier im Römerbrief als Grund der Kulturkritik bezeichnet wird, zugleich vom hinter diesem radikalen Minus und der großen Negativität, wenn auch in verborgener Dimension und Form, liegenden Ja Gottes und der göttlichen Positivität umgeben und eingeschlossen ist⁽¹⁰⁴⁾.

Wie es bei Luthers Ausdruck "*in Christo*" der Fall ist und wie bei Barths Minuszeichen, das an sich negativ geprägt ist, aber von dem dahinter verborgenen großen Ja und von diesem Ja entsprechender Positivität umgeben und eingeschlossen ist, stellt sich hinter dieses vor die Klammer gestellte Minus das größere Ja. Mit dieser sachgemäßen Lokalisierung des Minuszeichens als Grund der Kulturkritik läßt sich eine wesentliche Verwandtschaft der Barthschen im Römerbrief gefundenen Kulturkritik mit der von außen die ganzen Prädikate der Sache angehenden und gleichzeitig in Frage stellenden Dynamik und Anrede der metaphorischen Rede

finden. Im Hinblick auf Barths theologische Entwicklung, besonders auf Barths theologische Anfänge bis zum "Römerbrief" (1922), lassen sich damit eine kontinuierliche Linie und Entwicklung bestätigt sehen, daß Barths rein theologische Termini nicht unmittelbar im wörtlichen Sinn, sondern im metaphorischen Sinn verstanden werden können und müssen⁽¹⁰⁵⁾.

Indem auch Ricœur die Grundlage der metaphorischen Rede eines Wortes nicht in der Stellung des betreffenden einzelnen Wortes, sondern in einem "discours" gefunden hat, konnte Ricœur die Grundlage und Dynamik eines Geschehens finden und zeigen, das den einen betreffenden Satz, in dem unzählige Prädikate unter dem Subjekt, υποκειμενον, präzifizierbar sind, in Frage stellt und in eine neue Dimension setzt⁽¹⁰⁶⁾.

(4) *Der politische Bereich als Gegenstand der Rationalisierung des göttlichen Willens: Zu Barths Interpretation der Stellung von Pontius Pilatus in "Rechtfertigung und Recht" (1938):* Barths dogmatische Methode, die in der Formel "fides quaerens intellectum" geäußert wird, entspricht der Überwindung der anthropologisch-philosophischen oder existenziellen Begründung der Theologie einerseits und der christologischen Konzentration als Barths dogmatischer Methode andererseits⁽¹⁰⁷⁾. Wie im Vorwort seines Anselmbuches geäußert, bedeutet die christologische Konzentration als dogmatische Methode die Feststellung des klaren, eindeutigen methodischen Rationalismus, den Barth bei Anselm gefunden hat und der dogmatische Gegenstände und Themen ohne subjektiv-pietistische Schwankung auf der Grundlage einer bestimmten, d. h. christologischen, Diskursivität ordnet und formt.

Angesichts der in den dreißiger Jahren erfahrenen politischen Situation mußte daher auch die politische Ethik nicht auf der Grundlage der neuzeitlichen Rationalität, sondern auf der besonderen, theologischen Rationalität begründet werden⁽¹⁰⁸⁾. Zum Zeitpunkt, als diese Formel methodisch explizit, wenn auch, wie Barth selbst geäußert hat, sein Anselmbuch am wenigsten gelesen war, herausgestellt und vorgelegt wurde, hatte sich die politische Situation in Deutschland katastrophal entwickelt und daher der Rationalisierung im hier gezeigten Sinn bedürftig. Wie die christologische Konzentration der Negation der "natürlichen Theologie" entspricht, bedeutet die eindeutige Vollstreckung der Rationalisierung den Versuch der dogmatischen Überwindung der katastrophalen politischen Situation und des dämonisierten Staates.

Dabei müssen die Probleme der Ethik beachtet werden, auf die Barth vorwiegend abstrakt und logisch im negativen Sinn die Trinitätslehre als Grund für die ethische Modalität der anthropologischen, sozial-politischen Dimension. Was hier gegenüber diesem Kontrast und Gegensatz - der Kontrast und Gegensatz zwischen der sozial-politischen Situation und der Rationalität der Trinitätslehre - von uns klar gemacht

werden möchte, bedeutet diese, wenn auch rein dogmatische, aber bemerkenswerte Abstraktheit und Unkonkretheit paradoxerweise ein sachgemäßes Ergebnis der als diskursiv charakterisierten Rationalisierung. Dabei spielen die Trinitätslehre und der trinitarische Gott eine notwendige Rolle des Subjekts dieser Rationalisierung des Willens Gottes im sozial-politischen Bereich. Unter den verschiedenen Themen von Barths sozial-politischer Ethik, in denen die Rationalisierung des Willens Gottes vollzogen und ausgewirkt gesehen werden können, möchten wir Barths Interpretation des Politikers *Pontius Pilatus* aus unserem vorliegenden Interesse heraus betrachten.

Sieben Jahre nach der Veröffentlichung des dogmatisch-methodischen Buches über den Vater *Anselm von Canterbury* (1033-1109) hat Barth *Rechtfertigung und Recht* als 1. Heft der von ihm selbst begründeten Schriftenreihe *Theologische Studien* veröffentlicht. In diesem Opusculum hat Barth das Verhältnis von Staat und Kirche unter der vorher festgestellten Voraussetzung in der kritischen Auseinandersetzung mit der vorangehenden Interpretation betrachtet⁽¹⁰⁹⁾. Weil hier, d. h. in Barths Interpretation der politischen Entscheidung des Pilatus in Joh. 19, 11 und I. Kor. 2, 6 f., ein wesentlicher Aspekt der Rationalität Gottes und die sich nach außen rationalisierende Dynamik erkannt werden können, haben wir thematisch hier nicht das Verhältnis selbst von Staat und Kirche, sondern das Pilatus-Problem nach Barths Interpretation darüber zu betrachten. Das Verhältnis selbst von Staat und Kirche kann und muß auch mit Sicherheit als Bestätigung der Rationalisierung des Willens Gottes, wie in der KD III/3, § 49. 3 dargestellt, angesehen werden.

Dabei ist *Karl L. Schmidts* Aufsatz *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments* (1937)⁽¹¹⁰⁾ als die repräsentative Arbeit und Ansicht der vorangehenden Generation anzusehen, die dieses Problem behandelt hat; die Ansicht darüber besteht darin, was aus des Pilatus politischer Entscheidung herauszuziehen ist. Nach Barth hat Schmidt in diesem Problem nicht einen *„inneren und notwendigen Zusammenhang“*, sondern das bloße Gegenüber von Staat und Kirche gesehen⁽¹¹¹⁾. Wenn wir hier im voraus Barths Position zusammenfassend vorlegen, kann in und hinter diesem Problem einerseits und in Barths dazu gegebener Antwort andererseits gesehen werden, was Barth in seiner Wendung von der CR über die CD zu den Prolegomena der KD dogmatisch gewonnen hat. Im Hinblick auf das Problem und Thema seines Opusculums läßt sich in diesem Opusculum jene die auf der anthropologisch-ethischen Dimension gestellten Probleme und Themen bestimmende notwendige Rationalisierung und ihr entsprechende Dynamik des göttlichen Willens einsehen und herausstellen. Barth hat stets diese dogmatisch-methodische Erkenntnis als *„christologisch“* bezeichnet. Daher und von hier aus gesehen, kann und muß die *„christologische Konzentration“* die Vollstreckung der Anwendung der göttlichen Rationalität auf die theologischen Themen bedeuten, und

zwar nicht eine andere als die dogmatische methodische Erneuerung bedeuten. Die Christologie als dogmatische Methode bedeutet bei Barth weder eine Art von ethischer Erhöhung des Jesusbildes noch eine Art von religiöser Dogmatisierung seiner Lehre. Barths dogmatischer Rationalismus läßt sich daher, wie in den Problemen *"Rechtfertigung und Recht"*, *"Gesetz und Evangelium"* oder *"Geist und Wort"* usw., d. h. vor allem in den paulinisch-lutherisch-dualistisch geprägten traditionellen dogmatischen Themen, "rational und logisch" und kritisch angewandt sehen⁽¹¹²⁾.

