

Gebet und wahre Religion

Ein Hinweis auf Okko Herlyns Buch „Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein ‚religionsloses Christentum‘“* Dietrich Korsch

I

Alternativen fordern Entscheidung. Alternativen aufzurichten und damit Entscheidungen einzufordern, hat häufig zu Scheidungen geführt. Es wird dem Titel, unter dem Okko Herlyns Tübinger Dissertation von 1977 im Jahr 1979 im Druck erschienen ist, nicht erspart bleiben, daß an ihm sich Fronten wiederzuerkennen meinen, die sich einst an dem Namen Karl Barths gebildet haben. Mag doch die Alternative „Religion oder Gebet“ so aussehen, als sei sie die Parallelbildung zu Formulierungen wie „Religion oder Offenbarung“, „Religion oder Glaube“ mit besonderem Bezug aufs praktische Leben des Glaubens. Könnten die einen rechts (oder links) der Scheidelinie die Fortsetzung des alten Streites auf einem neuen Terrain erwarten, so muß den anderen links (oder rechts) derselben die in jenem Titel vernommene Entscheidungsforderung als die Wiederholung einer längst obsolet gewordenen Parole erscheinen. Wenn Herlyns Titel nur diese Reaktionen provoziert, ist dieses Buch in der Tat „zur Unzeit“ gekommen (9).

Alternativen, die Entscheidung fordern, haben ihren Ort am Ende von Argumentationen. „Religion oder Gebet“ jedenfalls ist eine Alternative, die erst entschlüsselt werden muß, um Sinn zu bekommen. Herlyn versucht, dieser Formulierung eine präzise Bedeutung zu verleihen, indem er einerseits Karl Barths Lehre von der Religion (von ihren Anfängen bis zur systematischen Endgestalt im § 17 der „Kirchlichen Dogmatik“), andererseits seine Lehre vom Gebet (die sich im umfangreichen Werk Barths nirgendwo als solche expliziert findet) rekonstruiert und beide Lehrstücke ins Verhältnis einer kritisch-dogmatischen Voraussetzung zu ihrer positiv-ethischen Folgerung setzt. Bereits die Ausmittlung der hohen systematischen Stringenz in Barths Lehre vom Gebet und die Zuordnung von Religion und Gebet kennzeichnen den produktiven Rang dieses Beitrags, der in seiner dichten Gedankenführung jenseits von fruchtloser Repetition und unverständiger Polemik ein wichtiges, zu oft vernachlässigtes Genus der Barth-Interpretation repräsentiert.

In der Form der Darstellung hat Herlyn sich für ein Mischverfahren aus Haupt- und Begleittext entschieden. Während der Hauptteil eine – in der Regel straffende – Paraphrase der Barthschen Lehrbestimmungen vornimmt, bietet der Begleittext Rand- und Hintergrundinformationen zur Interpretation, teils historisch-biographischer, teils systematisch-konstruktiver, teils kritisch-abgrenzender Art. Dieses Verfahren hat den Vorzug, zu bestimmten, für die Barth-Interpretation wichtigen Themen zusammenfassende Problemübersichten einfügen zu können, die sich vom fortlaufenden Gang der Interpretation deutlich abheben. In diesen Exkursen werden die in Rede stehenden Sachverhalte meist in so bündiger Gestalt vorgeführt, daß sie in ihrer gedrängten Kürze geradezu als Leitfaden weiteren Barth-Studiums

* Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn 1979.

aufgefaßt werden können. Nur als Beispiele sei verwiesen auf die systematische Skizze der politischen Wirksamkeit Barths unter der Kategorie des Gleichnisses (21–27), die Erwägungen zu den Verhältnissen von Teil und Ganzem (32–34) und von Allgemeinem und Besonderem (51–54) bei Barth, schließlich auf die Explikation des Sinnes von „Ethik“ (70–74). Der Nachteil der Darstellungsweise: daß die häufigen Exkurse aus der einheitlichen Entwicklung der Lehre Barths herausführen, verdient durch zweifache Lektüre kompensiert zu werden.

II

Bereits eine einfache Erinnerung an die endgültige systematische Fassung von Karl Barths Lehre von der Religion in den Prolegomena der Kirchlichen Dogmatik vermag zu einer Korrektur verbreiteter Vorurteile anzuweisen und die Komplexität des Problems aufzudecken.

