

„In dem Maße, in dem sich der Mensch der Grenzen
der Immanenz neu bewußt wird,
beginnt er sich der Transzendenz gegenüber zu öffnen“

(FS E. Käsemann, 1976) 501 f.; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (1/1978) z. St. Vorpaulinisch ist vermutlich V 25.26 Anfang, evtl. auch V 24.

7 Vgl. dazu jetzt den Exkurs bei Wilckens, a.a.O. 202 bis 233 (mit Literatur).

8 Zu den möglichen Frühformen der Interpretation des Todes Jesu vgl. J. Roloff, Neues Testament (1977) § 13.

9 So verwendet Paulus z. B. „Vergebung“ selten (nur an den traditionellen Stellen Röm 3, 25 und 2. Kor 5, 19). Die „Nichtanrechnung der zuvor begangenen Übertretungen“ blickt primär auf die Vergangenheit; Paulus dagegen achtet mehr auf den Fortgang.

10 Das heben bereits die einschlägigen Stellen im AT hervor: Jer 31, 31 - 34 und Ez 36, 22 ff.

11 Die Kommentare nehmen zumeist an, daß der Vater verstorben ist, der Sohn also deswegen unter Vormünder und Verwalter gestellt ist; zu den damit verbundenen Rechtsfragen vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (14 A. 1971) z. St.; A. Oepke — J. Rohde, Der Brief des Paulus an die Galater (3. A. 1973) z. St.; F. Mußner, Der Galaterbrief (3. A. 1977) z. St. Der paulinische Skopus liegt, im Kontext betrachtet, sicher nicht auf dem Ableben des Vaters. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß der Sohn außer Hauses aufwächst und von einem bestimmten Zeitpunkt als Erbe tätig wird. In diesem Fall könnte *epitropos* im weiteren Sinn „Aufseher“ bedeuten, nicht unbedingt „Vormund“ (vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 600 f.).

12 142mal gegenüber 54mal.

13 Material bei Bultmann, Theologie §§ 49 - 50; W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments (1969) 265 bis 272; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (1/1965) 508 - 524 (mit Literatur).

14 Nur 1. Joh 5, 4 erscheint es.

15 Vgl. Schnackenburg, a.a.O. 510.

16 Bultmann, Theologie 422 f.; Schnackenburg 513 ff.

17 *Metanoia* (Umkehr), *metanoein* (umkehren) und *metamelesthai* (bereuen) kommen gar nicht vor, *epistrephein* (sich umwenden) nur in anderer Bedeutung.

18 Vgl. meinen Aufsatz: Zum Verständnis der Mission bei Johannes, ZMiss 4 (1978) 63 - 69.

19 Mit J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (1977), und J. P. Miranda, Die Sendung Jesu im vierten Evangelium (1977).

20 Vgl. Miranda 29 ff.

21 Vgl. dazu E. Schweizer, Jesus der Zeuge Gottes: Studies in John (FS J. N. Sevenster, 1970) 161 - 168; Schnackenburg, a.a.O. 512.