Barth schien, daß die politisch-ethische Ansicht der Reformatoren über das Verhältnis von Staat und Kirche, m. a. W. von "der Rechtsordnung des Staates und der Ordnung der Erlösung", nicht ausreichend offenbarungsintensiv und daher in einer der Botschaft des Neuen Testaments entsprechenden Weise verstanden worden sei⁽¹¹³⁾. Nach Barth wurden "die Frage nach dem sachlichen und also inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche" von den Reformatoren nicht gestellt, sondern bei ihnen hat Barth die Frage offen gelassen gefunden. Die Frage "War der Gedanke des menschlichen Rechtes der Erkenntnis der göttlichen Rechtfertigung bloß angeklebt, statt sachlich mit ihr verbundenen", und die Frage nach dem inneren und notwendigen Grund, auf dem die beiden Bereiche, die Rechtsordnung des Staates einerseits und die Ordnung der Erlösung aufbauen, ist bei den Reformatoren offengelassen.

Auch hier hat Barth das von den Reformatoren konzipierte, aber offen gelassene Problem, d. h. das Nebeneinander von Staat und Kirche, "christologisch", d. h. auf der Grundlage der Christologie, auf die Weise zu überwinden versucht, daß das Reich Gottes im differenzierten Zusammenhang mit dem Staat auf der Erde den Bereich dieses Staates ontologisch einschließt. Das Nebeneinander wurde hier von der Dynamik der göttlichen Regierung ontologisch rationalisiert. Barth hat in diesem Zusammenhang wiederholt "Christologie" als dogmatisch-methodische Methode bezeichnet, aber die Christologie bedeutet keine ideologische Hebung einer politischen Macht, sondern eigentlich eine Rationalisierung des Willens des in den Prolegomena der KD anerkannten trinitarischen Gottes.

Hier möchten wir diese Rationalisierung am Beispiel derjenigen Stellung und Rolle des "fünfte(n) römische(n) Statthalters der Provinz Judäa" Pontius Pilatus, schildern, die er in der "christologisch" gesehenen Heilsgeschichte am Ende des Lebens Jesu übernommen hat⁽¹¹⁴⁾. Pontius Pilatus wurde sachlich und materiell im ersten Kapitel "Das Gegenüber von Kirche und Staat" behandelt. Gegenüber Karl L. Schmidt, dem es im Problem "Kirche und Staat im Neuen Testament" um das "Gegenüber" ging, hat Barth versucht, "die Frage nach dem sachlichen und also inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche" zu stellen⁽¹¹⁵⁾. Nach Schmidt bedeutet das, was mit der "Begegnung von Jesus und Pilatus" vorgelegt wird,

die "Belehrung über die Diastase zwischen Kirche und Staat"⁽¹¹⁶⁾. Demgegenüber läßt sich, was aus der "Begegnung von Jesus und Pilatus" herausgestellt wird, nicht in dem "Gegenüber" von Kirche und Staat, sondern in "dem sachlichen und also inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche" finden. Daraus hat Barth das bemerkenswerte Resultat herausgezogen, daß Pilatus -- "der Staat ist in der Wahrheitsfrage neutral: »Was ist Wahrheit?« (Joh. 18, 38) -- in seiner vollzogenen Rolle, Jesus nicht freigesprochen zu haben, "das einzig Mögliche" vollstreckt hat: "..., was jetzt, und das war ja das einzig Mögliche, was in Vollstreckung des gnädigen Willens des Vaters Jesu Christi geschehen konnte!"⁽¹¹⁷⁾. Hier, in unserem vorliegenden Zusammenhang, d. h. in dem Zusammenhang mit der Christologie als Barths dogmatischem Rationalismus, können wir in des Pilatus Vollstreckung seiner politischen Entscheidung eine für Pilatus ungewollte Bestätigung der göttlichen Rationalität vollzogen sehen. Gegenüber der herkömmlichen Deutung dieses vom Verhalten des Pilatus abhängigen politischen Geschehens läßt sich nach Barth eine Vollstreckung der nicht weltgeschichtlichen, sondern die profan-politische Welt regierenden *ontischen Rationalität* anerkennen.

Wenn die Analogie als theologisch-dogmatische Methode, zumindest in der Barthschen dogmatischen Systematik, eigentlich die Logik, die in der Richtung von oben nach unten konstruiert wurde und funktioniert, bedeutet, dann kann gesagt werden, daß das diskursive Denken die Logik von unten bedeutet, wenn nicht nur auf den historischen Ursprung dieses Terminus, z. B. bei Sokrates, dieses Denken als philosophische Dialektik methodisch herausgestellt wurde, sondern auch auf die Eigenart der Denkbewegung von einem Satz als der minimalen Einheit des Denkens zum Text als Versammlung des einzelnen diskursiven Denkens und Schließens, wie sie von Ricoeur hergestellt wurde⁽¹¹⁸⁾. Mit dieser Logik, wie sie in einem Sinn als entsprechend der Tradition der französischen Philosophie bezeichnet werden kann, können wir die mit der Analogie nicht explizit herausgestellte, thematisierte Dimension in neues Licht bringen. Ergebnis: In diesem Sinne können die mit dem Terminus "diskursive Rationalisierung" gewagte Analyse und Betrachtung der Barthschen Wendung eine von unten her geführte hermeneutische Bestätigung dessen bedeuten, was Barth in dieser Wendung auf der Grundlage der Analogie aufgebaut und dargestellt hat.

Im Rückblick auf die obenerwähnte Frage muß beachtet werden, daß Barths rational systematisierte Auffassung des Verhältnisses von dem Wort Gottes als dem reformatorischen Prinzip einerseits und der Trinitätslehre andererseits den obenerwähnten Fragen zugrunde gelegt wurde. Diese Frage nach dem Verhältnis von dem Wort Gottes einerseits, das seinerseits aber in seiner dreifachen Gestalt

verstanden wurde, und der Trinitätslehre andererseits, die mit der historisch-systematischen Bestätigung legitimiert und begründet wurde, stellt sich zentral innerhalb der dogmatischen Systematik Barths und wurde auf die Weise aufgelöst, daß das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt in das analoge Verhältnis zur Trinitätslehre gesetzt wurde. Nach unserer obenerwähnten Betrachtung muß dieses Gesetzt-Werden des Wortes Gottes in das analoge Verhältnis zur Trinitätslehre als ein diskursive Rationalisierung leitendes, führendes Prinzip bezeichnet werden.

(5) *Kritik und Überwindung der Glaubenslehre und des Existentialismus*: Das einzige analoge Verhältnis des in seiner dreifachen Gestalt verstandenen Wortes Gottes zur Trinitätslehre ist, wenn dieses Verhältnis im Rückblick auf Barths theologische Entwicklung von ihrer frühen Zeit zur Entstehung der Prolegomena der KD berücksichtigt wird, aus zwei verschiedenen Momenten entstanden: aus der modifizierten reformierten biblischen Hermeneutik und der von Barth als Dogma aufgenommenen Trinitätslehre⁽¹¹⁹⁾. In diesem Sinne, vor allem wenn wir das erste Element der modifizierten reformierten biblischen Hermeneutik beachten, läßt sich dieselbe theologische Konzeption auf die traditionellen dogmatischen Themen angewandt finden. Diese dreigliedrige, hermeneutisch-spiralförmige Konstruktion, die, wie oben erwähnt, der reformierten Tradition entstammt, kann man am systematischsten in Barths im § 58 (KD IV/1) der Versöhnungslehre vorgelegten Erneuerung des reformatorischen Dualismus sehen. Nach Barth haben bei den Reformatoren das dritte Moment und die "teleologische Bestimmung" der Offenbarungserkenntnisse gefehlt⁽¹²⁰⁾. Hier muß dogmatisch beachtet werden, daß die explizite Herausstellung dieses dritten Moments beim Offenbarungsverständnis sich mit Notwendigkeit auf den reformatorischen Dualismus wie Gesetz und Evangelium, Staat und Kirche, Glauben und Werk usw. kritisch auswirkt. Das dritte Moment der Offenbarung kritisiert so an den traditionell dualistisch programmierten theologischen Themen, daß die Offenbarungserkenntnis nicht in das zweite Moment absorbiert werde, sondern darüber hinaus auf jenes das zweite Moment transzendierende dritte Moment hinweist. Das konkreteste, im politischen Bereich einflußreichste Thema dieser Art war das Problem des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz, dessen traditionelle Reihenfolge "Gesetz und Evangelium" Barth umgekehrt hat⁽¹²¹⁾. Beim Problem des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz muß es sich nach Barth so verhalten, daß das Evangelium als das anfängliche, initiative und bejahende Wort Gottes über das Gesetz als notwendige Form und Gestalt des diesem vorangehenden Evangeliums hinaus auf das Dritte hinweist⁽¹²²⁾. D. h., es geht um die Rationalisierung der Offenbarung, im "Evangelium und Gesetz" eigentlich nicht unmittelbar von der Trinitätslehre, sondern von der reformierten Tradition ausgeht, wie sie als hermeneutischer Ursprung der am hauptsächlichsten Beispiel des Wortes

Gottes gesehenen dreifachen Gestalt historisch-systematisch herausgestellt wurde⁽¹²³⁾.

