

Susanne Hennecke (Hg.)

Karl Barth und die Religion(en)



V&R



unipress

Kirche – Konfession – Religion

Band 74

Herausgegeben vom

Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes

unter Mitarbeit

der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

von

Mareile Lasogga und Reinhard Hempelmann

in Verbindung mit

Andreas Feldtkeller, Miriam Rose und Gury Schneider-Ludorff

Susanne Hennecke (Hg.)

Karl Barth und die Religion(en)

Erkundungen in den Weltreligionen und
der Ökumene

V&R unipress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-1507

ISBN 978-3-8470-0899-6

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Titelbild: [mosaiko](http://mosaiko.com) / photocase.com

Inhalt

Susanne Hennecke Karl Barth und die Religion(en) – eine Einleitung	9
---	---

I Religion

Jörg Dierken Karl Barths Religionstheologie. Probleme und Potentiale	27
---	----

Dietrich Korsch Christologie als kritische Religionstheorie	39
--	----

Jan Rohls Karl Barth und die Romantik	49
--	----

Susanne Hennecke Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Eine Verhältnisbestimmung aus niederländischer Perspektive	69
--	----

Reinhold Bernhardt Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie	89
---	----

Folkart Wittekind Christologie und Religionen bei Karl Barth	107
---	-----

II Religionen

Martin Leiner Karl Barth und die jüdische Religionsphilosophie	129
---	-----

Muhammad Sameer Murtaza Was Karl Barth vom Islam hätte lernen können	151
---	-----

Ruggero Vimercati Sanseverino Die Offenbarung Gottes an Muhammad als kritischer Maßstab der islamischen Theologie? –Versuch einer interreligiösen Begegnung mit Karl Barths Denken	165
Michael Pye Die Wahrnehmung des Buddhismus in der dialektischen Theologie . . .	187
Yoshiki Terazono Die Rezeption der Theologie Karl Barths in der japanischen (Religions-)Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Kitaro Nishida und Katsumi Takizawa	199
John N. Sheveland Existential Poverty, Christian and Hindu: Barth in Dialogue with Vedanta Desika	209
III Ökumene	
Michael Weinrich Karl Barth und die Ökumene. Ein Prospekt	223
Andreas Pangritz Die Rezeption Karl Barths und der dialektischen Theologie in der russischen Religionsphilosophie	241
Harald Matern Karl Barth und ‚Amerika‘. Zur ökumenischen Produktivität des Missverständnisses	259
Susanne Hennecke Zur Kritik von Barths Religionskritik. Beispiele aus den Niederlanden unter besonderer Berücksichtigung des religionspluralistischen Ansatzes von Hendrik Kraemer	279
Dick Boer „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“. Christlich-atheistische Reflexionen zum ersten Gebot als Axiom einer radikalen Religionskritik	295

Katharina Eberlein-Braun Lebenszusammenhang Ambivalenz. Ein Ausblick auf Religion als offener Umgang mit religiöser Motivik im Anschluss an Theodor W. Adorno und Karl Barth	315
Dorothea Sattler Karl Barth und die christliche Ökumene. Gedanken aus (einer) römisch-katholischen Perspektive	331
Georg Pfeleiderer <i>Aggiornamento</i> . Zum ökumenischen Potenzial der religionskritischen Theologie Karl Barths	343
Susanne Hennecke Karl Barth und die Religion(en) im europäischen Vergleich. Das Beispiel Deutschland : Niederlande	369
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	407
Personenregister	409
Sachregister	415

Karl Barth und die Religion(en) – eine Einleitung

Die Theologie Karl Barths (1886–1968) kann als eine Theologie beschrieben werden, die das Durchdenken des Unterschieds zu ihrem Programm erhoben und für den Gang der Theologiegeschichte fruchtbar gemacht hat. Durchdacht wurde allererst der Unterschied zwischen Gott und Mensch, der spätestens in Barths theologischem Hauptwerk, der *Kirchlichen Dogmatik*, von zwischenmenschlichen Unterschieden wie etwa dem zwischen Mann und Frau¹ gerade nicht getrennt, sondern mittels der Denkform der *analogia relationis* mit ihnen verbunden wurde.

In diesem Band, *Karl Barth und die Religion(en)*, stehen nun weitere mit der Grundunterscheidung zwischen Gott und Mensch einhergehende Unterscheidungen im Vordergrund, nämlich die vor allem im §17 der *Kirchlichen Dogmatik* entfaltete Unterscheidung zwischen christologischer Offenbarung und Religion(en) sowie die Unterscheidung zwischen wahrer Religion und einer religionskritisch interessierten Bestimmung von Religion als Unglaube.

