

Werner Thiede (Hrsg.)

KARL BARTHS THEOLOGIE  
DER KRISE HEUTE

TRANSFER-VERSUCHE ZUM 50. TODESTAG



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

# INHALT

<b>Vorwort des Herausgebers</b> .....	5
<b>Abkürzungen</b> .....	11
<i>Harald Seubert</i>	
<b>Zwischen den Zeiten: Karl Barths Krisis-Theologie und die Krise der gegenwärtigen Theologie</b> .....	13
<i>Christofer Frey</i>	
<b>Karl Barth und die »Dialektik der Aufklärung«</b> .....	31
<i>Ulrich Beuttler</i>	
<b>Radikale Theologie der Offenbarung: Karl Barth und die postmoderne Phänomenologie und Hermeneutik</b> .....	51
<i>Matthias Gockel</i>	
<b>Barths offenbarungstheologischer Ansatz im heutigen Kontext pluralistischer Religionstheologie</b> .....	69
<i>Günter Thomas</i>	
<b>Karl Barths pneumatologischer Realismus und operativer Konstruktivismus</b> .....	87
<i>Volker Leppin</i>	
<b>Karl Barth, die Mystik und das Wort</b> .....	103
<i>Christoph Raedel</i>	
<b>Barths Schriftverständnis und die historisch-kritische Methode in der Krise</b> .....	119
<i>Ralf Frisch</i>	
<b>Der nichtige Widerstand gegen die Gnade Gottes: Karl Barths Sündentheologie heute</b> .....	137
<i>Hans G. Ulrich</i>	
<b>Karl Barths Ethik – Rückblick und Ausblick</b> .....	157

*Hans Schwarz*

**Barths Christologie und liberale Dekonstruktionen der Gegenwart . . . 173**

*Matthias Heesch*

**Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt? . . . . . 193**

*Eberhard Busch*

**Karl Barths Lehre von der Kirche – eine notwendige Erinnerung . . . 219**

*Wolf Krötke*

**Der »Dienstantritt« der Partnerinnen und Partner Gottes –  
die Taufe . . . . . 237**

*Werner Thiede*

**Karl Barths individuelle Eschatologie und die Krise der  
Ganztod-Theologie . . . . . 253**

**Zu den Verfassern . . . . . 279**

# ABKÜRZUNGEN

Abkürzungen folgen im vorliegenden Band in der Regel dem *Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, zusammengestellt von S. M. Schwertner, Berlin/New York 1994. Biblische Abkürzungen werden als bekannt vorausgesetzt. Einige Abkürzungen seien im Folgenden eigens erklärt:

A.a.O.	am (bereits) angegebenen Ort (auf je explizite Zifferbenennung der betreffenden früheren Fußnote wird im übersichtlichen Rahmen der Aufsätze verzichtet)
BSLK	Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1979 <sup>8</sup>
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EvTh	Evangelische Theologie (Zeitschrift)
EZW	Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
GA	Gesamtausgabe
IJST	International Journal of Systematic Theology
KD	Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bände I/1 bis IV/4, 1932–1970 (13 Teilbände und Registerband); [als Studienausgabe in 30 Bänden mit Registerband: 1986–1993]
KuD	Kerygma und Dogma
LuJ	Lutherjahrbuch
NZSyThR	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPh	Theologie und Philosophie (Zeitschrift)
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie (1977–2004)
u. ö.	und öfter

VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland
VF	Verkündigung und Forschung
WA	Martin Luther: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
ZDT	Zeitschrift für Dialektische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

# BARTHS OFFENBARUNGSTHEOLOGISCHER ANSATZ IM HEUTIGEN KONTEXT PLURALISTISCHER RELIGIONSTHEOLOGIE

*Matthias Gockel*

Pluralistische Religionstheologie ist der Name einer Denkbewegung, die das seit einem halben Jahrhundert geschärfte Bewusstsein der globalen Koexistenz vieler verschiedener Religionen widerspiegelt. Sie beruht auf der Überzeugung, die Wahrheits- und Heilsansprüche mehrerer Religionen seien grundsätzlich gleichrangig. Daraus wird gefolgert, dass (1) dem Christentum kein offenbarungstheologisches Primat zukomme und daher (2) die christliche Trinitäts- und Gotteslehre sowie die Lehren von der Person und dem Werk Christi grundsätzlich revisionsbedürftig seien.

Karl Barths Theologie ging dieser Entwicklung voraus und wirkt durch ihre bekannte religionskritische Haltung zunächst wie ein Kontrapunkt. Sie postuliert aber keinen abstrakten Gegensatz zwischen »Gott« und »Religion«, wie man ihr immer wieder unterstellt. Vielmehr geht es um die kritische Neuausrichtung menschlicher Religion und Religiosität im Licht der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.<sup>1</sup> Zu Beginn seiner *Kirchlichen Dogmatik* betont Barth, dass »unsere eigene Existenz bis in ihre tiefsten Gründe und Kräfte durch den Willen Gottes in die radikale Krisis gestellt ist«<sup>2</sup>. Diese Krisis umfasst auch die Religion, und sie gründet in der Auferweckung des gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Jesus Christus, in Gottes Gnade, die Gottes Gericht in sich schließt.<sup>3</sup>

Wir analysieren zunächst den pluralistischen Ansatz, insbesondere von John Hick, seinem bekanntesten Vertreter. Im zweiten Abschnitt widmen wir uns der Theologie Barths. Abschließend formulieren wir ein Fazit.

---

<sup>1</sup> Vgl. HANS-JOACHIM KRAUS: Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982. Dort werden Barths und Bonhoeffers Religionstheorien im Gespräch mit reformatorischer Theologie und neuzeitlicher Religionskritik weitergedacht.

<sup>2</sup> KD I/1, 409.

<sup>3</sup> Dieser Gedanke wird bereits in BARTHS Römerbrief-Kommentar (1919 und 1922) betont.

## I. PLURALISTISCHE RELIGIONSTHEOLOGIE

Pluralismus im religiös-theologischen Sinn ist mehr als die Wahrnehmung religiöser Pluralität. Es geht um eine normative Aussage: Diese Pluralität sei grundsätzlich im Sinne der Gleichrangigkeit zu verstehen. Damit wird die Divergenz religiöser Wahrheiten und theologischer Wertungen nicht bestritten. Solche Wertungen sollen aber *nicht* bedeuten, dass legitime Wahrheitsansprüche nur einer Religion zukämen und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen falsch oder inferior seien. Vielmehr sei von dem Axiom religiös signifikanter und soteriologisch relevanter Wahrheit im Plural auszugehen.<sup>4</sup>

Das bekannteste Modell zur Näherbestimmung des pluralistischen Ansatzes ist das Schema von *Exklusivismus*, *Inklusivismus* und *Pluralismus*.<sup>5</sup> Es wurde erstmals 1983 in die Fachdiskussion eingeführt und seitdem mehrfach variiert. Trotz wichtiger kritischer Anfragen behält es seinen heuristischen Wert. Es sollte allerdings um die Trias *Monopolismus*, *Superiorismus* und *Egalitarismus* ergänzt werden, um deutlich zu machen, dass es um logisch-geltungstheoretische Ansprüche geht.<sup>6</sup>

