

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Susanne Hennecke (ed.): *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie

in: Susanne Hennecke (ed.): *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene*, pp. 89–106

Göttingen: V&R unipress 2018

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737008990.89>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Susanne Hennecke (Hrsg.): *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie

in: Susanne Hennecke (Hrsg.): *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene*, S. 89–106

Göttingen: V&R unipress 2018

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737008990.89>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

## **Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie**

In: Susanne Hennecke (Hg): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene, Göttingen 2018, 89-106.

### 1. Einleitung

Die erste Antwort, die Karl Barth in KD § 17 auf die Frage nach dem Wesen der Religion gibt, lautet unmissverständlich: Religion ist Götzendienst. „Götzendienst und Werkgerechtigkeit ist alle Religion auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint.“<sup>1</sup>

Barth radikalisiert damit die theologische Religionskritik: Diese kann sich nicht damit begnügen, Götzendienst und Werkgerechtigkeit *in* der Religion zu kritisieren. Sie hat *die Religion selbst und als solche* als Götzendienst und Werkgerechtigkeit zu durchschauen. Damit ist die außertheologische Religionskritik theologisch rezipiert.

Dieser ersten Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Religion stellt Barth eine zweite gegenüber, die er allerdings nur auf die *christliche* Religion bezieht. Sie lautet: Es gibt Gottes Offenbarung in Jesus Christus nicht formlos, sondern immer nur im irdenen Gefäß der Religion. Barth sieht darin einen Ausdruck der Menschlichkeit der Offenbarung. Schon im „Römerbrief“ hatte er konstatiert, dass es „Gnade nicht ohne Gnadenerlebnis, nicht ohne um dieses Erlebnis sich kristallisierende Religion“<sup>2</sup> gibt. Die christliche Religion ist Darstellungsraum der Offenbarung.

Die *eine* Seite der Dialektik, die Barths theologischen Religionsbegriff kennzeichnet – Religion als Götzendienst – wird also auf alle Religionen, einschließlich der christlichen, angewendet, die andere Seite – Religion als Darstellungsraum der Offenbarung – nur auf die christliche Religion. Die nicht-christlichen Religionen (wobei das Judentum hier zunächst auszunehmen ist) werden also nur durch die erste der beiden Aussagen qualifiziert.

---

<sup>1</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 2, Teilbd., Zollikon-Zürich 1938, 343.

<sup>2</sup> Karl Barth, Der Römerbrief (1922), Zürich <sup>13</sup>1984, 212.

Im ersten Teil meiner Darstellung will ich zunächst an Barths Aussagen zum Islam zeigen, wie er den dialektischen theologischen Religionsbegriff nur einseitig – im Sinne der *ersten* den beiden genannten Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Religion – auf die real existierenden Religionen anwendet. Ein kurzer Blick in Barths Beziehungsbestimmung zum Judentum und zu den östlichen Religionen zeigt, wie stark seine Interpretation von theologischen Interessen geleitet ist. Im zweiten Teil nenne ich die sich vor allem aus diesem theologischen Religionsbegriff ergebenden Gründe für die in den internationalen religionstheologischen Debatten der Gegenwart verbreitete Weigerung, die Theologie Barths konstruktiv zu rezipieren. Und im dritten Teil schlage ich dann fünf Anknüpfungspunkte vor, an denen von Barth ausgehend, aber auch über ihn hinausgehend Impulse für diese Debatten zu gewinnen sein könnten.

## 2. Barths Stellungnahmen zu den außerchristlichen Religionen

### 2.1 Barths Äußerungen über den Islam

In seinen Gifford-Lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938 bezeichnete Barth 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.<sup>3</sup>

Noch schärfer fällt das Urteil in KD § 31 (1940) aus. Im Zusammenhang der Entfaltung der „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit“, kommt Barth auf die Einheit, Einzigkeit und Einfachheit Gottes, zu sprechen. Er unterscheidet Gottes Einheit vom philosophischen Postulat des absolut Einen und wirft in diesem Zusammenhang einen Seitenblick auf den Monotheismus des Islam: „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.“<sup>4</sup> Mit seiner Verabsolutierung der Idee der Einzigkeit stelle der Islam eine „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“<sup>5</sup> dar. „Es bedeutet darum eine Ge-

---

<sup>3</sup> Karl 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.

<sup>4</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 2, Die Lehre von Gott, 1. Teilbd. [1940], Zollikon-Zürich 1940, 504.

<sup>5</sup> Ebd., 505.

dankenlosigkeit, 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!“<sup>6</sup>

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 die Theologie 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.“<sup>7</sup> Für den Gott des Islam gilt somit, was für alle Götter der Religionen gilt: Als menschlichen Phantasiegebilde sind sie „Nichtse, bloße Fratzen Gottes“<sup>8</sup>.