Elementar ist die Einsicht, daß der *Ort des Religionsthemas* konsequent aus der Lehre von der Offenbarung folgt, Religion also ein notwendiges Thema der Theologie darstellt. Der Begriff des Wortes Gottes als Inbegriff der Offenbarung ermöglicht es Barth, sowohl das Beieinander von Gott und Mensch als auch das in diesem Beieinander prioritäre Selbstsein Gottes in der dreigliederten Differenzierung von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein zu denken.

Vermag das Selbstsein Gottes in seiner Offenbarung darin festgehalten zu werden, daß er als Grund, Gegenstand und Mittel der Offenbarung verstanden wird, so ist andererseits das Sein des Menschen immer auch schon als Ziel und Ort der Offenbarung im Blick.

Besonders unter dem Gesichtspunkt des Offenbarseins wird das Sein des Menschen als Adressat und Empfänger der Offenbarung thematisch. Im Gefälle der Offenbarungslehre ist hier vom Heiligen Geist als der subjektiven Seite der Offenbarung hinsichtlich ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit zu reden. Ist die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung durch das Handeln des Heiligen Geistes im Raum der Kirche beschrieben, der sich selbst noch einmal in die Objektivität von Wort und Sakrament und die Subjektivität des Seins von Gott zum Glauben überführter Menschen auseinanderfaltet, so besteht die subjektive Möglichkeit der Offenbarung eben in der Ausgießung des Heiligen Geistes, die das zu Gehör gebrachte Wort Gottes vernehmen, als Kritik eigener Verstehensmöglichkeiten annehmen und als Unterweisung zum christlichen Leben übernehmen läßt. Sowohl die subjektive Wirklichkeit als auch die subjektive Möglichkeit der Offenbarung gelten also ausschließlich als Prädikate des Heiligen Geistes. Gleichwohl geht es aber um das Sein des Menschen in seiner Freiheit für Gott. Die Vereinbarkeit beider Annahmen und damit die Konkretion des Modelles von Selbstsein Gottes in seiner Offenbarung an den Menschen (oder des Wortes Gottes) im Rahmen der Beteiligung des Menschen an der Offenbarung erweist die Lehre von der Religion. „Erst jetzt, gewissermaßen am Rande der Frage nach der subjektiven Möglichkeit der Offenbarung, stößt die Dogmatik sachlich auf das Problem der *Religion*“ (50).

Herlyn unterstreicht mit Recht, daß diese Bestimmung der Religion „den Charakter einer sachlichen . . . theologischen *Definition*“ trägt (54), die von einer bloß subjektiv-willkürlichen Meinung zu unterscheiden sei. In der Tat dürfte sich die Polemik gegen Barths Religionsbegriff zumeist gänzlich anderen Voraussetzungen verdanken, die zum Zwecke der Versachlichung der Diskussion erst einmal vorab zu klären wären.

Die *Komplexität des Themas* resultiert aus der elementaren Ortsbestimmung. Ist der Mensch an der Offenbarung beteiligt, so muß ihm auch die Möglichkeit der Beteiligung zugesprochen werden. Andererseits ist die Möglichkeit des Beteiligtseins selbst erst die Konsequenz der in der Offenbarung geschehenen Beteiligung. Ist also auf der Linie jener Überlegung von einer Allgemeinheit des Antwortenkönnens des Menschen auf die Offenbarung zu reden, so gilt in der Folge des anderen Gedankens, daß durchaus mit der Besonderheit des Antwortens zu rechnen ist. Die Priorität der Besonderheit (siehe den o.a. Exkurs Herlyns) macht sich nun so geltend, daß die Allgemeinheit als negative Allgemeinheit, als Allgemeinheit des widersprechenden Antwortens qualifiziert (freilich darin als Allgemeinheit auch affirmiert) wird. Die negative Qualifikation der Allgemeinheit der Religion spricht sich aus in dem Urteil: „Keine Religion ist wahr“ (55; KD I/2,356). In kontradiktorischem Widerspruch dazu steht der Satz: Es gibt eine wahre Religion. Er ist das logische Äquivalent des theologischen Sachverhalts, daß die Offenbarung den Menschen an ihrem Geschehen beteiligt, und daß sie exklusiv im Wort Gottes, in Jesus Christus geschieht. Streng betrachtet ist jene negative Aussage nichts anderes als die notwendige Präzisierung dieses positiven Satzes. Die beiden Seiten des kontradiktorischen Widerspruches werden so miteinander verbunden, daß die widersprechende Allgemeinheit durch die exklusive Besonderheit in entsprechende Allgemeingültigkeit (52f) überführt wird. In diesem Sinne gilt: „Wahr . . . kann eine Religion nur *werden*“ (55; KD I/2,356). In der kontradiktorischen Fassung der Lehre von der Religion wird also zur Geltung gebracht, daß mit der Allgemeinheit der Beteiligung der Menschen an der Offenbarung gerechnet werden muß, daß diese Allgemeinheit jedoch nicht eine neutrale, abstrakte menschliche Möglichkeit darstellt, sondern sich mit Bezug auf das tatsächliche Angesprochenwerden von der Offenbarung in die vom Menschen nicht vermittelbare Kontradiktion von Unglaube und Glaube, von Widerspruch und Entsprechung auseinanderlegt.