22 Schnackenburg 511.

23 Vgl. ebd. 517.

24 Vgl. ebd. 522 ff.

25 Vgl. Kümmel, Theologie 271 f.

26 S. Schweizer, a.a.O. 162 f.; Schnackenburg, a.a.O. 519.

Evangelische Religionskritik am Beispiel Karl Barths

Wer sich dem Auftrag des auferstandenen Christus „Verkündigt das Evangelium aller Schöpfung“ verpflichtet weiß und sich anschickt, ihm nachzukommen, wird nicht umhinkönnen, den Adressaten dieser Botschaft ins Auge zu fassen und nach seiner geistigen und geistlichen Verfassung zu fragen. Wer ist heute dieser Mensch, dem das Evangelium von Jesus Christus gesagt werden soll? Steht er der christlichen Verkündigung verschlossen und abwartend gegenüber, oder hegt er im Blick auf sie bestimmte Erwartungen, ja kommt ihr womöglich auf halbem Wege entgegen? Auch dann, wenn der Zeuge des Evangeliums davon überzeugt ist, daß der in der Verkündigung der Frohbotschaft gegenwärtige Herr selbst es ist, der durch den Heiligen Geist Menschen zum lebendigen Glauben an Gott führt, wird die Frage nach dem heutigen Adressaten der Botschaft nicht überflüssig, denn Verkündigung ist ja sinnhafte und argumentierende, zusprechende und ansprechende, an Einsicht und Entscheidung des Hörers appellierende Rede. In der heutigen Theologie ist eine große Unsicherheit festzustellen und eine Vielzahl von Meinungen wahrzunehmen, wenn es um die Charakteristik des modernen Hörers der Botschaft von Christus geht. Wird er auf der einen Seite als der aller christlichen Tradition Entfremdete und nur auf das Diesseitige Bezogene gesehen, so wird auf der andern Seite darauf hingewiesen, daß die in der Reformationszeit virulente Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ in ganz bestimmten säkularen Auslegungen als die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem persönlichen Glück, nach dem sozialen Wohl und nach der Zukunft von Welt und Mensch heute auf dem Plan sei. Auch der dem Zeitgeist mit seiner Hochschätzung von Wissenschaft und Technik verhaftete Mensch sei in seinem Suchen und Arbeiten, Hoffen und Wagen der bereits auf Gott bezogene Mensch, dessen Standort so umrissen werden kann:

*„Der gemeinsame Nenner der säkularistischen
und der neureligiösen Strömung ist das Neuheidentum“*

Zwischen Religionslosigkeit und neuer Religiosität

Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Briefen aus dem Gefängnis wiederholt von der Religionslosigkeit der modernen Welt gesprochen und die Frage der Vermittlung des Evangeliums mit dieser Welt aufgeworfen: „Wie kann Christus auch der Herr der Religionslosen werden?“ „Gibt es religionslose Christen?“ Eine ausführliche Antwort hat der 1944 so fragende Bonhoeffer nicht mehr geben können, er hat nur noch die Richtung andeuten können, in der er die Antwort suchte. Diese Richtung heißt bei ihm „religionsloses Christentum“ und „nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe“. In den auf das Jahr 1945, das Jahr des Endes des 2. Weltkrieges und des Todes Bonhoeffers, folgenden Jahrzehnten hat man die Anstöße Bonhoeffers immer wieder aufgenommen und Welt und Mensch heute unter dem Vorzeichen der Wissenschaft und Technisierung gesehen. Ins Auge gefaßt wurde der in der Versuchung der Wissenschaftsgläubigkeit stehende Mensch, der die Welt und seine Zukunft als grundsätzlich machbar ansieht. Diesen säkularen Menschen mit seiner penetranten Betonung der Immanenz und seiner entschiedenen Verschlossenheit gegen die Transzendenz hat auch die christliche Verkündigung als ihren Adressaten ins Auge gefaßt. Seit den 70er Jahren unseres Jahrhunderts wird nun der moderne Mensch wieder wie in der Aufklärung und wie weithin im 19. Jahrhundert im Zeichen der Religion gesehen. Der moderne Mensch ist an die Grenzen der Machbarkeit von Welt und Gesellschaft, von Gegenwart und Zukunft gestoßen. Manche Illusion im Blick auf die Gestaltung seiner Existenz und des Zusammenlebens der Menschen ist ihm wie eine Seifenblase zerplatzt. Der heutige Mensch ist der eher skeptisch Fragende als der grenzenlose Optimist. In dem Maße, in dem er sich der Grenzen der Immanenz neu bewußt wird, beginnt er sich der Transzendenz gegenüber zu öffnen. Die neue Religiosität, von der man seit einigen Jahre spricht¹, ist der tastende Ver-

such, jenseits von wissenschaftlicher und technischer Zivilisation der Ursprünge von Welt und Mensch ansichtig zu werden. Insbesondere in den Subkulturen der Jugendlichen melden sich die Anzeichen einer neuen Religiosität, die allerdings alles andere als eine Erweckung ist, auf der anderen Seite aber auch nicht verkannt werden darf. Sie äußert sich als individuelle oder als Gruppenmentalität und hat einen starken aktivistischen Einschlag. Es geht ihr generell um Bewußtseinsweiterung, um Erfahrung, um Selbstverwirklichung, um Kreativität und Sensibilität.