Auch fünfzehn Jahre später – in KD § 64 – hat sich an dieser Auffassung nichts geändert: In einem Abschnitt zur Zwei-Naturen-Lehre grenzt Barth den wahren Gott, dessen Gottheit „die Höhe und Tiefe, Souveränität und Demut, Herrschaft und Knechtschaft“<sup>9</sup> umfasst, von der einseitig betonten Hoheit der falschen Götter ab und fügt hinzu: „des Gottes Mohammeds zumal“<sup>10</sup>. 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 IV/3 (1959) wird der Islam im Kontext der Überlegungen Barths zum Missionsverständnis als eine Form des falschen Glaubens an die falschen Götter bezeichnet, die religionsgeschichtlich betrachtet durchaus als imposantes 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

---

<sup>6</sup> Ebd., 505.

<sup>7</sup> Ebd., 504.

<sup>8</sup> Ebd., 504.

<sup>9</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 4: Die Lehre von der Versöhnung, 2. Teilbd., Zollikon-Zürich 1955, 92.

<sup>10</sup> Ebd.

imposante Gebilde.“<sup>11</sup> Doch dürfe man sich davon nicht imponieren lassen. Mission sei gleichzeitig in aufrichtigem Respekt wie in ebenso aufrichtiger Respektlosigkeit gegenüber der sogenannten Religion zu betreiben. Barths versteht also den Islam als Potenzierung der Religion und damit als verschärften Götzendienst. Der grundlegende Vorwurf lautet: es handle sich hier um die Verehrung einer menschengemachten Absolutheitsvorstellung unter Absehung von der konkreten Selbstkundgabe Gottes in der freien Tat seiner Gnadenereignung in der Geschichte.

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 in 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 nach Barth die Funktion zu, nicht nur das Wesen der verschiedenen Konfessionen zu untersuchen und darzustellen, sondern auch nach ihrem Verhältnis zueinander zu fragen. Als theologische Disziplin steht sie nicht *über* der evangelischen Dogmatik in der Weise, dass sie diese neben anderen konfessionellen Dogmatiken anspruchslos referiert, sondern *unter* ihr und in ihrem Dienst. Sie hat von der evangelischen Dogmatik auszugehen und ist somit 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“), auf andere christliche Konfessionen (wie vor allem auf den römischen Katholizismus und die Kirchen des Ostens) und schließlich auch über das Christentum hinaus auf nichtchristliche 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“.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 4: Die Lehre von der Versöhnung, 3. Teilbd., Zollikon-Zürich 1959, 1003f.

<sup>12</sup> Barth, KD I/2, 925f.

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 „Bekennnissen des Irrtums und der Lüge“ gerechnet wird. Barth gibt nicht an, worin die von ihm geforderte Sonderbehandlung des Islam bestehen soll. Auch in keiner anderen Stelle in seinen Schriften lässt sich ein Hinweis darauf entdecken.

## 2.2 Barths Sicht des Judentums

Barths Stellungnahme zum nachbiblischen *Judentum* im Rahmen seiner Israeltheologie ist bekanntlich von einer ausgeprägten Dialektik durchzogen, die man als Dreischritt zusammenfassen kann. Erstens: Die Juden sind (erstens) in Christus erwählt. Zweitens: Sie haben diese Erwählung aber nicht angenommen und sich damit selbst verworfen. Drittens: 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.“<sup>13</sup>

In diesem Zusammenhang ordnet Barth das nachbiblische Judentum zum einen 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:

---

<sup>13</sup> Ebd., 360. Zur Israeltheologie Barths siehe Eberhard Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen-Vluyn 1996; Mark R. Lindsay, *Barth, Israel, and Jesus. Karl Barth's Theology of Israel*, Aldershot 2007.

daß sie einst mehr als sie gewesen, aber eben *endgültig* gewesen ist.“<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Das Hören muss und wird aber zum Glauben kommen.

