

Religion oder Religion? : Religionswissenschaftliche Beobachtungen zum 7. Kapitel von Karl Barths "Der Römerbrief" aus dem Jahr 1922

Autor(en): **Mohn, Jürgen**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **75 (2019)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-914116>

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.

Religion oder Religion?

Religionswissenschaftliche Beobachtungen zum 7. Kapitel von
Karl Barths «Der Römerbrief» aus dem Jahr 1922.

1. Einleitung aus religionswissenschaftlicher Beobachtungsdistanz – eine vorweggenommene Zusammenfassung

Diese Einleitung setzt die ausführlichere Barth-Rekonstruktion im zweiten Teil des Aufsatzes argumentativ als Beleg voraus. Daher muss die erst noch erfolgende Rekonstruktion thesenartig verkürzt vorangestellt werden und die Position des kommentierenden Randgangs im zweiten Teil dargelegt werden. Die aufgestellten Thesen zeigen den eingenommenen Standpunkt und sollen vorab ohne zureichende Begründung zur Kenntnis gebracht werden. Die Belege erfolgen mit dem kommentierenden Durchgang durch den Text. Im dritten kürzeren Teil werden die Thesen zugespitzt nochmals zusammengefasst. Die religionswissenschaftlichen Beobachtungen zu Barths Text gehen also ähnlich vor wie Barth selbst in seinem Kommentar zum Römerbrief, wo er in religiöser christlicher Sprache das ausformuliert, was er zuvor gesetzt hat: die «messerscharfe» Differenz zwischen Gott und dem Menschen im scheiternden Spiel der menschlichen Möglichkeiten und im existentiellen Ernst sprachlicher Annäherung.

Die Aufgabe der Religionswissenschaft, das 7. Kapitel des Römerbriefkommentars von Karl Barth aus ihrem spezifischen Standpunkt heraus zu lesen und zu kommentieren, läuft auf eine zwangsweise paradoxe Situation hinaus, die der von Barths eigener Beobachtung der Religion nicht fernsteht, die aber aus eben der entgegengesetzten – aus Barths Sicht – rein diesseitigen Richtung herkommend und in ihr verbleibend Barths Römerkommentar meta-kommentiert. Man muss sich also im Folgenden mit einem Standpunktwechsel anfreunden, der ins Menschliche zurück führt und der die Grenze von Diesseits und Jenseits nicht anrührt oder gar übersteigen will. Barth hingegen leitet die gesamte Religionsproblematik aus dieser Grenzziehung und möglichen Transzendierung – von woher und auf welche Weise auch immer – her. Hingegen sind im folgenden Kommentar zu Barth weder theologische Anmassungen noch theologische Erläuterungen anvisiert.

Was ist damit gemeint? Barths Kommentar von Röm 7,1-25 greift den Religionsbegriff prominent auf und stellt ihn in den Mittelpunkt eines sprachli-

chen Versuchs, die Freiheit (zwischen Gnade und Geist) im christlichen Sinne *sub specie religionis* zu kommentieren. Damit holt Barth den antiken Text in einen Diskurs hinein, der in seiner Gegenwart seit über 100 Jahren im Medium des Religionsbegriffs geführt wird. Barth sieht sich also unter dem Diktat eines Religionsdiskurses, dem sich die Theologie spätestens seit Schleiermacher über die religionsgeschichtliche Schule und bis hin zu Rudolf Otto längst hingegen und verschrieben hat. Barth kommentiert demnach das Kernanliegen seiner *«Theologie»* in Bezug auf die Paulus-Stellen unter der Beobachtungsanleitung des theologisch übernommenen Religionsbegriffs. Er leistet damit den Versuch, eine Metabeobachtung von Religion, genauer: des «religiösen Menschen» bzw. der «religiösen Möglichkeit» dieses Menschen und des Menschen überhaupt anzustreben.¹ Dabei ist bei Barth dieses *sub specie religionis* immer schon als *sub specie dei* verstanden, ohne dabei – wie vielleicht einige fehlgeleitete *homo religiosi* denken würden – diese Position auch wirklich einnehmen zu können. Anders gesagt: Barth versucht sich an einer Paradoxie, die Gott als Einheitsformel dieser Paradoxie konzipiert, an der der Mensch immer scheitern muss. Dieser Versuch führt zwangsläufig zu einer ambivalenten bis paradoxen Verwendung des Religionsbegriffs, die es aus religionswissenschaftlicher Sicht zu beobachten gilt. Diese paradoxe Verwendung des Religionsbegriffs ergibt sich aber erst aus seiner Verwendung in einer spezifischen *religiösen Sprachwelt*. Religiöse Sprache ist nicht darauf angewiesen, sich in und mit dem Begriff Religion zu artikulieren bzw. in dem Begriffsmedium Religion zu kommunizieren. Als religiöse Sprache ist sie jedoch durch zu benennende Charakteristika religiöser Kommunikation bestimmt, wenn sie aus religionswissenschaftlicher Sicht beobachtet wird.

Die gegenwartsbezogene Setzung religiöser Sprache scheint das eigentliche Anliegen Barths zu sein. Die Durchformulierung einer zeitgemässen religiösen Sprache mit existentielltem Zugriff auf die christliche Botschaft und damit der bereits vorgegebenen christlichen Sprache (zum Beispiel eines Paulus) kann als eigentliche Intention des Barth'schen Kommentars bezeichnet werden. Damit aber musste er sich auch in dem bestehenden Religionsdiskurs der Theologie seiner Zeit verorten und sich zu ihm verhalten. Er musste also einen eigenen Religionsbegriff entwerfen und diesen in Anschluss und Abgrenzung an be-

1 Vgl. Barths Ausführungen zur «religiösen Menschenmöglichkeit» in K. Barth: Der Römerbrief, (Zweite Fassung 1922), hg.v. C. van der Kooij und K. Tolstaja, Zürich 2010, 316-323.

stehende Religionsbegriffe situieren. Die damalige religiöse Sprache christlicher Theologie drohte unter dem Zwang zur Wissenschaftlichkeit und in einer zudem als Krisis beschriebenen Zeit ihre Ernsthaftigkeit und Andersartigkeit zu verlieren. Hierauf scheint Barth zeitgenössisch reagieren und die christliche Sprache erneuern zu wollen, indem er sie zuspitzt und ins Extrem ihrer Aussagemöglichkeiten treibt. Er fügt sich damit in die Bedingungen religiöser Kommunikation, das eigene theologische Programm anschlussfähig zu halten und es zugleich provokativ-irritierend neu auszuformulieren.

In religiösen Sprachspielen müssen sich einerseits die formalen Charakteristika religiöser Kommunikation finden lassen, andererseits müssen sie notwendigerweise an vorgängig bestehende inhaltliche Programmatiken anschliessen können. Religiöse Sprache setzt also etwas voraus, das sie immer wieder reformulieren, wiederholen, differenzieren, verstetigen und zugleich erneuern muss. Barth schliesst insofern an die Sprache des Paulus an und reformuliert und erneuert zugleich die Differenzen bzw. Unterscheidungen und Gegensetzungen, die das christlich-theologische Sprachprogramm auszeichnen und seine prozessuale Identität garantieren, nämlich die spezifisch-programmatischen Unterscheidungen zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gnade und Sünde. Zugleich stellt Barth diese Unterscheidungen unter die Einheitsformel von Jesus Christus als des neuen Menschen. In diesem Sinne beginnt auch das 7. Kapitel mit Differenzsetzung und endet in der genannten «erlösenden» Einheitsformulierung. Aus diesem religiösen Sprachprogramm ergibt sich auch die Beobachtung der Welt und der Kultur, also auch der Wissenschaft und der Theologie und damit auch die Beobachtung des Standpunktes, aus dem heraus die Religionswissenschaft Barth kommentiert: Wissenschaft, Religion und erst recht Religionswissenschaft sind dabei immer schon in die scharfe Beobachtungssprache Barths hineingestellt und der Barth'schen Kritik unterworfen. Damit wiederholt sich aber in der folgenden – ganz anders akzentuierten – Metabeobachtung der Beobachterposition Barths durch einen religionswissenschaftlichen Beobachterstandpunkt, also durch Religionswissenschaft, wiederum eine Paradoxie: Die Barth'sche Verwendung von Religion wird aus einer Sicht gelesen, die dem Selbstverständnis Barths in seiner Verwendung des Religionsbegriffs zuwiderläuft. Das ergibt sich allein schon aus der nicht-religiösen Sicht auf Religion in der Religionswissenschaft.

