

Karl Barths Beitrag zu einer gegenwärtigen Theologie der Religionen

Autor(en): **Bernhardt, Reinhold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **71 (2015)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877697>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Karl Barths Beitrag zu einer gegenwärtigen Theologie der Religionen

«Karl Barths Theologie, aufnehmen und weiterdenken», so lautete der Untertitel einer Tagung, die im Jahre 1988 von der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb veranstaltet wurde.¹ Es könnte dies ein durchaus geeignetes Leitwort für das neue «Karl Barth-Zentrum für reformierte Theologie» in Basel sein. Denn dort soll Barths Theologie nicht in kritiklosem Respekt orthodox konserviert und musealisiert, sondern kreativ aufgenommen und weitergedacht werden. Sie soll fruchtbar gemacht werden zum einen für gegenwärtige theologische Diskurse und zum anderen auch für eine kritische Zeitgenossenschaft.

Im Themenfeld, für das sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff «Theologie der Religionen» etabliert hat, überlagern sich theologische Fragen mit Anliegen einer kritischen Zeitgenossenschaft. Es geht dabei um die theologische Beziehungsbestimmung des christlichen Glaubens zu den Lehr- und Lebensformen ausserchristlicher Religionen. Die theoretisch-theologische Beziehungs*bestimmung* ist dabei bezogen auf die brisanten Fragen der praktischen Beziehungs*gestaltung* zu Andersglaubenden und ihren Religionsgemeinschaften, die sich seit den 1960er Jahren am Beziehungsmuster des «Dialogs» orientiert. «Theologie der Religionen» und «Dialog der Religionen» sind nicht zu trennen, aber doch klar zu unterscheiden.

«Theologie der Religionen» nimmt die Wirklichkeit und den Wahrheitsanspruch anderer Religionen von der Mitte des christlichen Glaubens her in den Blick. So verstanden und praktiziert folgt sie dem methodischen Prinzip der Barthschen Theologie, ganz der Sach- und Sinnmitte des christlichen Glaubens verpflichtet, sich auf den Kontext der näheren und ferneren Lebenswelt zu beziehen. Es ist eine christozentrische und kontextuelle Theologie.

1 Die Beiträge wurden veröffentlicht in: Auferweckung Jesu, Auferweckung der Toten, Auferweckung der Welt. Karl Barths Theologie aufnehmen und weiterdenken / Protokoll einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden, 16.-18. September 1988 in Bad Herrenalb (Herrenalber Protokolle 59), Karlsruhe 1989.

Nun scheint allerdings Barths Theologie für die Bearbeitung gerade dieses Themas nicht übermässig geeignet zu sein. Die grosse Mehrheit der Teilnehmer an den weltweit geführten religionstheologischen Debatten rezipiert Barth jedenfalls kaum und wenn, dann zumeist zum Zwecke kritischer Abgrenzung. Nur eine von vielen Stimmen sei dafür in der Zeugenstand gerufen: die des emeritierten Regius Professors of Divinity an der Universität Oxford, Keith Ward, der Emil Brunner in seine Kritik gleich miteinschliesst: «Barth and Brunner are not merely of no help; they are a positive hindrance.»²

Mindestens zwei Gründe lassen sich für diese Negativrezeption anführen.

1. Gründe für die kritische Rezeption Barths in der gegenwärtigen Religionstheologie

1.1. Barths theologischer Religionsbegriff

Barths Religionsbegriff ist ganz und gar anthropologisch und nicht religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch geprägt. Es geht ihm nicht um die Religionen als Geschichtswirklichkeiten, es geht ihm nicht um die Beziehung des christlichen Glaubens zum Islam, zum Hinduismus und Buddhismus, sondern um menschliche Religiosität als «stille[n] religiöse[n] Besitz»³, als im Menschen liegendes potentiell Sensorium für die Wirklichkeit Gottes. «Aber wenn ich von Religion rede, dann denke ich vor allem an Schleiermacher ... Vom Hinduismus und Buddhismus weiß ich doch gar nichts oder nur wenig», gibt er noch im Jahre 1964 zu Protokoll.⁴ «Religion» ist für Barth das selbstherrliche Bemühen des Menschen, von sich aus – aus eigener Potenz und Anstrengung – eine Beziehung zu Gott zu etablieren und zu kultivieren.

Sie hat zwei Seiten: die epistemologische und die soteriologische. Zum einen ist Religion auf die Gotteserkenntnis, zum andern auf die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen bezogen. Zum einen besteht sie im Versuch des Menschen, «Gott von sich aus zu erkennen»⁵, anstatt sich der Selbstmitteilung Gottes auszusetzen und sie im Glauben anzunehmen. Dieser Versuch führt aber nach Barth immer nur zur Kreation von Gottesbildern, so wie es Feuer-

2 K. Ward: Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions, Oxford 1994, 21.

3 K. Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1938, 354.

4 Interview von H.A. Fischer-Barnikol mit Barth, in: K. Barth: Gespräche 1964-1968 (Gesamtausgabe 28), Zürich 1997, 131-166 (145).

5 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2 (Anm. 3), 328.

bach beschrieben hatte. An die Stelle des göttlichen Werkes wird ein menschliches Gemächte – sagen wir ruhig: eine «Projektion» – geschoben. «[A]n die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, [tritt] ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat»⁶. Zum anderen besteht die Religion im Streben des Menschen, Gott mit sich zu versöhnen, anstatt sich von Gott versöhnen zu lassen und sich diese Versöhnung im Glauben schenken zu lassen. In der Zurückweisung dieses Versuchs, der immer nur zur Selbstrechtfertigung und -heiligung führt, bestand das Herzstück der reformatorischen Theologie. Auch in dieser Hinsicht besteht der Grundfehler der Religion nach Barth darin, Gott gegenüber eigenmächtig tätig werden zu wollen und das allein *ihm* mögliche Werk in die *eigenen* Hände zu nehmen. Demgegenüber betont Barth den Tatcharakter der Offenbarung: Sie ist die Tat Gottes, durch die er den Menschen in eine heilsame Beziehung zu sich selbst setzt.