Nun gibt es wohl keinen Entwurf in der jüngeren Theologiegeschichte, der mit seinem ureigenen Thema – nämlich dem unableitbaren Unterschied zwischen Gott und Mensch – bis in die allerjüngste Zeit hinein für derart starke und fundamentale Kontroversen und sogar für regelrechte Scheidungen der Geister gesorgt hat wie eben die Theologie Karl Barths: Als wichtiger Mitbegründer der Bewegung der sogenannten dialektischen Theologie, wegen seiner maßgeblichen Rolle bei der Entstehung der *Barmer Theologischen Erklärung* (1934) und aufgrund seiner ab 1932 herausgegebenen monumentalen *Kirchlichen Dogmatik* gilt Karl Barth einerseits als Kirchenvater des 20. Jahrhunderts, wurde und wird aber andererseits gerade auch im Zusammenhang mit seinem in diesem Band thematisierten kritischen Verhältnis zur Religion gerne immer wieder als Vertreter einer durch und durch dialogunfähigen oder gar autoritären Theologie

1 Eine Übersicht zur kontroversen Diskussion dieser Verhältnisbestimmung findet sich in: Ruth Heß, Die „A‘ and ‚B‘ discussion“ – und darüber hinaus, in: Martin Leiner/Michael Trowitzsch (Hg.), *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*, Göttingen 2008, 348–366.

angesehen, die sich dem Gespräch mit der aufgeklärten Theologie und Gesellschaft der Moderne und insbesondere auch den Bedürfnissen eines Gesprächs mit den nicht-christlichen Religionen immer wieder entziehe.

Anlässlich dieser anhaltenden und zumindest die deutschsprachige theologische Landschaft immer noch prägenden Debattenlage setzte sich im September 2015 eine an der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät durchgeführte internationale wissenschaftliche Tagung zum Ziel, gängige Bilder von Karl Barth im Hinblick auf sein Religionsverständnis zusammenzutragen und die Tragfähigkeit seiner Religionstheorie im Kontext des interreligiösen und ökumenischen Gesprächs zu überprüfen. Im Zentrum der Auseinandersetzung stand die Frage, ob und gegebenenfalls wie man Karl Barths kritischen Religionsbegriff auch konstruktiv auf das Thema des religiösen und konfessionellen Pluralismus beziehen könne. Damit knüpfte die Tagung an das in den letzten Jahren zu beobachtende zunehmende Interesse an der Aufarbeitung auch der internationalen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Karl Barths an² und verstärkte und pluralisierte die bisher weitgehend vernachlässigte interreligiöse Perspektive.

Die gewünschte Verstärkung und Pluralisierung im Blick auf das interreligiöse Gespräch sowie die erneute Prüfung der Dialogfähigkeit des barthschen Religionsbegriffs sollte auf zweierlei Art und Weise erreicht werden: Zum einen wurden nicht nur christliche TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen geladen, sondern auch TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen, die die Perspektiven der anderen Weltreligionen vertreten haben. Und zum anderen wurde eine breite Auswahl an konfessionellen und religiösen Perspektiven mit einer ebenfalls breit angelegten Auswahl methodischer und fachspezifischer Herangehensweisen kombiniert, sodass das zentrale Thema etwa aus systematisch-theologischer, theologiegeschichtlicher, religionstheoretischer, religions-theologischer, religionswissenschaftlicher, komparativ-theologischer, rezeptionsästhetischer und auch aus einer der Theologie der Religionen verpflichteten Perspektive beleuchtet werden konnte. Darüberhinaus wurden, wenn auch nicht

2 Vgl. Michael Beintker/Christian Link/Michael Trowitzsch (Hg.), Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005; Dies. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010; Michael Beintker/Georg Plasger (Hg.), Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2016; Leiner/Trowitzsch (Hg.), Barths Theologie als europäisches Ereignis vgl. weiterhin Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016; Bruce Mc Cormack/Rinse Reeling Brouwer/Günter Thomas (Hg.), Dogmatics after Barth. Facing Challenges in Church, Society and the Academy, Leipzig 2012; Georg Pfeleiderer/Harald Matern (Hg.), Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie, Christentum und Kultur 15, Basel 2014.

exklusiv, vorzugsweise gerade nicht auf ‚Barthianismus‘ festgelegte ReferentInnen um einen Beitrag gebeten, die sich an einer kritischen Barthlektüre oder auch Barth-Relektüre jedoch nichtsdestotrotz gerne beteiligen wollten.