Unter der Voraussetzung, daß diese Kritik von Barths expliziter Herausstellung des dritten Moments der Offenbarungserkenntnis an den reformatorisch-paulinisch-dualistisch programmierten traditionellen theologischen Themen wie Gesetz und Evangelium, Staat und Kirche, Glauben und Werk usw. der von uns konzipierten diskursiven Rationalisierung der Offenbarungserkenntnis entspricht. D. h., Barths Kritik an der lutherischen Tradition wird von Barths dogmatisch-hermeneutisch festgelegtem Rationalismus ermöglicht. Indem dieser Barthsche dogmatische Rationalismus in der analogen Verbindung mit der Trinitätslehre als "summa veritas" und als "ratio veritatis" legitimiert wurde, wirkt dieser Rationalismus restlos und ausschließlich auf die Gegenstände der Rationalisierung.

Indem Barth dieses analoge Verhältnis der Lehre des Wortes Gottes und der Trinitätslehre festgestellt hat, konnte Barth die bis dahin, d. h. in der CR/1, der CR/2 und CR/3 und der CD, vorliegende existenziale Beschränkung im Offenbarungsverständnis einerseits und die Grenze der Glaubenslehre seit der deutschen Aufklärung (Baumgarten) andererseits in Frage stellen und überwinden⁽¹²⁴⁾. Diese fundamentale Erkenntnis und dogmatische Konstruktion des Wortes Gottes legt sich den Interpretationen und Darstellungen über darauffolgende dogmatische Themen wie Gesetz und Evangelium, Staat und Kirche, Kreuz und Auferweckung usw. zu Grunde⁽¹²⁵⁾.

Die Rationalisierung im ethischen, anthropologischen Bereich läßt sich in der obigen Darstellung (§ 4.4) am Beispiel der Bedeutung und Stellung des römischen Politikers Pilatus vollzogen und bestätigt sehen. Die Rationalisierung der ethischen Probleme, die auch zuvor innerhalb der Dialektischen Theologie lutherisch-dualistisch aufgenommen und geprägt worden sind, bedeutet, daß die anthropologischen Reste in diesem den Menschen korrelaten Offenbarungsverständnis restlos und ausschließlich von der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes, daher dreigliedrig oder hermeneutisch-spiralförmig, geprägt und reguliert, d. h. rationalisiert, werden⁽¹²⁶⁾. Diese Prägung und Regulierung des Offenbarungsverständnisses von der Trinitätslehre her bedeutet Barths Rationalisierung als dogmatische Methode. Nach unserer Ansicht läßt sich hinter Barths Interpretation von Verhalten und Stellung des Pilatus zum Problem des Todeskreuzes Jesu sein rational, genauer gesagt, von der Trinitätslehre geprägtes Denken vollzogen sehen. Gegenüber der herkömmlichen Interpretation der Funktion dieses römischen Politikers konnte Barth die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit des Todes Jesu Christi am Kreuz unter der Voraussetzung der an sich auch von der göttlichen Rationalität begründeten Neutralität dieses Politikers anerkennen⁽¹²⁷⁾.

5. Zusammenfassung: *"Diskursive Rationalisierung" und die metaphorische Rede: Zur sachgemäßen Explikation der Barthschen Wendung von der CR über die CD zur KD*

Die Dialektik, der wir uns hier unter der Voraussetzung der oben entwickelten Betrachtung gegenüberstellen, ist weder die traditionelle, die Ontologie thematisierende philosophische Dialektik, noch die Dialektik, die in der Vor-KD-Zeit zwar als vorher bestehend gefunden werden kann, sondern die Dialektik oder das dialektische Moment, das in der KD-Zeit in den auf der Grundlage der Analogie gewonnenen Erkenntnissen als implizierte, implizit verborgene Erkenntnisse und Dimensionen eingeschlossen ist. Barths in der KD verwendete Lehre von der Analogie als dogmatischem Denken schließt in sich ein dialektisches, in unserem Zusammenhang auch als "diskursiv" zu bezeichnendes Moment ein⁽¹²⁸⁾.

In diesem Sinne, d. h. wenn wir Barths dogmatische Denkform ausschließlich auf der Grundlage der Lehre von der Analogie beachten und dabei das in der analogisch geprägten Denkform implizit, d. h. potentiell, eingeschlossene Moment des dialektischen Denkens nur wenig berücksichtigen, scheint die Analogie als Methode für dogmatischen Aufbau wenig Gültigkeit zu besitzen. Mit der Analogie als dogmatischer Methode läßt sich die im Verhältnis von Gott und Menschen implizierte Dynamik nicht explizit herausstellen, auch wenn in den damit gemeinten Dingen eine Dynamik oder Dialektik eingeschlossen sein sollte⁽¹²⁹⁾.

Innerhalb der Ricœurschen Philosophie bedeutet ein Satz als "Diskurs" eigentlich eine semantisch minimale Einheit, in der die metaphorische Rede als eine eigentliche Rede legitimiert werden kann. Wie oben wiederholt erwähnt, hat diese Bestimmung der metaphorischen Rede als einer diskursiv geprägten, eigentlichen Rede eine wesentliche Verwandtschaft mit Barths "logisch-rational" geprägtem dogmatischem Denken, das sich vor allem im Prozeß der Wendung von der dialektischen Epoche - in der CR und in der CD - zu den KD-Prolegomena bestätigt sehen läßt.

Indem Barths Wendung mit dem hermeneutisch-methodischen Terminus "diskursive Rationalisierung" erläutert und analysiert wird, läßt sich aber die hermeneutische Linie weiter zu "Diskurs - Metapher - Evangelium" ausziehen⁽¹³⁰⁾. Diskurs bedeutet eine semantisch minimale Einheit, in der die metaphorische Rede als eine real eigentliche Rede ermöglicht und legitimiert werden kann. Die Metapher weist dann auf eine nicht rational, d. h. nicht im neuzeitlichen Sinn, zu erläuternde Wirklichkeit hin, und das Evangelium, das eigentlich das Sein und die Tat der Person Jesu Christi bezeugt, bedeutet zuletzt eine Sammlung und einen Text der diskursiv und daher metaphorisch dargestellten Wirklichkeit des Seins und der Tat der Person Jesu Christi. Die Eigenart dieser diskursiv und damit metaphorisch realisierten

neuen Wirklichkeit wird von der Eigenart des Seins und der Tat der Person Jesu Christi legitimiert und begründet. Diese Eigenart muß im ausschließlichen Sinn verstanden werden, so daß sie unverwechselbar ist.

Der Sachverhalt und die Bestimmung der metaphorischen Rede, daß sie ihren semantisch entsprechenden Platz erst in einem Satz als einem Diskurs findet und einnimmt, entspricht der qualitativen Charakterisierung der betreffenden metaphorischen Rede, daß die Dynamik der so legitimierten metaphorischen Rede nicht einem Satz inhärent sei, sondern daß diese Dynamik von der außerhalb dieses betreffenden Satzes liegenden Wirklichkeit den Satz als Diskurs angeht. Luthers von Jüngel zitierter bekannter Satz, "*omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*" bedeutet einen semantisch revolutionären Satz, in dem das Sein Jesu Christi und seine ontologische Bedeutung und Möglichkeit alle dem davon nicht bedingten, Satz inhärenten Bedeutungen und Implikationen von außen eingehen und diese in eine ontologisch neue Dimension bringen⁽¹³¹⁾.

Diese Bestimmung "in Christo", die im betreffenden Satz enthalten ist, kann die dem betreffenden Satz inhärenten semantischen Zusammenhänge im ganzen von außen verändern und gleichzeitig damit in eine neue Dimension bringen⁽¹³²⁾. Diese neue Dimension entspricht nicht mehr der Dimension, für die die ontologischen Axiome und Grundsätze wie Identität von Sein und Denken oder von Sprache und Sein gültig sind, sondern der Schöpfung als Schaffung und Setzung der von Gott zu unterscheidenden Wirklichkeit. Nach Barths dogmatischer Systematik gründet diese Schöpfung auf der "Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen, [...]"⁽¹³³⁾.