Religion ist stolze Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott und darin nichts anderes als Sünde. Die menschliche Gottsuche widerspricht der Selbstmitteilung des mensuchenden Gottes. Während die Bewegungsrichtung der Religion vom Menschen hin zu Gott geht, geht die Bewegungsrichtung der Offenbarung «in unumkehrbarer Einseitigkeit» von Gott zum Menschen hin. Gott hat von sich aus längst den entscheidenden Schritt auf die Menschen zu getan: im Ereignis der Selbstoffenbarung in Christus. Der Mensch braucht sich dieser Offenbarung nur zu unterstellen; nichts *braucht* er dazutun, nichts *kann* er dazutun und nichts *darf* er dazutun, will er die von Gott eröffnete Beziehung nicht verfehlen.

In diesen beiden Blickrichtungen – der epistemologischen und der soteriologischen – ist Barths *Religionstheologie* also *Religionskritik*, die im Satz gipfelt: «Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.»⁷ In diesem Verdikt fließen die zwei genannten Ströme der Religionskritik zusammen: die theologische Religionskritik der Reformatoren, die sich in der Rechtfertigungslehre artikuliert, und die philosophische Religionskritik Feuerbachs, die sich in der so genannten Projektionstheorie Ausdruck verschafft hat. Die von Barth vorgenommene methodische Operation kann man beschreiben als Ausdehnung der Recht-

6 Ebd., 328.

7 Ebd., 327.

fertigungslehre über den Bereich der Soteriologie hinaus auf den Bereich der Gotteserkenntnis.

Ein in dieser Weise im Singular gebrauchter und theologisch aufgeladener Religionsbegriff scheint nun aber weder an *religionswissenschaftliche* noch auch an *vorwissenschaftlich-alltagssprachliche* Verständnisse von «Religion» anschlussfähig zu sein. Die in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart geführten religions-theologischen Debatten gehen jedoch von *diesen* Verständnissen aus: nicht von einem theologischen, sondern von einem empirischen Religionsbegriff, nicht von «Religion» als anthropologischer Potenz, sondern von den Religionen als alternativen Wegen der Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem. Schon seit Jahrzehnten hat sich in der Religionstheologie ein *empirical turn* vollzogen. Nicht Religion im Singular, sondern im Plural steht zur Debatte. Nicht im Gegenüber zu «Offenbarung» und «Glaube» wird «Religion» thematisiert, sondern im Gegenüber des Christentums in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu den anderen real-existierenden Religionen.

Genau darauf – auf eine (kritische) Auseinandersetzung mit den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen auf gleicher Augenhöhe – wollte sich Barth aber nicht einlassen, weil er darin das Erstgeburtsrecht der christlichen Religion unter den Religionen verspielt sah.⁸ Dieses Erstgeburtsrecht ist ihr von Gott verliehen worden, der diese eine Religion *sola gratia* dazu erwählt hat, zum Gefäß seiner Offenbarungswahrheit zu werden. Indem er ihr die Sünde der Religion vergab, enthob er sie der sündigen Solidargemeinschaft der Religionen, rechtfertigte und heiligte sie. Er verlieh ihr den Namen Jesu Christi und erhob sie damit zur *wahren*, weil *christlichen* Religion. Als solche ist sie nun aber von allen anderen Religionen «unterschieden und ausgesondert»⁹. Alle ihre Lehren und Lebensformen sind der Vergleichbarkeit mit ausserchristlichen Analogien enthoben.

Gewiss wird Barth nicht müde, die Unverfügbarkeit, den vollkommen unverdienten Geschenkcharakter dieser Gnadengabe zu betonen und auch der wahrgemachten Religion entgegenzuhalten, *in* ihr selbst liege nichts, was eine Würdigkeit für diese Auszeichnung begründen könnte. Im Gegenteil sei und bleibe auch sie immer noch Unglaube, genauso, wie auch der gerechtfertigte Sünder immer noch Sünder bleibe. Und doch steht die christliche Religion –

8 Ebd., 364.

9 Ebd., 393.

im Lichte der Offenbarung betrachtet – nicht mehr auf einer Ebene *mit*, auch nicht auf einer Stufe über den anderen Religionen, sondern in qualitativer Unterschiedenheit ihnen entgegen wie das Licht der Finsternis und die Wahrheit der Lüge.¹⁰ Es ist «der Welt der Religionen und dem über sie gesprochenen Urteil und Gericht entrissen wie ein Brand dem Feuer.»¹¹ Von Gott zur starken Kundgebung seiner Offenbarung erhoben, kann es den Religionen nun in ungebrochenem Selbstbewusstsein begegnen¹² und sie in einer von Gott bevollmächtigten Mission zur Umkehr auf den Christusweg auffordern.¹³ Wenn Barth auch davor warnt, das göttliche Urteil, dass Religion Unglaube sei, ungebrochen in menschliche Verurteilungen zu übersetzen, so steht es als göttliches Urteil über die Religionen eben doch fest und wird im christlichen Glauben erfasst.