Den Ausgangspunkt bildet die Frage, ob die These einer »soteriologisch entscheidenden« Beziehung des Menschen zu einer »transzendenten Wirklichkeit«<sup>7</sup> mit Recht vertreten wird. Wird die Frage positiv beantwortet, dann stellt sich die weitere Frage, ob die Vermittlung der heilshaften Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit *nur einer* Religion oder *mehreren* Religionen zukommt. Im ersten Fall handelt es sich um *Exklusivismus/Monopolismus*; im zweiten Fall, der viele Heilsansprüche zulässt, ist weiter zu fragen, ob einer Religion ein höherer Status zukommt (*Inklusivismus/Superiorismus*: mit »singulärer Höchstform«) oder nicht (*Pluralismus/Egalitarismus*: ohne »singuläre Höchstform«; viele, wenngleich nicht alle Religionen sind soteriologisch gleichrangig).<sup>8</sup>

Aus der Sicht des Pluralismus/Egalitarismus findet das inklusive Modell eine günstigere Aufnahme als das exklusive, denn es spricht von der Möglichkeit des

<sup>4</sup> Zu fragen bleibt allerdings, ob es dabei um viele Wahrheiten oder um die eine Wahrheit in vielen Ausdrucksformen geht, und inwieweit die Exklusivansprüche nichtchristlicher Religionen von diesem Einwand betroffen sind. Vgl. dazu WERNER THIEDE: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs, Gießen 2014.

<sup>5</sup> Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL: Pluralist Theologies, in: The Expository Times 122 (2010), 53–72; ders.: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62–192.

<sup>6</sup> Vgl. REINHOLD BERNHARDT: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, 108 f.

<sup>7</sup> SCHMIDT-LEUKEL: Pluralist Theologies, 57 (alle Übersetzungen: M. G.).

<sup>8</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL: Gott ohne Grenzen, 66.

Heils für Nicht-Christen. Aber auch hier – so der Einwand – diene das Fremde letztlich nur der Selbstbestätigung. Das inklusive Modell wolle zwar die Pluralität würdigen, begrenze sie aber wieder, indem es andere Religionen in den eigenen Geltungsbereich integriere und so die Wahrheits- und Heilsansprüche *einer* Religion privilegiere. Die positiven Einflüsse anderer Religionen auf ihre jeweiligen Glaubensgemeinschaften spielten nur eine vorbereitende Rolle und würden auf die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus hin gelesen. Als klassische Beispiele für diese Sicht gelten das katholische Verständnis der Religionen in der Erklärung *Nostra Aetate* oder Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, die wahre »Lichter« oder »Worte« auch außerhalb der Kirche kennt.<sup>9</sup>

Das Dreierschema soll »alle möglichen Optionen umfassen«<sup>10</sup> und erhebt einen starken Normativitätsanspruch. Faktisch bleiben jedoch viele religionsphilosophische Entwürfe sowohl mit »Exklusivismus« als auch mit »Inklusivismus« kompatibel.<sup>11</sup> Zudem wird die scharfe Differenzierung zwischen »Inklusivismus« und »Pluralismus« vielen religionstheologischen Ansätzen, etwa dem Modell des hermeneutischen und am Dialog orientieren »reziproken« oder »mutualen« Inklusivismus,<sup>12</sup> nicht gerecht. Auch der Anwendungsbereich des Schemas bleibt schillernd: Geht es um die Typisierung von Einstellungen und Haltungen im interreligiösen Dialog oder um die entsprechenden theologischen Ansätze und Entwürfe – oder um beides?<sup>13</sup>

Gleichwohl enthält das Schema wichtige Anfragen: Wie verhält sich die Beschränkung der Heilsvermittlung auf die christliche Religion zu biblischen Aussagen, dass Gott das Heil *aller* Menschen beabsichtige? Wenn Gott nur einen Teil der Menschheit erlösen wollte, so dass die meisten Menschen auf ewig zum Unheil verdammt wären, nähme er dann nicht »unvermeidlich die Züge eines kosmischen Tyrannen an«<sup>14</sup>? Gibt es eine Betonung der Liebe als zentraler Eigenschaft Gottes nicht auch in anderen Religionen? Und warum sollten die »Früchte des Geistes« (Gal 5,22–23) nur im christlichen Wirkbereich zu finden sein?<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Vgl. KD IV/3, 95–153 (die sogenannte Lichterlehre).

<sup>10</sup> SCHMIDT-LEUKEL: *Pluralist Theologies*, 58.

<sup>11</sup> Vgl. WILLIAM L. ROWE: *Religious Pluralism*, in: *Religious Studies* 35 (1999), 139–150, hier 140.

<sup>12</sup> Vgl. BERNHARDT: *Ende*, 206–219.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O. 119 f.

<sup>14</sup> SCHMIDT-LEUKEL: *Gott ohne Grenzen*, 35. Mit diesem Einwand wird offensichtlich die Lehre von der doppelten Prädestination abgewiesen. Sie wurde freilich stets nur von einer Minderheit christlicher Theologen vertreten. Vgl. thematisch das eindrückliche Plädoyer für eine evangelische Lehre von der Allversöhnung bei WERNER THIEDE: *Fegfeuer – Endgericht – Allversöhnung*, in: *ThLZ* 136 (2011), 1129–1144.

<sup>15</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL: *Pluralist Theologies*, 58 f.



## 1. EINHEIT GOTTES – VIELFALT DER RELIGIONEN

Grundlegend für das Gottes- und Offenbarungsverständnis des Pluralismus ist die schon im Deismus vertretene Annahme, es gebe *einen* Grund oder *eine Quelle*, aber *verschiedene Formen göttlicher Offenbarung*. Die Verschiedenheit entspreche der Vielfalt der Antworten auf die Offenbarung und damit dem göttlichen Heilswillen für alle Menschen. Dabei sei es nicht notwendig, die Einheit aller Religionen auf einem kleinsten gemeinsamen Nenner zu postulieren. Vielmehr handle es sich um eine transzendente Einheit, der alle Religionen sich immer nur annähern könnten.

Das Schema von Einheit und Vielfalt prägt auch das Denken der zwei bekanntesten *protestantischen* Vertreter des Pluralismus: *Wilfred Cantwell Smith* (1916–2000) und *John Hick* (1922–2012).

Smith, ein Pionier der vergleichenden Religionsforschung in den USA, kritisierte zunächst den Begriff der Religion als zu statisch. Er sprach von »kumulativen Traditionen« und dem Glauben (*faith*) als äußerer und innerer Dimension der Religionen. »Kumulative Traditionen« steht für Gebäude, heilige Schriften, Theologien, Institutionen, Moralcodes, Mythen etc. Das Wort »Glauben« bezieht sich auf die an einer transzendenten Wirklichkeit orientierten persönlichen Sinnerfahrungen, also nicht auf Ideen oder Sätze, die für wahr gehalten werden (*belief*), sondern auf eine universal zugängliche Fähigkeit mit soteriologischer Kraftwirkung, die in vielen Religionen zur Geltung kommt. Beides gehöre zusammen: Wie die Sinnerfahrung durch Traditionen geprägt wird, so die Tradition durch die Artikulation der Sinnerfahrungen. Insgesamt lässt sich dieser »universalerfahrungstheologische« Ansatz<sup>16</sup> auf die Formel bringen: Ein Gott – viele religiöse Traditionen und Sinnerfahrungen.<sup>17</sup>

Der pluralistische Ansatz des britischen Religionsdenkers John Hick hat epistemologische, religionsgeschichtliche und christologische Wurzeln. Ausgangspunkt ist eine theozentrische Wendung: Nicht das Christentum, die Kirche oder Christus, sondern Gott oder das Göttliche bzw. Transzendente sollen im Zentrum theologischer Reflexion stehen. Dabei seien zwei gleichrangige Modelle zu beachten: das persönliche, theistische und das unpersönliche, nicht-theistische Modell. In beiden Fällen befinde die göttliche bzw. transzendente Wirklichkeit sich jenseits des Bereichs menschlicher Begriffe. Im Anschluss an Immanuel Kant unterscheidet Hick zwischen dem Realen-an-sich und seinen Manifestationen, wobei die Begriffe des Realen in den verschiedenen Religionen nicht dieses selber, sondern menschliche Erfahrungen mit dem Realen auf den Begriff bringen.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Vgl. BERNHARDT: Ende, 179.