Wie soll man das Phänomen dieser in ihren Umrissen noch kaum erkennbaren neuen Religiosität bewerten? Man ist versucht, wie Carl von Ossietzky zu reagieren, der 1920 die damals, in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg, sich zeigende neue Religiosität so kommentierte:² „Es ist so eine eigene Sache mit dieser religiösen Welle. Jeder hat sie plätschern hören, aber keiner hat sie gesehen. Es wäre vermessen, zu behaupten, die religiöse Entwicklung sei am letzten Ziel angelangt, wer weiß, was künftige Zeiten noch an neuen Sehnsüchten, an neuen gewaltigen Ekstasen bringen werden. Aber in dieser unserer Gegenwart ein übersinnliches Verlangen, ein Dringen nach Hingabe an eine große Idee? Nein, nein, nein! . . . Erst wenn in dieser Generation ein Brudergefühl erwacht als Talisman gegen brutalen Unglauben, gegen viehisches Sichgehenlassen, gegen schmutzige Gewinnsucht — dann glaube ich an eure religiöse Welle. Eher nicht.“

Eine theologische Stellungnahme hat Willem A. Visser't Hooft, der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, in seinem Beitrag „Im Zeitalter des Neuheidentums“³ versucht. Er zieht eine Parallele zwischen der heutigen Situation der 70er Jahre und der Zeit der urchristlichen Mission und betont, daß die christliche Mission der ersten Jahrhunderte in eine vielfältig religiös geprägte Menschheit hineingestoßen sei und daß sich das Heidentum der damaligen Zeit betont religiös gegeben habe. Unsere Missionsituation heute sei bestimmt durch das Nebeneinander zweier Grundströmungen, der säkulari-

„Die Anthropologie wird zur Theologie, der Mensch zu Gott erhoben“

stischen und der neureligiösen, deren gemeinsamer Nenner aber das Neuheidentum sei:

„Nicht gerade, daß die Säkularisten verschwunden sind. Es gibt übergenug von ihnen. Aber sie scheinen nicht die einzigen typischen Vertreter der modernen Geisteshaltung zu sein. Ebenso typisch oder sogar noch typischer sind die Anhänger aller Arten von Bewegungen und Bestrebungen, die sich gegen den Rationalismus der wissenschaftlichen und technischen Zivilisation wenden, in der sie leben müssen, und die einen tieferen Sinn des menschlichen Daseins wiederzuentdecken versuchen. Diese neue Religiosität ist meistens nicht eine Rückkehr zu den altgewohnten und festgelegten Formen des religiösen Lebens.“

Bei der Qualifizierung dieses Doppelphänomens von Säkularismus und neuer Religiosität kann uns Karl Barth helfen, der in seinem Werk wie kaum ein anderer systematischer Theologe der Erscheinung der Religion breiten Raum gegeben und auch die neuzeitliche Religionskritik in seine umfassenden Überlegungen einbezogen hat. Der modernen Religionskritik ist Barth vor allem in ihrem Exponenten Ludwig Feuerbach begegnet, dem er einen großen und eindringenden Aufsatz gewidmet hat.⁴

Ludwig Feuerbach in der Sicht Karl Barths

Als Vorläufer der marxistischen und der psychoanalytischen Religionskritik wird Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) heute immer mehr als die religionskritische Stimme des 19. Jahrhunderts gehört. Sein Programm hat er am Schluß seiner Heidelberger Vorlesungen (1848 gehalten, 1851 im Druck erschienen) als die Aufgabe zusammengefaßt, seine Zuhörer „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis zufolge halb Tier, halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen“, „aus Theologen zu Anthropologen, aus religiösen und politischen

Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde“.⁵

Feuerbach geht über Kant und Hegel weit hinaus und nimmt Ernst Bloch vorweg, der von einem „wachsenden Menscheneinsatz in Gott“ gesprochen hat. Er wittert bei Kant und Hegel einen religiösen Rest, denn das vom Menschen abgesonderte Wesen wurde bei ihnen in die Vernunft bzw. in den absoluten Geist aufgehoben, aber gerade so vom wahren und wirklichen Menschen, dem „sinnlichen Menschen“, wie Feuerbach sagt, getrennt. Feuerbachs erster Satz lautet: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“ „Der Mensch, nämlich das Wesen des Menschen, ist das ens realissimum.“ Das Wesen des Menschen „ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten“. „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott.“ Gott zwischen diesen beiden würde nur stören. Dies ist Feuerbachs leidenschaftlich vorgebrachte Heilslehre: Die Anthropologie wird zur Theologie, der Mensch zu Gott erhoben. Es geht um die Apotheose des Menschen. „Gott ist das von aller Wirklichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen.“ Feuerbach braucht Gott, um die Herrlichkeit des Menschen zu preisen, und beruft sich auf die Mystik und auf den Glauben, der nach Luther alles vermag.

Barth zieht eine Parallele zu Schleiermacher, bei dem das Bewußtsein fähig ist, Gott aufzunehmen. Feuerbach ist für ihn ein Kind seiner Zeit, der Neuzeit. Seine Bedeutung sieht Barth vor allem darin, daß Friedrich Engels ihn zum Religionsphilosophen des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus machte. Für Barth ist letztes Endes Feuerbach ein „Nichtkenner des Todes“, ein „Verkenner des Bösen“ und gerade darin ein Optimist. Er sieht die schwache Stelle bei Feuerbach darin, daß dieser den wahren und wirklichen Menschen doch nicht kannte, sondern nur „das Wesen des Menschen“, das nach Barth „eine letzte pfäffische Illusion“ ist. Der wahre und wirkliche Mensch ist für Karl Barth der Mensch,

„Ideologien sterben nicht an
Ideologiekritik, sondern an neuen Ideologien“

der der Gnade Gottes teilhaftig geworden ist. Trotzdem gibt Barth der Religionskritik Feuerbachs recht und meint, in Zukunft könne nur der Theologie treiben, der den Feuer-Bach durchschritten habe.

*Die immanente Religionskritik der Mystik
und des Atheismus*

Für Karl Barth ist die Feuerbachsche Religionskritik ein immanentes Unternehmen — dasselbe darf von der Religionskritik Karl Marx' und Sigmund Freuds gelten. Im § 17 seiner Kirchlichen Dogmatik, Bd. 1, 2, der unter der Überschrift „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ steht, kommt Barth auf diese immanente Religionskritik im systematischen Zusammenhang zurück. Mystik und Atheismus sind für ihn die beiden großen prinzipiellen Versuche, die Religion auf diese Weise zu kritisieren und aufzuheben. Aber in ihrer beider Verneinung der Religion meinen sie letzten Endes ein Positives: „Die religiöse Wirklichkeit im gestalt- und werklosen Innenraum, wo Erkenntnis und Gegenstand noch oder wieder eines sind“ (S. 350). Für Barth ist dabei die Mystik im Vergleich zum Atheismus „das klügere und umsichtigere Unternehmen“: „Sie geht früher oder später immer aufs Ganze; sie problematisiert nicht nur den Gott, sondern vorsorglich auch den Kosmos und das Ich. Sie entwirft und exerziert ein Programm umfassender Negation und hält sich damit den Rücken frei, oder sie meint doch, daß sie das tun könne. Der Atheismus dagegen leugnet nicht: die Wirklichkeit der Natur, der Geschichte und der Kultur, der animalischen und vernünftigen Existenz des Menschen, dieser und jener Moral oder auch Unmoral. Im Gegenteil: das sind Autoritäten und Mächte, denen sich der Atheist in freudigster, in naivster Gläubigkeit hinzugeben pflegt. Atheismus heißt fast immer: Säkularismus. Und noch mehr: Eben mit diesen säkularen Autoritäten und Mächten pflegt sich der Atheismus im Kampf gegen die Religion, gegen den Gott und sein Gesetz zu verbünden; von ihrer Existenz und Geltung her

argumentiert er; sie sind ihm die unerschütterlichen Gegebenheiten, von denen aus er gegen die religiösen Autoritäten und Mächte den Einwand erhebt, daß sie nichts seien. Es ist klar, daß er sich damit der Gefahr aussetzt, daß hinter seinem Rücken und womöglich mit seiner Bestätigung alle möglichen neuen verkappten und vielleicht auch nicht einmal verkappten Religionen entstehen können“ (S. 351).