Barth teilt also durchaus in bestimmtem Sinn den heute wieder verbreitet zum Zuge kommenden Gedanken von der Allgemeinheit der Religion. Man wird sogar sagen können, daß er die Unhintergebarkeit der Religion theologisch begründet hat. Der Streit dürfte dann darum gehen, ob diese Allgemeinheit von der christlichen Theologie neutral-deskriptiv, apologetisch-positiv oder dialektisch-kritisch zu werten ist.

Das Zugleich von Unwahr-sein-aus-sich und Wahrwerden-aus-anderem, wie es von der Religion gilt, führt Herlyn zu dem Urteil: die „biblisch-reformatorische Tradition von der Rechtfertigung des Sünders ist . . . der einzig mögliche hermeneutische Horizont, innerhalb dessen das Wesen der Religion vollständig bestimmt werden kann.“ (60) Ob man indessen

von dem hermeneutischen Horizont her bereits auf eine Rechtfertigung der Religion schließen und also von der christlichen Religion geradezu sagen darf: „Sie ist der gerechtfertigte Sünder“ (62), scheint mir fraglich. Das Recht der Rechtfertigungs-Vorstellung im Zusammenhang der Religionstheorie besteht zweifellos darin, daß es in der Rechtfertigung Barths eigener Auffassung zufolge um die „Möglichkeit, des positiven Verkehrs Gottes mit dem Menschen“ geht (61; KD IV/1,589). Von einer Rechtfertigung der Religion zu reden ist aber schon deshalb problematisch, weil die Rechtfertigungslehre zwar den Anfang, nicht jedoch die vollständige Beschreibung des „positiven Verkehrs *des Menschen mit Gott*“ darstellt. So gewiß die Bewegung des Werdens vom alten zum neuen Menschen mit der Rechtfertigung des Sünders durch Gott beginnt, so gewiß gehört dazu ihre Fortsetzung und Bekräftigung in den göttlichen Akten der Heiligung und der Berufung, damit es in Entsprechung dazu zum Leben des neuen Menschen kommt. Da die Rechtfertigung also lediglich ein „Aspekt des übergeordneten Versöhnungsgeschehens“ ist (60), kann sie nicht schon die hinreichende Beschreibung des christlichen Lebens sein. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß Barth das Religionsthema bei der Erörterung der Rechtfertigungslehre nicht mehr aufgenommen hat.

Barth selbst bemüht in KD I/2 die Denkfigur der Analogie, um den gerechtfertigten Sünder und die wahre Religion zueinander ins Verhältnis zu setzen. Wenn er freilich von dieser Analogie dann sagt: „und sie ist mehr als eine Analogie, sie ist in umfassendem Sinn die Sache selbst, um die es hier geht“ (KD I/2,357), so bleibt das damit angespielte Plus inhaltlich doch noch unausgewiesen. – In seiner Skizze der wahr gemachten Religion begnügt er sich nicht mit der Kategorie der Rechtfertigung, sondern bedient sich zusätzlich der Kategorien Schöpfung und Erwählung, dann auch Heiligung (379–397) – ein Indiz dafür, daß das Religionsthema strukturell alle dogmatischen Topoi berührt. – Es kann gefragt werden, ob nicht mit dem Stichwort der *assumptio carnis* (323) eine Denkfigur zur Erörterung des Verhältnisses von Religion und Offenbarung von Barth selbst in die Diskussion gebracht worden ist, die von ihrem christologischen Ursprung her sowohl die soteriologische Kategorie der Rechtfertigung umgreift als auch den gemeinsamen Tenor für die Durchführung des im Religionsbegriff aufbewahrten Interesses durch die verschiedenen Lehrstücke der Dogmatik angibt. Die Annahme der menschlichen Natur in Jesus Christus wäre dann der Grund der Möglichkeit wahrer Religion, deren konkrete Wirklichkeit sich aus der Mitbeteiligung an der Geschichte Jesu Christi selbst ergibt.