Das Interessante dabei – und das charakterisiert die strukturelle Wiederholung der Beobachterposition Barths in der religionswissenschaftlichen Beobachtersprache – besteht darin, dass Barth Religion gegen Religion setzt und die Religionswissenschaft ebenso, nämlich ihren Beobachterbegriff von Religion gegen Barths religiöse Beobachtersprache, die den Religionsbegriff anders einsetzt. Barth versucht den Religionsbegriff an den Punkt zu treiben, wo er zur *Aufhebung der Religion als Religion durch Religion* führt. Die Religionswissenschaft beobachtet entgegen den Barth'schen Verlautbarungen die Kommunikation von Barth als eine religiös verbleibende, auch wenn er genau diese Kommunikation als einer im nur Religiösen verbleibenden durchbrechen will. Anders und in Anlehnung an die hier vorausgesetzte religionstheoretische Beobachtersprache Niklas Luhmanns formuliert: Barth bietet ein Programm der Transzendenz-Immanenz-Codierung, das sich, gerade weil es die Kritik an der «religiösen Möglichkeit des Menschen» (Barth) als partielle Religionskritik betreibt, selbst wiederum und so notwendig wie unvermeidlich in der Codierung bewegt, die aus religionstheoretischer Perspektive der Religionswissenschaft die religiöse Kommunikation in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kennzeichnet.² Luhmann bestimmt den «religionsspezifischen Code» als Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz und bestimmt eine Kommunikation immer dann als religiös, «wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet. Dabei steht Immanenz für den positiven Wert, für den Wert, der Anschlußfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann. [...] Immanenz ist der Designationswert und Transzendenz ist der Reflexionswert des Codes. [...] In der Einheit des Codes setzen beide Werte einander wechselseitig voraus. Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn. Aber Sinngebung ist dann auch die spezifische Funktion der Transzendenz.»³ Vor dem Hintergrund dieser kommunikativen Religionstheorie erscheint der Versuch Barths, die Immanenz-Seite als Religion bzw. religiöse Möglichkeit zu kennzeichnen und radikal kontingent von der Transzendenz-Seite zu unterscheiden, als der paradoxe Versuch, die Unbeobachtbarkeit der

2 Zur Theorie der Codierung religiöser Kommunikation vgl. N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 53-114.

3 Ebd., 77.

Transzendenz reflexiv zu behaupten und in einem Zuge mit der Operation der Beobachtung des Unbeobachtbaren zugleich zu negieren. Der darin zum Ausdruck kommenden Paradoxie religiöser Kommunikation ist gerade in der theologischen Kritik an religiöser Kommunikation nicht zu entgehen. *Daher ergibt sich die These: Aus religionswissenschaftlicher Sicht verbleibt Barths Dialektik der Religion in Religion verfangen und vermag als Sprache nicht über die Grundbedingungen religiöser Kommunikation hinauszugelangen. Die Unbeobachtbarkeit des transzendenten Gottes zu postulieren, ist bereits der Versuch, Unbeobachtbarkeit zu beobachten, also Gott trotz der Kritik an der Unangemessenheit religiöser Sprache religiös zu kommunizieren.*

Ein Einwand hierzu wäre: Barth sei doch in erster Linie Religionskritiker. So sei doch bekannt oder wird zumindest kolportiert, dass Barths Position als Theologe nicht die eines Apologeten der christlichen Religion sei, sondern gerade die menschlichen Angelegenheiten namens «Religionen» hinter sich lassen wolle, weil eben christliche Theologie nach Paulus genau diese religionsbefreite oder religionslose Position anvisiere. Inwiefern und inwieweit deckt sich das mit dem religionswissenschaftlich zu kommentierenden 7. Kapitel?

Daher ein *erster* Einwand: Ist die Sprache Barths überhaupt *Theologie* oder wäre sie als eine solche menschliche Anmassung nicht in seinem eigenen Verständnis ein Frevel? Auf diesen theologischen Einwand kann im Folgenden nicht näher eingegangen werden. Ein *zweiter* Einwand: Braucht Barth, wie das 7. Kapitel in seiner Argumentation oder seiner sprachlichen Kreisbewegung zeigt, nicht gerade und insbesondere Religion und spricht er nicht selbst von der Religion des Paulus in positiver Abhebung zur Religion beispielsweise eines Schleiermachers? Also anerkennt er doch die unhintergehbare Doppelbödigkeit der eigenen Religion? Ein *dritter* Einwand – und da kommen wir auf die erste Ambivalenz bzw. Paradoxie seiner theologisierenden Sprachführung nach Schleiermachers Apologie der Religion zu sprechen – : Barth muss seine Position der Beobachtung von Religion gezwungenermaßen religions- oder gesetzesgemäss zurückvermitteln an den religions- und gesetzesgebundenen Menschen, für den der christliche Gott, die christliche Botschaft als Religionslosigkeit und als Freiheit von Religion zu vermitteln ist.

Die Religionswissenschaft hingegen muss *Barths religiöse Kommunikation* (und als das ist sein Text in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft zu bezeichnen) gegen Barths Intention und doch auch im Sinne seines eigenen Religionsverständnisses als sprachliche Religionssetzung interpretieren, nämlich als einen religiös intendierten Diskurs über Religion eines religiösen Spezialis-

ten einer Mainstreamreligion der europäischen Religionsmoderne, der seinen Kommunikationsvorschlag gegen ein falsches Religionsverständnis nur unter Setzung eines richtigen Religionsverständnisses zu kommunizieren vermag. Entgegen einer kursierenden, aber einseitigen Interpretation Barths als eines Erneuerers der Religionskritik nach Marx und Feuerbach, scheint in einer religionswissenschaftlichen Perspektive Barth als prominenter Vertreter religiöser Kommunikation im Medium der Verwendung des Religionsbegriffs nicht nur ihr Kritiker zu sein, sondern auch Dialektiker und Vertreter von Religion – eben einer anderen Religion als derjenigen, der er ihre menschenmöglichen Grenzen aufzeigen will. Allerdings: die Argumentation gegen Religion als Kritik an Religion zur Abgrenzung richtiger Religion verortet sich als religiöse Kommunikation selbst im Medium des Religionsbegriffs; sie wird zu einem religiösen Religionsdiskurs. Barth tritt sozusagen im Begriffsmedium der Religion in ein selbstkritisches Religionsverhältnis ein, das der Religion nicht nur ihre Grenze setzt, sondern eben auch ihre theologische Notwendigkeit aufweist. Seine Sprache ist eine der Grenzziehungen, sie stellt gegenüber und vertieft oder verschärft die Differenzen. Aber trotz dieser radikalen Differenzsprache bleibt sie zugleich ambivalent und paradox, versucht die Radikalität der Differenz in Sprache, die immer weltliche und damit auch religiöse Sprache ist und bleibt, auszudrücken. Religiöse Kommunikation dient bei Barth – so die religionswissenschaftliche Interpretation – der Aufhebung der Kommunikation durch Kommunikation, Aufhebung des Religiösen der Kommunikation durch eben dieses Religiöse hindurch. Und genau dadurch findet er den notwendigen Anschluss an den theologischen Religionsdiskurs seiner Zeit.