Daher bedeuten der Bund und die Bundesgeschichte die Ermöglichung des Raumes, in dem die Sprache in der der metaphorischen Rede entsprechenden Weise verändert wird und daher der Sprache des Evangeliums entspricht⁽¹³⁴⁾.

Anmerkungen

(58) In dem vorangehenden Teil dieser Abhandlung (§1-§3 im Journal of Ibaraki-Christian-University Bd. 37, 2004, S. 65-95) hat der Verfasser den Rationalitätsbegriff von *Max Weber* und *Masao Sekine* aufgenommen und herausgestellt und damit diejenigen zweierlei Ansätze zur Herausstellung der Barthschen Wendung von der CR über die CD zur KD gefunden und festgestellt: einen Ansatz zur Erkenntnis, daß der hermeneutisch-methodische Terminus "diskursive Rationalisierung" ein sachgemäßer Begriff für die Barthschen Wendung ist.

(59) Vgl. dazu *T. Kakegawa* (1991); ders. (2004).

(60) Vgl. dazu *P. Ricœur* (1971, 1978), S. 46-63.

(61) Vgl. dazu *P. Ricœur* (1971, 1978); ders. (1978, 1978).

(62) Vgl. dazu vor allem *H. U. v. Balthasar* (1967), S. 71-175; *E. Wolf* (1956); *E. Jüngel* (1962, 1982). E. Jüngel, der bereits 1962 Barths Anthropologie in der KD III/2 auf der Grundlage der "analogia relationis" herausgestellt hatte, hat 1982 in seinem Aufsatz "Von der Dialektik zur Analogie" Barths Wendung betrachtet und ihre Implikation über die Kierkegaardinterpretation in Barths Unterschied zu den anderen Dialektischen Theologen

herausgestellt. Das dialektische Verhältnis von Gott und dem Menschen, das in der Dialektischen Theologie der zwanziger Jahre entdeckt wurde, wird von den meisten Dialektischen Theologen als offenbarungsmächtiger Raum des Menschen positiv anerkannt, während Barth diese Dialektik noch nicht ausreichend offenbarungsintensiv, sondern von der seit Luther, Melanchthon und den Neologen entwickelten Glaubenslehre bedingt schien, d. h. von dem Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses beschränkt, daß hier die Wirklichkeit der Offenbarung nur *ad hominem* im schlechten Sinne akzeptiert sei und daher das "Oberhalb" jenseits und über die Dialektik hinaus nicht berücksichtigt werde.

- (63) Den folgenden Darstellungen liegen folgende Veröffentlichungen zugrunde; F. -H. Robling, M. Lossau, I. J. Tautz, H. J. Gawoll, F. Haft, E. Hilgendorf (1994); Dietrich Korsch (1999); E. Jüngel (1982/b), bes. S. 145 ff.
- (64) Vgl. dazu F. -H. Robling, M. Lossau et alii. (1994); W. Risse et alii. (172). Zur Dialektik der Dialektischen Theologie vgl. hier Sp. 225; D. Korsch (1999).
- (65) Zum Einfluß des Neuplatonismus auf den neuzeitlichen Idealismus vgl. vor allem die Leistungen von W. Beierwaltes (1972; 1985), H. -J. Krämer (1967), J. Halffassen (1999) und T. Kakegawa (1987). Hier hat der Verfasser Barths dogmatisches Denken mit dem Idealismus in seinem historisch ursprünglichen, eigentlichen Sinn kritisch verglichen, indem der Verfasser den Grundzug dieses Idealismus in der mittelplatonischen Tradition gefunden hat, in der das Christentum zum ersten Mal mit dem idealistischen Denken zusammen getroffen ist.
- (66) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, IX. Aber Barth hat an den Stellen, wo er Thomas von Aquino zitiert hat, seinen Namen meistens positiv erwähnt.
- (67) Vgl. dazu K. Barth (1935), S. 158 ff.; ders. KD I/2, S. 818 ff., S. 865 ff.
- (68) Vgl. dazu D. Böhler/H. Gronke (1994), bes. Sp. 765 ff.
- (69) Zum voraristotelischen Verständnis der Metapher und seiner innergriechischen Entwicklung vgl. B. Snell (1955), Kap. XI. "Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken", S. 218-298. Unter der Voraussetzung der Publikationen von E. Jüngel (1974) und P. Ricœur (1975) kann der Schluß gezogen werden: es handelt sich darum, ob die mit der Metapher und der metaphorischen Rede gemeinte Sache innerhalb der Metaphysik lokalisiert werden kann oder ob die damit gemeinte Sache die Möglichkeit der Metaphysik transzendieren kann. Zum Zusammenhang des Problems mit M. Heidegger vgl. P. Ricœur (1975), S. 323-399 [= Jp. Ausg., circa S. 349-425]. Hier sind philologisch, d. h. betreffs der beiden voneinander verschiedenen Texte von Ricœur, die ursprünglich französisch publizierte Ausgabe (1975) einerseits und die von Herrn Prof. Dr. H. Kume publizierte japanische Ausgabe (1984) zu beachten. In der französischen Ausgabe hat der Text im ganzen acht Kapitel, während die japanische Ausgabe im ganzen sechs Kapitel umfaßt. Im sechsten Kapitel der japanischen Ausgabe, das dem achten Kapitel der französischen Ausgabe entspricht, fehlen die in der französischen Ausgabe enthaltenen beiden ersten Paragraphen, 1. *La métaphore et l'équivocité de l'être: Aristote*, 2. *La métaphore et l'analogia entis: l'onto-theologie*.
- (70) Vgl. dazu P. Ricœur (1974, JÜ 1978), S. 46-63; ders. (1977, S. 88-116 [IIIe Étude. *La métaphore et la sémantique du discours* = Jp. Ausg., S. 147-221] Zum traditionellen Metapherverständnis, das nach Ricœur ontologisch von der Metaphysik und von dem metaphysischen Denken begrenzt ist, vgl. P. Ricœur (1975), S. 356-374; ders. (1975), bes. III. "*La métaphore et la sémantique du discours*". Nach Ricœur ist es Émile Benveniste (1966; 1967), der herausgestellt und definiert hat, daß ein Satz die Einheit eines Diskurses bestimmt oder daß Bedeutung und Funktion einer metaphorischen Rede nur im Zusammenhang des einen Satzes geprägt und bestimmt werden. "*Une phrase constitue un tout, qui ne se réduit pas à la somme de ses parties; le sens inhérent de ce tout est réparti sur l'ensemble des constituants*" (S. 123, zitiert nach P. Ricœur [1975], S. 90); "*La phrase est l'unité du discours*" (S. 130, zitiert nach P. Ricœur [1975], S. 91); E. Jüngel (1974). Zum weiteren Verständnis der Metapher und zu ihrer Deutungsgeschichte vgl. Janet M. Soskice (1987).
- (71) Vgl. dazu E. Jüngel (1978, 1981), S. 43 f.; M. Luther 1540, WA 39/II, 94, 17 f.