<sup>17</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL: Pluralist Theologies, 61–63.

<sup>18</sup> Vgl. JOHN HICK: An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven/London 2004<sup>2</sup>, 240–251. Hicks Position ist missverständlich, weil er die

Hick lehrt nicht die relativistische Gleichwertigkeit aller Religionen. Vielmehr geht es um authentische Erfahrungen der göttlichen Wirklichkeit, die einen Mensch in heilsamer Weise auf das Reale, Letztgültige oder Transzendente – »there is no ideal term«<sup>19</sup> – hin orientieren. Sie sind zwar nicht zweifelsfrei beweisbar, aber glaubwürdig und plausibel (*veridical*)<sup>20</sup>, solange es keinen guten Grund für die Annahme des Gegenteils gibt. Das Kriterium der Authentizität gründet allerdings nicht in allgemeinen philosophischen Vorgaben, sondern innerhalb einer bestimmten Religion und kann dann auf orientierende Erfahrungen in anderen Religionen übertragen werden, wobei eine Ausweitung des ›Zirkels des Glaubens‹<sup>21</sup> stattfindet.

Die orientierende Kraft der Beziehung des Menschen zur transzendenten Wirklichkeit wird, wie bei Smith, soteriologisch bestimmt. Die verschiedenen religionsinternen Bezeichnungen für Erlösung oder Befreiung, im individuellen und gesellschaftlichen Sinn, verweisen auf einen gemeinsamen Grundvorgang: *Selbstzentriertheit wird verwandelt in die Zentriertheit in der transzendenten Realität*. Die soteriologische Relevanz dieses Vorgangs wird ethisch fundiert: Genuine Transformation führe zu Haltungen und Handlungen empathischer Liebe, Güte und Menschlichkeit.<sup>22</sup> Hicks Modell rechnet durchaus mit Wertunterschieden und räumt ein, dass religiöse Phänomene auch in die Irre führen können. Der soteriologische Faktor begründet also religiöse Traditionen und dient zugleich als

---

Wendung »an sich« nicht analog, wie er selber meint (a.a.O. 242), sondern *anders* als Kant verwendet. Kant spricht vom »Ding an sich« und seiner Erscheinung (*noumenon* und *phainomenon*) in der Analyse von Gegenständen sinnlicher Anschauung (transzendente Analytik). Gott hingegen ist kein »Ding an sich«, sondern ein transzendentes *Ideal*, das im Kontext der Diskussion über *noumenon* und *phainomenon* keine Rolle spielt. Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft (1787), B 294–315. Bei Hick dagegen sind die Gottheiten der Religionen, als Manifestationen des Realen-an-sich, reale, erfahrungsbezogene Gegenstände, deren ontologischer Status jedoch unklar bleibt. Gott wahre eine »epistemischer Distanz« (Hick: Interpretation, xviii) zu allen Menschen. Hicks Bekräftigung, das Reale-an-sich sei der noumenale Grund der »authentischen phänomenalen Manifestationen« des Realen in menschlicher Erfahrung sowie der dem Realen zugeschriebenen Eigenschaften (a.a.O. 247), bleibt umstritten. Vgl. GERHARD GÄDE: Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks, in: ThPh 73 (1998), 46–69.

<sup>19</sup> HICK: Interpretation, xix. Daher kann Hick auch vom Vertrauen auf die »unbedingte Souveränität von Gottes Liebe« (a.a.O. 360) sprechen. Interessanterweise geschieht dies bei seinen Erläuterungen zum Theodizee-Problem, in denen ein pastoraler Ton mitschwingt.

<sup>20</sup> Vgl. a.a.O. 210–230.

<sup>21</sup> Vgl. JOHN HICK: The Rainbow of Faiths, London 1995, 75. Die Formulierung ›Zirkel des Glaubens‹ verwendet Hick im Sinne Paul Tillichs (vgl. HICK: Interpretation, xxv).

<sup>22</sup> Vgl. HICK: Interpretation, 297–342.

deren Kriterium, mit dem ihre »zur Selbstüberhebung neigende Eigendynamik«<sup>23</sup> hinterfragt werden kann.

Hicks Bestimmung des soteriologischen Grundvorgangs privilegiert also ein ethisch-religiöses Motiv und postuliert ein für alle Religionen geltendes Ideal, das jeder spezifischen Tradition enthoben bleibt: die Abkehr des Menschen von der Selbstbezüglichkeit und die Hinwendung zu einem Transzendenzgrund, die sich in altruistischer Liebe auswirkt. Hick berücksichtigt allerdings nicht, dass diese Deutungen nicht von vorneherein miteinander kompatibel sind, denn »jede religiöse Bewegung bestimmt den Inhalt von Heiligkeit, love und compassion, von moralischem Gutsein und spiritueller Kraft spezifisch anders.«<sup>24</sup>

## 2. DIE GÖTTLICHE WIRKLICHKEIT

Bestimmend für Hicks Religionstheologie ist die Vorstellung der göttlichen Wirklichkeit als dem unendlichen Grund allen Seins, der jeden positiven oder negativen Begriff sowie das gesamte menschliche »Rezeptions- und Expressionsvermögen«<sup>25</sup> übersteige.<sup>26</sup> Zugleich betont er die Allgegenwart der göttlichen Wirklichkeit im Leben derjenigen, die sich für sie öffnen.<sup>27</sup>

Hick wehrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf eines transzendentalen Agnostizismus. Sein Ausgangspunkt ist nicht das prinzipielle Unwissen über die Anwendbarkeit menschlicher Begriffe, sondern die positive Annahme, dass die göttliche Wirklichkeit dem Begriffsfeld menschlicher Vorstellungswelten unzugänglich sei. Es gebe »mentale Bilder« der transzendenten Wirklichkeit, die als solche jenseits menschlicher Beschreibungen, also »transkategorial« bleiben.<sup>28</sup> Hier bezieht Hick sich auf klassische christliche Aussagen zur Unaussagbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes.<sup>29</sup> Der Begriff der Unaussagbarkeit wird im schwachen Sinn verwendet, denn er setzt notwendig seine eigene Beziehbarkeit auf das Ausgesagte voraus.<sup>30</sup> Formal ist die »intrinsische Natur der Gottheit«<sup>31</sup> be-

<sup>23</sup> Bernhardt: Ende, 191.

<sup>24</sup> Vgl. REINHOLD BERNHARDT: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie, 2. durchges. und ergänzte Aufl. Gütersloh 1993, 153.

<sup>25</sup> A.a.O. 158.