Mit anderen Worten, um die bereits genannte Religionstheorie als Beschreibungssprache der Rekonstruktion von Barths Anliegen auszuweisen: Barths kommunikativer Anschluss seines Römerbrief-Kommentars an den zu seiner Zeit kursierenden Religionsdiskurs ist im Sinne Luhmanns Paradoxieentfaltung⁴. Um das zu zeigen und um damit Barth in die Religionsgeschichte seiner Zeit im Sinne seiner Teilnahme am religiösen, nicht wissenschaftlichen Religionsdialog zu verorten, kann von der Bestimmung religiöser Kommunikation als differenzlogischer Entfaltung semantischer Paradoxien im Sinne Luhmanns ausgegangen werden. Kann dies am Kommentartext Barths gezeigt werden, dann ist unter dieser Voraussetzung die Religionsgeschichte selbst Paradoxie-

4 Ebd., 55f.

entfaltung und die Kommunikation Barths mit den paulinischen Texten als eine solche anschlussstiftende Paradoxieentfaltung unter Bedingungen moderner Religionskommunikation zu beobachten und religionswissenschaftlich zu interpretieren. Die folgende Meta-Beobachtung muss also der Barth'schen Meta-Beobachtung von Religion entgegentreten und sie als religiöse Kommunikation zugleich rekonstruieren. Im Folgenden wird unter dieser Voraussetzung Barths Vorgehen rekonstruiert: es wird die Differenzen setzende semantische Konstruktionslogik allein im 7. Kapitel beobachtet, auf das sich der Aufsatz beschränken muss. Es geht zudem darum, seinen Kommentar als einen theologischen Sprachversuch zu interpretieren, der bestrebt ist, die traditionell christlich und theologisch formierte und festgefahrene Religionsprache über sich selbst hinauszutreiben in einen letztlich sprachlosen Raum hinein. Damit betreibt er in seiner religiösen Kommunikation Theologiekritik und Theologieerneuerung als Sprachbewegung an die dem Menschlichen gesetzten Grenzen. Aus diesem Grund kann von der *religiösen Sprache Barths* gesprochen werden, indem sein Kommentar ausführlich selbst zu Wort kommt, um zu zeigen, wie er im Raum religiöser Kommunikation seine eigenen notwendig zu setzenden Unterscheidungen immer wieder in Frage stellt und dabei seine sprachlich gesetzten und intertextuell an Paulus' Römerbrief rückgebundenen Grundunterscheidungen aufrecht erhält. Damit bleibt er dem, was er aufheben will, verhaftet: dem religiösen Kommunikationsraum.

2. *Religion oder Religion? Der Gang von Barths religiöser Sprachbewegung*

Barth entfaltet diesen soeben thesenartig charakterisierten Religionsdiskurs im 7. Kapitel über «Die Freiheit» und interpretiert Kapitel 7,1-6 unter dem Stichwort der «Grenze» von Religion, dann die Kapitel 7,7-13 als «Sinn der Religion» und letztlich 7,14-25 als «Wirklichkeit der Religion».⁵ Barth geht in einem umgekehrten Dreischritt vor und setzt zuerst die Gegenthese. Von dieser Antithese bzw. thetischen Setzung einer Gegenthese (also der letztlich – göttlich beobachteten – Unmöglichkeit einer Möglichkeit von Religion) über die erst an zweiter Stelle gesetzte These (vom Sinn der Religion) in die Synthese der Wirklichkeit von Religion, in der die beiden ersten aufgehoben sind. Erst die Synthese vereint die Antithese der Unmöglichkeit der Religion als Negation

5 Barth: Römerbrief (Anm. 1), 316-371. Die folgenden Zitate im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

ihrer begrenzten Möglichkeit mit der Sinnthese der Religion in einer Wirklichkeits-Konstruktion von Religion. Die Wirklichkeit charakterisiert den Raum der Paradoxie von Religion selbst als Einheit der Differenz von Unmöglichkeit und Sinn der Religion. Barth setzt somit Differenzen im Diskurs-Raum der Religion, so dass er auch Religionen positiv und negativ ausdifferenzieren, also unterscheiden kann. In diesem Bereich kann seine eigene Sprache, anknüpfend an religiöse Sprache und sich von dieser zugleich absetzend, sich so verorten, dass er religiöse Sprachen an ihre Grenzen verweist und seine eigene religiöse Sprache über diese Grenzen hinaus ins Jenseits einer metasprachlichen Sprachmöglichkeit zu treiben versucht. Diese Sprachparadoxie spiegelt sich auch in der Verwendung bzw. dem sprachlichen Einsatz des Religionsbegriffs im Kontext seiner christlich-religiösen Sprachwelt wider. Für die Entparadoxierungsversuche stehen dann die genuin christlich religiösen Worte: Freiheit, Gott, Gnade usw.

Das eigene Sprachprofil gewinnt er also aus einer Abgrenzung im Raum von menschlichen Sprachmöglichkeiten, für die Religionen stehen und die er hinter sich zu lassen versucht – so dass Barth quasi *ex negativo* seine eigene Sprache aufbaut, ohne diese im Positiven zu halten. Wir werden dementsprechend sehen: Antwort-Religionen lehnt er ab, eine Frage-Religion ist die seine, die den Menschen vor seine letzte Grenze stellt und ihn in den existentiellen Abgrund seiner *conditio* schauen lässt. Dieser dialektisch-sprachkonstruktive Aufbau des Religionskonzepts als eines christlichen soll in Barths eigener Sprache nachgezeichnet werden, um dabei aufzuzeigen, wie genau der Religionsbegriff aufgebaut, abgegrenzt und damit zum Medium bzw. Begriffsinstrument des Barth'schen christlich-religiösen Sprachanliegens erhoben wird.

2.1. Grenze der Religion

Barth skizziert zu Beginn des Kapitels den Ausgangspunkt seiner notwendigen «Auseinandersetzung mit der tatsächlich letzten, der religiösen Menschenmöglichkeit.» (317) Die Religionsproblematik wird eingeführt in dem Kapitel über die «Freiheit» als einer «grundsätzlichen» (317), nicht wie bislang eher «historischen» Feststellung der Problematik. Diese Auseinandersetzung mit «Religion» wird und will er führen vor dem Hintergrund des Entweder/Oder einer letzten «unmöglichen Möglichkeit» (316), eines – wenn man so will – theologischen Existentialismus: «ich selbst, mein unanschauliches existentielles Ich, ich, der ich in Gott bin» ist der Hörer der «Christusbotschaft», der in der

«Begnadigung» sich vollziehenden «unanschaulichen unerhörten Freiheit Gottes» (316). Die Differenz Mensch/Gott, zwischen Menschenmöglichkeit (also Religion) und Gottesmöglichkeit (also Gnade und Gehorsam) wird als grundlegende und alles weitere grundierende Differenz sprachlich aufgebaut und in dem Kommentar, der sich aus der Autorität des paulinischen Textes und seiner Sprache speist, eingeschrieben.

Als was wird nun Religion eingeführt in einem Kommentar zu einem griechischen Text, der Religion als Begriff nicht kennt? Als Gesetz zunächst. Das Gesetz zu kennen bedeute, die religiöse Möglichkeit zu kennen: sowohl bei Paulus wie bei den römischen Christen. Damit wird der antike Text mit dem modernen Diskurs über Religion verknüpft. Religion ist zunächst eine «Möglichkeit», eine Möglichkeit des Menschen, nicht Gottes, und ist daher eine «*begrenzte* Möglichkeit» (319). Sie sei die «*letzte*» Möglichkeit und stehe der Freiheit Gottes «gegenüber». Und sie stehe unter dem Zeichen des Gesetzes. Irgendwie mache «jedermann» Gebrauch von dieser Möglichkeit namens Religion. Religion ist also ein Gegenbegriff zu Gott und grenzt an ihn, – ein Grenzbegriff, der historisch dem menschlichen Gebrauch unterliegt. Religion kommt in der Geschichte also im Plural vor und ist ein Instrument des Menschen zur Adoration auf einem «Jahrmarkt der Religionen»:

«Ein bald dichter, bald dünnerer Rauchsleier von Religion liegt über allem menschlichen Geschehen. So gewiss der unbekannte Gott der Gott der Juden und der Heiden ist. So gewiss die unvermeidliche Erinnerung des Menschen an seine verlorene Unmittelbarkeit zu Gott immer auch seelisch-geschichtliches Ereignis wird. So gewiss die unanschauliche, nicht-gegebene Einheit des Menschen mit Gott immer und überall in den Gegebenheiten der Ehrfurcht, der Liebe, der Begeisterung des Menschen gegenüber dem, was über ihm ist, ihre – Negative hinterlässt. So gewiss auch Gnade nicht ohne Gnadenerlebnis, nicht ohne um dieses Erlebnis sich kristallisierende Religion, Moral, Kirchlichkeit und Dogmatik ist. Wir «hören», wir «glauben», wir gehorchen, wir bekennen, wir beten, wir reden und schreiben, hier mehr positiv, dort mehr negativ (und beides nicht ohne Leidenschaft!), wir heißen und sind dies und das, wir haben einen mehr oder weniger bestimmten Standplatz auf dem Jahrmarkt der Religionen, Weltanschauungen und Sittlichkeiten.» (317)