Andererseits aber protestiert Barth gegen die in „Nostra Aetate“, der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ über das Verhältnis der (römisch-katholischen) Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“, vorgenommene Einbeziehung des Judentums in diese Verhältnisbestimmung. Dass dabei die besondere Beziehung des christlichen Glaubens zum Judentum durchaus mit Nachdruck gewürdigt wurde und dass der vierte Abschnitt, der sich mit dem Judentum auseinandersetzt, so umfangreich ist wie die anderen Abschnitte des Dokuments zusammen, stellt er in seinem Urteil über die Erklärung nicht in Rechnung. Er bringt dieses Urteil als kritische Rückfrage zum Ausdruck: „Wie kommt die Deklaration dazu, im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer „nicht-christlichen Religion“ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine „Religion“, sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung* b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?“<sup>16</sup>

Bei seinem Besuch in Rom im Jahre 1966 hatte Barth vor den Mitgliedern des Vatikanischen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen gemahnt: „[W]ir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächliche große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“<sup>17</sup> Ähnlich hatte vorher auf römisch-katholischer Seite Erich Przywara die Trennung zwischen Judentum und Christentum als „Ur-Riss“ bezeichnet, der die Ganzheit der *Catholica* zerrissen habe.<sup>18</sup> Der Überzeugung, dass es sich bei dieser Trennung um das erste Schisma in der Geschichte des Gottesvolkes handele, aus dem dann die weiteren Schismen hervorgegangen seien, haben sich viele evangelische Theologen dieser Zeit angeschlossen.

Barth trat mit klaren Worten dem Antisemitismus entgegen: „Was wären, was sind wir denn ohne Israel? Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für

---

<sup>14</sup> Barth, KD I/2, 360f.

<sup>15</sup> Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2: Die Lehre von Gott, 2. Teilbd., Zollikon-Zürich 1942, 215 (Leitsatz zu § 34).

<sup>16</sup> Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 39f.

<sup>17</sup> Zitiert nach Hans Hermann Henrix, *Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 264–298, 273.

<sup>18</sup> Erich Przywara, *Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität*, in: Johann B. Metz u.a. (Hg.), *Gott in Welt* (FS K. Rahner), Freiburg im Breisgau 1964, 524–528, 526.

die Sünden der Juden und dann und *damit* erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichts wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der *Gnade Gottes*.<sup>19</sup>

Andererseits konnte er aber auch seine persönliche Abneigung gegenüber Juden nicht verheimlichen. So bekannte er in einem Brief an Friedrich Wilhelm Marquardt: „Ich bin insofern entschieden kein ‚Philosemit‘, als ich in der persönlichen Begegnung mit dem lebendigen Juden (auch Judenchristen!), solange ich denken kann, immer so etwas wie eine völlig irrationale Aversion herunterzuschlucken hatte.“<sup>20</sup>

Barth betrachtet Israel primär in theologischer, erst sekundär in religionsgeschichtlicher Hinsicht. An einer tieferen Auseinandersetzung mit dem nachbiblischen Judentum und dem Judentum seiner Zeit zeigt er wenig Interesse. Er hat zwar wichtige Impulse für den jüdisch-christlichen Dialog gegeben, sich aber selbst nicht daran beteiligt.

### 2.3 Barths Blick auf die östlichen Religionen

In KD § 17 nimmt Barth nebenbei 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 entscheidende Unterschied bleibt für ihn 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.<sup>21</sup> 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. Barths Denken verbleibt ganz im hermeneutischen Zirkel der christlichen Theologie.

### 3. Barth und die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten

<sup>19</sup> Karl Barth, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: Ders., Eine Schweizer Stimme (1938–1945), Zollikon-Zürich 1945, 90 (Hervorheb K.B.).

<sup>20</sup> Karl Barth, Briefe 1961–1968 (GA 5), hg. v. J. Fangmeier und H. Stoevesandt, Zürich 1975, Nr. 260, 420f.

<sup>21</sup> Siehe dazu Stefan S. Jäger, Glaube und religiöse Rede bei Tillich und im Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie (Tillich Research 2), Berlin 2011, 459–463; Shojun Bando, Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Land, in: Yagi Seiichi (Hg.), Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, München 1973.



Fragt man, worin die Schwierigkeiten liegen, Barths Position in die gegenwärtigen religions-theologischen Debatten einzuspeisen, so ist mit dem Hinweis auf die theologische Abstinenz gegenüber den real existierenden Religionen bereits eine erste Antwort gegeben. 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“<sup>22</sup>, als im Menschen liegendes potentielles 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“<sup>23</sup>, gibt er noch im Jahre 1964 zu Protokoll.

An der Eigenbedeutung der Religionen und ihrem Selbstverständnis hatte Barth kein Interesse. Wolf Krötke konstatiert zu Recht: Die Religionen treten bei Barth „als Ausdruck jener *menschlichen Fähigkeit* in den Blick, für Gott oder das Göttliche empfänglich zu sein und in der Verehrung Gottes oder des Göttlichen zu leben. Sie werden nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Erfahrung einer *Offenbarung Gottes* gewürdigt.“<sup>24</sup>

In den gegenwärtigen religionstheologischen Debatte wird demgegenüber nicht mit einem theologischen, sondern mit einem religionsphänomenologischen, religionswissenschaftlichen oder schlicht alltagssprachlichen Religionsbegriff operiert, nicht mit „Religion“ im Singular, sondern mit „Religionen“ im Plural.