<sup>26</sup> Vgl. Hick: Interpretation, 233–251.

<sup>27</sup> »I believe that the infinite divine reality is present equally to us all throughout the world, when our hearts are open to that presence« (JOHN HICK: Dialogues in the Philosophy of Religion, Basingstoke/New York 2010 [Nachdruck], 159).

<sup>28</sup> HICK: Interpretation, xx. SCHMIDT-LEUKEL erklärt daher das Paradox zur »adäquate[n] Darstellungsform« des Realen-an-sich (Gott ohne Grenzen, 230).

<sup>29</sup> Vgl. JOHN HICK: Ineffability, in: Religious Studies 36 (2000), 35–46.

<sup>30</sup> Vgl. HICK: Interpretation, 239.

<sup>31</sup> HICK: Ineffability, 41.

*stimmbar als unaussagbar*, substantiell hingegen bleibt sie *schlechthin unbestimmbar*. Hick möchte seinen Ansatz nicht als negative oder apophatische Theologie verstanden wissen, denn deren Vertreter hielten noch an traditionellen Gottesbegriffen wie an der Aussage der Dreieinigkeit Gottes und seiner Menschwerdung in Jesus Christus fest. Das aber sei inkonsequent.<sup>32</sup>

Die verschiedenen in den Religionen verehrten Götter seien als persönliche Rollen (*personae*) des an sich unpersönlich oder überpersönlich Realen zu verstehen.<sup>33</sup> Wie ein Mensch in unterschiedlichen Kontexten verschiedene, sich überlappende Rollen einnehme, so manifestiere sich das Reale »nach Maßgabe des jeweiligen Darstellungsraumes in spezifischen Erscheinungsweisen«<sup>34</sup>. Wie Ludwig Feuerbach redet Hick von Religion als menschlicher Projektion, erkennt darin aber kein Problem für den Begriff der göttlichen Wirklichkeit bzw. des Realen-an-sich: Die Gottheiten »werden durch Interaktion mit ihren Verehrern geformt. Denn sie sind zugleich idealisierte Projektionen der Eigenschaften dieser Verehrer und Manifestationen des Realen. Eine göttliche *persona* [...] ist ein gemeinsames Produkt transzendenter Gegenwart und irdischer Phantasie, göttlicher Offenbarung und menschlichen Suchens.«<sup>35</sup> Die Frage, ob Gott oder das Göttliche wirklich existiert oder nicht, ist für Hick nur eschatologisch verifizierbar.<sup>36</sup> Anders als Smith vermeidet er den Begriff der *Selbstoffenbarung* Gottes und nennt »das göttliche Noumenon ein notwendiges Postulat des pluralistischen religiösen Lebens der Menschheit«<sup>37</sup>.

Auch an diesem Punkt impliziert die Unbestimmbarkeit des Realen-an-sich eine Abstraktion von geschichtlich bestimmten Erfahrungen. Hick operiert mit einem vorgängigen Wissen über das wahre Wesen des Realen-an-sich, das auf dem »fundamentalethischen Ideal der Güte«<sup>38</sup> beruht und einem der tiefsten menschlichen Anliegen entspreche.<sup>39</sup> Doch wird die Rede von der Güte des Realen in seinen Manifestationen den vielfältigen Bestimmungen des tatsächlich erlebten Transzendenzbezugs wirklich gerecht? Hick entwickelt seine Religionstheorie mit Hilfe bestimmter Hypothesen über das Heil und das Göttliche, die dann seiner Darstellung der Religionen zugrunde gelegt werden. Damit

<sup>32</sup> Vgl. HICK: Interpretation, xx.

<sup>33</sup> A.a.O. 264–266.

<sup>34</sup> BERNHARDT: Absolutheitsanspruch, 159.

<sup>35</sup> HICK: Interpretation, 266.

<sup>36</sup> Zum Kriterium der »eschatologischen Verifikation« vgl. HICK: Dialogues, 5 f.

<sup>37</sup> HICK: Interpretation, 249. Vgl. ROWE: Religions Pluralism 149 f.

<sup>38</sup> BERNHARDT: Absolutheitsanspruch, 161.

<sup>39</sup> Vgl. HICK: Interpretation, 338.

verkürzt er seinen eigenen Anspruch, Religion von den Religionen her zu interpretieren.<sup>40</sup>

### 3. ZUR CHRISTOLOGIE

Besonders anstößig ist für pluralistische Ansätze die klassische Christologie. Insbesondere die Annahme der Inkarnation Gottes in Jesus Christus widerspreche der Gewährung eines allgemeinen Heilzugangs für alle Menschen. Zur Entfaltung einer alternativen Sicht setzt Hick beim ›historischen‹ Jesus und seiner Bedeutung für die Vermittlung der göttlichen Gegenwart an: Jesus habe »die Gegenwart Gottes in seinem Leben erfahren, und seine Anhänger haben erfahren, dass ihnen die Gegenwart Gottes durch Jesus vermittelt wurde«<sup>41</sup>. Allerdings sei Jesus nicht der einzige Heilsvermittler. Er sei repräsentativ, aber nicht konstitutiv für die Möglichkeit des Heils.<sup>42</sup> Die klassische Christologie habe einen Wechsel des Bezugsrahmens vorgenommen, indem sie den »Mann aus Nazareth« und Messias der Juden zum »göttlichen Christus«<sup>43</sup> erhöhte und damit ihre eigenen spirituellen Ideale auf ihn projizierte. Die »metaphorische« Bezeichnung ›Sohn Gottes‹ habe sich so zur »metaphysischen« Bezeichnung ›Gott der Sohn‹, ›die zweite Person der Trinität‹ verhärtet.<sup>44</sup> Die Formel von Chalcedon bestimme das Zusammensein von göttlicher und menschlicher Natur nur negativ als unvermischt und ungetrennt. Die Bezeichnung Jesu Christi als *wahrer Gott und wahrer Mensch, eine Person in zwei Naturen* sei unverständlich. Dass eine Person die Fülle der Gottheit, etwa die Eigenschaften der Allwissenheit und

<sup>40</sup> Vgl. SUNG RYUL KIM: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der »pluralistischen Religionstheologie« und das Problem des Synkretismus, Zürich 2010, 106 f.

<sup>41</sup> SCHMIDT-LEUKEL: Gott ohne Grenzen, 289.

<sup>42</sup> Vgl. SCHUBERT M. OGDEN: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991), 81–100, hier 97. Allein konstitutiv sei »die uranfängliche und endlose Liebe Gottes, [...] das einzige letzte Ziel aller Dinge« (ebd.). Es bleibt jedoch offen, ob und inwiefern Jesus auch repräsentativ für die *Wirklichkeit* des Heils ist.

<sup>43</sup> JOHN HICK: Jesus and the World Religions, in: ders. (Hg.): The Myth of God Incarnate, London 1993<sup>2</sup>, 167–184, hier 168.

<sup>44</sup> Vgl. a.a.O. 174–176. Die geschichtsphilosophische Konstruktion der »metaphysischen« Verhärtung einer ursprünglich »metaphorisch« gemeinten Aussage wird nicht näher erläutert. Für Hick ist die Aussage, »der historische Jesus von Nazareth sei auch Gott gewesen« (a.a.O. 178) genauso bedeutungslos ist wie die Aussage, ein auf Papier gezeichneter Kreis sei auch ein Quadrat. Doch damit verfehlt er die Pointe der trinitarischen und christologischen Lehrbildung: Deren Thema war nicht die Gestalt des ›historischen‹ Jesus, sondern *Jesu Relation zu Gott*.