Religion ist bereits in Jahrmarktsreligionen plural verfasst, seelisch und geschichtlich, also Objekt der Religionspsychologie und der Religionsgeschichte. Aber – und hier kommt der notwendige Sinn, also die positive These der Religion bereits ins Spiel: Religion ist auch die Erlebnis-Seite der Gnade. Jede Form der Verhältnisbestimmung zu einem Göttlichen, Jenseitigen (und damit auch

der christlichen Gnade) hat eine religiös zu nennende «Erlebnis»-Seite. Diese Religionsseite hat eine gewisse, eben im radikalen Sinne «begrenzte» Notwendigkeit, weil der Mensch auch dann, wenn sie letztlich «*kein* Standpunkt» ist, die «Erde berührt» und «in der Welt» lebt. Religion als menschlich und begrenzt verbleibt also im Bereich der «Humanität». In diesem Bereich ist sie begrenzt und damit ein Differenzbegriff zum eigentlich positiven Thema dieses Kapitels: nämlich zur Freiheit als das «Begrenzende» einer «höhere[n] Ordnung»:

«Wir können uns klar machen, dass die Freiheit, in der wir begnadigt sind, genau jenseits der in der Religion kulminierenden Humanität stattfindet, nicht als weitere Möglichkeit also, sondern als die Unmöglichkeit, die nur in Gott Möglichkeit ist, aber eben darum dann auch unberührt und unbeeinträchtigt von der Zweideutigkeit gerade jener letzten menschlichen Möglichkeit.» (318)

Diese religiöse Möglichkeit ist bereits ein paradoxer Hinweis auf das sie Begrenzende, auf die «menschliche Negativität» gegenüber der «Positivität Gottes» bzw. der «Realität des Göttlichen». Religion ist die diesseitige Möglichkeit des Dualismus von Diesseits und Jenseits. Aus der Grenze heraus und von dieser her bestimmt Barth die Religion als ein Leben unter «Herrschaft des Gesetzes». (319) Und diese Herrschaft ist als Religion die äusserste Grenze des «Menschenmöglichen» (319). Das Leben unter dem Gesetz definiert sozusagen die «religiöse Problematik» des Menschen, der seine existentielle Möglichkeit in Gott erst jenseits dieser Problematik in der Gnade erfährt, wo die religiöse Möglichkeit des Menschen Gott geopfert wird: «auf Golgatha». Religion, so die wesentliche Grenzziehung in der Gnade Gottes, ist eben keine Möglichkeit Gottes, keine göttliche Möglichkeit, sie ist ein «Verhalten des Menschen», in dem er gerade nicht vor Gott steht. Nur das «Leben im Fleische» stehe in der Problematik der Religion. Barth formuliert diese Differenz als Grenzziehung in unterschiedlichen Gegenüberstellungen aus, wobei die Bewegung, die nicht kontinuierlich, sondern prinzipiell in Übernahme des Vokabulars von Paulus beschrieben wird, wesentlich ist: von der Gefangenschaft im Reich des Gesetzes stirbt (der neue Mensch) ab zum Knecht im neuen Sinn des Geistes. Geist wird dem Buchstaben gegenübergestellt, die Gefangenschaft im Gesetz wird der Freiheit im Geist gegenübergestellt; prinzipiell die Menschenmöglichkeit, also Religion, wird der Gottesmöglichkeit gegenübergestellt, die Sünde der Gnade: die Todes-Zugewandtheit als Gott-Abgewandtheit, Sündenleidenschaft, Sterblichkeit, Zeitlichkeit werden prinzipiell der Auferstehung und der Ewigkeit gegenübergestellt.

Wichtig scheint für Barth in diesem ersten Teil über die *Grenze* der Religion die Diesseitigkeit als die *conditio humana* aus dieser Begrenztheit heraus zu charakterisieren: »Energie der Sündenleidenschaft« (324) ist das Hauptstichwort, das das Gesetz als Zeit der Sünde, als Krisis vom Leben zum Tod, dessen Ablauf durch das Gesetz geradezu befördert werde, als «*Gipfel* der Humanität» (324) charakterisiert. In diesem Ablauf spiele nun die religiöse Möglichkeit ihre Rolle, weil gerade durch sie erst die «Sündenleidenschaften» in Kraft gesetzt werden. Anders gesagt: in der Religion erst, in dem Gesetz, wird der Mensch zum Sünder. Denn Religion, als «Möglichkeit der Möglichkeiten», also als höchste Möglichkeit des Menschen gerade im Allermenschlichsten verbleibend, wird die Anmassung, zu sein wie Gott («*Eritis sicut Deus*») zur Triebfeder des «menschlichen Pathos»; in der Religion werde die Anmassung zum Erlebnis und Ereignis, was sich als Leidenschaft des Endlichen im «Pathos der Unendlichkeit» kröne und verkläre (325). In einem so zu charakterisierenden «religiösen Bewusstsein» wird nun nicht nur die Intentionalität des Menschen als religiöses Verhalten anschaulich, sondern dient auch als «erprobtes Mittel zur Aufrechterhaltung wünschenswertester Illusionen der Energie des existentiell gottlosen Menschen» (325). Gerade diese religiöse Möglichkeit des Menschen kann sich, weil im Humanen verbleibend, in das Gegenteil göttlicher Möglichkeit als illusionäre Möglichkeit des Gottseins und damit als Sünde erweisen. Und hier formuliert Barth konsequenterweise eine harsche Kritik an der religiösen Möglichkeit aus der geradezu sich die «Gräberfelder» in der «Geschichte der christlichen Apologetik, Dogmatik, Ethik oder Soziallehre» erweisen. An dieser Stelle, so in der Verlängerung und Zuspitzung der Feuerbach'schen Religionskritik, müsse «die Grenze der Religion klar werden». Hiergegen kontrastiert Barth den Begriff der Gnade, der eben «jenseits der letzten, der religiösen Menschenmöglichkeit» stehe, wo es eben nicht um die menschliche, sondern um die «Freiheit *Gottes*» (326) gehe.⁶

Es gehe um die Lösung von dem religiös Menschlichen als das, was «an uns selbst» immer anschaulich wird – also um Lösung von der Religion. Es ist die Bewegung hin zu einem Trotzdem, zu einem Unmöglichem, das die religiöse Möglichkeit als erledigt zurücklässt, hin auf eine «Wahrheit jenseits der

6 So schreibt Barth: Römerbrief (Anm. 1), 326: «im Lichte des ewigen Augenblicks der Erkenntnis, der Auferstehung, Gottes, in welchem dieser Himmel sich spaltet [vgl. Mt. 3,16 par.], um den Blick freizugeben auf das, was nicht der Mensch, sondern Gott im Menschen will, denkt und tut.»

Grenze» (327), die jedoch nicht überschritten werden könne. So kann er die Paradoxie in dem Satz aufheben, wo von der anderen Seite der Grenze die Grenze zum Menschen durchbrochen werde: «Nicht wir sagen es: Christus ist des Gesetzes Ende, die Grenze der Religion». Aus dieser Position, die keine Position mehr sein kann, weil sie ausserhalb des Menschlichen stehen müsste, formuliert und autorisiert Barth seine paradoxe Kennzeichnung des Menschen und der Rolle, die die Religion als Grenzannäherung spielt: Die Menschen als die Gefangenen und doch Freie, als Blinde und doch Sehende, als Sterbende, die doch leben. So wird Religion zu einer «Todeslinie», die die Menschenmöglichkeit (also auch als Religionsmöglichkeit) von der Gottesmöglichkeit trennt. Seine Menschlichkeit halte den Menschen zwar gefangen, auf deren Boden jedoch als «letzte Möglichkeit» die Religion erwachse.