Der auch von Herlyn konstatierte eigentümliche Sachverhalt, daß einerseits das Modell der Rechtfertigung als Modell der Erörterung des Religionsthemas auftritt, daß andererseits dieses Thema weder in der Rechtfertigungslehre noch sonst in der Kirchlichen Dogmatik eine erneute Aufnahme findet, läßt sich vielleicht am einleuchtendsten aufklären, wenn man in Rechnung stellt, daß die Lehre von der Religion ein Lehrstück der Prolegomena darstellt. Dann könnte man nämlich sagen: innerhalb der Lehre vom Wort Gottes beschreibt „Rechtfertigung“ die *Struktur* des Wahrwerdens von Religion, ohne die *Vollzüge*, die *Ausführung* dieses Wahrwerdens bereits mit zu entfalten. Die Gestalt des christlichen Lebens (als der wahren Religion) findet ihre Formulierung in der Versöhnungslehre und der ihr zugehörigen Ethik.

Daß die Religion unhintergebar-notwendiges ebenso wie unverzichtbar-kritisches Thema der Theologie wird, resultiert aus der Beteiligung des Menschen am Geschehen der Offenbarung des Wortes Gottes. Die konkrete und positive Gestalt dieser Beteiligung, dieses Dabeiseins ist, so lautet die These Herlyns, das Gebet. Es kann als Inbegriff des christlichen Lebens angesehen werden. Barth hat selbst noch diese Erkenntnis vor Augen gehabt, als er in den nun als nachgelassene Fragmente zur Ethik der Versöhnungslehre (Das christliche Leben, Zürich 1976) publizierten Erwägungen die Entscheidung traf, das der Versöhnung entsprechende christliche Leben unter dem Begriff der Anrufung zu beschreiben. Herlyn wertet diese zu Recht als „Entscheidung exemplarischen Charakters, die es erlaubt, das Gebet als die deutlichste und umfassendste Bezeichnung nicht nur des im Lichte des Versöhnungsgeschehens zu vollziehenden Tuns, sondern des christlichen Tuns überhaupt anzusehen.“ (Herlyn, 76)

Als Inbegriff christlichen Lebens gehört das Gebet in die theologische Ethik, dh. nach Barths Verständnis in den Horizont des Nachdenkens über das durch das Wort Gottes gebotene menschliche Verhalten. Insofern in der Ethik „nach dem Tun des Menschen *als* einer Frage nach dem Tun Gottes“ gefragt wird (70), hat sie denselben Gegenstand wie die Dogmatik, die „nach dem Tun Gottes und von dort nach dem Tun des Menschen“ fragt (ebd.), behandelt ihn nur unter einem anderen Gesichtspunkt.

Das Gebet als theologisch-ethischen Inbegriff christlichen Lebens bezeichnen bedeutet: „Christliches Leben steht unter dem Gebot, im *ganzen* nichts anderes als ein einziges Gebet sein zu sollen.“ (77) Damit ist zugleich deutlich, daß der Begriff des Gebetes die Begrenztheit des expliziten, gesprochenen Gebetes überschreitet, ohne indes jene besondere Tätigkeit zu negieren. Vielmehr gilt es festzuhalten, daß der allgemeine Sinn christlichen Tuns auch seiner vor Gott ausgesprochenen Formulierung bedarf.