Allmacht, besitzen und zugleich wahrer Mensch, also raumzeitlich beschränkt und fehlbar bleiben soll, werde nicht erläutert, sondern bleibe ein Paradox.<sup>45</sup>

Für Hick bedeutet das Wort »Inkarnation«, dass Jesus für die göttliche Gegenwart außergewöhnlich offen war und dieser Gegenwart entsprechend handelte. Jesus lebte in besonderer, aber keineswegs singulärer Weise in Entsprechung zu Gott. Seine liebende Selbsthingabe (*agape*) stellte die endliche Widerspiegelung der unendlichen göttlichen Liebe dar.<sup>46</sup> Insofern Jesus den Willen Gottes ausführte, wirkte Gott durch ihn und war in »besonders kraftvoller und wirksamer Weise in das Leben Jesu involviert«; Jesu Beziehung zu Gott besaß eine »universale Bedeutung«, doch damit sei noch keine Aussage über Jesu »Präexistenz« oder die »Endgültigkeit und Ausschließlichkeit« des mit Jesus verbundenen Offenbarungsanspruchs getroffen.<sup>47</sup>

Hick vermeidet es, von Jesus als »Christus« zu sprechen, und spricht dem Leben Jesu, aber nicht seiner Person als solcher universale Bedeutung zu.<sup>48</sup> In Jesus ist das Heil »verdichtet gegenwärtig«<sup>49</sup>, insofern es das »hinreichende Modell wahrer Menschlichkeit in vollkommener Beziehung zu Gott«<sup>50</sup> verkörpere und der göttliche Geist zum »personbildenden Identitätszentrum«<sup>51</sup> Jesu werde. Zugleich könne auch jeder andere Mensch sich für die göttliche Gegenwart öffnen lassen und befähigt werden, ein *agape*-Leben der Selbsthingabe zu führen. Gott oder die göttliche Wirklichkeit könnten im Leben vieler Menschen »inkarniert« werden. Jesus sei also das nachzuahmende *exemplum*, aber nicht das einmalige *sacramentum* des Heils.<sup>52</sup> In früheren Werken spricht Hick zwar vom »Glauben an Jesus«, hat aber auch dort nur die historische Gestalt Jesu im Blick; bei der »Begegnung« mit dieser Gestalt handelt es sich dann höchstens um eine verallgemeinerbare Erfahrung mit »religiöser Bedeutung« und nicht um die Erfahrung der rettenden Gegenwart *Gottes*.<sup>53</sup> Hicks Grundüberzeugung von der Universa-

<sup>45</sup> Vgl. JOHN HICK: *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 2005<sup>2</sup>, 47–79.

<sup>46</sup> Vgl. a.a.O. 105.

<sup>47</sup> A.a.O. 9.

<sup>48</sup> Vgl. KIM, a.a.O. 126.

<sup>49</sup> BERNHARDT: *Ende*, 193.

<sup>50</sup> HICK: *Jesus and the World Religions*, 178 f.

<sup>51</sup> BERNHARDT: *Ende*, 195.

<sup>52</sup> Vgl. INGOLF U. DALFERTH: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 21: Indem Hick »den Referenten christologischer Bekenntnisse mit der historischen Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth« identifiziere, verfehle er das Thema dieser Bekenntnisse: den von Gott auferweckten Gekreuzigten (ebd.).

<sup>53</sup> Vgl. JOHN HICK: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1993<sup>2</sup>, 172 f.

lität des göttlichen Heilswillens bleibt gerade von der Christologie her unterbestimmt.

## II. BARTHS OFFENBARUNGSTHEOLOGISCHER ANSATZ

Hans Urs von Balthasars These von 1951, dass es in der *Kirchlichen Dogmatik* »unmerklich, aber unaufhaltsam« zur »Ersetzung des Zentralbegriffs ›Wort Gottes« durch den Zentralbegriff ›Jesus Christus, Gott und Mensch«<sup>54</sup> komme, hat weithin Zuspruch gefunden. Zu bedenken bleibt jedoch, dass Barths Versöhnungslehre (KD IV), die viele dogmatische Topoi von Jesus Christus her neu bedenkt, zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht erschienen war. Genau genommen müsste man mit Blick auf die gesamte KD davon sprechen, dass die »Geschichte Jesu Christi« zunehmend in den Mittelpunkt rückt. Außerdem impliziert das Wort »Ersetzung« eine begriffliche Konkurrenz, die es so nicht gibt. Vielmehr stehen von Balthasars »Zentralbegriffe«, zu denen drittens noch die »Offenbarung« zu rechnen wäre, bei Barth in verschiedenen Konstellationen, ohne dass einem von ihnen ein prinzipieller Vorrang zukommt. »Jesus Christus« erscheint bereits auf den ersten Seiten der KD als Kriterium wahrer christlicher Rede von Gott,<sup>55</sup> und in der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes (KD I/1) betont Barth durchgehend, dass nur die Offenbarung als »primäre Gestalt«<sup>56</sup> des Wortes Gottes mit diesem identisch sei, während die beiden anderen Gestalten – die Heilige Schrift (§ 19–21) und die kirchliche Verkündigung (§ 22–24) – im besten Fall zum Wort Gottes *werden*.

### 1. GOTTES OFFENBARUNG UND SELBSTBESTIMMUNG

Barth entfaltet seine Lehre von der Offenbarung in drei Schritten. Zunächst erfolgt die »Analyse« des »Faktums« der Offenbarung anhand der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (§ 8–12), daraufhin erläutert er die Frage nach der »inneren Möglichkeit« des Faktums der Offenbarung anhand grundlegender Sätze der Christologie (§ 13–15) und der Pneumatologie (§ 16–18). »Jesus Christus« und »der Heilige Geist« spielen allerdings bereits in der Trinitätslehre eine wichtige

<sup>54</sup> HANS URS VON BALTHASAR: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976<sup>4</sup>, 124.

<sup>55</sup> »Das Kriterium der christlichen Rede [von Gott] ist also das *Sein der Kirche*, d. h. aber *Jesus Christus*: Gott in seiner gnädigen offenbarenden und versöhnenden Zuwendung zum Menschen« (KARL BARTH: KD I/1, 2 f.). »Offenbarung ist [...] nicht verschieden von der Person Jesu Christi und wiederum nicht verschieden von der in ihm geschehenen Versöhnung« (a.a.O. 122).

<sup>56</sup> KD I/1, 308.

Rolle, so dass auch dort Sätze zur Christologie und zur Pneumatologie zu finden sind.