- (72) Zu den im Historismus vorausgesetzten positiven Zusammenhängen des Lebens mit dem historischen Sinn vgl. z. B. F. Meineckes folgende Sätze (*F. Meinecke*, 1959, S. 525 ff.); *T. Kakegawa* (2004).
- (73) Ricoeur hat die Erkenntnisse, die er in der Abhandlung *“Evènement et sens dans le discours”* (1971) gewonnen hatte, in dem dritten Kapitel *“La métaphore et la sémantique du discours”* des Werks *“La métaphore vive”* (1975) in noch systematischer konzipierten und geordneten Zusammenhängen entwickelt.
- (74) D. h., (2) *Das Problem der Mystik, der Dialektik und des Nichts im Offenbarungsverständnis*; (3) *Der politische Bereich als Gegenstand der Rationalisierung des göttlichen Willens*; (4) *Kritik und Überwindung der Glaubenslehre und des christlichen Existentialismus*. Wir hoffen, daß wir bei anderer Gelegenheit, was auf der Grundlage der Analogie nicht nur von Barth selbst (vor allem KD II/1, S. 82 ff.), sondern auch von Barth-Interpreten (*H. U. v. Balthasar* [1951. 1962. 3]; *E. Wolf* [1956]; *E. Jünger* [1962]) interpretiert und herausgestellt wurde, mit dem Ergebnis, das von uns auf der methodisch-hermeneutischen Grundlage der *“Diskursiven Rationalisierung”* aus Barths dogmatischer Systematik erarbeitet wurde, noch eingehender vergleichen können. Dabei muß beachtet werden, daß in dieser Frage nach der Implikation und Eigenart des Barthschen dogmatischen Denkens im ganzen, das bei den meisten Interpreten vorwiegend nur auf der Grundlage der Analogie herausgestellt wird, das aber auch auf der hermeneutisch-methodischen Grundlage der *“Diskursiven Rationalisierung”* herausgestellt werden kann und soll, im Vergleich zu den Gegenständen, die nur auf der Grundlage der Analogie herausgestellt werden können, auch die Dimension und Eigenart des Barthschen dogmatischen Denkens, die auf der hermeneutisch-methodischen Grundlage der *“Diskursiven Rationalisierung”* herausgestellt werden kann, beachtet werden müssen. D. h., die nur auf die Lehre von der Analogie konzentrierte Methode scheint dafür wenig geeignet zu sein, die ganze Dimension und Eigenart der dogmatischen Welt der KD herauszustellen und zu interpretieren. Das Defizit der Herausstellung dessen, was nur oder erst auf der Grundlage der *“Diskursiven Rationalisierung”* erarbeitet werden kann, entspricht dem Defizit der Thematisierung der Gegenstände, die sich erst anthropologisch behandeln lassen, wie das Problem des freien Willens des Menschen oder der außerchristlichen Religionen, die hier selbstverständlich anders als in dem bekannten Kapitel im zweiten Halbband der Prolegomena der KD I/2 (§ 17 *“Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion”*) verstanden werden müssen. Dabei muß aber hier weiter im Hinblick auf die im folgenden dargestellten Probleme beachtet werden, daß mit der hermeneutischen Methode der *“Diskursiven Rationalisierung”* das Problem der Mystik und Dialektik, negativ oder positiv, explizit herausgestellt werden kann. Bei Barth wird das Problem der Mystik als Gotteserkenntnis nicht positiv thematisiert. Bereits in der ersten Dogmatik, der CR/2 (S. 22, S. 78 ff.) hat Barth am Beispiel der lutherischen Theologen *W. Elert* und *P. Althaus* die Mystik und nachher in der KD I/2 (S. 348-356) die Mystik neben dem Atheismus wegen ihrer der Offenbarung entzogenen Befähigung des Menschen abgelehnt. Auch wie oben bei Arigas wissenschaftlicher Konzeption (*T. Kakegawa*, 1998, S. 47 ff.) erwähnt, bedeutet die Mystik, wenn auch vorausgesetzt und klar gemacht werden muß, was damit gemeint wird, ein Phänomen, das in der Begegnung der hebräisch-christlichen Religion mit den hellenistischen Weltanschauungen mit innerer Notwendigkeit erscheint, wie es bei Philo von Alexandrien (20/10 v. Chr. -45 [?] n. Chr.) oder bei *Gregor von Nyssa* (ca. 335-394) gesehen werden kann. Vgl. dazu *T. Ariga* (1964. 1981), S. 341 ff.; *W. Mizugaki* (1977); *U. Köpf* (2002), Sp. 1659-1663. Was die Dialektik betrifft, wie unten betrachtet, bedeutet sie einen wesentlichen Aspekt, der dieser Begegnung und Berührung des hebräisch-christlichen Denkens mit den hellenistischen, vor allem griechischen, Weltanschauungen inhärent ist. Die neuzeitliche Dialektik, wie sie in der Hegelschen Philosophie zu sehen ist, ist hier von der in unserem Zusammenhang gemeinten Dialektik zu unterscheiden, die sich eigentlich auf die objektive Subjektivität bezieht. Zur Subjektivität und Objektivität der Dialektik und des dialektischen Denkens, wenn wir hier die Philosophie des Plotin beachten, vgl. *H. -J. Krämer* (1963, 1967. 2), bes. S. 403-447.

- (75) Bei Barth, KD I/2, S. 348 ff.
- (76) Vgl. dazu T. Kakegawa (1994), Anm. 49 auf der S. 172.
- (77) Vgl. dazu K. Barth, KD I/2, S. 348 ff.
- (78) Vgl. dazu T. Ariga (1969), S. 330-348; U. Köpf (1999), Sp. 1659-1671.
- (79) Vgl. dazu T. Kakegawa (1998).
- (80) Vgl. dazu T. Ariga (1969), S. 341, 380; J. Daniélou (ed., 1900), Vita Moisis, 220 (SC).
- (81) Vgl. dazu T. Ariga (1969), S. 330 ff.
- (82) Vgl. dazu T. Kakegawa (1998), S. 49 f.
- (83) Vgl. dazu T. Kakegawa (1998), 286 f.
- (84) Vgl. dazu T. Kakegawa (1991); ders. (1994), S. 167 ff.; ders. (2000), S. 19-22; ders. (2004), S. 79 f.
- (85) Vgl. dazu Hans Urs v. Balthasar (1956); vgl. dazu W. Löser (1976), S. 33 ff; K. Barth, KD I/1, S. 124.
- (86) Wir müssen auf der Grundlage des Verständnisses von Barths eigentlichem Denken seine Aussage im Vorwort seines *Anselmbuches* (1931), die bekannte Verbindung seines Denkens mit dem Anselmschen Rationalismus, beachten; "Den Meisten ist es wohl entgangen, daß man es in diesem Anselmbuch wenn nicht mit dem, so doch mit einem sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbewegung zu tun hat, die sich mir dann eben in der »Kirchlichen Dogmatik« mehr und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat." (K. Barth, GA II [1981], S. 6.) Um diesen Rationalitätsbegriff und diese Rationalisierung deutlich zu verstehen, wie sie gerade Barth wiederholt in seinen Schriften nach den KD-Prolegomena geäußert hat, müssen wir die erst seit dem ersten Band der KD-Prolegomena von Barth angesprochene und positiv aufgenommene Scholastik und diese an sich eingehender verstehen und erläutern (Zu Barths Bejahung und Aufnahme der Scholastik vgl. K. Barth, KD I/1, S. IX; KD I/2, S. 865; T. Kakegawa [1999], bes. S. 8 ff.) Uns scheint: Wie bekannt, hat Barth Anselms' Begriff "ratio" je nach dessen Kontexten verschiedenartig verstanden, und seine Interpretation weder philologisch noch wissenschaftlich im Hinblick auf die mittellalterliche Ontologie hinreichend zu sein.
- (87) Vgl. dazu P. Ricœur (1975), S. ; J. M. Soskice (1987), S. 1-53.
- (88) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, S. 81, 291 ff. S. IX; KD I/2, S. 865; T. Kakegawa (1999), S. 9-12; (2003), S. 62 ff., bes. Anm. 81 auf der Seite 89-94; B. Nichtweiß (1992).
- (89) *De Arte Poetica; De Arte Rhetorica*.
- (90) *Aristoteles, De Arte Poetica*, 1457 b 7 ff. ders., *De Arte Rhetorica*, 1404 b-1413 b.
- (91) Vgl. dazu P. Ricœur (1975), S. 97.
- (92) Vgl. dazu P. Ricœur (1975), S. 97: "*La distinction entre sens et référence est absolument caractéristique du discours; elle heurte de front l'axiome de l'immanence de la langue. Dans la langue, il n'y a pas de problème de référence: les signes renvoient à d'autres signes dans le même système. Avec la phrase, le langage sort de lui-même; la référence marque la transcendance du langage à lui-même*" Zu E. Benveniste vgl. Ricœur (1975), S. 88 ff. Diesem Urteil von Ricœur ist G. Freges bekannte Unterscheidung von "Sinn und Bedeutung" zugrunde gelegt. - Zur Deutungsgeschichte der metaphorischen Rede vgl. Soskice (1987), S. 1-53. Zur Ricœurschen Auseinandersetzung mit dem traditionellen Metapherverständnis vgl. P. Ricœur (1975), *Huitième Étude "Métaphore et discours philosophique"*, S. 323-399.
- (93) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, S. 311 ff., 324 ff.
- (94) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, S. 323-332.
- (95) Vgl. dazu K. Barth, KD I/1, S. 323-332.
- (96) Zu den Ansätzen der mittelalterlichen Rationlität vgl. K. Barth, GA II (1981), S. 44 ff. Barth scheint hier den Anselmschen "ratio"-Begriff nicht in historisch hinreichendem Sinne untersucht zu haben. Die im Akkusativ verwendeten "ratio", der Gegenstand des *intellectus* und der im verwendeten "ratio" ist, muß nicht so technisch betrachtet werden, wie Barth selbst mit der Beachtung des Unterschiedes der beiden Kasus Akkusativ oder Ablativ das Anselmsche Programm herauszustellen versucht hat, sondern aus der Analyse und