Als die spezifische Form der subjektiven Beteiligung der Menschen an Gottes Geschichte mit den Menschen ist das Gebet eingespannt in die Bewegung des Wortes Gottes selbst. Sie bestimmt den *Ort* des Gebetes. „Der Ort des Gebets ist damit nichts anderes als der Teil einer besonderen, von der allem Beten oder Nichtbeten vorgeordneten Erwählung Gottes in Gang gebrachten ‚Bewegung‘, in die Jesus Christus, der ja nur um der Welt willen Erwählte, die Seinen hineinnimmt.“ (78)

Aus dem Begriff des Wortes Gottes und seiner Dynamik, der ja nichts anderes darstellt als die Geschichte des Sohnes Gottes selber, entwickelt Herlyn das *Wesen* des Gebets. Ist das Gebet erst möglich aufgrund der im Wort Gottes geschehenen Anrede, macht aber das Wort Gottes den Menschen in dieser Anrede zu dem, was er in Wahrheit ist, dann muß gesagt werden: das Geschehensein des Wortes Gottes ist die vorausgehende Erhörung des Gebets (vgl. 97).

Ist das Wort Gottes Anrede, dann ist das Gebet zu beschreiben als menschliche Antwort, und zwar als hörende, gehorsame Antwort (vgl.

99.101f). Diese spricht sich doppelt aus: im Andenken an ihr Herkommen ist sie Dank; insofern sie auch nur auf das Wort Gottes zugehen kann (und immer zugeht), ist sie Bitte (105). Als die spezifisch subjektive Gestalt der Anteilnahme des Menschen am Wort Gottes trägt das Gebet freilich vorzüglich den Charakter der Bitte: von der Gabe der Offenbarung herkommend, bekennt sich der Beter in der Bitte als bleibend der Gabe bedürftig (106).

Damit ist auch schon erkennbar, was den Gegenstand der Bitte ausmacht: bittend geht es darum, daß Gott seine Sache zur Sache der Menschen mache und der Menschen Sache Gottes Sache werde – so wie im Wort Gottes beides ursprünglich zusammen ist (111).

Wenn man nun pointiert: daß aller Menschen Sache Gottes Sache und daß Gottes Sache die aller Menschen werde, so ergibt sich, wer als *Subjekt des Gebets* angesehen wird. Primär ist es der betende Jesus Christus als der ursprüngliche Zeuge des unwiderruflichen Beieinanders von Gott und Menschen. Sekundär ist es die christliche Gemeinde als die Gemeinschaft der Menschen, die zeugend auf jenes Urbild verweisen und darum für die Welt beten (vgl. 90f). Das Beten des Einzelnen kann in dieser Perspektive nur als Stellvertretung für das Beten der Gemeinde betrachtet werden.

Das Gebet ist die subjektive Teilnahme der Gemeinde an der Geschichte Gottes mit allen Menschen. Als solche steht es im konstitutiven Gegenüber zu Gott, von dem es alles erbittet, und im faktischen Gegenüber zur Welt, für die es alles erbittet. Vom Wort Gottes herkommend, in dem Gott für alle Menschen da ist, und auf das Wort Gottes zugehend, dem entsprechend alle Menschen mit Gott zusammensein werden, ist es die „Wende zwischen dem Wort“ (siehe Vorwort) und markiert in jener Begrenzung und dieser Verheißung den Ort christlicher Praxis.

Das Gebet als Grundform christlicher Praxis zu begreifen, fordert in der kirchlichen Situation der Gegenwart zu einer doppelten kritischen Fortbestimmung auf. Einerseits gilt es einen Begriff von Praxis zu entwickeln, der jener Form gemäß ist. Andererseits – und nicht minder – ist ein Verständnis des Gebets erst noch zu gewinnen, das Zentrum christlichen Lebens zu sein vermag; mit der richtigen dogmatischen Einsicht ist einer Neuorientierung kirchlicher Wirklichkeit doch erst ein Hinweis gegeben.

Herlyn hat sich dafür entschieden, Ort, Subjekt und Wesen des Gebets anhand der christologisch ausgelegten Kategorie des Wortes Gottes zu rekonstruieren. Dieses Verfahren eröffnet die Möglichkeit, die Identität von Herkunft und Zukunft des Gebets in einem identischen Begriff auszusagen. Es wäre vielleicht eine Überlegung wert, ob nicht auch – der Zuordnung der „Anrufung“ zur Versöhnungslehre entsprechend – die Lehre von der Parusie Jesu Christi in der Geschichte der Versöhnung einen plausiblen Rahmen für die Lehre vom Gebet abgeben könnte. Der Versuch einer solchen Darstellung könnte u.U. die besondere Zeitstruktur des Gebets in seiner Spannung zwischen Herkunft und Zukunft in Analogie zur Geschichte Jesu Christi noch stärker zur Geltung bringen.