Dreieinigkeit Gottes bedeutet zunächst formal, dass Gott in sich zugleich einheitlich und verschieden ist: als Offenbarer, als Ereignis der Offenbarung und als dessen Offenbarsein in seiner Wirkung am Menschen.<sup>57</sup> Den Inhalt des biblischen Offenbarungsbegriffs fasst Barth zusammen in den Satz »Gott offenbart sich als der Herr«. Dabei steht das geschichtliche Wirken Gottes im Mittelpunkt: »Was tut Gott?« Barths Antwort lautet: »Offenbarung bedeutet [...] die Menschen zuteilwerdende Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes.«<sup>58</sup> Trinitarisch gesprochen: Gott offenbart sich als der *Sohn des Vaters*. Daraus folgt weiter: »Gerade der *Deus revelatus* ist der *Deus absconditus*.«<sup>59</sup> Hier argumentiert Barth, anders als Hick, nicht philosophisch, sondern offenbarungstheologisch: Nur in seiner Offenbarung wird Gott als der verborgene Gott erkennbar. Die Rede von Gottes Verborgenheit, mitsamt den Implikaten Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit, ist bereits ein Ausdruck von Gotteserkenntnis und nicht deren Negation: »Allein im Glauben, allein im Vollzug der wirklichen, weil in Gottes Offenbarung begründeten Gotteserkenntnis, begreifen wir Gottes Verborgenheit.«<sup>60</sup>

Damit betont Barth, dass Gott nicht zu den Gegenständen gehört, die im Prozess ihrer Erkenntnis der »geistigen Übersicht und Verfügung«<sup>61</sup> der Erkennenden unterworfen werden können. Diese Betonung ist auch für Hick wichtig. Der Unterschied liegt in der Begründung. Barth folgt dem Grundsatz, dass Gott nur durch Gott erkannt wird, und er unterstreicht, dass Gott den Menschen tatsächlich an dieser Erkenntnis teilhaben lässt; wirkliche und wahre Gotteserkenntnis bleibt also, im Gegensatz zu Hicks Ansatz, denkbar. Barth stimmt mit Hick darin überein, dass die Wirklichkeit, Möglichkeit und Denkbarkeit der Gotteserkenntnis nicht von allgemeinen Sätzen über das menschliche Erkenntnisvermögen hergeleitet werden kann. Doch Barth begnügt sich nicht mit dieser negativen Auskunft.<sup>62</sup> Seine Position entspringt einer theologischen Epistemologie, die durch den Gedanken der Analogie bzw. Ähnlichkeit bestimmt ist: Menschliche Worte für Gott seien der Wirklichkeit Gottes weder gleich noch ungleich, sondern *analog*. Die Analogie gründet nicht in einem bestimmten ›Vorverständnis‹ von Sinnhaftigkeit oder Sprachlichkeit, sondern in der »als solcher unbegreiflichen Ähnlichkeit, die in Gottes wahrhaftiger Offenbarung

<sup>57</sup> Vgl. a.a.O. 313–316.

<sup>58</sup> A.a.O. 332 f.

<sup>59</sup> A.a.O. 338.

<sup>60</sup> KD II/1, 206.

<sup>61</sup> A.a.O. 209.

<sup>62</sup> Vgl. KEITH E. JOHNSON: Divine Transcendence, Religious Pluralism and Barth's Doctrine of God, in: IJST 5 (2003), 200–224.



damit gesetzt ist, dass Gott in ihr am Menschen und seinem menschlichen Wort Anteil nimmt<sup>63</sup>. Nicht der Mensch eigne sich Gott an, sondern Gott nehme sich des Menschen und dessen Sprache an. Menschliche, geschöpfliche Worte gewinnen durch Gottes Gnade den Charakter einer Analogie zu Gott selbst als dem Schöpfer.<sup>64</sup>

Dieselbe Denkbewegung prägt Barths Erörterung des Transzendenzbegriffs, der auf die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung hinweist. Gott und Welt sind demnach weder eins (Monismus) noch getrennt (Dualismus). Gott ist von der Welt unterschieden und ihr zugleich nahe, auch und gerade in ihrer Veränderlichkeit.<sup>65</sup> »Transzendenz« und »Immanenz« sind Komplementärbegriffe für Gottes Verhältnis zur Welt. Gottes *Freiheit* stehe jenseits der Differenz und der abstrakten Gegensätze von Gott und Welt sowie »Transzendenz« und »Immanenz«. Auch der traditionelle Begriff der *aseitas* Gottes erhält von Barth sofort eine positive Wendung in Bezug auf Gottes Gemeinschaft mit der Welt: Gott betätigt seine Aseitität nicht in einer weltabgewandten »Transzendenz«, sondern darin, dass er der Welt als Schöpfer, Versöhner und Erlöser treu bleibt.<sup>66</sup>

Für Barth ist Gottes Gegenwart außerdem nicht ablesbar aus geschichtlichen Erfahrungen, die religiös gedeutet werden. Pointierter gesprochen: Es gibt keine direkte Erfahrung Gottes. Vielmehr werde Gott erfahren in weltlicher und verhüllter Gestalt oder in »doppelter Indirektheit«<sup>67</sup>. Die Erfahrung von Gottes Gegenwart kann nicht an notwendig zu erfüllende menschliche Bedingungen seiner Wahrnehmung gekoppelt werden: »Göttliche Gegenwart ist immer *Gottes Entscheidung, gegenwärtig zu sein.*«<sup>68</sup> Sie schafft sich selbst ihren »Anknüpfungspunkt«<sup>69</sup> beim Menschen. Dabei geht es nicht um die Bezweiflung der Anrede des Menschen durch Gott, sondern darum, dass christliche Theologie nur als Nachdenken der »Kommunikation des Wortes Gottes«<sup>70</sup> möglich ist und in dieser

<sup>63</sup> KD II/1, 256.

<sup>64</sup> Vgl. a.a.O. 261. Sie werden »gewissermaßen von den Toten auferweckt« (a.a.O. 260 f.). Barths Verständnis der Analogie, insbesondere der *analogia entis*, ist oft missverstanden worden (vgl. KEITH L. JOHNSON: Karl Barth and the Analogia Entis, London/New York 2010).

<sup>65</sup> Vgl. a.a.O. 564.

<sup>66</sup> Vgl. a.a.O. 338–346.

<sup>67</sup> KD I/1, 216.

<sup>68</sup> A.a.O. 339.

<sup>69</sup> Zu diesem oft missverstandenen Gedanken vgl. KARL BARTH: Nein! Antwort an Emil Brunner, in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935, hg. von M. BEINTKER u. a. (GA 52), Zürich 2017, 429–527, hier 468–473.

<sup>70</sup> DIETRICH KORSCH: Die Kommunikation des Wortes Gottes. Eine Theologie des 20. Jahrhunderts, in: KARL BARTH: Kirchliche Dogmatik. Schriften II, hg. von D. KORSCH, Frankfurt a.M./Leipzig 2009, 1039–1049.