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. Vor allem die Aussagen über den Islam lassen kaum eine dialogische Verhältnisbestimmung zu dieser Religion zu. Selbst in der sog. Lichtelehre<sup>25</sup>, die gelegentlich als religionstheologisch bedeutsame Öffnung Barths angesehen wird, weil Barth hier zugesteht, dass die Universalität der Prophetie

---

<sup>22</sup> Barth, KD I/2, 354.

<sup>23</sup> Interview von Hans A. Fischer-Barnicol mit Karl Barth, in: Karl Barth, Gespräche 1964–1968 (GA 28), hg. v. E. Busch, Zürich 1997, 131–166, 145.

<sup>24</sup> Wolf Krötke, Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Barths, in: ZThK 104, 2007, 320–335, 320f.

<sup>25</sup> Hendrikus Berkhof/Hans-Joachim Kraus, Karl Barths Lichtelehre (ThSt 123), Zürich 1978.

Christi auch *extra muros ecclesiae* wahre Worte hervorzubringen vermag<sup>26</sup>, 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“<sup>27</sup>; „es gibt kein Licht des Lebens außer und neben dem seinigen, außer und neben dem Licht, das Er ist“<sup>28</sup>. Die von dieser Sonne beschienene Erde reflektiert das eine Licht, ohne selber ein eigenes 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 Unwahrheit<sup>29</sup>, auch hier finden sich vielmehr „Worte, Wahrheiten, ja ‚Offenbarungen‘“<sup>30</sup>, die „Lichtungen und Erleuchtungen“<sup>31</sup> 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, sofern sie nicht – wie das Christentum – von Gott in Anspruch genommen werden, um dieses Wort zu proklamieren.

„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

---

<sup>26</sup> Vgl. Barth, KD IV/3, 153.

<sup>27</sup> Ebd., 95 (Hervorheb. K.B.). Vgl. ebd., 108f.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 108.

<sup>30</sup> Ebd., 154.

<sup>31</sup> Ebd., 159.

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.<sup>32</sup> Bei diesem Wort handelt es sich um das „eine, einzige Wort Gottes, [...] das keiner Ergänzung bedürftige, keiner Konkurrenz ausgesetzte, keiner Kombination mit anderen zugängliche, keiner Überbietung durch andere fähige Wort“<sup>33</sup>.

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“<sup>34</sup>. 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.

Barths theologischem Religionsbegriff zufolge ist Religion Götzendienst. Im Kampf dagegen können ihm sogar Bilderstürmerei und Tempelzerstörung gerechtfertigt erscheinen: „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.“<sup>35</sup>

Man kann die offensichtliche Inkompatibilität zwischen Barths Religionstheologie und den gegenwärtigen religionstheologischen Debatten auf die beiden Auslegungsmöglichkeiten der Formel „Theologie der Religionen“ zurückführen: „Theologie der Religionen“ (im Plural) wird von Barth – soweit sie überhaupt in den Blick kommt – im Sinne des *genitivus obiectivus* aufgefasst und betrieben, während sie heute weitgehend im Sinne des *genitivus subjectivus* verstanden wird. Das Verständnis im Sinne eines *genitivus obiectivus* macht die Religionen zum Objekt der Theologie, das heißt zum stummen Gegenstand theologischer Selbsterklärung. Die Bedeutung des christlichen Glaubens wird in Differenz zu ihnen entfaltet. Das

---

<sup>32</sup> Ebd., 120.

<sup>33</sup> Ebd., 121.

<sup>34</sup> Karl Barth, Das Christentum und die Religion, in: JK 24, 1963, 436–438, 437.

<sup>35</sup> Barth, KD I/2, 328.

Verständnis im Sinne eines *genitivus subjectivus* bezieht demgegenüber das Selbstverständnis der jeweils anderen Religion in die theologische Reflexion mit 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.

#### 4. Anschlussmöglichkeiten der Theologie Barth für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten

Im nächsten Teil meiner Überlegungen möchte ich fünf Punkte benennen, an denen sich konstruktive Anschlussmöglichkeiten aus der Theologie Barths für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten ergeben könnten. In allen diesen Punkten werde ich allerdings über Barth hinausgehen und die bei ihm ausfindig gemachten Ansätze extrapolieren.<sup>36</sup>

Die ersten beiden Punkte enthalten eher fundamentaltheologische Überlegungen, die drei weiteren materialdogmatische. Diese drei Punkte folgen einem trinitätstheologischen Schema, also dem Strukturschema der Theologie Barths, wie er sie in der Kirchlichen Dogmatik entfaltet hat.