- Betrachtung, wie der Begriff "ratio" und die Rationalität bei Anselm aufgenommen und vorausgesetzt worden sind.
- (97) Vgl. dazu *E. Jüngel* (1981, 1982); *ders.* (1982/a); *T. Kakegawa* (2002), S. 14.
- (98) Vgl. dazu *T. Kakegawa* (2004). Hier hat der Verfasser versucht zu zeigen, daß der Historismus bei den beiden Denkern Barth und Heidegger jeweils in eigentümlicher Radikalisierung verstanden wird. Dabei ist zu beachten, daß bei *Heidegger* (1972, § 73, S. 378 ff.) der historische Sinn oder Historismus am Anfang des vorigen Jahrhunderts zwar bis zu seinen letzten Grenzen radikalisiert, aber nicht wesentlich verändert wurde. Zu Heideggers Aufnahme der Grundlage der ihm vorangehenden historischen Wissenschaft vgl. *O. Pöggeler* (1983), S. 139-170.
- (99) In diesem Sinne läßt sich die Welt, die vom Römerbrief Barths herausgestellt wurde, als eine Welt der metaphorischen Rede verstehen.
- (100) Im Hinblick auf die Deutungsgeschichte der Metapher scheint uns, daß Nietzsche nicht zu den epochmachenden Denkern des Metapherverständnisses gehört, folgen wir jetzt in diesem Zusammenhang Jüngels Darstellung über Nietzschesches Verständnis der Metapher. Vgl. dazu *E. Jüngel* (1974), S. 82-86. Zu Jüngels Darstellung über Nietzschesches Verständnis der Metapher vgl. *B. Allemann* (1968).
- (101) Zitiert nach *Jüngel* (1974), S. 77. Vgl. dazu auch *ders.* (1981), S. 40 ff., S. 43, S. 82 f.
- (102) Vgl. dazu *E. Jüngel* (1981, 1982), S. 35; *ders.* (1982/a), S. 125.
- (103) Vgl. dazu *K. Barth* (1922, 1967), S. 466 f.
- (104) Zur Positivität und zum Ja Gottes im Römerbrief (1922) vgl. *K. Ogawa* (1963, 1968); Jüngel hat im Anschluß an Barths in Baden gehaltenen, unveröffentlichten Vortrag "Religion und Sozialismus" (1915) Barths Wendung von der liberalen Theologie zur Position der Dialektischen Theologie gesehen und geurteilt, daß Barth in diesem Zeitpunkt das Grundverständnis für metaphorische Rede und sachgemäße Verwendung der Termini wie "Revolution" gewonnen hat. Vgl. dazu *E. Jüngel* (1981, 1982), S. 32 f..
- (105) Hinter Jüngels Äußerung, daß der Terminus "Revolution", den Barth in einem Vortrag (1915, *E. Jüngel*, 1982, S. 125) gebraucht hat nicht im Literalsinn, sondern in metaphorischem Sinn verstanden werden muß, muß F.-W. Marquardts Barth-Interpretation (*F.-W. Marquardt*, 1972) beachtet werden. Marquardts Barth-Interpretation besteht darin, Barths theologische Erkenntnisse vorwiegend unmittelbar mit der politischen Praxis zu verbinden und damit zu identifizieren.
- (106) Theologiegeschichtlich gesehen, zeigt die Problematik "εν Χριστω" dieselbe Problem situation. Und die Frage nach der "distinctio realis" von "esse" und "essentia" in Gott und den geschaffenen Dingen bezieht sich auf dieselbe Problematik. Vgl. dazu *A. Yamada* (1978), S. 489-503.; *E. Jüngel* (1977, 2), S. 138-146, bes S. 142 ff..
- (107) Vgl. dazu *K. Barth*, GA II (1981), S. 6, S. 34 f.; *ders.* (1948/1949), S. 271 f.; *ders.* KD I/1, 128 ff.
- (108) Hier ist zu beachten, daß die von Barth bei Anselm entdeckte "ontische" Rationalität als nicht neuzeitliche, epistemologische, sondern objektive, Gott zugehörige Rationalität gedeutet werden muß. Vgl. dazu Anm. 96 in der vorliegenden Arbeit.
- (109) In der KD hat Barth dieses Problem im § 49. 3. in der KD III/2 betrachtet.
- (110) Nach *Barth* (1938, S. 9) ist es eine Basler Antrittsvorlesung. *Theol. Bl.* 1937, Nr. 1. Hier ist nach Barth neben der Arbeit Schmidts die von *G. Kittel* "Das Urteil des Neuen Testaments über den Staat" (*ZSTTh* 14, 1937, S. 651-680) genannt.
- (111) Vgl. dazu *K. Barth* (1938), S. 9 f.
- (112) Wenn wir hier Barths nach der KD entwickelte Systematik und Äußerungen nach beiden Seiten, d. h. nach den Gegenständen und Methoden betrachten, läßt sich urteilen: Barths dogmatische Methode scheint immer "christologisch" durchgeführt zu sein. Diese Methode haben wir in den vorangehenden Teilen betrachtet. Die Gegenstände und Themen der dogmatischen Systematik aber scheinen in ihrer Auswahl von der ausschließlichen Notwendigkeit bestimmt zu sein. Die dogmatischen Themen, die Barth in der KD

auszudrücken beabsichtigt hat, hätten in einer anderen Gestalt und in einer anderen systematischen Form ausgedrückt werden können. D. h., die Rationalisierung als dogmatische Methode, die er in seinem Anselmbuch festgestellt hat, wird zwar methodisch in allen Themen der KD durchgeführt, die dogmatischen Themen sind aber variabel. Vgl. dazu K. Barth, KD I/2, S. 973 f. -Hier läßt sich ein Beispiel dafür, das die Grundlage des paulinischen Denkens zu erschüttern scheint, zeigen. Barth hat dies im Zusammenhang mit der "natürlichen Theologie" Röm. 1, 19 f. so kommentiert: Hier hat Paulus nicht einige Ansätze zur sog. "natürlichen Theologie" positiv beabsichtigt, sondern es ist notwendig, daß, um sachgemäß zu verstehen, was Paulus hier geschrieben hat, die Sache der paulinischen Behauptung in die beiden Dimensionen, d. h. in die Hauptlinie und die Nebenlinie, eingeteilt werden. Vgl. dazu K. Barth, KD II/1, S. 67-141, S. 129 ff.; H. Küng (1978, 1981), S. 566-571, S. 833, Anm. 41; E. Jüngel (1980), S. 198-201.