Kommunikation der Mensch sich von Gott her und auf Gott hin neu zu bestimmen lernt – im Licht der Selbstbestimmung Gottes für den Menschen. Trinitarisch formuliert: »Als Vater, Sohn und Geist ist Gott sozusagen im Voraus der unsrige.«<sup>71</sup>

Der Gedanke der Selbstbestimmung Gottes für den Menschen wird in der Lehre von Gottes Gnadenwahl (KD II/2) christologisch ausgeleuchtet. Barth identifiziert hier Gottes Freiheit und Liebe, die in KD II/1 im Zentrum standen, mit der Erwählung Jesu Christi. Jesus Christus ist demnach der erwählende Gott als »der zum Vollzug des Bundes Gottes mit dem Menschen erwählte Gottessohn«, weshalb gilt: »Es gibt keinen vom Willen Jesu Christi verschiedenen Willen Gottes.«<sup>72</sup> Diese These spitzt Barth kreuzestheologisch zu, indem er erklärt, dass Gott in der Erwählung Jesu Christi nicht nur die Gemeinschaft mit dem Menschen wählt, sondern auch »die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und [damit] den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrschaft.«<sup>73</sup>

Die dogmatischen und ethischen Implikationen dieser Selbstbestimmung Gottes und der darin vollzogenen Bestimmung des Menschen zum Bund mit Gott werden in KD III und KD IV ausführlich entfaltet. Doch bereits in KD I verdeutlicht Barth, dass Gottes Selbstbestimmung grundsätzlich auf Mitteilung und die konkrete Beziehung zu konkreten Menschen zielt. Dabei geht es um das dritte Moment des Offenbarungsgeschehens, das Offenbarsein: Gott offenbart sich als der *Geist des Vaters und des Sohnes*: »Ohne dieses geschichtliche Offenbarsein Gottes wäre Offenbarung nicht Offenbarung. Gottes Offenbarsein macht sie zur [...] effektiven Begegnung zwischen Gott und dem Menschen.«<sup>74</sup>

## 2. RELIGION UND OFFENBARUNG

Das Thema dieser Begegnung wird wieder aufgenommen im *pneumatologischen* Abschnitt der Lehre von der Offenbarung. Dort erscheint der berühmt-berüchtigte § 17, »Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion«, der untersucht, ob und inwiefern die Religion als Medium der Offenbarung Gottes in Jesus Christus dienen kann.<sup>75</sup> Es geht nicht um einen abstrakten Gegensatz zwischen »Offenbarung« und »Religion«, sondern um die Bestimmung der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung Gottes *im Leben der Menschen*: »Die Offenbarung Gottes durch den Heiligen Geist ist wirklich und möglich als eine Bestimmung der

<sup>71</sup> KD I/1, 404.

<sup>72</sup> KD II/2, 111 und 124. Vgl. WALTER KRECK: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung, Neukirchen-Vluyn 1978.

<sup>73</sup> KD II/2, 101.

<sup>74</sup> KD I/1, 350.

<sup>75</sup> KD I/2, 307–396.

menschlichen Existenz. Wollten wir das leugnen, wie würden wir sie dann als Offenbarung verstehen?<sup>76</sup> Die christliche Religion ist das »menschliche Gesicht« oder der geschöpfliche »Darstellungsraum«<sup>77</sup> der Offenbarung, sie ist »zwar eigenartig, aber eben nicht einzigartig«<sup>78</sup>, denn sie steht in einer Reihe mit anderen Religionen. Barths zentrales Anliegen ist die Betonung der *Priorität* der Offenbarung gegenüber der (christlichen) Religion.<sup>79</sup>

Diese Erörterung des Themas ist exemplarisch für das mehrperspektivische Verfahren der *Kirchlichen Dogmatik*.<sup>80</sup> Anders als die Religionstheorien des 19. Jahrhunderts beschreibt Barth »Religion« nicht von einem »Wesen« der Religion her, sondern anhand von religionssoziologischen und -phänomenologischen Beobachtungen geschichtlich existierender Religionen. Sein Blick richtet sich zunächst auf die Dialektik gesellschaftlicher Kräfte.<sup>81</sup> Damit ist allerdings noch kein theologisches Urteil gesprochen. Barth deutet »Religion« vielmehr theologisch einerseits als *Unglaube*,<sup>82</sup> denn wie alle anderen menschlichen Handlungsweisen kann sie von sich aus kein Ausdruck des Glaubens sein, und an-

<sup>76</sup> KD I/2, 305. Vgl. MATTHIAS GOCKEL: Theologie des Heiligen Geistes? Erwägungen zu Karl Barths Schleiermacher-Interpretation, in: ThLZ 142 (2018), 299–314.

<sup>77</sup> KIM, a.a.O. 40. Er bezieht diese Aussage auf Religion im Allgemeinen und geht damit, ohne es zu bemerken, einen Schritt über Barth hinaus. Leitend ist vermutlich die Überlegung seines Doktorvaters CHRISTIAN LINK, »dass auch die außerchristlichen Religionen zum Darstellungsraum der Offenbarung werden« können (Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl Barths, in: KuD 26 [1980], 277–302, hier 295).

<sup>78</sup> KD I/2, 306. An dieser Stelle unterscheidet Barth sich von Dietrich Bonhoeffer, der ein »religionsloses« Christentum aufscheinen sah (vgl. SVEN ENSMINGER: Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religion, London/New York 2014, 56).

<sup>79</sup> »The theological task at hand is [...] to establish the priority of revelation over religion without denying the religious nature of revelation« (GARRETT GREEN: Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion, in: Journal of Religion 75 [1995], 474–486, hier 479).

<sup>80</sup> INGOLF U. DALFERTH bezeichnet Barths theologisches Verfahren als »zweifache Internalisierung der Weltperspektive in die Glaubensperspektive durch direkte theologische Thematisierung und durch indirekte theologische Beurteilung ihrer nichttheologischen Thematisierung« (Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: EvTh 46 [1986], 402–422, hier 418). Die indirekte, eschatologische Beurteilung gilt allerdings nicht nur der nichttheologischen, sondern auch der direkten theologischen Thematisierung (hier: Barths Rede von Religion als *Unglaube*).

<sup>81</sup> Vgl. GREEN: Challenging the Religious Studies Canon, 480.

<sup>82</sup> Diese Aussage bedeutet »keine Bestreitung des Wahren, Guten und Schönen, das wir bei näherem Zusehen in fast allen Religionen entdecken können«, und »soll nicht nur irgendwelche andere [Menschen] mit ihrer Religion, sondern [...] auch und vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen« (KD I/2, 327).

dererseits als eine Handlungsweise, die aufgrund von Gottes gnädigem Handeln zu einem »mehr oder weniger deutlichen *Vollzug von Glauben* werden kann«<sup>83</sup>. Die Bewahrheitung der Religion ist ein Geschehen *extra nos*, das Barth mit der Rechtfertigung des Sünders vergleicht. Die Religion könne von der Offenbarung »gerechtfertigt« und »geheiligt« werden: »Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt«, und deshalb gilt: »Die christliche Religion ist die wahre Religion.«<sup>84</sup>

Diese Analogie ist jedoch missverständlich, denn die Rechtfertigung betrifft den sündigen Menschen und nicht die Sünde als eigene Größe.<sup>85</sup> Ebenso gilt die Rechtfertigung nicht der Entität der Religion, sondern den Menschen innerhalb der Religion.<sup>86</sup> Richtig wäre der Satz: Es gibt »wahren« oder »gerechtfertigten« Glauben. Barth betont selber, er wolle keineswegs das Christentum in seiner geschichtlich existierenden Form gegenüber anderen Religionen privilegieren: »Nicht Menschen bekommen da recht gegen andere Menschen, nicht ein Teil der Menschheit gegen andere Teile derselben Menschheit, sondern Gott gegen und für alle Menschen, die ganze Menschheit.«<sup>87</sup> Dementsprechend erklärt er 1960, dass das zum-Glauben-Kommen von Menschen, die vorher einer anderen Religion zugehörten, nicht bedeute, dass sie »von einer Religion zu einer anderen übertreten – das wäre eine total falsche Auffassung vom Christsein –, sondern dass sie zu Gott kommen dürfen, weil er zu ihnen gekommen ist.«<sup>88</sup> Hier ist die Bezeugung des Evangeliums und des Glaubens an Jesus Christus qualitativ verschieden von einem Übertritt zu einer anderen Religion.