##### 4.1 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 Rundfrage, welches die einflussreichsten falschen Götter unserer Zeit seien und wie die Befragten deren Bedeutung einschätzten, antwortete Barth 1961: „Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. [...] Die Kirche hat zu beweisen, dass sie selbst an den Gott glaubt der die Menschen von allen falschen Göttern befreit

---

<sup>36</sup> Vgl. Wolf Krötke, Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barths, in: ZThK 104, 2007, 320-335.

hat“<sup>37</sup>. Schon im Leitsatz zu KD § 17 wird die Kirche nicht mit der wahren Religion identifiziert, sondern als „*Stätte* der wahren Religion“<sup>38</sup> bezeichnet. Diese Ortsanweisung kommt ihr nur insofern zu „als sie durch Gnade von Gnade lebt“<sup>39</sup>.

Die Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit ist ein entscheidender Fundamentalismusblocker. Sie verhindert die Identifikation der eigenen religiösen Wahrheitsgewissheit mit der immer vorausliegenden Wahrheit Gottes, die diesem Anspruch nicht nur Grund gibt, sondern immer auch deren 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 *Gestalt* der Religion, ist als religionskritisches Prinzip im Christentum wie in allen Offenbarungsreligionen am Werk, auch wenn es von diesen immer wieder zurückgedrängt wird, weil es ihren Wahrheitsanspruch theologisch relativiert.

Zu Recht schreibt Michael Weinrich: „Eine Theologie der Religionen ist essenziell auf dieses von der theologischen Religionskritik geforderte Selbstunterscheidungsvermögen zwischen dem unverfügbaren Grund und der historisch zu verantwortenden und als solcher prinzipiell unvollkommenen und somit stets verbesserungsbedürftigen Gestalt angewiesen.“<sup>40</sup> Barths Unterscheidung von Offenbarung und Religion, hinter der die Unterscheidung von Gott und Mensch steht, wobei Religion ganz auf die Seite des Menschen verrechnet wird, kann dazu verhelfen, dieses Prinzip – die Unterscheidung von göttlichem Grund und religiöser 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.<sup>41</sup>

#### 4.2 Die konsequente Standortgebundenheit:

---

<sup>37</sup> Karl Barth, *Offene Briefe 1945–1968* (GA 15), hg. v. D. Koch, Zürich 1984, 501. Siehe dazu auch Hendrik M. Vroom, *Karl Barth and the nature of false and true religion*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 22, 2012, 74–86.

<sup>38</sup> Barth, KD I/2, 304.

<sup>39</sup> Barth, KD I/2, 304.

<sup>40</sup> Michael Weinrich, *Theologische Religionskritik als Brücke zu einer Theologie der Religionen*, in: Marco Hofheinz (Hg.), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft* (Forschungen zur Reformierten Theologie), Neukirchen-Vluyn, 2014, 16–33, 28; Siehe auch ders., *Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog*, in: *ZDT* 19, 2003, 25–44.

<sup>41</sup> Siehe dazu auch Christoph Dahling-Sander/Georg Plasger, *Hören und Bezeugen. Karl Barths Religionskritik als Hilfestellung im Gespräch mit den Religionen*, Waltrop 1997.

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.*“<sup>42</sup> 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 – einschließlich der damit verbundenen Exklusivaussagen und des Anspruchs, dass das in ihm zur Sprache kommende Geschehen der Versöhnung der Welt mit Gott universal gültig und wahr ist –, dann wird es möglich, daneben andere Glaubensperspektiven zuzulassen und in ihrem eigenen Wahrheitsanspruch ernst zu nehmen. Es braucht dann aber eine Theorie des religiösen Pluralismus, die es erlaubt, diese Vielfalt in den Blick zu nehmen und theologisch zu würdigen. Ein Teil der gegenwärtigen religionstheologischen Debatten kreist um die Konstruktion solcher Theorien.

Im 2015 veröffentlichten Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland wird die theologische Anerkennung des religiösen Pluralismus mit dem Wesen des christlichen Glaubens als einer je eigenen individuellen Gewissheit begründet. Als solcher könne er nicht verantwortlich vertreten werden, „ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen [...] zu stärken“<sup>43</sup>.