- (113) Vgl. dazu K. Barth (1938), S. 15. In seinem Werk "Luther. Einführung in sein Denken" hat G. Ebeling auf der Grundlage des lutherisch-paulinischen Dualismus Luthers theologisches Denken betrachtet; Vgl. dazu ferner G. Ebeling (1964). Hier muß unter Barths Reformationsforschung Barths Forschung zur Theologie Zwinglis beachtet werden. - In diesem Zusammenhang kann gesagt werden, daß Barth Rationalist ist, während Ebeling Dualist ist.
- (114) Hier müssen einige Gründe dafür erwähnt werden, weil nach Barths Gliederung dieses 1938 veröffentlichte Opusculum aus den Teilen [Vorwort], 1. Das Gegenüber von Kirche und Staat als solche; 2. Das Wesen des Staates; 3. Die Bedeutung des Staates für die Kirche; 4. Die Leistung der Kirche für den Staat, besteht. Zwar lassen sich in Barths in den folgenden Kapiteln, 2. Kapitel, 3. Kapitel, 4. Kapitel, geäußelter Interpretation dieses Gechehens und der entsprechenden Bibelstellen einige wesentliche Elemente und Aspekte der Rationalisierung des Willens Gottes vollzogen und bestätigt sehen. Wir möchten darum diese Stelle über die Pilatus politische Entscheidung und Barths dazu gegebene Interpretation erwähnen, weil von des Pilatus politischer Entscheidung, wie in Schmidts Arbeit gezeigt, die Frage, wie seine politische Entscheidung in der eigentlichen Heilsgeschichte bewertet werden muß, abhängig ist. Was uns hier gegenübersteht, ist eigentlich eine dogmatische Frage. Unter historischem Aspekt lassen sich verschiedene Meinungen und Urteile über den Tod Jesu vorlegen. Zu den historisch begründeten verschiedenen Interpretationen vgl. M. Hanta (1973). Die hier vorgestellten Interpretationen über den Tod Jesu waren zu dem Zeitpunkt und in der Situation vorgelegt, als Jesus als Befreier oder Revolutionär in der damaligen sozialpolitischen Situation aufgenommen worden ist.
- (115) Vgl. dazu K. Barth (1938, 1984), S. 9.
- (116) Vgl. dazu K. Barth (1938, 1984), S. 12.
- (117) Vgl. dazu K. Barth (1938, 1984), S. 13.
- (118) Vgl. dazu D. Böhler/H. Gronke (1994), bes. Sp. 765 ff.
- (119) Vgl. dazu T. Kakegawa (1991), S. 68 f.; ders. (1994), bes. S. 163 ff.
- (120) Vgl. dazu K. Barth, KD IV/1, S. 145 ff. Vgl. dazu ferner K. Barth, KD IV/3, §69. 1, S. 1-40, bes. S. 37.
- (121) Vgl. dazu K. Barth (1935); ders. KD II/2, S. 569 ff., S. 619 f.
- (122) Zu diesem Dritten vgl. K. Barth, GA, CR/1, S. 67; T. Kakegawa (1994), S. 163 ff.
- (123) Vgl. dazu T. Kakegawa (1994).
- (124) Barths systematische Reflexion über Grenze und Überwindung der Glaubenslehre läßt sich in §6 im ersten Halbband der Prolegomena der KD finden, nur daß Barths Äußerung über das analoge Verhältnis des in seiner dreifachen Gestalt verstandenen Wortes Gottes zur Trinitätslehre in der vorangehenden Darstellung des Wortes Gottes (KD I/1, S. 124 ff. S. 18 ff., S. 242-246.; ders., GA (1981), S. 34 f.) gefunden wird. Während Barth hier bei Anselmus, Luther, Melancthon den objektiven Grund des Glaubens als Tat des Menschen sachgemäß erfaßt gesehen hat, war nach Barth (KD I/1, S. 18 f.) bei Bonaventura, Schleiermacher und Kierkegaard "die menschliche Bestimmtheit, das Erfahren und Sichverhalten des erkennenden Subjektes zum Kriterium der theologischen Erkenntnis" erhoben gesehen. Dabei

- kann beachtet werden, daß Luther von Barth in diesen Jahren, als der erste Halbband der KD-Prolegomena niedergeschrieben wurde, nicht negativ, sondern anders als in den Jahren des deutschen Kirchenkampfs positiv als dem Wort Gottes getreuer Theologe angesehen wurde. Zum Wandel des Barthschen Lutherbildes vgl. *G. Ebeling* (1986).
- (125) Vgl. dazu folgende Sätze auf der Seite 124 des ersten Halbbandes der KD-Prolegomena: "Die Lehre vom Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt ist selber die einzige Analogie zu der Lehre, die uns bei der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung grundlegend beschäftigen wird: zur Lehre von der Dreieinigkeit Gottes."
- (126) Eine Publikation über Barth, die diese Barthsche dogmatische Ansicht in diesem Sinne systematisch auf das aus der Kirchengeschichte ausgewählte Problem angewandt hat, ist *B. Klappert "Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth"* (1976). Nach unserer Ansicht kann geurteilt werden, daß Klappert sich hier dem seit Luther offengelassenen und bei Kierkegaard akut gewordenen Problem ausschließlich *rational* gegenübergestellt hat.
- (127) In diesem Sinne kann man an der Königsherrschaft Jesu Christi, die im vorigen Jahrhundert wieder aktuell anerkannt wurde, die Explikation der Rationalität des jüdisch-christlichen Gottes sehen. Vgl. dazu *O. Cullmann* (1948, JÜ 1969), S. 175-219, S. 223-250. Hier läßt sich sehen, daß O. Cullmann (1969, III. Kap. 2, bes. S. 185-191, S. 15 ff.) die Intention der Bultmannschen Entmythologisierung abgelehnt hat.
- (128) In diesem Sinne entspricht die hier von uns gemeinte "Dialektik" der "Dialektik", die von *v. Balthasar* (1951, 1962. 3) und *E. Jüngel* (1982) gemeint wurde. Diese Dialektik ist die Denkform, die der Dialektische Theologe Barth unter der Aufnahme der Offenbarung doch im qualitativen Unterschied zwischen Gott und den Menschen gefunden hat. D. h., diese Dialektik ist gültig für die dogmatische Welt in der CR und der CD.
- (129) Barth hat das Thema des freien Willens des Menschen, das in der Alten Kirche zur *traditio apostolica* (Origenes, De Principiis, 000) gehörte, nicht in der KD thematisiert. Vgl. dazu *E. Jüngel* (1982), S. 205 ff.; *T. Kakegawa* (2004). Anm. (81) auf der Seite 89 ff.
- (130) Zum hier gezeigten Zusammenhang von Metapher und Evangelium vgl. *E. Jüngel* (1977, 1984. 7), S. 357-408.
- (131) Vgl. dazu *P. Ricœur* (1975), Kap. III, "La métaphore et la sémantique du discours", S. 87-128.
- (132) In diesem Zusammenhang, d. h. in der Frage nach der Möglichkeit, wie Jesus Christus dogmatisch im strengen Sinn dieses Terminus am angemessensten dargestellt werden kann, hat die altprotestantische Theologie die beiden Kategorien "Sein" und "Tat" aufgenommen und so bestimmt, wie diese Orthodoxie mit den beiden einander folgenden Lehren, d. h. mit Zweinaturenlehre und Zweiständenlehre, das ganze Sein Jesu Christi darzustellen hat. Dabei muß aber Barths Erneuerung dieser altprotestantischen Lehre beachtet werden. Vgl. dazu *K. Barth*, KD IV/1, S. 145 ff.
- (133) Vgl. dazu *K. Barth*, KD III/1, S. 44.
- (134) Von den diese beiden philosophisch-grundsätzlichen Themen behandelnden Abhandlungen mögen hier nur die folgenden Werke erwähnt werden: Zum Grundsatz der Identität von Denken und Sein vgl. *E. Heitsch* (1974); *U. Hölscher* (1986); *T. Ariga* (1969/c) und zum Grundsatz von Sprache und Sein vgl. *W. Schadewaldt* (1978), S. 471-481; *T. Ariga* (1969/c).

Inhaltsverzeichnis

Diskursives Denken und seine Rationalität (2)
Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den
KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung"

- §4. Diskursive Rationalisierung als methodisch-hermeneutischer Terminus für Barths Wendung von der CR über die CD zur KD.
1. Diskursive Rationalisierung als methodischer Terminus für die Interpretation der Barthschen Wendung: "Von der Dialektik zur Analogie"
 2. Diskursives Denken und Dialektik: Zum methodisch-hermeneutischen Problem der Interpretation von Barths Wendung
 3. Diskursives Denken als metaphorische Rede: Die Berücksichtigung der Implikation "In Christo" als semantisches Problem
 4. Diskursivität und Rationalität des Denkens im Hinblick auf die Wendung "Von der Dialektik zur Analogie": Zur Möglichkeit der Thematisierung der Mystik und Dialektik
 - (1) Voraussetzung für die Betrachtung des Problems
 - (2) Kleiner Exkurs als Vorbemerkung zu Barths Rationalismus und zu seiner Kritik an der Mystik, der Dialektik und dem Nichts:
 - (3) Das Problem der Mystik, der Dialektik und des Nichts im Offenbarungsverständnis:
 - a) Von den Barth-Interpreten zu P. Ricœur
 - b) Hermeneutisch-methodische Wendung von den KD-Interpreten zu P. Ricœur:
 - (4) Der politische Bereich als Gegenstand der Rationalisierung des göttlichen Willens: Barths Interpretation der Stellung von Pontius Pilatus im Opusculum "Rechtfertigung und Recht" (1938)
 - (5) Kritik des paulinisch-lutherischen Dualismus: Im Hinblick auf die Überwindung der Glaubenslehre und des christlichen Existentialismus
 5. Zusammenfassung: "Diskursive Rationalisierung" und metaphorische Rede: Zur sachgemäßen Explikation der Barthschen Wendung von der CR über die CD zur KD

Quellen und Literatur

Quellen und Literatur:

Die Texte und Literatur, die im folgenden gezeigt sind, beschränken sich auf die Literatur, die im vorangehenden Teil der vorliegenden Abhandlung, *Diskursives Denken und seine Rationalität. Zur Interpretation der Wendung K. Barths von der CR über die CD zu den KD-Prolegomena als "diskursiver Rationalisierung"*, in der Journal of Ibaraki-Christian-University, Bd. 37 (Januar 2004), S. 65-95, nicht gezeigt sind. D. h., Die Texte und Literatur, die diesmal in diesem Band 38 verwendet und zitiert wurde, und die aber bereits in dem obenerwähnten vorangehenden Teil gezeigt sich, sind also hier nicht gezeigt.