1.2. Barths abwertende Aussagen über andere Religionen

Die Aussagen, die Barth dann aber doch über ausserchristliche Religionen machte, fielen zum Teil so schroff abgrenzend und abwertend aus, dass man ihn zuweilen in die Ecke des religionstheologischen Exklusivismus stellte.¹⁴

Das betrifft vor allem die Stellungnahmen zum Islam. In seinen Gifford-Lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, bezeichnete er den «Gott Mohammeds» als einen «Götze[n] wie alle anderen Götzen»; es beruhe auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine «monotheistische» Religion bezeichne.¹⁵ In KD §31, in dem «Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit» entfaltet werden, kommt Barth auf die Einheit, Einzigkeit und Einfachheit Gottes, mithin auf den Monotheismus zu sprechen. Er unterscheidet Gottes Einheit vom philosophischen Postulat des

10 Ebd., 377.

11 Ebd., 392.

12 Ebd., 362-364.

13 Ebd., 392.

14 Exemplarisch D. Pitman: Twentieth century Christian responses to religious pluralism. *Difference is everything* (Ashgate new critical thinking in religion, theology, and biblical studies), Farnham 2014, 25-41. John Hick hatte Barths religionstheologischen Ansatz gar als «sublime bigotry» bezeichnet (J. Hick: *God has many names*, Philadelphia 1982, 90).

15 K. Barth: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen* (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 57.

absolut Einen und kommt in diesem Zusammenhang auf den Monotheismus des Islam zu sprechen: «Was es mit der Verabsolutierung der Einzigkeit auf sich hat, zeigt in exemplarischer Weise das fanatische Geschrei des Islam von dem einen Gott, neben dem dann humorvollerweise ausgerechnet nur die barocke Gestalt seines Propheten auch noch einen Ehrenplatz einnehmen soll.»¹⁶ Mit seiner Verabsolutierung der Idee der Einzigkeit stelle der Islam eine «Potenzierung alles sonstigen Heidentums»¹⁷ dar. «Es bedeutet darum eine Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im «Monotheismus» ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!»¹⁸ Die Trennung besteht nach Barth darin, dass der Islam menschengemachte Einheitsprinzipien der Welt- und Gottesdeutung dem realen Gott vorordnet. Demgegenüber habe christliches Gottesdenken nicht von einem allgemeinen Begriff eines *ens vere unum* auszugehen, sondern von der in der Trinitätslehre und Christologie konzeptualisierten Selbstkundgabe Gottes. Von dort aus habe sie die Einheit Gottes zu denken. «Wir werden also wohl sagen müssen, daß Gott der absolut Eine, wir werden aber nicht etwa sagen können, daß das absolut Eine Gott ist.»¹⁹ Für den Gott des Islam gilt somit, was für alle Götter der Religionen gilt: Als menschliche Phantasiegebilde sind sie «Nichtse, bloße Fratzen Gottes».²⁰

Auch fünfzehn Jahre später – in KD §64 – hat sich an dieser Auffassung nichts geändert: In einem Abschnitt zur Zweinaturenlehre stellt Barth wiederum die Freiheit Gottes als konkrete Tat heraus – in diesem Fall die Freiheit zur Annahme der menschlichen Natur Jesu. Er wendet sich gegen jede Form der abstrakten Rede von den beiden Naturen und ihrer gegenseitigen Teilhabe. Christologie hat im denkenden Nachvollzug der *Geschichte* Gottes mit Jesus zu bestehen. Sie hat vom Ereignis der freien Gnadentat Gottes in Jesus Christus auszugehen. Die Freiheit zur Selbsterniedrigung ist das Wesen des wahren Gottes. Im Gegensatz zu den falschen Göttern, denen einseitig Hoheitstitel beigelegt werden, umfasst die Gottheit des wahren Gottes «die Höhe

16 K. Barth: Die kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich 1940, 504.

17 Ebd., 505.

18 Ebd., 505.

19 Ebd., 504.

20 Ebd., 504.

und Tiefe, Souveränität und Demut, Herrschaft und Knechtschaft.»²¹ In die Erwähnung der falschen Götter schiebt Barth ein: «des Gottes Mohammeds zumal».²² Auch hier also erscheint die Gottesverehrung des Islam nicht nur als Glaube an einen falschen Gott, sondern sogar als Steigerungsform eines solchen Glaubens. Die Falschheit dieser Gottesvorstellung besteht in der übermäßigen Betonung der Unveränderlichkeit Gottes, die nach Barth dazu führt, Gott die Möglichkeit abzusprechen, sich erniedrigen zu können.

Noch in KD §72 (1959) wird der Islam im Kontext der Überlegungen Barths zum Missionsverständnis als Form des falschen Glaubens an die falschen Götter bezeichnet, die religionsgeschichtlich betrachtet durchaus als imponantes Gebilde erscheine: «Es handelt sich bei dem falschen Glauben an die falschen Götter, bei den sogenannten Religionen, aus deren Bereich die Völker heraus und in das Licht Jesu Christi, der göttlichen Gnadenwahl, des göttlichen Gnadenbundes zu rufen sind, durchwegs – auch in deren «primitiven» Gestalten, um von den «höheren» und insbesondere vom Islam nicht zu reden – um in ihrer Weise psychologisch, soziologisch, ästhetisch, auch ethisch, überhaupt menschlich nicht nur interessante, sondern imponante Gebilde. Mission setzt voraus, daß die Gemeinde sie gleichzeitig, von allem blöden Hochmut des weisen Mannes ganz frei, als solche zu schätzen und ernst zu nehmen und ihnen das Evangelium (ohne sich von ihnen auch nur im Geringsten imponieren zu lassen!) kompromißlos (ohne alles Spiel mit Anknüpfungspunkten und dergleichen) in seiner radikalen Eigenart und Neuheit gegenüber zu stellen weiß. Mission ist würdelos und aussichtslos, wenn sie nicht unter ebenso strenger Geltung dieser beiden Voraussetzungen, wenn sie nicht gleichzeitig in aufrichtigem Respekt und in ebenso aufrichtiger Respektlosigkeit gegenüber der sogenannten Religion getrieben wird.»²³