Eine solche Pluralismustheorie ist im Verständnis der Theologie als Glaubenslehre verankert - und damit in gewisser Weise dem Erbe Schleiermachers verpflichtet. Sie geht nach meiner Interpretation davon aus, dass Glaubensgewissheiten dann pluralismusfähig sind, wenn sie sich erstens in Gottes freimachendem Handeln gegründet wissen und sich damit ihres Verdanktheitcharakters bewusst sind, wenn sie zweitens ihre Standortgebundenheit und ihre unhintergehbare Perspektivität in Rechnung stellen und sich damit ihrer Relativität bewusst sind, und wenn sie drittens auf die Bedingungen ihres Gewordenseins, auf ihre Gebundenheit an Prägungen und Erfahrungen rekurrieren und sich damit ihrer Historizität bewusst sind. Nicht ein *Überstieg* über die eigene partikulare Glaubensgewissheit, sondern deren reflexive *Vertiefung* führt in die offene Begegnung mit anderen partikularen Glaubensgewissheiten.

#### 4.3 Die Betonung der Souveränität bzw. Freiheit bzw. Alterität Gottes

---

<sup>42</sup> Sven 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.

<sup>43</sup> *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), Gütersloh 2015, 21.

Mit großem Nachdruck hat Barth stets die Unverfügbarkeit der Selbstvergegenwärtigung Gottes betont. Diese kann sich nach der bekannten Aussage aus KD § 3 auch „durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund“<sup>44</sup> ereignen. Und dann heißt es: „Gott kann durch einen Heiden oder Atheisten zu uns reden und uns damit zu verstehen geben, daß die Grenze zwischen Kirche und Profanität immer noch und immer wieder ganz anders läuft, als wir bisher zu sehen meinten.“<sup>45</sup>

Eine ähnliche Aussage über die Ungläubigen, die von Gott ebenso erwählt sein können, wie die Christen, findet sich schon in Barths „Römerbrief“: „Sie jagen der Gerechtigkeit darum nicht nach, weil sie sie schon ergriffen *haben*. Sie lassen sich darum nicht belehren, weil sie schon belehrt *sind*. Sie haben darum kein religiöses Interesse, weil sich Gott längst für *sie* interessiert hat. Sie stehen unserm ‚Wort Gottes‘ so teilnahmslos gegenüber, weil sie es längst ohne uns gehört haben, weil sie es längst *selber* verkündigen. Die Weltkinder, die Unheiligen, die Ungläubigen in ihrem ganzen nackten Jammer, vielleicht auch in ihrer ganzen freien Heiterkeit *keine* Objekte unserer Predigt und Seelsorge, unserer Evangelisation, Mission, Apologetik und Rettungstätigkeit, *keine* Objekte unserer ‚Liebe‘, weil gesucht und gefunden von Gottes Erbarmen, längst bevor *wir* aufstanden, uns ihrer zu erbarmen, schon im Lichte der Gerechtigkeit Gottes stehend, schon der Vergebung teilhaftig, schon teilnehmend an der Kraft der Auferstehung und an der Kraft des Gehorsams, schon erschrocken vor der Ewigkeit und schon hoffend auf sie, schon existenziell auf Gott geworfen.“<sup>46</sup>

Diese Aussagen beziehen sich zwar nicht auf Religionen, auch nicht auf deren Anhänger, sondern auf areligiöse Personen. Barths ganze Theologie stellt eher eine Auseinandersetzung mit Säkularität und Profanität (einschließlich der pseudoreligiösen politischen Ideologien) als mit der Welt der Religionen dar. In der zitierten Aussage aus dem „Römerbrief“ knüpft Barth an die bei Zwingli und vor Zwingli in der mittelalterlichen Theologie gebrauchte Rede von den ‚heiligen Heiden‘ an. Diese Aussagen lassen sich jedoch – und darin besteht die Extrapolation der Aussageabsicht Barths – auch auf die Anhänger anderer Religionen beziehen.

Mit seiner in KD IV/2 und 3 ansatzweise entwickelten Lehre vom „ontologische(n) Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen Menschen andererseits

---

<sup>44</sup> Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 1. Teilbd., Zürich 1932, 55.

<sup>45</sup> Ebd., 56.

<sup>46</sup> Barth, Der Römerbrief (1922), 348.