Barth formuliert den Gedanken der Grenze also als einen radikalen Bruch, aber auch als einen möglichen Verweis über die Grenze hinaus. Er reformuliert gleichsam das Christentum als eine paradoxe Religion, die die Grenze als Möglichkeit braucht, weil es die letzte Möglichkeit im Bereich des Menschseins ist, aber zugleich schon der Hinweis auf eine andere nicht-menschliche Möglichkeit, die er als Freiheit Gottes in die Sprache seiner Religion anspricht. Von daher kann Barths letztes Wort nicht das einer Pauschalkritik an der Veranstaltung des Menschen namens Religion sein, sondern muss seinerseits die Religion als Möglichkeit instrumentalisieren, um über diese hinaus zu weisen auf die «siegreiche Freiheit Gottes». Es tritt also eine Differenz notwendig in den Begriff der Religion ein. Barth braucht die Religion, um Anknüpfung der Gottesmöglichkeit in der Möglichkeit des Menschen zu schaffen und zu kommunizieren. Die alte Religion ist schon der Verweis auf das Neue, also selbst schon im Keim – richtig verstanden – die neue Religion, die dann aber nicht mehr Religion sein kann oder darf. Sie muss neu anfangen und zwar «jenseits der Grenze aller alten und neuen religiösen Menschenmöglichkeiten». Und das bedeutet: Religion muss von Gott her und nicht vom Menschen her neu anfangen. Die negative Begrenztheit der Religion alten Typs hat ihre positive Seite im Kommenden des Textes und der Zeit der Religion nach der Religion: im Geist (329). So stellt sich nach dieser religionskritischen Einschränkung und Begrenzung der Religion im Sinne einer vorweggenommenen Antithese die Frage nach dem Sinn der Religion, nach der positiven Setzung von Religion.

2.2. *Sinn der Religion*

Die von Barth nun zu stellende Frage ist die nach der «Bedeutung der letzten, höchsten Menschenmöglichkeit», sie liege als «Gesetz» auf der «Schwelle, an der Wende zweier Welten», und um deren «Wesen» und «ökonomische Bedeutung» geht es im folgenden Absatz des 7. Kapitels. Diesseits des Abgrundes, geschieden vom «benedikten Menschen» (330), sei der Ort der Religion. Dem «Unanschaulichen» der «Freiheit Gottes», die den Menschen ergreife, stehe mit der Religion das «letzte Anschauliche» gegenüber, die daher eine «Haltung des Menschen», eine «Gegebenheit unter anderen» bleibe. Eine radikale Trennung und Gegenüberstellung («messerscharf» schreibt Barth) trenne die «göttliche» von der «letzten menschlichen Möglichkeit» (330). Auch das Gnadenerlebnis, das allenfalls in der Verlängerung religiösen Erlebens stehe, sei noch völlig diesseits. Aber hier (also auch in der Religionspsychologie) gebe es zumindest einen Anknüpfungspunkt, der allerdings nicht mit der Sache verwechselt werden dürfe.

Bei dieser Bestimmung von Religion geht Barth wie selbstverständlich von einer Beziehung des Menschen zu Gott aus, bestimmt deren Grund aber nicht vom Menschen her, sondern negiert den menschlichen Ausgangspunkt (denn das sei Religion) aus der Beziehung Gottes zu dem Menschen. Damit wird der relationale Pol umgekehrt und Religion, der der Mensch immerhin nicht entrinnen könne, der Negation unterworfen. Es ist die Negation der Möglichkeit des Menschen, die aber doch die Frage nach dem Sinn der Religion eröffnet. Somit mündet Barths Herangehensweise an Religion nicht in einem «Ausbruch antireligiöser Polemik», sondern versucht einen «Doppelsinn» herauszuarbeiten. «Unmöglich!» (332) seien Alternativen der Religionsbestimmung wie beispielsweise ein «Naturalismus», eine neue «Unmittelbarkeit» oder eine in «Überreligion» mündende Mystik. Solche Versuche scheinen nur radikal zu sein, denn sie bleiben jenseits der Gnade und diesseits des menschlichen Gesetzes. Die nicht hintergehbare Religion zeige vielmehr die «wahre Krisis», also wo die menschliche Möglichkeit «Halt machen und verharren» (333) müsse:

«Denn die wahre Krisis, in der sich die Religion befindet, besteht darin, dass sie vom Menschen nicht nur nicht abgeschüttelt werden kann, «solange er lebt», sondern auch nicht abgeschüttelt werden soll, gerade weil sie für den Menschen als Menschen (für diesen Menschen!) so bezeichnend ist, gerade weil in ihr die menschlichen Möglichkeiten begrenzt sind durch die göttliche und weil wir, im Bewusstsein, dass hier Gott nicht ist, dass wir aber auch keinen Schritt weiter gehen können, bei dieser menschl-

chen Möglichkeit Halt machen und verharren müssen, damit uns jenseits der Grenze, die durch sie bezeichnet ist, Gott begegne.» (333)

Nur durch die Religion vollziehe sich also der «Umschlag von Gottes Nein zu Gottes Ja» (333) als Aufhebung der Religion und genau hier findet sie ihren thetischen Sinn und ihre Notwendigkeit. In der weitergehenden Interpretation und Ersetzung des paulinischen Gesetzes als Religion in der Sprache Barths wird die Religion zur höchsten Stufe im Reich der Sünde als «Möglichkeit», in das «Licht einer durchgreifenden Krisis» zu treten. Durch die «Kraft» zur «Erinnerung» an eine «verlorene Unmittelbarkeit» wird die Krisis, die Sünde als eigentlich Unanschauliches anschaulich: als «letzter Bewusstseinsinhalt», nach dessen Sinn Barth nun fragt. Seine Antwort:

«Der Gedanke an ein Numen irgendwelcher Art wirkt aufscheuchend, beunruhigend, störend auf alle andern Gedanken. Sofern ein Gott ist für den Menschen, ist der Mensch selber mehr oder weniger deutlich und energisch in Frage gestellt. Eine mehr oder weniger schwer zu überbrückende Spalte öffnet sich zwischen seinem Sein und einem diesem entgegengesetzten bedrohlichen Nicht-Sein, zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Ein mehr oder weniger kräftiger Zweifel erhebt sich, ob das Mögliche nicht das Unmögliche, das Seiende nicht das Nichtseinsollende sein könnte. Etwas von dieser Krisis ist der Sinn aller Religion, und je stärker diese Krisis sich geltend macht, desto deutlicher ist es, dass wir es bei dem betreffenden Phänomen tatsächlich mit bewusster oder unbewusster Religion zu tun haben.» (335)

Es ist also die spezifische Relation zwischen Gott und Mensch oder allgemeiner zwischen Transzendenz und Immanenz, die Barth religionsbegrifflich voraussetzt und der er zugleich die *Funktion* zuschreibt, den hier zur Sprache (und zum Erlebnis) kommenden «Gegensatz» zu schärfen und den Menschen prinzipiell zu stören, in Frage zu stellen und den Zweifel zur Krisis zuzuspitzen. In diesem «religiösen Vorgang» allein sehe der Mensch seinen «Sklavenaufstand» und seine «Unbotmäßigkeit», «Gott zu einem Ding unter Dingen in seiner Welt» zu machen (336). Der «Übermut» der «religiösen Möglichkeit», «sich zu Gott zu stellen wie zu seinesgleichen» zeige die Krisis, den Frevel, die Sünde und evoziere den Einbruch des Gerichts; Religion ist letztlich das Endglied »einer ganzen «Reihe von Unmöglichkeiten»:

«Mit dem Eintreten der höchsten Illusion menschlichen Strebens ist offenbar das Illusionäre auch der tiefer liegenden Strebungen aufgedeckt. Als religiöser Mensch stellt sich der Mensch Gott gegenüber, nun muss er Gott – gegenüber stehen. Eben in der Erinnerung seiner Unmittelbarkeit zu Gott wird das Verlorensein dieser Un-

mittelbarkeit Ereignis. Die Krankheit zum Tode bricht aus. Religion wird zum Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystems. Der Mensch hat als religiöser Mensch Erfahrung. Wovon? Offenbar von seiner unanschaulichen Bestimmtheit durch – die Sünde.» (336)

Nur durch die Negation der religiösen Unmöglichkeit deutet sich das «qualifizierende Licht» «göttlicher Möglichkeit» an. Anders gesagt: nur in der «Religion» wird die «Sünde zur anschaulichen Gegebenheit» der menschlichen Existenz:

«Nach der prinzipiellen Bedeutung des religiösen Vorgangs neben den andern Lebensvorgängen haben wir gefragt, nach dem Sinn der Religion, und als Erstes gefunden, dass in der Religion die Sünde zur anschaulichen Gegebenheit unsrer Existenz wird, dass in ihr der Sklavenaufstand des Menschen gegen Gott zum anschaulichen Ausbruch kommt, und bedenken den Sinn der Freiheit Gottes und unsrer Freiheit – wie sie jenseits dieser Gegebenheit und Anschaulichkeit stattfindet.» (338)

Im Kontext einer Interpretation des biblischen Paradies-Mythos und des Sündenfalls verdeutlicht Barth durch weitere Gegenüberstellungen die Grenze, die in der Religion als Krisis aufbricht: Als Tod im Leben, als Ewigkeit in der Zeit werden diese Unterscheidungen zur Negation des Menschen gerade in dem, was Barth mit Religion als letzter Menschenmöglichkeit bezeichnet, wo sich im radikalen Nein die Ja-Frage als Gottesfrage überhaupt erst ergibt und gestellt werden kann. Diese Paradoxien zeigen sich im Sündenfall, wenn der «Sinn der Religion» eben der «Tod» (347) sei; dann werden diese Paradoxien zu «tragischen Paradoxien» (346), so dass sich in der seelisch-geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen die «Katastrophe» des Menschen Gott gegenüber erweise, wo der Mensch in den «Kontrast des Relativen zum Absoluten gestürzt» sei. Hier zeigt sich der Ausgangspunkt der Religion als Antithese, als Negation, die erst in ihrer *Negation der Negation* ihren *Sinn* in Barths Sprache erfährt und insofern positiv zum Hinweis auf zwei Formen oder Richtungen von Religion wird: auf die Religion, die sich in Anbetung ergeht, die «nicht vor Gott zum *Schweigen* kommt» als des «Menschen Fall» (348) und die Religion, die den «Abgrund», das «Grauen» und die «Dämonen» zeige (347). So kann Barth in deutlicher Abgrenzung zu Schleiermacher schreiben: «Religion ist alles andre als Harmonie mit sich selbst oder gar noch mit dem Unendlichen. Hier ist kein Raum für noble Gefühle und edle Menschlichkeit.» (347) Im Gegenteil, die Religion müsse in ihrer Konsequenz über sich hinaustreiben, da nur die Religion (eben das ist ihr Sinn) die «volle Paradoxie der menschlichen Lebenslage» (351) dem Menschen auf sich nehmen lehrt.

«Aber – je mehr, je konsequentere Religion, um so tiefer der Todesschatten, der sich auf den Menschen legt. Wohl begreiflich, dass sich die meisten sträuben, an den äußersten Rand dieser Möglichkeit zu treten, wo menschlich gesehen, nur noch die Frage als Frage übrig bleibt, wo alles, aber auch alles, was weiter zurückliegt, in das Licht dieser Frage gerückt wird.» (350)

Hierin zeigt sich Barths Position als die einer Frage-Religion, die jegliche Antwort-Religion ablehnen muss. Denn Religion habe nicht die Funktion, den Menschen zu erlösen, sondern ihm seine *conditio humana* als *conditio sub specie religionis* zu vergegenwärtigen (vgl. 351/2). Religion hat somit bei Barth die Funktion zu vergegenwärtigen, dass der Versuch, dieser *conditio* zu enttrinnen, den Menschen in die Sünde und den Tod verstrickt – und genau das ist für Barth die «Möglichkeit aller menschlichen Möglichkeiten» (352), die Grenze, an die er kommen muss, wohin er aber *nur* durch die Religion hindurch gelangt.

«Das ist der Sinn der Religion, dass sich in der Tatsächlichkeit (7,7b) und Unvermeidlichkeit (7,8–11) dieser höchsten Menschenmöglichkeit die Macht der Sünde als die Macht erweise, die den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht, die aber selber durch die Freiheit Gottes, Gottes selbst, Gottes allein, begrenzt ist.» (352)

Religion ist also so notwendig als Durchgangspunkt wie die Sünde, um den Menschen überhaupt in seiner Existenz auf die Grenze und über diese hinaus zu verweisen. Die Wirklichkeit der Religion ist hier gegeben, um nicht zu sagen: begründet, und wird im letzten Schritt seines Sprachgangs an die Grenze zu Gott und die begrenzte Notwendigkeit der Religion, aber nicht in eine gelingende Synthese überführt und aufgehoben, sondern im Widerstreit belassen. Damit, so ist nun im dritten abschliessenden Rekonstruktionsschritt zu zeigen, eröffnet sich für Barth aber auch die Möglichkeit, in dieser Wirklichkeit zwei Formen von Religion zu unterscheiden und im Sinne der beiden ersten Schritte in einer paradoxen bzw. dialektischen Spannung zu halten, deren Pole notwendig sind, um kritisch an Religion anzuknüpfen und positiv über Religion hinaus zu verweisen. Das erlaubt es Barth im Medium des Religionsbegriffs an Religion anzuknüpfen und diese zugleich radikal hinter sich zu lassen.

2.3. *Wirklichkeit der Religion*

Vom «positiven» Sinn der Religion als «Erweis der Macht, mit der die Sünde die Menschen in dieser Welt beherrscht» (353) geht Barth also in einem letzten Schritt über zur Frage nach der ambivalenten Wirklichkeit der Religion, in

der Antithese und These in Spannung und Widerstreit verharren. Die bislang erarbeitete sprachliche Fassung seines Religionsverständnisses sei im Theoretischen verblieben, schreibt er, insofern sie die Religion als «letzte menschliche Frage» ausgearbeitet habe. Die «religiöse Wirklichkeit» als «Antwort» ist nun der letzte Aspekt, den Barth aufgreift und in eine kritische Sichtung der gegebenen Antworten überführt.

Diese Antworten will Barth nun zur Sprache bringen und verweist damit direkt auf die seelische und geschichtliche Wirklichkeit, auf die «Religionspsychologie», aber auch auf die Religionsgeschichte und die Religionen, die er nun als falsche Antworten in seine religiöse Sprache der Unterscheidungen einbauen und zuordnen und somit auch zurückweisen kann. Genau mit dieser Strategie nimmt er das Diktat des Religionsdiskurses der Wissenschaft (auch der Theologie) und des Religionsdialogs, der Religionspluralität auf. Und hier setzt auch die Abgrenzung zu Schleiermachers Religionsformel erste deutliche Akzente: Die «Feier» der Religion in der «romantischen Psychologie» kenne nicht die eigentliche Religion; Schleiermachers «heilige Musik» stehe gegen die «Religion des Paulus», gegen die «kombattante, scharf geladene, nicht-ästhetische, nicht-rhetorische [...]» Religion. Diese Religion – also Barths eigene – sei nicht «Krönung und Erfüllung wahrer Menschlichkeit», sondern der «offene Punkt im Kreise der Humanität» (354), das «Unerträgliche», «Unannehbare», wo «die Krankheit des Menschen erkennbar» werde, wo «nicht die Harmonie, sondern die Disharmonie aller Dinge zum Klingen» komme, wo zugleich Kultur und Unkultur in Frage gestellt werden (354). Um eine harmlos-friedliche Wirklichkeit der Musik und Tempel (so Friedrich Schlegel gegen Schleiermacher zitierend) gehe es nicht, sondern um die eigentliche «wirkliche» Wirklichkeit des Menschen, die die Religion aufzeige und dem Menschen auferlege:

«Die Wirklichkeit der Religion ist Kampf und Ärgernis, Sünde und Tod, Teufel und Hölle. Sie führt den Menschen durchaus nicht heraus aus der Problematik von Schuld und Schicksal, sondern erst recht in sie hinein. Sie bringt ihm keine Lösung seiner Lebensfrage, sie macht ihn vielmehr sich selbst zum schlechthin unlösbaren Rätsel. Sie ist weder seine Erlösung noch deren Entdeckung, sie ist vielmehr die Entdeckung seiner Unerlöstheit. Sie will weder genossen noch gefeiert, sondern als hartes Joch, da es nicht abgeworfen werden kann, getragen sein. Religion kann man niemandem wünschen oder anpreisen oder zur Annahme empfehlen: Sie ist ein Unglück, das mit fataler Notwendigkeit über gewisse Menschen hereinbricht und von ihnen auch auf andre kommt.» (354-355)