Barths Sicht auf den Islam lässt sich somit in der schlichten Behauptung zusammenfassen, dass es sich dabei um Götzendienst handelt: um die Verehrung einer menschengemachten Absolutheitsvorstellung unter Absehung von der konkreten Selbstkundgabe Gottes in der freien Tat seiner Gnadenereignung in der Geschichte.

21 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 92.

22 Ebd.

23 K. Barth: Die kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zürich 1959, 1003f.

Eine von diesem Befund abweichende Bewertung des Islam findet sich andeutungsweise im Rahmen der Überlegungen Barths zur Konfessionskunde in KD §23, die er im Kontext seiner Reflexion auf die Norm der Dogmatik entfaltet. Diese Norm besteht im Bezug auf die Bibel, die Konfession und die Kirche. Dogmatik soll in der «Haltung» der biblischen Zeugen, in Treue zu den Vätern der Kirche und zu ihren Bekenntnissen, sowie in Orientierung an der konkreten Situation der heutigen kirchlichen Verkündigung betrieben werden. Der Konfessionskunde kommt dabei die Funktion zu, nicht nur das Wesen der verschiedenen Konfessionen zu untersuchen und darzustellen, sondern auch nach ihrem Verhältnis zueinander zu fragen. Sie steht nicht über der evangelischen Dogmatik in der Weise, dass sie diese neben anderen konfessionellen Dogmatiken anspruchlos referiert, sondern *unter* ihr. Indem sie von der evangelischen Dogmatik ausgeht, ist sie positionell und standortgebunden. Sie beansprucht, «das Bekenntnis der Kirche zusammenfassend zur Darstellung zu bringen und dann und von da aus hinüber zu blicken» auf andere lehrhafte Ausprägungen des evangelischen Christentums (wie dem «Reden und Gehaben des Neuprotestantismus»), andere christliche Konfessionen (wie vor allem des römischen Katholizismus und der Kirchen des Ostens) und schliesslich auch über das Christentum hinaus auf nicht-christliche Religionen, «wobei dem Islam wegen seines besonderen geschichtlichen Verhältnisses zum Alten und Neuen Testament noch einmal eine Sonderbehandlung zuteil werden müsste, während im Übrigen in diesem äußersten Kreis nichts aufzuheben und aufzuarbeiten, sondern das christliche Bekenntnis in seiner evangelischen Bestimmtheit als das Bekenntnis der Wahrheit allen anderen als den Bekenntnissen des Irrtums und der Lüge in der ganzen Schlichtheit der nur noch missionarisch zu verstehenden Botschaft gegenüberzustellen wäre.»²⁴

An dieser Zuordnung ist zum einen bemerkenswert, dass das Judentum aus den Beziehungsbestimmungen der evangelischen Dogmatik herausgenommen ist, und zum anderen, dass der Islam nicht zu den «Bekenntnissen des Irrtums und der Lüge» gerechnet wird. Barth gibt nicht an, worin die von ihm geforderte Sonderbehandlung des Islam bestehen soll. Auch an keiner anderen Stelle in seinen Schriften lässt sich ein Hinweis darauf entdecken.

Barths Stellungnahme zum nachbiblischen *Judentum* im Rahmen seiner Israeltheologie ist bekanntlich von einer ausgeprägten Dialektik durchzogen. Die

24 Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2 (Anm. 3), 925f.

Juden sind in Christus erwählt, haben diese Erwählung aber nicht angenommen und sich damit selbst verworfen. In seiner Treue hält Gott jedoch an seiner Erwählung fest – als Erwählung von Christus her und auf ihn hin. Diesen Dreischritt kann man auch als drei Perspektiven auffassen: Im Blick auf das Volk Israel kann Barth dessen Bundesbruch und die Verwerfung betonen, die das Volk sich damit selbst zugezogen hat. Es ist der Inbegriff des sündigen Menschen. Im Blick auf Gott aber gilt, dass er an der Treue zu seinem Volk festgehalten und seinen Bund nicht gekündigt hat. Im Blick auf Christus schliesslich spricht Barth von der erfüllenden Bestätigung des Bundes mit Israel. Um Christi willen behält die Verwerfung nicht das letzte Wort, in ihm ist sie aufgehoben. «Es bleibt ja das Wort und es bleibt der Bund Jahves, oft gebrochen und geschändet, beständig, und so bleibt Israel das Volk und es bleibt seine Religion die Religion der Offenbarung.»²⁵

In diesem Zusammenhang ordnet Barth das nachbiblische Judentum in den Kreis der Religionen ein: Im Jahre 1938 schreibt er, mit der Verwerfung Jesu Christi habe Israel den Bund in seiner Substanz preisgegeben. Und so sei das Judentum jetzt nur noch «eine menschliche Religion, einst die von Gott geforderte und geordnete menschliche Antwort auf seine Offenbarung, in ihrem Vollzug als Unglaube verklagt und verurteilt und doch immer wieder in Gnaden angenommen, jetzt aber – auch dieses Exempel mußte statuiert werden – eine verworfene, eine entleerte, weil ihres Grundes und Gegenstandes beraubte Religion, jetzt die jüdische Religion, von der Gott sein Angesicht abgewendet hat, eine unter vielen anderen und nicht mehr als sie! Nur gerade Eines hat sie vor ihnen voraus, und das ist etwas Furchtbares: daß sie einst mehr als sie gewesen, aber eben *endgültig* gewesen ist.»²⁶ Israel ist die Gestalt und Darstellung des Gerichts, die Kirche die Gestalt und Darstellung des göttlichen Erbarmens. Israel *hört*, die Kirche *glaubt* an die ergangene Verheissung.²⁷ Das Hören muss und wird aber zum Glauben kommen.