– und wiederum zwischen den aktiven Christen hier und den virtuellen und prospektiven dort“<sup>47</sup> begibt sich Barth in überraschender Nähe zur ungefähr zeitgleich entwickelten Lehre Karl Rahners vom „anonymen Christsein“, auch wenn deren theologische Herleitung von der Anthropologie in Spannung zu Barths offenbarungstheologischem Ansatz steht.<sup>48</sup> Rahner ging allerdings einen entscheidenden Schritt weiter, als Barth es zu tun bereit war. Er postulierte, dass sich verborgene Gottesbeziehungen auch in religiösen Sozialgestalten manifestierten und stieß damit über die theologische Würdigung der individuellen Nichtchristen hinaus zu einer Anerkennung der nicht-christlichen Religionen vor. Diese spielen nach Rahner eine Rolle in Gottes souveränem Geschichtshandeln; und zwar nicht nur die Rolle der negativen *praeparatio* auf das Evangelium – wie Barth es im „Römerbrief“ andeutet, wenn er Religion vom Begriff des Gesetzes in der Polarität zum Evangelium interpretiert –, sondern auch die Rolle von relativ eigenständigen Vergegenwärtigungen des in Christus Ereignis gewordenen Wortes Gottes.

#### 4.4 Christozentrischer Universalismus

Besonders in KD IV hat Barth mit Nachdruck die universale Heilsbedeutung Jesu Christi betont, die weit über die Christengemeinde hinaus „nach den anderen Menschen und der ganzen Welt“<sup>49</sup> ausgreift. Von dieser kosmischen Christologie bzw. diesem christozentrischem Universalismus aus ist es durchaus möglich und sogar nahe liegend, wahre Worte Gottes nicht nur in der Profanität zu erwarten (wie er es in der „Lichterlehre“ 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. Im Gegenteil: in der (oben bereits erwähnten) in dieser Hinsicht oft überschätzten Lichterlehre in KD § 69.2 spricht er lediglich von der Schöpfung „*eigene(n)* Offenbarungen“<sup>50</sup>, welche nicht den Schöp-

---

<sup>47</sup> Barth, KD IV/2, 305. Vgl. Barth, KD IV/3, 927: Die Gemeinde hat es „in jedem Menschen [...] gewiß *noch nicht* aktuell, wohl aber *schon* virtuell, potentiell mit einem *Christen*, mit einem *christianus designatus*, einem *christianus in spe* zu tun“ (Hervorheb. K.B.). Siehe dazu auch ebd., 409–411. Vgl. dazu Eberhard Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen*, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen <sup>3</sup>2002, 178–192.

<sup>48</sup> Siehe dazu Ekkehard Wohllleben, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (Kirche - Konfession - Religion 48)*, Göttingen 2004, 188–190.

<sup>49</sup> Barth, KD IV/2, 304.

<sup>50</sup> Barth, KD IV/3, 158.



fer, sondern die Geschöpflichkeit der Schöpfung offenbaren.<sup>51</sup> Sie offenbaren weltliche, nicht ewige Wahrheiten. Lesbar werden sie erst im Lichtschein Christi und als in dieser Weise Gelesene können sie dann auch in die Selbstoffenbarung Gottes in Christus integriert werden.

Aber auch im Blick auf diesen Gedanken wird man mit Barth über Barth hinausgehen dürfen, indem man den bei ihm angelegten Universalismus der Christusoffenbarung auch auf die Religionen bezieht. Verbindet man 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 vielleicht sogar selbst in die angezeigte Richtung weitergedacht hätte. Sicher hätte er nach wie vor auf den *einen* geschichtlich-konkreten Ereignisort der Gnade Gottes verwiesen, 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 mit Barth über ihn hinaus gegangen. Er zieht aus der Lichtelehre die Konsequenz, „dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden“ können<sup>52</sup>. Damit würden diese Religionen – mit Melchior Cano gesprochen – zu *loci alieni* (fremden Erkenntnisorten) der Offenbarung Gottes. Im Hören auf deren eigenes Offenbarungszeugnis können Christinnen und Christen den Inhalt der Christusbotschaft – die Proklamation des Bundes Gottes mit den Menschen – auch dort (und sei es nur ansatzweise) vernehmen. Es handelt sich bei einer solchen Erschließung nicht um einen theologischen Imperialismus, der das Selbstverständnis nichtchristlicher Religionstraditionen missachtet, sondern um eine bewusst perspektivische Betrachtung im Lichte des christlichen Glaubens, neben der es andere Betrachtungsweisen gibt. Auch die Erscheinungsformen und Inhalte des christlichen Glaubens stehen fremden Interpretationsperspektiven offen und können durch solche Fremdwahrnehmungen zu vertieften Selbstwahrnehmungen angeregt werden.

#### 4.5 Die vernachlässigte Pneumatologie

---

<sup>51</sup> Hier bleibt Barth hinter Calvin zurück, der davon ausgeht, dass die geschöpflichen Lichter sehr wohl Gott als die Quelle des Lichts zu erkennen geben, dass der Mensch aber von sich aus nicht zu dieser Erkenntnis fähig sei, sondern der Erleuchtung durch Gottes innere Offenbarung bedarf. Siehe Jean Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, hg. v. O. Weber und M. Freudenberg, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009, I/5, 14).