Die Religionskritik der Mystik und des Atheismus hat nun allerdings die Schwäche und die bloß relative Notwendigkeit der Religion aufgedeckt, das, was man heute die „Funktionslosigkeit der Religion“ nennt. Darin sieht Barth ihr Resultat. Allerdings haben beide nicht die Religion zu überwinden vermocht. An beiden ist die Religion nicht gestorben, wie prinzipiell auch ihre Angriffe auf die Religion waren. Eine Religion ist immer nur an einer anderen Religion gestorben! Man kann dieses Urteil getrost auch auf die Ideologien ausweiten. Auch sie sterben nicht an Ideologiekritik, sondern an neuen Ideologien. Barth ist davon überzeugt, daß nur von einem archimedischen Punkt außerhalb aller Religion, d. h. außerhalb des religiösen Menschen, die Religion nicht nur kritisiert, sondern in die Krisis, in das Gericht, geführt werden kann. Dieser archimedische Punkt ist die Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus Christus.

*Von der Kritik der Religion zur Krisis der
Religion*

Der Leitsatz, unter dem Karl Barth das Thema „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ behandelt, lautet: „Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heißt in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist

„Barth radikalisiert und verschärft seine These,
daß Religion Unglaube sei,
indem er sie auch auf die christliche Religion erstreckt“

insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt.“

Das Problem der Religion sieht Barth einmal darin, daß sie die Spitze des Seins des natürlichen Menschen ist. „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen“ (S. 327). Der Mensch will in der Religion Gott aus Eigenem erkennen, deshalb ist der religiöse Glaube „der Glaube des Menschen an sich selbst“ (S. 343). Zum anderen stellt sich das Problem der Religion in der Theologie so dar: Die Religion muß von der Offenbarung her verstanden werden und nicht umgekehrt die Offenbarung von der Religion her, wie dies die der Aufklärung verpflichtete Theologie seit zwei Jahrhunderten getan hat. Es geht also in dieser Frage um den Ansatz der theologischen Religionskritik. Dabei ist Religion für Barth nicht einfach nichts, sie wird nicht negiert, sondern sie wird qualifiziert als Sünde und als Unglaube. Auch die kritischen Bemühungen um die Religion, die Religionskritik als Mystik oder Atheismus, sind Religion und als solche zu qualifizieren. Auch Feuerbach ist für Barth ein religiöser Mensch! „Eine gewisse letzte Nicht-Notwendigkeit“ (S. 344) kennzeichnet die Religion. Sie ist Ausdruck eines latent auch ohne diesen Ausdruck Vorhandenen, der religiösen Seele, die nie verlorengehen kann.

Die Krisis der Religion erfährt diese in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in dessen Selbstoffenbarung in Christus, die uns im Heiligen Geist erreicht. Hier ist der Zusammenhang wichtig, in dem Barth von der „Gottesoffenbarung“ als „Aufhebung der Religion“ spricht. Er tut dies im Zusammenhang der Lehre von der Ausgießung des Heiligen Geistes. Krisis der Religion ist etwas fundamental anderes als Kritik der Religion. Bei dieser geht es um Aufklärung, um kritische Rationalität, um einen neuen Humanismus. Der so oder so religiöse Mensch, der Mensch in seiner Selbstbehauptung gegen Gott, kritisiert eine seiner eigenen Hervorbringungen: eben die Religion. Dies mag jeweils eine geistesgeschichtliche Tat sein, theologisch ge-