In KD §17 nimmt Barth exkursartig auf zwei Erscheinungsformen des *Buddhismus* Bezug: auf die Jōdo-Shinshū (die «Wahre Schule des Reinen Landes») und den Amida-Buddhismus. Er konstatiert frappierende Ähnlichkeiten dieser Religionsformen mit der christlichen Gnadenreligion. Doch der alles entschei-

25 Ebd., 360f.

26 Ebd., 360f.

27 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik II/2, Zürich-Zollikon 1952, 215 (Leitsatz zu §34).

dende Unterschied bleibt bestehen: Diese Religionen tragen nicht den Namen Jesu Christi. Es sind eben Gnadenreligionen, die von der Wirklichkeit der in Christus ereigneten Gnade Gottes getrennt sind.²⁸ Der Name «Jesus Christus» bildet den Lackmустest für die Wahrheit der Religion. So dient auch diese Bezugnahme auf die buddhistischen Religionsformen allein der Einschärfung der Differenz. Ein Dialoginteresse ist nicht erkennbar.

Im Kampf gegen den Götzendienst können Barth sogar Bilderstürmerei und Tempelzerstörung gerechtfertigt erscheinen, womit er sich in gefährliche Nähe zum einem religiösen Fundamentalismus begibt: «Es hatte und hat freilich seine Notwendigkeit und seinen guten Sinn, wenn in Zeiten eines wachen christlichen Empfindens zum Schmerz aller Ästheten heidnische Tempel dem Erdboden gleichgemacht, Götter und Heiligenbilder zerstört, Glasmalereien entzweigeschlagen, Orgeln ausgeräumt wurden.»²⁹

Auch wenn es eine ungerechtfertigte Einseitigkeit ist, die Religionstheologie Barths dem Modell des religionstheologischen Exklusivismus zuzuordnen, weil damit die Dialektik dieses Ansatzes unterschlagen wird, so scheint er doch für eine respektvoll-würdigende Beziehungsbestimmung zu ausserchristlichen Religionen kaum hilfreich zu sein. Selbst in der sog. Lichterlehre³⁰, die gelegentlich als religionstheologisch bedeutsame Öffnung Barths angesehen wird, weil er hier zugesteht, dass die Universalität der Prophetie Christi auch *extra muros ecclesiae* wahre Worte hervorzubringen vermag³¹, werden die Religionen nicht zu den geschöpflichen Lichtern gerechnet. An der Christozentrik wird kein Abstrich gemacht. Jesus Christus ist exklusiv «das eine, das einzige Licht des Lebens»³²; «es gibt kein Licht des Lebens außer und neben dem seinigen, außer und neben dem Licht, das Er ist.»³³ Die von dieser Sonne beschienene Erde reflektiert das eine Licht, ohne selber eige-

28 Siehe dazu: St.S. Jäger: Glaube und religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie (Tillich research 2), Berlin 2011, 459-463; Sh. Bando: Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land, in: Y. Seiichi (Hg.): Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, München 1973.

29 K. Barth: Die kirchliche Dogmatik II/1, Zollikon-Zürich 1940, 328.

30 H. Berkhof/H.-J. Kraus: Karl Barths Lichterlehre (ThSt 123), Zürich 1978.

31 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik IV/3 (Anm. 23), 153.

32 Ebd., 95. Vgl. a.a.O., 108f.

33 Ebd.

nes hervorzubringen. Barth betont nun aber stärker als früher die Universalität dieser Lichtreflexionen in der ganzen Schöpfung. Ausser und neben dem einen Wort Gottes (in seinen drei Gestalten) herrscht nicht mehr bloss reine Unwahrheit³⁴, auch hier finden sich vielmehr «Worte, Wahrheiten, ja «Offenbarungen»³⁵, die «Lichtungen und Erleuchtungen»³⁶ bewirken. Barth entdeckt sie in zwei Bereichen: als verbale in der profanen Menschenwelt und als kreatürliche im Kosmos der Schöpfung.

An der grundlegenden Ausrichtung seiner Religionstheologie ändert diese Betonung der universalen Leuchtkraft des Christuslichts allerdings nichts. Sie bleibt von der qualitativen Unterscheidung zwischen Menschen- und Gotteswort bestimmt. Als Menschenworte können die Religionen durchaus gewürdigt werden. Dem Gotteswort gegenüber sind sie Unwahrheit.