<sup>52</sup> Christian Link, Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26, 1980, 277–302, 295.

Zu Recht bezeichnet Christopher Frey die Pneumatologie als „Stiefkind der Dogmatik“<sup>53</sup> Barths. Nach der Theologie der qualitativen Unterschiedenheit von Gott und Mensch bzw. Welt in seiner Frühzeit und der Betonung der Vermittlung von Gott und Welt bzw. Welt in *einem* Punkt der Geschichte – in Christus – in der „Kirchlichen Dogmatik“, hätte die stärkere Akzentuierung der Pneumatologie die Allgegenwart Gottes in der Kraft seines Geistes in der gesamten Schöpfung und damit auch in den Religionen entfalten können. Sicher hätte Barth dabei auch weiterhin klare die Unterscheidung von Gott und Welt, bzw. Gottes-Geist und Menschen-Geist betont, sicher hätte er den Geist strikt an Christus gebunden und ihn deutlich von einer dem Menschen eingegossenen Gnadenqualität unterschieden, aber als unverfügbare Leihgabe aufgefasst hätte kein Wirklichkeitsbereich prinzipiell von seiner alldurchdringenden Kraft ausgenommen sein können.

Im Gespräch mit Jürgen Fangmeier hat sich Barth mehrfach zur Notwendigkeit eines Dialogs mit den Religionen bekannt: „Als ich im September 1968 das letzte Mal bei Karl Barth sein konnte, sprach er davon, womit er sich beschäftigen würde, wenn er noch Jahre theologischen Schaffens vor sich hätte. Und er nannte nach dem römischen Katholizismus die Ostkirchen und dann die nicht-christlichen Religionen; aber, fügte er hinzu, ganz anders, als man in der Regel darangehe: nicht so [sei der Dialog mit den Religionen zu führen], dass das Allgemeine die Basis sei, auf der sich dann vielleicht Jesus Christus als der Gipfel höchster erheben soll, sondern so, dass Jesus Christus der Grund sei, von dem her mit den Religionen vielleicht ein auch ganz neues Gespräch zu eröffnen wäre.“<sup>54</sup>

Markus Barth hatte im Jahre 1992 berichtet, sein Vater habe sich stärker der Religionsgeschichte zuwenden wollen. So wie das Verhältnis zwischen Positiven und Liberalen innerhalb der reformierten Kirche, zwischen Reformierten und Lutheranern, zwischen reformatorischen Kirchen und dem Katholizismus, zwischen den West- und Ostkirchen nicht als Gegensatz von Licht und Finsternis, sondern zu einer Abwägung von Licht und Dunkelheit auf jeder der beiden Seiten zu bestimmen sei, so müsse auch das Verhältnis zwischen dem Christentum und den Religionen im Sinne einer relativen Entscheidung bestimmt werden.<sup>55</sup>

Theologische Grundlage dafür hätte die Pneumatologie sein können: die bereits erfolgte Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch. Und so bezeichnet Eberhard Busch Barths nicht mehr in

---

<sup>53</sup> Christofer Frey, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Waltrop 1994, 263.

<sup>54</sup> Barth, Briefe 1961–1968, 505.

<sup>55</sup> Bertold Klappert, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen (NBST 14), Neukirchen-Vluyn 1994, 48f.

Angriff genommenes Projekt – nach Klapperts Wiedergabe – als ein „Dialogmodell der Nachbarschaft mit den Religionen im Rahmen einer ökumenischen Theologie des Heiligen Geistes, die auf der axiomatischen Korrelation zwischen der messianischen Prophetie Jesu Christi und der ganzen messianischen Israelgeschichte basiert und darin ihre Voraussetzung hat“.<sup>56</sup>

## 5. Fazit

Ich habe im letzten Teil meines Darstellungsganges Anknüpfungspunkte angezeigt, von denen aus m.E. ein Weiterdenken der Religionstheologie Barths lohnend erscheint. Diese Punkte folgen in gewisser Weise der Dialektik, derer sich Karl Barths in der Bearbeitung des Religionsthemas bedient hat: Zunächst wird die „Aufhebung“ der Religion als *Gestalt* des Glaubens zum *Grund* des Glaubens hin religionstheologisch fruchtbar gemacht. Dann 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. Und schließlich ist davon auszugehen, 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 in der Kraft des Geistes über diese Erkenntnisquelle hinaus in die ganze Geschichte und damit auch in die Religionsgeschichte hinein ausstrahlt.

---

<sup>56</sup> In einem Brief an Bertold Klappert, zit. in: Ebd., 49, Anm. 202.