sehen handelt es sich aber um eine relativ harmlose Sache. Bei der Krisis der Religion dagegen geht es um den Christus praesens, um den Richter und Erretter. Die Zornesoffenbarung Gottes, von der Paulus in Römer 1 - 3 schreibt und die die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes begleitet, kommt so zur Geltung. Barth warnt vor einer Überschätzung der Religionskritik und einer Unterschätzung der Krisis der Religion. Diese Warnung ist angesichts der heutigen theologischen Lage äußerst angebracht. Im Sinne Barths kann man formulieren, daß die Krisis der Religion die Kritik der Religion in sich aufhebt. Dabei ist sich Barth darüber im klaren, daß nicht bereits seine theologischen Gedanken die Krisis der Religion darstellen. In einem früheren Aufsatz⁷ sagt Barth: „Wohlverstanden: die wirkliche und wirksame Kritik des kirchlichen und so auch des missionarischen Handelns vollzieht das Wort und vollzieht der Geist Gottes selber. Sie und nicht die theologische Kritik ist die enge Pforte. Das Menschenwerk der theologischen Kritik kann dieser wirklichen und wirksamen göttlichen Kritik an der Kirche schlechterdings nur dienen wollen.“

Der Christusglaube als wahre Religion

Daß Barth den christlichen Glauben als wahre Religion qualifiziert, überrascht nach allem, was er vorher über die Krisis der Religion gesagt hat, und ist nicht ohne Probleme. Barth verbindet beide Aussagen wie folgt:

„Die Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation, nicht bloß das Urteil: Religion ist Unglaube. Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem ihr jenes Urteil gilt, wohl aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und — fügen wir gleich hinzu: geheiligt sein. Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion. Und sie kann das nicht nur. Wie kämen wir dazu zu behaupten, daß sie das könne, wenn sie es nicht schon getan hätte? Es gibt eine wahre Religion: genauso, wie es gerecht-

*„Auch das Christentum ist Götzendienst
und als solcher dem Zorngericht Gottes verfallen“*

fertigte Sünder gibt. Indem wir streng und genau in dieser Analogie bleiben — und sie ist mehr als eine Analogie, sie ist im umfassenden Sinn die Sache selbst, um die es hier geht — dürfen wir nicht zögern, es auszusprechen: die christliche Religion ist die wahre Religion“ (S. 357).

Barth zieht eine bezeichnende Parallele, wenn er in dem Sinn von „wahrer“ Religion meint reden zu können, in dem die reformatorische Theologie vom gerechtfertigten Sünder spricht. Klar ist, daß Religion niemals von Hause aus und als solche in sich selbst wahr sein kann. Aber wie kann es dann dahin kommen, daß Religion, die zunächst einmal als Lüge und Sünde bezeichnet werden mußte, nun doch schließlich das Prädikat der Wahrheit zuerkannt bekommen kann? Barth hat so etwas wie die Durchführung der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Gebiet der Religionswürdigung und Religionsvergleiche im Sinn. Kann es aber neben der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben an Christus noch eine solche Verlängerung der Rechtfertigungslehre in Gestalt der Rechtfertigung der Religion geben? Bevor wir diese Frage abschließend zu beantworten versuchen, soll aber noch ein anderes Phänomen der Barth'schen Religionskritik beschrieben werden: die Ausdehnung des Urteils, daß Religion Unglaube ist, auf die christliche Religion.

Barth radikalisiert und verschärft seine These, daß Religion Unglaube sei, indem er sie auch auf die christliche Religion erstreckt. Diese soll in keiner Weise bevorzugt vor den anderen Religionen behandelt werden. Ihr kommt qua Religion keine Vorzugsstellung zu. Barth hat vor allem das Christentum im Blick, das, was wir, die Christen, aus der Offenbarung des lebendigen Gottes in Christus gemacht haben. Die Offenbarung Gottes in Christus ist eben auch und gerade die Krisis der Offenbarungsreligion. Dabei gilt: „Es ist zwar die Offenbarungsreligion an Gottes Offenbarung, es ist aber Gottes Offenbarung nicht an die Offenbarungsreligion gebunden“ (S. 360). Barth nennt aus dem Alten Testament und Neuen Testament Beispiele dafür, wie Prophe-

ten und Apostel im Namen des Gottes der Offenbarung sich gegen die Verfestigung und Dingfestmachung der Offenbarung in der Offenbarungsreligion gewandt haben. Dies ist für ihn der Grundvorgang der Krisis der Religion, der auch und gerade darin sich vollzieht, daß „das Gericht am Hause Gottes anfängt“. Auch das Christentum ist Götzendienst und als solches dem Zorngericht Gottes verfallen.