«Man lasse die ganze Geschichte der Religionen, der Dichtungen und Mythen, der Philosophien und Weltanschauungen zu sich reden! Sicher, daß man da auf nicht wenige Aussagen stoßen wird, die man als Elemente des in Jesus Christus gesprochenen Wortes ansprechen möchte. Aber eben: welches Meer von Rudimenten und Fragmenten, die dann in ihrer Vereinzelung und Verabsolutierung doch etwas ganz Anderes sagen als dieses Wort! Welcher Hader und Widerstreit zwischen allen diesen Ergebnissen einseitig vollzogener Analysen und kurzschlüssig vollzogener Synthesen! Ist es nun nicht doch eine allzu flüchtige und oberflächliche Betrachtung, die das Wort Jesu Christi und seinen Geltungsanspruch mit all den anderen Worten und ihren Ansprüchen auf Geltung in eine Linie stellen zu können meint, um angesichts von deren Fülle irgendein anderes unter ihnen für maßgeblich zu halten, oder auch halb betrübt und halb erfreut festzustellen, maßgeblich möchte keines von allen, es möchte der echte Ring vermutlich verloren gegangen sein? Ginge es um das Wort des Christentums unter den Weltreligionen oder um das Wort der christlichen Kirche in dieser oder jener Gestalt oder auch um die Worte der Bibel an sich und als solche, dann möchte solche Betrachtung allenfalls möglich sein. Sie als solche stehen ja in der Tat in der Reihe mit vielen anderen Worten. Wir reden aber von dem Licht, dem Wort des Lebens Jesu Christi.»³⁷

Bei diesem Wort handelt es sich um das «eine, einzige Wort Gottes, ... das keiner Ergänzung bedürftige, keiner Konkurrenz ausgesetzte, keiner Kom-

34 Ebd., 108.

35 Ebd., 154.

36 Ebd., 159.

37 Ebd., 120.

bination mit anderen zugängliche, keiner Überbietung durch andere fähige Wort»³⁸.

In seinem Vortrag «Das Christentum und die Religion» von 1963 – gehalten vor 300 zum grossen Teil nichtchristlichen Studierenden – knüpfte Barth bruchlos an KD §17 an: «Das Christentum ist keine Religion» – «Einsam inmitten aller Religionen» stehend, geht «es hier im Unterschied, ja Gegensatz zu allen Religionen nicht um einen Aufbruch des Menschen zu Gott, sondern um einen Aufbruch Gottes zum Menschen hin»³⁹. Bemerkenswert an dieser Aussage ist, dass sie sich nicht auf den christlichen Glauben, sondern auf das Christentum als Religion bezieht. Es wird den Religionen mit exklusivem theologischen Wahrheitsanspruch entgegengestellt.

«Theologie der Religionen» (im Plural!) wird von Barth – soweit sie überhaupt in den Blick kommt – im Sinne des *genitivus objectivus* aufgefasst und betrieben, während sie heute weitgehend im Sinne des *genitivus subjectivus* verstanden wird. Das Verständnis im Sinne eines *genitivus objectivus* macht die Religionen zum stummen Gegenstand theologischer Deutung. Das Verständnis im Sinne eines *genitivus subjectivus* bezieht deren Selbstverständnis in die theologische Reflexion ein, legt diese Reflexion selbst also religionsdialogisch an. Es übt sich in der Kunst der Übernahme anderer religiöser Perspektiven, ohne dabei der Sachmitte des christlichen Glaubens untreu zu werden. So verstanden versucht «Theologie der Religionen» dem hermeneutischen Grundsatz zu folgen, dass die in ihr zur Sprache kommenden anderen Religionen in ihrer Eigen- und Andersheit gewürdigt werden sollen. Bildhaft gesprochen: Es wird ihnen Gastrecht in der eigenen Theologie gewährt.

2. Ansatzpunkte in der Theologie Barths für die gegenwärtige Religionstheologie

Mindestens die beiden zuvor genannten Gründe scheinen dafür zu sprechen, Barths religionstheologischen Ansatz als zwar theologiegeschichtlich interessant, für die gegenwärtigen Debatten aber irrelevant zu betrachten. Nach dem eingangs zitierten Motto «Karl Barths Theologie, aufnehmen und weiterdenken», möchte ich aber aus seinem theologischen Ansatz und nicht zuletzt auch aus den beiden genannten Punkten drei Anregungen für die gegenwärtige religionstheologische Diskussion gewinnen.

38 Ebd., 121.

39 K. Barth: Das Christentum und die Religion, Junge Kirche 24 (1963), 436-438 (43).

2.1. *Theologische Religionskritik als Dimension der Religionstheologie*

Barth betreibt Religionskritik nicht als Kritik des christlichen Glaubens an nichtchristlichen Religionen, sondern als Kritik an aller Religion, einschliesslich und sogar vorzugsweise der christlichen. Auf die von der Zeitschrift «Christianity today» gestellte Frage «What are the most prevalent false gods of our time and how do you assess their relative significance?» antwortete Barth 1961:

«Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. Sie glaubt an die Güte und Macht ihrer eigenen Tradition, Moral und religiösen Aktivität. Sie glaubt an die Vortrefflichkeit der Christen im Unterschied zu den sie umgebenden Indifferenten, Atheisten und Kommunisten. Sie glaubt an das von ihr entworfene Menschenbild, Weltbild und Gottesbild. Sie tut damit dasselbe wie die, die an das Geld, den Sport, die Technik, die Sexualität oder auch einfach an die Herrlichkeit eines bequemen Lebens glauben. Die Kirche hat zu beweisen, daß sie selbst an den Gott glaubt, der die Menschen von allen falschen Göttern befreit hat»⁴⁰.