Gleichwohl gibt es Äußerungen, die widersprüchlich oder missverständlich bleiben. So redet Barth von einem »falschen Glaube[n] an die falschen Götter« in den »sogenannten Religionen, aus deren Bereich die Völker heraus und in das Licht Jesu Christi, der göttlichen Gnadenwahl, des göttlichen Gnadenbundes zu rufen sind«, erklärt aber zugleich, diese Religionen seien »als solche zu schätzen und ernst zu nehmen«. Auch wenn er nachdrücklich vor »allem blöden Hochmut des weißen Mannes« warnt, stellt sich die Frage, ob er die Religionen wirklich »als solche« ernst nimmt, wenn ihnen das Evangelium »in seiner radikalen Eigenart und Neuheit« gegenüber gestellt werden soll. Das Ernstnehmen gilt dann gerade

<sup>83</sup> DALFERTH: Realismus, 419 (Hervorhebung: M. G.). Er übergeht jedoch Barths faktische Privilegierung des Christentums als »wahrer« oder »gerechtfertigter« Religion.

<sup>84</sup> KD I/2, 357.

<sup>85</sup> Vgl. HANFRIED MÜLLER: Evangelische Dogmatik im Überblick, Berlin (DDR), 2. rev. Aufl. 1989, 260 f.

<sup>86</sup> So KRAUS, a.a.O. 28.

<sup>87</sup> KD I/2, 392. Vgl. MICHAEL WEINRICH: Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog (2003), in: ders.: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths, Göttingen 2013, 296–316.

<sup>88</sup> KARL BARTH: Gespräche 1959–1962, hg. von E. BUSCH (GA 25), Zürich 1995, 114.

nicht der Religion »als solcher«, sondern eher dem kulturellen Kontext, in dem die Verkündigung des Evangeliums erfolgt. Die trennscharfe Unterscheidung zwischen der Religion »als solcher« und ihren kulturellen Ausdrucksformen ist ohnehin eine umstrittene reflexive Konstruktion und wird der Geschichtlichkeit der Verkündigung, die Barth selber immer wieder betont, nicht gerecht. Er scheint das auch gemerkt zu haben, wenn er den gesamten Abschnitt mit der merkwürdigen Aussage beendet, Mission sei »würdelos und aussichtslos, wenn sie nicht gleichzeitig in aufrichtigem Respekt und in ebenso aufrichtiger Respektlosigkeit gegenüber der sogenannten Religion getrieben wird.«<sup>89</sup> Gilt das auch gegenüber der »sogenannten Religion« des Christentums?

Von daher lässt sich schließlich Barths Privilegierung der christlichen Religion als zumindest potentiell »wahrer« Religion in KD I/2 hinterfragen. Sie steht quer zu anderen Äußerungen, in denen ein trans-religiöses Verständnis von »Mission« und »Bekehrung« durchscheint, und entspricht eher den abwertenden Darstellungen anderer Religionen, die zu dem Eindruck beitragen, Barths Theologie ziele letztlich nur gegen die nicht-christlichen Religionen. An diesem Punkt gilt es, mit Barth über Barth hinaus weiterzudenken.<sup>90</sup>

### III. BARTHS THEOLOGIE ALS BLEIBENDE HERAUSFORDERUNG

Barths Ansatz ist in den letzten Jahren verstärkt auf seinen positiven Beitrag zum Dialog der Religionen hin befragt worden. Dabei wurde deutlich, dass frühere exklusivistische Interpretationen Barths meistens auf Missverständnissen, bedingt durch beschränkte Textkenntnis, beruhten. In neuerer Zeit zeichnet sich ein Konsens ab, dass gerade Barths Ansatz bei der partikularen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus die universale Bedeutung dieses Ereignisses und, damit verbunden, die Offenheit für das Wirken Gottes außerhalb der Grenzen der christlichen Religion grundlegend einschließt.<sup>91</sup> Weder entscheidet »das« Christentum über religiöse Wahrheiten, noch vermittelt es das Heil. Gerade aufgrund seiner theologischen Religionskritik transzendiert Barths Ansatz die Alternative von Eigenem (*self*) und Fremden oder Anderem (*other*) in der »Religion«. Wie Hick kennt auch Barth einen soteriologischen »Grundvorgang«, dessen Kriterium aber nicht eine authentische Erfahrung, sondern die Selbstbestimmung Gottes für den Menschen ist. Dieses Ereignis und die damit verbundene »*singuläre* Wahrheitsbehauptung [sind stets] auf ihren *universalen*

<sup>89</sup> Alle Zitate nach KD IV/3, 1003 f.

<sup>90</sup> Vgl. REINHOLD BERNHARDT: Karl Barths Beitrag zu einer gegenwärtigen Theologie der Religionen, in: ThZ 71 (2015), 97–113.

<sup>91</sup> Vgl. die präzise Darstellung von ENSMINGER: Barth's Theology (Lit.).

Anspruch hin auszulegen<sup>92</sup>. Außerdem stimmt Barth mit einem zentralen Anliegen des pluralistischen Ansatzes überein, wenn er betont, Gottes erlösende und befreiende Gnade gelte allen Menschen. Er geht aber einen Schritt weiter als Hicks Affirmation der »gesellschaftlichen Ideale«<sup>93</sup> Gerechtigkeit, Gleichheit und menschliche Einheit, indem er in seiner Schöpfungsethik wichtige Einsichten der marxistischen Gesellschaftsanalyse aufnimmt.<sup>94</sup>

Der Blick auf das Besondere ist im Dialog der Religionen stärker zu verankern, als es bisher geschehen ist, denn er hat eine große Bedeutung für die spezifisch religionstheologische Reflexion, die über die »reformulierende Applikation« eigener oder fremder Traditionsbestände hinausgehen möchte.<sup>95</sup> Im Dialog geht es grundlegend um die Suche nach einer gemeinsamen Sprache für den Vergleich verschiedener religiöser Begriffe, Bilder und Traditionen sowie um das Bewusstsein, dass dieser Vergleich, wenn er das gegenseitige Verständnis wirklich befördern soll, nicht bloß einer nur scheinbar neutralen, religionswissenschaftlichen Perspektive folgen kann.<sup>96</sup> Außerdem hat jede Religion zu prüfen, inwiefern gerade *die* Wahrheit, die sich in ihr erschlossen hat, »befähigt, in ein dialogbereites und verständigungswilliges Verhältnis zu anderen Religionen einzutreten.«<sup>97</sup> Vor diesem Hintergrund bleibt Karl Barths Theologie auch im 21. Jahrhundert zu würdigen – und neu zu entdecken.

---

<sup>92</sup> CHRISTIAN LINK: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1982<sup>2</sup>, 366.

<sup>93</sup> HICK: Interpretation, 309, vgl. a.a.O. 378.

<sup>94</sup> Vgl. KD III/4, 621 ff.

<sup>95</sup> Vgl. BERNHARDT: Ende, 290.

<sup>96</sup> Damit übernehme ich einen Grundsatz des *Institute of Advanced Theology*, das 1996 am Bard College in New York errichtet wurde und sich dem Dialog der Religionen widmet (vgl. <http://www.bard.edu/iat/work.shtml> – Zugriff 11.5.2018).

<sup>97</sup> WOLF KRÖTKE: Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Barths, in: ZThK 104 (2007), 320–335, hier 323.