Ein religionspsychologischer Zugang zu «religiöser Erregung und Begeisterung» (356) zeige nicht die wirkliche Dimension des Menschseins, die existentiellen Nöte des Ichs. Der Ausgangspunkt sei dagegen die absolute, radikale und paradoxe Differenz von Gott und Mensch, weswegen für Barth Gott und Mensch nicht zusammengehen, von dort her könne der Mensch sich nicht erkennen und verstehen, es sei denn, er sei «naiv» und «anmaßend» (357). Und daher könne auch die Schleiermacher'sche Formel von «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» nicht ernstlich ins Auge gefasst werden (357). Positive Konzepte der menschlichen Möglichkeit lehnt Barth strikt ab, keine «Schlupfwinkel der pietistischen Dialektik» oder «eine gewisse milde Abendröte von Beschwichtigung, Resignation und Kompromiß» (359) will er zulassen; allein auf das Ich in der Sünde und nicht in irgendeinem Jenseits verweise die Wirklichkeit der Religion, die er als reale akzeptiert:

«Von dem Ich, das wirklich jenseits der in mir wohnenden Sünde existierte, redet die Wirklichkeit der Religion wahrlich nie und nirgends. Sie redet nur von der Zwiespältigkeit, mit der ich beständig vollbringe, was ich nicht will, und nicht will, was ich vollbringe. Sie redet nur davon, dass des Menschen Leben nicht im Einklang steht mit seinem Wissen. Sie redet nur von einer Realität: von der Realität der Sünde.» (360)

Hier erweist sich der Römerbrief-Kommentar sozusagen als Barths Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren *Verehrern*. Und hieraus ergibt sich letztlich auch seine Stellung zur Einschätzung der Religion als geschichtlicher Wirklichkeit: Alle «menschlichen Vollbringungen» in der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion, so auch das antike Christentum oder das der Reformatoren, seien zum Scheitern verurteilt, es gebe kein Gelingen in der Religion und damit auch nicht in den Religionen (363), weil das Wollen des Guten nicht mit dem Guten selbst verwechselt werden dürfe und das Ich nur Böses tue (364).⁷ «Ein religiöser Mensch sein heißt ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch sein. Einig mit sich selbst könnte nur der sein, in dem die große Frage seiner Einheit mit Gott noch nicht erwacht ist.» (365) Und so kann er in Bezug auf Religion formulieren: «Die Wirklichkeit der Religion besteht

7 Denn: «Die Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit der Religion kennt nur Einen Menschen, und der bin Ich, kein anderer. Und dieser Eine wohnt offenbar wollend und nicht-vollbringend, nicht-wollend und vollbringend in den vier Wänden des Sendehauses. Seine Sünde ist zusammengefasst die Tatsache, von der die Wirklichkeit religiösen Erlebens Kunde gibt.» (Barth: Römerbrief [Anm. 1], 364-365).

darin, dass gegenüber dem, was ich will und nicht vollbringe, vollbringe und nicht will, mein Ich, das Subjekt aller dieser Prädikate, zu einer ganz und gar fraglichen Größe wird, zu einem X, das nicht leben und nicht sterben kann.» (365)

Religion ist der Hinweis auf den «ausbrechenden Dualismus»⁸ (368) zwischen Gott und Mensch, Geist und Natur (369), Sein und Sollen (370). Das Geheimnis, auf das Religion verweist, lasse sich nicht hinter Blumen verbergen, sondern ist die «Dynamitpatrone» (369), die hochgehen werde, weswegen Barth sich nicht zustimmend einfügen kann in «jene Triumphatorenstimmung, die an der Wiege dessen stand, was die Wortführer des 19. Jahrhunderts Religion zu nennen beliebten» (370). Seine Wirklichkeit der Religion ist jenseits aller Frömmigkeit das «Entsetzen des Menschen vor sich selbst» (370). Erst durch diese Religion hindurch, die dem Menschen seine Wirklichkeit und seine menschenmögliche Möglichkeit drastisch vor Augen führt, kann er in die christliche Sprache einer Überwindung der Religion aus religiöser Einsicht in die Grenze des Menschenmöglichen (und das ist ja gerade die Religion) einmünden lassen: «Jesus Christus aber ist der neue Mensch jenseits des menschenmöglichen Menschen, jenseits vor allem des frommen Menschen. Er ist die Aufhebung dieses Menschen in seiner Totalität.» (370)

In christlicher Sprache endet also die Wirklichkeit der Aneignung von Religion unter gleichzeitiger Ablehnung jeglicher verharmlosenden Erlebnis- und Frömmigkeitsreligion. Und es ist zugleich Barths in religiöser Programmatik zum Ausdruck gebrachter und in ihr doch nie einzuholender Ent-Paradoxierungsversuch als «Kontingenzformel»⁹. Anders formuliert: Paradoxie-Auflösung wäre das Ende der Religionsgeschichte und auch jeglicher religiösen Kommunikation. Im Medium religiöser Sprache, die gerade die Differenz von Gott und Mensch und die Folgeunterscheidungen programmatisch in die

8 Spöttisch wendet sich Barth gegen Frömmigkeit und insbesondere das «Pathos der Unendlichkeit», gegen die «romantisch[e] Freude an der Religion Geistern», die nicht beschworen werden können, zu rufen: «Denn Religion ist der Gegner, der als treuester Freund verkappte Gegner des Menschen, des Griechen und des Barbaren [vgl. 1,14], die Krisis der Kultur und der Unkultur. Sie ist der gefährlichste Gegner, den der Mensch diesseits des Todes (abgesehen von Gott) hat. Denn sie ist die menschliche Möglichkeit, zu gedenken, dass wir sterben müssen [vgl. Ps. 90,12], die Möglichkeit Gottes zu gedenken. Sie ist innerhalb der Welt der Zeit, der Dinge und des Menschen der Ort, wo die Frage: Wer bist denn du? in unerträglicher Weise zum Ausdruck kommt.» (Barth: Römerbrief [Anm. 1], 367-368).

9 Vgl. zur Funktion dieser Formel: Luhmann: Religion der Gesellschaft (Anm. 2), 147-186.

Kommunikation einbaut und in dem so formierten Sinn-Medium religiös zu kommunizieren erlaubt, erlaubt sich wiederum Barth, die Jenseitsposition als Beobachterposition Gottes so anzusetzen, dass sie nur als Frage-Religion ganz ohne Antworten auskommen muss und dabei doch – das ist die religionswissenschaftlich beobachtete Paradoxie – eine *kontingente Antwort* gibt.

3. Religionswissenschaftliche Metabeobachtung

Barth setzt der Religion eine Grenze, so gewinnt er eine Unterscheidung in konstruktiver Absicht, die aber nur als religiöse Grenze, als religiöse Wirklichkeit dem Menschen kommuniziert werden kann, so bei Paulus und wiederum meta-vermittelt in Barths eigenem Kommentar zu Paulus. Es geht ihm dabei nicht um Religion als die eine Seite der Unterscheidung, als die Seite, von der er selbst auf die andere Seite schaut, sondern nur um das, was er vermittelt der religiösen Wirklichkeit von der anderen Seite der Unterscheidung zeigen, andeuten, umkreisen, aufspüren, versprachlichen kann. Hierzu braucht er nicht die klassische theologische Religionssprache oder die Religionspsychologie der Romantik, sondern die scharfe Sprache grenzsetzender Dialektik, die zu keinem anschaulichen Ende kommen kann und doch immer wieder mit Worten wie Gott, Gnade, Freiheit genau auf dieses Unanschauliche und Unbeobachtbare verweist. Weil er auf Sprache angewiesen ist und sich die Sprache der Theologie als eine religiöse herausgebildet hat und sie sich auch und gerade in seiner Zeit religionstheoretisch zu etablieren versucht, muss er sich dieser Sprache – wie der berühmten Leiter Wittgensteins – bedienen, um sie letztlich hinter sich zu lassen. *Obne* sie, ohne Religion und religiöse Kommunikation, wäre jedoch für ihn und für seine Leser der erhaschte Blick auf das Jenseits der Religion nicht möglich – in all seiner Paradoxie.