Schon in KD §17 hatte Barth darauf beharrt, dass die christliche mit allen anderen Religionen gleichauf in der Solidarität der Sünde steht, wo sie im trotzigem Gegenüber zur Offenbarung selbstgewiss aus eigener Kraft bestehen will. Dies gilt erst recht und umso mehr, wo sie den ihr unverfügbar verliehenen Status der «wahren Religion» stolz als eine ihr eigene Auszeichnung vor sich her trägt. Gerade indem sie sich im Konkurrenzkampf mit den anderen Religionen bemüht, in Selbstempfehlung eigener Stärke ihre Überlegenheit zu demonstrieren, degradiert sie sich zur blossen Religionsgesellschaft auf prinzipiell gleicher Ebene mit anderen religiösen Gebilden.⁴¹

Dem hält er entgegen: Keine Religion, auch nicht die christliche, ist aus sich heraus wahr. Die einzige Wahrheit, ausserhalb derer es nur Lüge, Falschheit und Unrecht vor Gott geben kann, ist und bleibt Gottes Wort selbst.⁴² Die Christusoffenbarung erhebt die Kirche wohl zur wahren Religion, gibt diesen Titel aber nicht in ihren Besitz. Schon im Leitsatz zu diesem Paragraphen wird die Kirche nicht mit der wahren Religion identifiziert, sondern als «*Stätte* der wahren Religion» bezeichnet. Diese Ortsanweisung kommt ihr nur insofern zu,

40 K. Barth: Offene Briefe. 1945-1968 (Gesamtausgabe 15), Zürich 1984, 501.

41 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2 (Anm. 3), 364.320.

42 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2 (Anm. 3), 356.

«als sie durch Gnade von Gnade lebt»⁴³. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine unverfügbare Gottesgabe, der weder durch menschliche Bestreitung etwas genommen noch durch menschliche Behauptung und Begründung etwas hinzugefügt werden kann. Dort, wo die christliche Religion diese Absolutheit für sich selbst in Anspruch nimmt, wo sie aufgrund ihrer vermeintlichen religiösen Qualitäten eine Vorrangstellung unter den anderen Religionen erstrebt, geht sie der Legitimation des christlichen Glaubens verlustig.

Die Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit ist ein entscheidender Fundamentalismusblocker. Sie verhindert die Identifikation des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs mit der immer vorausliegenden Wahrheit Gottes, die diesem Anspruch nicht nur Grund gibt, sondern immer auch dessen kritische Prüfinstanz darstellt. Eine solche aus der Mitte der Theologie heraus vorgenommene Unterscheidung zwischen dem ihr uneinholbar vorausliegenden (und sich in ihr selbstmächtig manifestiert habenden) *Grund* und der historisch und kulturell bedingten und somit kontingenten *Ausdrucksgestalt* der Religion, ist als religionskritisches Prinzip im Christentum wie in allen Offenbarungsreligionen am Werk. Barths theologischer Ansatz kann dazu verhelfen, dieses Prinzip – die Unterscheidung von Grund und Gestalt des Glaubens – aus christlicher Sicht zu formulieren und andere Religionstraditionen damit zu stimulieren, es ebenfalls aus *ihrer* Mitte heraus zu benennen und zu profilieren.

2.2. Die konsequente Standortgebundenheit

Nach einer prägnanten Formulierung von Sven Ensminger argumentiert Barth «*from the perspective of the Christian faith, from within the Christian church, for the Christian Church, about the Christian faith.*»⁴⁴ Hält man sich diese konsequente Standortgebundenheit als ständig mitgeführtes hermeneutisches Vorzeichen vor der grossen Klammer der Theologie Karl Barths bewusst, versteht man diese als bekenntnishaften Ausdruck des christlichen Glaubens und nicht als metaphysisches Feststellungsurteil mit universalem Geltungsanspruch, dann wird es möglich, daneben andere Glaubensperspektiven zuzulassen und in ihrem eigenen Wahrheitsanspruch ernst zu nehmen.

43 Ebd., 304.

44 S. Ensminger: *Karl Barth's theology as a resource for a Christian theology of religions* (T&T Clark studies in systematic theology 28), London 2014, 2f.

Es gibt den Glaubensgrund nur im irdenen Gefäß der Religion. Und Religion gibt es im Plural: Die Offenbarung Gottes – der Glaubensgrund – erscheint nach Barth «notwendig als ein Besonderes auf dem Felde des Allgemeinen, das man Religion nennt: «Christentum» oder «christliche Religion», ein Prädikat an einem Subjekt, das auch andere Prädikate haben kann, eine Spezies in einem Genus, zu dem auch andere Spezies gehören. Es gibt ja außer und neben dem Christentum auch Judentum und Islam, Buddhismus und Shintoismus, animistische und totemistische, asketische, mystische und prophetische Religion aller Art.»⁴⁵

Barth leugnet nicht, dass sich der Glaubensgrund in religiöser Gestalt – in der christlichen Religion – manifestiert, sondern sieht darin gerade einen Ausdruck der Menschlichkeit der Offenbarung. Es kommt ihm auf die Blickrichtung an: die Offenbarung soll nicht von der Religion her, sondern die Religion(en) von der Offenbarung her betrachtet werden. Er ist sich bewusst, dass es neben dem Blick von der Christusoffenbarung her auch andere Blicke auf die Religion geben kann. Er sieht seine Aufgabe aber nicht darin, sich mit diesen anderen Blicken auseinander zu setzen, sondern einzig darin, den Blick von der Christusoffenbarung her zu entfalten.

So verstanden hat Barth nicht nur die Religionskritik, sondern auch die Metaphysikkritik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts beerbt. Er entfaltet keine metaphysische Theorie, sondern das Bekenntnis des christlichen Glaubens in der Perspektive des christlichen Glaubens.

Man kann diese Linie über Barth hinaus ausziehen zu einem religionshermeneutischen Pluralismus, der es den Selbstverständnissen anderer Religionen zugesteht, sich in gleicher Weise bekenntnishaften Ausdruck zu geben, und der diese Ausdrücke dann in einen religionsdialogischen Austausch auf gleicher Augenhöhe zueinander in Beziehung treten lässt.