Die zweite These Barths, daß die christliche Religion als die wahre Religion bezeichnet werden muß, ist nur „im Gehör auf Gottes Offenbarung zu wagen“ (S. 357). Aber im Hören auf Gottes Offenbarung, d. h. im Glauben, ist diese These auch zu wagen, denn im Glauben kommt es zur Relativierung wie aller Religion so auch der christlichen. Barth versteht unter Relativierung der christlichen Religion durch Gottes Offenbarung die Begrenzung des religiösen Selbstbewußtseins. Mag dieses Selbstbewußtsein als Sendungs- und Auftragsbewußtsein seine Berechtigung haben, so kommt es doch zur Grundverkehrung des christlichen Glaubens, wenn der religiöse Mensch das Ur- und Grunddatum dieses Glaubens wird. Im Glauben an Christus, an seine Gnade und seine Kraft wird dann allerdings auch der Schwache mächtig, wie Barth nicht müde wird einzuschärfen. Es ist dann nur konsequent, wenn er sagt: „Der Name Jesus Christus schafft die christliche Religion, und ohne ihn würde sie nicht sein“ (S. 380). Daß Menschen Christen werden, Träger der wahren Religion, ist ein Akt göttlicher Gnade, der ein Schöpfungsakt ist. Christ zu werden, kann sich kein Mensch herausnehmen, er kann sich nur berufen lassen durch die Gnade Gottes, die dem Namen Jesus Christus innewohnt. Hier ist das Geheimnis göttlicher Erwählung zu erkennen, anzuerkennen und anzubeten, das sich in Rechtfertigung und Sündenvergebung konkretisiert. Und schließlich ist von der Heiligung zu sprechen, durch die Gott Menschen beschlagnahmt und zu den Seinen macht. Ihre Heiligung kann immer nur Antwort sein auf den Akt grundlegender Heiligung, wie er in Erwählung und Berufung der christlichen Gemeinde geschehen ist.

„Barths Expansion der Rechtfertigungslehre auf das Terrain der Religion hat ihn zu dem problematischen Begriff der wahren Religion geführt“

Läßt sich nun — so lautet unsere Schlußfrage — die Rechtfertigungslehre auf dem Feld der Religion durchführen? Barth spricht davon, daß es „mitten in der Welt menschlicher Religion wahre Religion, will sagen: eine Erkenntnis und Verehrung Gottes und ein ihr entsprechendes Handeln des Menschen gibt, von denen nicht nur zu sagen ist, daß sie verkehrt, ein aus Lüge und Unrecht geborener Versuch mit untauglichen Mitteln sind, sondern von denen zu sagen ist: daß sie (in ihrer Verkehrtheit) tatsächlich zu ihrem Ziel kommen, daß hier (trotz der Lüge und des Unrechts, die hier geschehen, trotz der Untauglichkeit der hier angewandten Mittel) wirklich Gott erkannt und verehrt wird, wirklich ein Handeln des mit Gott versöhnten Menschen stattfindet“ (S. 377). Ohne Zweifel hat Barth hier richtig gesehen, daß die in der Kirche handelnden Menschen immer gerecht und Sünder zugleich sind und daß ihr Handeln der Rechtfertigung und Heiligung bedarf. Aber soll und darf man in diesem Zusammenhang den allgemeinen Begriff der Religion verwenden? Ist die Religion ein von Gott gemeintes Objekt, ein Gegenstand, der über der Anrede durch den lebendigen Gott zur Antwort auf diese Anrede fähig und damit zu Gottes Bundespartner werden würde? Hier neben dem gerechtfertigten Sünder einen seiner Charaktere, eine seiner Handlungen ebenfalls gerechtfertigt sehen zu wollen, sprengt die personale Verfaßtheit des Rechtfertigungsgeschehens. Religion kann nicht zugleich Unglaube und Wahrheit, heilig und sündig sein. Wohl aber ist zu betonen, daß der Gottlose, der in Christo von dem lebendigen Gott erwählt, gerechtfertigt, neu geschaffen und geheiligt wird, der von Hause aus religiöse Mensch ist, der auf Selbsterwählung, Selbstrechtfertigung, Selbsterlösung und Selbstheiligung aus ist. Barths unklare und von seinem Ansatz her gesehen inkonsequente Expansion der Rechtfertigungslehre auf das Terrain der Religion hat ihn zu dem problematischen Begriff der wahren Religion geführt. Oder sollte hier eine verkappte Hegelei im Spiele sein: Aufhebung der Religion in die Offenbarung hinein? Wegen des im Begriff der