Theologie jenseits menschlicher Religionsmöglichkeiten ist das Ziel des Sprachkonstrukts von Barths Theologie, die als Theologie religiöse Sprache bleiben muss, auch wenn Barth sie als Befreiungsmöglichkeit entwirft. Damit wird Theologie selbst zur Unmöglichkeit, zur Unanschaulichkeit verurteilt. Barths *Religion der Nicht-Religion* stellt sich gegen Schleiermachers Neugründung der *Religion als Religions-Religion*¹⁰, die den positiven Relationsbegriff zum auser-

10 Vgl. zu Schleiermacher J. Mohn: «Die toten Schlacken des inneren Feuers». Schleiermachers Religionsformel, ihre Rezeption und die Idee einer vergleichenden Religionsforschung, in: R. Barth / U. Barth / C.-D. Osthövenner (Hg.): Christentum und Judentum, Berlin 2012, 243-266.

wählten Medium theologischer Reflexion und christlicher Sprache werden liess. Barth hingegen schreibt gegen die Sprache und ihre positiven Relationssetzungen an, er sieht die – zuvor und zumal als religiöse – Erlösung konzipierte christliche Erlösung als Grenzüberschreitung zur Nicht-Religion an. Die durch Barth formulierte Paradoxie besteht gerade darin, eine Religion der Nicht-Religion wiederum in religiöse Sprache zu übersetzen. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits, weil er sich der traditionellen Sprache des Christentums und der Schrift wie auch der bisherigen Theologie bedienen muss, um Anschluss zu finden. Und andererseits, weil er im Modus religiöser Kommunikation vorgeht: Barth bedient sich der Codierung von Transzendenz und Immanenz, der er ein erneuertes und doch altes semantisches Programm einschreibt, um die für ihn überkommenen und frevelhaften religionssprachlichen Programme zu überwinden. Religion wird dann zum Instrument ihrer Selbstüberwindung als Hinweis auf den Tod des Menschen wie auf den Tod der Religion, insofern diese im Menschenmöglichen auf ihr eigenes notwendiges Ende ebenso notwendig vorverweist und damit zum unhintergehbaren Durchgangspunkt in der Wirklichkeit des Menschen hin zu Gott wird. *Das* sprachlich zu fassen, ist eine paradoxe Leistung Barths, mit existentialem Pathos herausgeschrieben, das ihresgleichen genauso sucht wie die Semantik doch in allen religiösen Programmen als Paradoxie sprachlich ähnlich zur Entfaltung kommt.

Das Problem dabei bleibt: Wie kommt man in der Sprache über die Sprache hinaus, in der Welt über die Welt hinaus, im Menschlichen über das Menschliche hinaus? Allein diese Aufgabenstellung und ihre Übernahme ist schon zugleich die Übernahme religiöser Kommunikationsunterscheidungen. Dieses Problem projiziert Barth in die Sprache des Römerbriefs und definiert es selbst im 7. Kapitel als die religiöse Problematik des Menschen. Sein Ziel ist es jedoch, diese Problematik zu entlarven, ihrer sprachlichen Verkleidungen zu entledigen und in der religiösen Kommunikation die religiöse Kommunikation hinter sich zu lassen. Religion wird dabei zum Sprachzeichen eines rhetorischen Durchlauferhitzers, durch den eine nichtmenschlich verhaftete, also nicht sündhafte Gottessprache anvisiert wird, die ins Jenseits religiöser Sprache durchdringen will. Der dadurch anvisierte Beobachterstandpunkt ist nicht nur durch Unanschaulichkeit gebrandmarkt, sondern auch eine Unmöglichkeit in sich, was Barth auch genau zu wissen scheint. Barth versucht dies auszudrücken in seiner Differenz von Religions-, also Menschenmöglichkeit und Gottes-, also Nichtreligionsmöglichkeit, wofür die Chiffren Freiheit und

Gnade stehen. Eine Paradoxie, die die Unmöglichkeit in der Möglichkeit des Religiösen (seiner Wirklichkeit) sowohl ansprechen will, als auch absprechen will, die ein Hinweis sein will und doch kein Hinweis sein kann, weil das «Ganz Andere» eben ganz anders bleibt und im Eigenen der Sprache nicht gewonnen werden kann.

Letztlich ist es der Versuch, einen archimedischen Standpunkt einzunehmen, von dem her zwar alle religiösen Standpunkte ausgehebelt werden, der aber selbst als menschlicher, weil sprachlich nur zu vermittelnder, ein religiöser Standpunkt bleibt. Deswegen muss Barths Religionsbegriff auch ambivalent zwischen Religionsunmöglichkeit und Religionsnotwendigkeit changieren. Barth zelebriert einen Amoklauf gegen Religion, der selbst nichts anderes sein kann als religiöse Selbstzerstörung. Somit kann er sich sprachlich nur in uneinholbare Paradoxien verlieren, die seine Sprache genau deswegen immer als eine religiöse Kommunikation ausweisen, die verzweifelt nichts anderes versucht, als ihre eigenen Voraussetzungen u.a. unter dem Begriff Religion einzuholen und zu überholen, die aber genau deswegen, weil sie zum Scheitern wie alle Religion verurteilt ist, unweigerlich verzweifeln muss. Hierfür wird der Gebrauch des Wortes *Sünde* ins Feld geführt, die zur Voraussetzung ihrer selbsterfüllenden Prophezeiung wie zugleich zur Verzweiflung wird.

Barth selbst zeigt die sprachliche Unmöglichkeit in Religion über Religion hinauskommen zu wollen – eine ganz eigene Art von Hybris, die an sich selbst nur scheitern und zerschellen kann. So kann über eine religionswissenschaftliche Rekonstruktion hinausgehend abschliessend gefragt werden: Wäre Schweigen nicht angebrachter als auch noch eine religionslose Religions-, Theologie- und Kirchengdogmatik mehrbändig nachzuliefern? Das allerdings sind schon Zuschreibungen, Zumutungen, Unterstellungen, aber auch Fragen, die der Religionswissenschaft nicht mehr zustehen, sondern in den Fragezusammenhang der Unmöglichkeit von Theologie zurückverwiesen sind.

Abstract

Der Aufsatz nimmt einen religionswissenschaftlichen Beobachterstandpunkt ein und beobachtet das Religionsverständnis und die religiöse Kommunikation Karl Barths anhand des 7. Kapitels seines «Römerbrief»-Kommentars aus dem Jahr 1922. Es wird im ersten Teil unter Voraussetzung der Religionstheorie Niklas Luhmanns die These aufgestellt, dass Barths Dialektik der Religion in Religion verfangen bleibt und als Sprache nicht über die Grundbedingungen religiöser Kommunikation hinausgehen kann. Unter dieser Voraussetzung ist die Kommunikation Barths mit den paulinischen Texten als eine anschlussstiftende Paradoxieentfaltung unter Bedingungen moderner Religionskommunikation religionswissenschaftlich zu interpretieren. Im ausführlichen zweiten Teil wird Barths religiöse Sprachbewegung im 7. Kapitel rekonstruiert, die von der «Grenze der Religion» über den «Sinn der Religion» zur «Wirklichkeit der Religion» voranschreitet. Im dritten Teil wird die These im Sinne einer religionswissenschaftlichen Metabeobachtung nochmals zusammengefasst.

The essay takes an observer's point of view from the perspective of the scientific study of religions. Karl Barth's understanding of religion and religious communication is observed on the basis of the 7th chapter of the «Römerbrief» commentary from 1922. In the first part, under the condition of Niklas Luhmann's theory of religion, the thesis is put forward that Barth's dialectic of religion remains entangled in religion. Barth's language does not go beyond the basic conditions of religious communication. His communication with the Pauline texts is interpreted as a religious unfolding of paradox. In the detailed second part Barth's religious movement of language is reconstructed, which progresses from the «border of religion» via the «meaning of religion» to the «reality of religion». In the third part, the thesis of the first part is summarized in the sense of a meta-observation.

Jürgen Mohn, Basel