Es gibt in diesem Austausch keine über die einzelnen Binnenperspektiven erhabene Metaperspektive. Jede und jeder spricht aus ihrer/seiner Wahrheitsgewissheit, was auch ein Sprechen über die anderen Religionstraditionen einschliessen kann und wird.

45 Vgl. Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2 (Anm. 3), 306.

2. 3. *Christozentrischer Universalismus*

Von Barths christozentrischem Universalismus aus ist es durchaus möglich, wahre Worte Gottes nicht nur in der Profanität zu erwarten (wie er es in der Lichtelehre formuliert hat), sondern auch in den Quellen und Traditionen anderer Religionen. Barth hat diese Konsequenz aus der von ihm so stark betonten Gnadenuniversalität Gottes nicht mehr gezogen. Verbindet man aber die von ihm am Ende seines Lebens dreimal wiederholte Aussage, dass er sich intensiver mit den Religionen beschäftigen möchte, mit der Aussage, dass er in einer Neukonzeption seiner Theologie der Pneumatologie sehr viel mehr Raum geben würde, so kann man vermuten, dass er die Universalitätspotentiale seiner Theologie noch stärker im Blick auf die Religionen zur Geltung gebracht hätte.

Sicher hätte er nach wie vor auf den einen geschichtlich-konkreten Ort verwiesen, an dem sich die Gnade Gottes ereignet, andererseits aber vielleicht noch stärker hervorgehoben, dass diese Gnade die gesamte Geschichte und damit auch die gesamte Religionsgeschichte um- und übergreift. Christian Link ist diesen Schritt gegangen. Er zieht aus der Lichtelehre die Konsequenz, «daß auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung *werden*» können⁴⁶. Damit würden diese Religionen aber auch zu *loci alieni* (fremden Erkenntnisorten, Melchior Cano) der Offenbarung Gottes.

3. *Fazit*

Ich habe drei Punkte angezeigt, von denen aus m.E. ein Weiterdenken der Religionstheologie Barths lohnend erscheint. Diese drei Punkte folgen in gewisser Weise der Dialektik, derer sich Karl Barth in der Bearbeitung des Religions-themas bedient hat: Im ersten Punkt wird die «Aufhebung» der Religion als *Gestalt* des Glaubens zum *Grund* des Glaubens hin religionstheologisch fruchtbar gemacht. Im zweiten Punkt wird daran erinnert, dass es den Grund nur in religiöser Gestalt gibt, dass er eine bestimmte religiöse Perspektive formiert, neben der es andere gibt, und dass Barths Theologie aus dieser Perspektivität heraus entfaltet ist. Der dritte Punkt schliesslich geht davon aus, dass die partikulare Perspektive der christlichen Theologie einen universalen Inhalt hat: die auf die gesamte Schöpfung bezogene Offenbarung Gottes, die sich in Christus ereignet hat und von ihm her erkennbar ist, aber über diese Erkenntnisquelle

46 Ch. Link: Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, KuD 26 (1980) 277-302 (295).

hinaus in die ganze Geschichte und damit auch in die Religionsgeschichte hinein ausstrahlt.

Was Michael Trowitzsch in seinem Buch «Karl Barth heute» über die Neuzeitkritik Barths gesagt hat, lässt sich ebenso auf die Religionstheologie beziehen: «Keine Zurücknahme oder Abschwächung jedenfalls, sondern ein möglichst ruhiges Weiterdenken (der Neuzeitkritik) Barths scheint mir erforderlich.»⁴⁷ Ich schliesse mit einem Wort Paul Tillichs, das durchaus auch von Karl Barth stammen könnte: «Ein System sollte nicht nur ein Punkt sein, an dem man angekommen ist, sondern auch ein Punkt, von dem man weitergeht. Es sollte wie eine Station auf dem endlosen Weg zur Wahrheit sein, an dem die vorläufige Wahrheit Gestalt geworden ist.»⁴⁸

Abstract

Im vorliegenden Beitrag geht es zunächst um die Frage, warum sich die Religionstheologie Karl Barths als kaum anschlussfähig für gegenwärtige religionstheologische Diskurse erweist. Sein theologischer Religionsbegriff steht in Spannung zum empirischen Religionsbegriff, wie er gegenwärtig verwendet wird. Im Blick auf einzelne Religionen – vor allem den Islam – sind seine Aussagen zum Teil schroff polemisch. Dennoch finden sich bei ihm Ansätze, die man aufnehmen und weiterdenken und so für die Religionstheologie der Gegenwart fruchtbar machen kann. Drei dieser Ansätze werden im zweiten Teil des Beitrags genannt: die theologische Religionskritik, die konsequente Standortgebundenheit seines Ansatzes und der christozentrische Universalismus seines Offenbarungsverständnisses.

This contribution deals with the question why Karl Barth's theological approach to «religion» in general and to the non-Christian religions in particular is not easily compatible with current discourses on theology of religions. He uses the notion of «religion» in a rather theological than empirical sense and his remarks on the religions are in some cases harshly polemical. Nevertheless there are resources in his approach which can be taken up and pursued beyond that approach, so that they can fertilize current debates on that topic. In the second part of the article I point out to three such resources: the theological critique of religion, the reference to a certain faith-perspective and the christocentric universalism of his understanding of revelation.

Reinhold Bernhardt, Basel

47 M. Trowitzsch: Karl Barth heute, Göttingen 2012, 92.

48 P. Tillich: Systematische Theologie, Stuttgart 1955-1966, 9.