Indem an die dogmatische Lehre von der Religion die „Frage nach der ethischen Zukunft der wahrgemachten Religion“ angeschlossen wird (125), bereitet Herlyn den Boden zur Auflösung der Alternative, die der Titel zum Ausdruck bringt.

Die Lehre von der Religion zeigt, wie die Religion von der Offenbarung in den beiden Akten des Gerichtes und der Gnade wahr gemacht wird (122f). Dieses doppelte göttliche Urteil bezeichnet Herlyn als „Religionskrise“ (124); ihm ist eine Bewegung von der Unwahrheit zur Wahrheit inhärent. Dem Gefälle der von Gott wahr gemachten Religion entspricht – als bloßes, aber notwendiges Zeichen jenes Sachverhalts – das menschliche Gebet als „Religionskritik“ (ebd.). Die Alternative „Religion oder Gebet“ kennzeichnet in diesem Sinne also ein menschliches Verhalten mit Bezug auf die Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung jenes göttlichen Doppelurteils. In seiner notorischen Nichtbeachtung der göttlichen Religionskrise ist das religiöse menschliche Verhalten als Unglaube qualifiziert, das sich zu einem bloß fiktiven Gegenüber und in Verstellung der menschlichen Wirklichkeit verhält. Demgegenüber trägt das Gebet als Verhalten des Glaubens die Züge eines unverstellten Verhaltens zu einem realen Gegenüber (126f). Indem allerdings das Gebet selber noch ein nur partikularer Akt ist (und nicht das ganze Leben ein Gebet), hat es noch religiöse Reste an sich, die seine Stellung vor der Vollendung markieren (128). Auf die Vollendung zugehend repräsentiert es aber bereits selbst „Übergang“, „Aufbruch“, „Wende“ (129).

Daß Herlyn „Religion oder Gebet“ als *ethische Alternative* präzisiert, die aus dem *dogmatischen Doppelurteil* über die Religion folgt, macht also die Pointe dieser Gegenüberstellung aus. Die Alternative läßt sich in jener beschränkenden Zuspitzung genau dann aufrechterhalten, wenn zwischen dogmatischer Religionslehre und ethischer Gebetslehre ein Verhältnis von Erstem und Zweitem, von Zeichen und Sache, von Begründung und Folge in der Weise besteht, daß die Differenz zwischen unwahrer und wahrer Religion ein unmittelbares Äquivalent im menschlichen Verhalten findet. Diese Annahme erscheint mir fraglich. Das Wahrwerden der Religion, von dem § 17 der „Kirchlichen Dogmatik“ spricht, bezieht sich auf den Übergang menschlich-antwortenden Verhaltens auf das Wort Gottes vom Widerspruch zur Entsprechung. Insofern es sich hier um eine Neuqualifikation menschlichen Verhaltens handelt, dürfte es kategorial nicht zulässig sein, davon als der „Sache“ zu reden, auf die das menschliche Verhalten des Gebets als „Zeichen“ hinweist. Ist dieser Einwand zutreffend, dann kann nicht damit gerechnet werden, daß die Religionskritik dogmatisch so abgeschlossen ist, daß aus ihr die ethischen Konsequenzen gezogen werden können. Es wäre statt dessen anzunehmen, daß das Verhalten des Gebets selbst den Ort der Religionskritik darstellt, dh. den Ort, an dem unwahre zur wahren Religion wird.

Daß Herlyn das Verhältnis von kritischer Religionstheorie und Gebetslehre als Relation von dogmatischem Vordersatz und ethischem Nachsatz beschreibt, folgt

durchaus konsequent aus seiner Analyse der Rechtfertigung der Religion. Wenn aber „Rechtfertigung der Religion“ als Strukturbezeichnung von dem Gedanken der Rechtfertigung des Sünders distinkt zu unterscheiden ist, vermag jene Beziehung der Vor- und Nachordnung nicht einzuleuchten. Daß der Verdacht einer Äquivokation zwischen Rechtfertigung der Religion und Rechtfertigung des Sünders aufkommen kann, geht am Ende auf ein nicht zureichend bestimmtes Verhältnis zwischen Prolegomena und eigentlichem Korpus der „Kirchlichen Dogmatik“ Barths zurück.