wahren Religion enthaltenen Widerspruchs ist wohl die Barthsche These von der christlichen Religion als der wahren Religion in ihrer theologischen Wirkung weit zurückgeblieben hinter der seiner primären These von der Offenbarung als der Krisis der Religion.

Ausblick

Karl Barth spricht an anderer Stelle seiner Kirchlichen Dogmatik (Bd. II, 1, S. 157) einmal davon, daß die chronische Anziehungskraft der natürlichen Theologie „sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums ist“. Wo man statt vom Christusglauben von der Religion spricht, stimmt man ein in diesen Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums, was das Individuum angeht, und der Vergesellschaftung des Evangeliums, was das Ganze des Zusammenlebens der Menschen angeht. Dies ist sicher eine phänomenologische Aussage, aber sie weist hin auf eine geistliche Tiefendimension, in der es um den „Beweis des Geistes und der Kraft“ geht. In dieser Situation kann uns Barths Religionskritik den Dienst tun, uns wieder an die Quellen, die Christusoffenbarung Gottes im Heiligen Geist und in Gericht und Gnade, hinzuführen und uns für sie neu zu sensibilisieren.

Manfred Josuttis⁸ hat darauf hingewiesen, daß die Umpolung weiter Bereiche protestantischer Theologie vom Evangelium auf die Religion in den späten 60er und den frühen 70er Jahren einer Defensivstrategie entspringt. „Das Phänomen der Religion“ wird „als Argument“ für die eigene Existenz in einer Krisensituation entdeckt und auf den Leuchter gehoben, um speziell den als evangelische Unterweisung in einer pluralistischen Gesellschaft stark unter Beschuß geratenen Religionsunterricht zu retten und um generell das Potential der Religion ins Treffen zu führen und in die Waagschale zu werfen, wo das Defizit an christlichem Glauben in den Kirchen unübersehbar geworden ist. Die Neuaufnahme des Religionsbegriffes durch die Religionspädagogik im besonderen und durch

die Theologie überhaupt stellt eine Herausforderung an den christlichen Glauben, die christliche Gemeinde und die christliche Theologie dar und verweist uns ebenfalls auf den „Beweis des Geistes und der Kraft“. Hier kann uns Karl Barth mit der ihm zweifellos verliehenen Gabe der Geisterunterscheidung den Dienst tun, uns in Theologie und Gemeinde wieder klar sehen zu lehren.

Anmerkungen:

1 Vgl. den instruktiven Beitrag des Sachkenners H. Aichelin, Das Wiedererwachen des Mythos. Was ist neu an der „neuen Religiosität“. Information 56 (IX/74) der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

2 Zitiert nach Aichelin S. 27.

3 In: Walter Arnold (Hrsg.), Evangelisation im ökumenischen Gespräch, 1974 (S. 100 - 106).

4 In: Die Theologie und die Kirche, 1928, S. 212 - 239; vgl. auch das Feuerbach-Kapitel in Karl Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrh., 2. Aufl., 1952, S. 484 - 489.

5 Vgl. Karl Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 214.

6 Vgl. Karl Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 216 ff.

7 In: Zwischen den Zeiten, Jahrg. 10/1952, S. 189 ff. mit dem Titel „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart“.

8 Vgl. M. Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie, 1974, S. 226 ff. Für unsere Fragestellung ist das ganze Kapitel über „Religion“ im Religionsunterricht — Theologie oder Ideologie? auf S. 207 - 236 wichtig.

Dr. Eduard Schütz, Erlenring 1 a,
2000 Barsbüttel