Texte:

Karl Barth (1933, 1963), Abschied, in: J. Moltmann (Hrsg., 1963), Anfänge der Dialektischen Theologie, Bd. 2, München, S. 313-321, TB 17.
Ders. (1935), Evangelium und Gesetz, ThExh 32, München.
Ders. (1960), Philosophie und Theologie, in: Philosophie und Christliche Existenz, FS für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar, Basel/Stuttgart, S. 93-106.

Literatur:

Beda Allemann (1968), Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache, in:

- Welterfahrungen in der Sprache 1, Weltgespräch 4, S. 29-43.
- Tetsutaro Ariga* (1964, 1981), Das Problem der Ontologie im christlichen Denken, Ariga Tetsutaro Gesammelte Werke Bd. 4, Tokio.
- Ders.* (1900), Parmenides und Platon
- Aristoteles*, De Arte Poetica, hrsg. *Rudolf Kassel*, Oxford.
- Ders.*, De Rhetorica, hrsg. *W. D. Ross*, Oxford.
- Werner Beierwaltes* (1972), Platonismus und Idealismus, Frankfurt am Main.
- Émile Benvenist* (1966), Problème de linguistique générale, I. Paris.
- Ders.* (1967), «La forme et sens dans le langage», La Lange, Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel.
- D. Böhler/H. Gronke* (1994), Art. Diskurs, in: HWR Bd. 2, Sp. 764-819.
- Oscar Cullmann* (1948), Christus und die Zeit, Zweite Aufl., Zürich; JÜ. (1969), von *Goro Majeda*, Tokio.
- Gerhard Ebeling* (1960. 2), Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: *ders.* (1960), Wort und Glaube, Tübingen, S. 407-428.
- Ders.* (1964. 2), Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen, 2., unveränderte Auflage
- Ders.* (1986), Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths, in: ZThK Beiheft 6. Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags, S. 37-75.
- Werner Elert* (1957), Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß hrsg. v. *Wilhelm Maurer* und *Elisabeth Bergsträßer*, Berlin.
- Jens Halffassen* (1999), Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn.
- Motoo Hanta* (1973), Der Tod Jesu. Zwischen Glauben und Politik, Tokio.
- Martin Heidegger* (1972), Sein und Zeit, zwölfte, unveränderte Aufl., Tübingen.
- Ernst Heitsch* (1974), Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft, München.
- Uvo Hölscher* (1986), Parmenides. Vom Wesen des Seienden, stw 218, Frankfurt am Main.
- Gottfried Hornig* (1984), Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: *C. Andresen* (Hrsg., 1984), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 3, hrsg. v. *C. Andresen*. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, S. 71-423.
- Eberhard Jüngel* (1962, 1982), Die Möglichkeit der theologischen Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in; *ders.* (1982), Barth-Studien, Gutersloh, S. 210-232.
- Ders.* (1971, 1982), ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, erst in: Ev Th 31, S. 376-390, jetzt in: *ders.* (1982), S. 332-347.
- Ders.* (1981, 1982), Einführung in Leben und Werk Karl Barths, Erweiterte Fassung von: Art.: Barth, in: TRE (1981), S. 251-269, jetzt in: *ders.* (1982), S. 22-60.
- Ders.* (1982/a), Die theologischen Anfänge. Beobachtungen, in: *ders.* (1982), S. 61-126.
- Tomiyasu Kakegawa* (1994), Geschichtserkenntnis als Praxis. Zwischenbetrachtung zur Eigenartigkeit der theologischen Einstellung zur Geschichtserkenntnis bei Karl Barth, in: Academic Journal of Ibaraki Christian College, Bd. 28, S. 153-212.
- Ders.* (1997), Zur Interpretation von Ex. 3, 14 f. bei K. Barth: In der "Kirchlichen Dogmatik" und seinen späteren Werken, in: Journal of Ibaraki Christian University, Bd. 31, S. 1-22.
- Ders.* (1999), Zum Aufbau der Dogmatik bei Karl Barth: Ihre kulturgeschichtliche Charakterisierung mit Blick auf den Vergleich von Scholastik und Architektur", in: "Academic Journal of Ibaraki Christian College", Bd. 33, p. 1-32.
- Ders.* (2004), Nietzsche-Kult und das Problem des Historismus, in: Journal of Religious Studies. Japanese Association for Religious Studies, Vol. LXXVI, S. 199-200.
- Ulrich Köpf* (2002), Art. Mystik (1), in: RGG 4, Bd. 5, Sp. 1659-1663.
- Dietrich Korsch* (1999), Art. Dialektik, in: RGG 4, Bd. 2, Sp. 806-809.

- Hans-Joachim Krämer* (1967. 2), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchung zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- Hans Küng* (1978, 1981), *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt* (1972), *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München/Mainz.
- Friedrich Meinecke* (1959), *Die Entstehung des Historismus*, Werke 3, Stuttgart.
- Wataru Mizugaki* (1977), *The Academic Course of the Late Dr. Tetsutaro Ariga*, in: *Theological Studies in Japan*, Nr. 17. S. 13-21.
- W. Risse, A. Müller, K. Röttgers et alii.* (1972), *Art. Dialektik*, in: *HWP Bd. 2*, Sp. 164-226.
- F. -H. Robling, M. Lossau, I. J. Tautz, H. J. Gawoll, Haft, E. Hilgendorf* (1994), *Art. Dialektik*, in: *HWR Bd. 2*, Sp. 559-606.
- Wolfgang Schadewaldt* (1978), *Exkurs. Sprache als vorphilosophischer Denkvorgang*, in: *ders.* (1978), *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, stw 218, S. 469-481.
- Klaus Scholder* (1966), *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, Berlin, S. 460-486.
- Bruno Snell* (1955), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg.
- Janet Martin Soskice* (1987), *Metaphor and religious language*, Oxford.
- Ernst Wolf* (1961), *Glaube und Erkenntnis. Über die Einheitlichkeit im Denken Karl Barths*, in: *EvTh 21*, S. 209-224.
- Akira Yamada* (1978), *Studien zu "Esse" bei Thomas von Aquino. Studien zur mittelalterlichen Philosophie*, Bd. 2, Tokio.

言述 (ディスクルス) 的思考とその合理性の問題 (2)

— K.バルトの CR および CD から KD への転回を「言述 (ディスクルス) 的合理化 (ラチオナリジールンク)」と解釈する試み—

掛川 富康

1. 本誌先号において、ユダヤ・キリスト教思想における思惟が「言述的合理化」という特質を持つことを指摘した。これに基づいて、K.バルトのいわゆる「弁証法からアナロギアへ」の転回、CR → CD → KD への転回の内実を見るための方法概念として「言述的合理化」を採用した。
2. 従来の「弁証法からアナロギアへ」という解釈では、アナロギアの方法で展開された KD の思惟に含まれる弁証法的側面が十分に捉えることはできないと思われる。また、KD におけるアナロギア思惟に含まれる「弁証法」的側面は、KD 以前における「弁証法」とは区別される。
3. M.ルターの命題「すべての言葉はキリストにおいて、たとえそれらの言葉が同じ意味を指示しているにしても、新しい意味を獲得する」(*Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*) の意味論的革命的性は、“in Christo” という限定辞が、一般的(言述)ディスクルスの意味論的地平を、存在論的に上昇させる点にある。同時に、その地平は、「言述的合理化」の地平と対応する。
4. KD におけるアナロギアの思惟は、三位一体論が、人間学的・倫理的側面を徹底的に規制する、という点に特質があるが、拙論では、この三位一体論による人間学的・倫理的側面の規制を「言述的合理化」と捉えた。この「言述的合理化」(の合理主義)は、神秘主義・弁証法的思惟への批判、無(*das Nichts*)の問題をテーマ化できること、さらに、改革者の政治神学の二元論、ドイツ啓蒙主義における信仰論、キリスト教的実存主義等々に対する批判を結果させた。
5. バルトの思考の特質は、中世におけるラチオ概念(アンセルムス)を、人間学・倫理学の次元を一貫して規制する(ラチオナリジールンク)ものとしている点で、そのラチオ中心主義・ラチオナリスムスであると判断できる。三位一体論がキリスト論・人間学的地平を規制するのもこのラチオナリスムスに起因する。