Füllt das Gebet den Ort menschlicher Antwort auf das Wort Gottes aus, so ist es selbst der Alternative von unwahrer und wahrer Religion nicht entnommen, darf mithin auch nicht in ethischer Einschränkung auf eine bloße Alternative zum Religionsbegriff gebracht werden. Die Einsicht, daß das „Ende‘ der Religion . . . in deren ‚Mittelpunkt‘“ aufbricht (125), läßt sich nicht überbieten durch die Auskunft, daß „sich das Gebet der Religion gegenüber in jeder Hinsicht *alternativ* verhält“ (129). Das Gebet kann nicht in dem Sinne Religionskritik üben, daß es die unwahre Allgemeinheit, aus der es herkommt, selbst als unwahre denunziert, wenn anders gilt, daß der Übergang von der unwahren zur wahren Religion ein notwendiger, aber nicht vom menschlichen Verhalten zu leistender ist. Das Gebet kritisiert darin falsche Religion, daß es zum präzisen Zeugnis der Geschichte Jesu Christi anleitet – gegenüber anderen Menschen, die in die Lage versetzt werden, es als solches zu verstehen. Der „Kampf gegen die Sünde“ (129), der im Kampf gegen die unwahre Religion geführt werden soll, kann doch in nichts anderem bestehen als darin, die Sünde überwunden sein zu lassen und also unmöglich mit einer der Geschichte Jesu Christi widersprechenden Maxime künftigen Handelns zu rechnen. Nur in der konkreten Teilnahme an der Geschichte Jesu Christi – in der Funktion des Zeugnisses für diese für die und vor der Welt – ist das Gebet als Inbegriff christlichen Lebens Kritik der unwahren und selbst wahre Religion.

Es besteht in dieser Konstellation die spezifische Wehrlosigkeit einer Religionskritik, die den Linien der Kirchlichen Dogmatik Barths folgt. Mit ihrer These von der unwahren Allgemeinheit der Religion ist sie nicht in der Lage, diese in wahre Allgemeinheit zu überführen und also die Kritik von Religion selbst vorzunehmen. Einer Anschauung von Religion, die diesen Versuch unternimmt, kann sie auf dem Boden der Religionstheorie allein nicht erfolgreich widersprechen. Zur Klärung der Differenz käme es erst über der Bestimmung der Herkunft jener Kraft der Kritik.

V

Welchen Sinn kann die Alternative „Religion oder Gebet“ haben, wenn sie sich nicht ungebrochen in eine allgemeine ethische Alternative bringen läßt?

Das Gebet (das christliche Leben) gehört als menschliches Tun in den kontradiktorisch bestimmten Raum der Religion; in der Konsequenz von Rechtfertigung und Heiligung des Sünders und im Horizont seiner Berufung zum Zeugen wird es zur wahren Religion. Das christliche Leben ist aber an seinem religiösen Charakter – wohl wissend, daß es ihn trägt –

nicht als solchem interessiert, weil jener nicht seine Wahrheit oder auch nur seine positive Grundlage zu verbürgen vermag, vielmehr seine Herkunft aus der allgemeinen Unwahrheit markiert, von der es sich nicht ethisch distanzieren kann.

Sollte damit das Verhältnis richtig beschrieben sein, dann kann die Alternative „Religion oder Gebet“ als Frage nach dem kirchlichen Interesse verstanden werden. Benötigt die evangelische Kirche die Allgemeinheit von Religion als positiven Anknüpfungspunkt für die Transformation implizit-religiöser in explizit-christliche Vorstellungen und bezieht sie daher ihre gesellschaftliche Legitimation – oder ist sie an ihrem religiösen Charakter, der sie mit der Allgemeinheit verbindet, uninteressiert, weil es ihr um ein spezifisches Zeugnis geht, dessen Allgemeingültigkeit erst jenseits der Allgemeinheit der Religion beginnt? Wenn Herlyns Buch diese Frage erneut bewußt machen und einschärfen könnte, wäre dieser Beitrag vielleicht zur Unzeit, hoffentlich aber noch nicht zu spät gekommen.