Das Ergebnis der Tagung liegt nun mit diesem Band der Leserin, dem Leser in überarbeiteter und ergänzter Form zur eigenen Orientierung und als Auftakt für weitere Forschungen und Auseinandersetzungen vor. Da der ursprüngliche Aufbau weitgehend beibehalten werden konnte, ergeben sich für den Band drei Teile, die um eine Einleitung und einen international vergleichenden Schlussbeitrag ergänzt wurden. Im ersten Teil wird Karl Barths Religionsbegriff zunächst systematisch-theologisch evaluiert und sowohl theologiegeschichtlich verortet als auch in Hinsicht auf die religionspluralistische Fragestellung kontrovers diskutiert. Geht es also im ersten Teil vor allem um die interne christliche Reflexion, kommen im zweiten Teil die nicht-christlichen Weltreligionen zu Wort: Vertreter aus Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus thematisieren jeweils einen Aspekt der barthschen Theologie und verdeutlichen aus ihren jeweiligen Perspektiven, inwieweit der gewählte Aspekt in Hinsicht auf einen interreligiösen Dialog hilfreich ist oder gerade nicht. Dabei ergeben sich oftmals überraschende und innovative Konstellationen: Hervorzuheben sind meines Erachtens die beiden Vorträge aus dem Bereich Islam und der (englischsprachige) Beitrag zum Hinduismus, da das diesbezügliche intertheologische Forschen und Lernen anders als beim Bereich Judentum und Buddhismus kaum auf eine längere Tradition zurückblicken kann und entsprechend mutig noch ganz in seinen vielversprechenden und zur weiteren Ausarbeitung drängenden Anfängen steht. Im dritten Teil des Bandes finden sich schließlich die Beiträge zum Themenfeld Ökumene und – keinesfalls zufällig – auch diejenigen Beiträge, die sich am häufigsten mit der Religionskritik Karl Barths auseinandersetzen. Von Zufall ist in diesem Fall schon allein darum nicht zu sprechen, weil die religionskritische Fragestellung durchaus programmatisch und – wie gezeigt werden wird – auch anschließend an Karl Barths eigene Programmatik gerade als eine in die (inter-)religiöse Fragestellung integrierte diskutiert werden sollte und diskutiert wurde.³ Als ebenfalls programmatisch kann dabei der für alle drei Teile fast durchgängig geglückte Versuch bezeichnet werden, jedes der einzelnen Unterthemen beziehungsweise jede der einzelnen fachspezifischen oder religionsperspektivischen Unterthemen möglichst jeweils doppelt zu reflektieren, nämlich sowohl aus einer Binnenperspektive als auch aus einer Außenperspektive. Insgesamt ist also so etwas wie ein schöner bunter und dabei

3 Damit unterscheidet sich die in diesem Band verfolgte Umgangsweise mit der Religionskritik Barths von anderen aktuellen Umgangsweisen; vgl. etwa Tom Greggs, *Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, London 2011; Marco Hofheinz/Thorsten Paprotny (Hg.), *Religionskritik interdisziplinär. Multiperspektivische Annäherung an eine bleibend wichtige Thematik*, Leipzig 2015.

doch auch recht kunstvoll zusammengesteckter Blumenstrauß entstanden. Bevor er dem Leser, der Leserin an dieser Stelle überreicht wird, soll eine Einführung in die einzelnen Beiträge bei Bedarf eine Kurzorientierung innerhalb der Gesamtkonzeption ermöglichen.

Religion

Bei den ersten beiden Beiträgen handelt es sich um zwei methodisch gesehen unterschiedliche Angebote einer Einführung in den für die Religionsthematik bei Barth zentralen §17 in der *Kirchlichen Dogmatik* vor dem Hintergrund der aktuell geführten Postkolonialismus-Debatte. Verfolgt die erste Einführung methodisch gesehen ein – postkolonialem Denken nicht unvertrautes – dekonstruktives Interesse, kann die Herangehensweise in der zweiten Einführung als – auch in Hinblick auf postkoloniale Denkansätze – hermeneutisch interessiert beschrieben werden. Entsprechend unterschiedlich gestalten sich die Resultate der jeweiligen Barth-Lektüren:

Der von einem dekonstruktiven Leserinteresse geleitete Beitrag von Jörg Dierken, *Karl Barths Religionstheologie. Probleme und Potentiale*, orientiert sich an den drei Abschnitten des §17 und macht auf kritische und herausfordernde Art und Weise mit dem Paragraphen vertraut. Barths Religionstheorie sei zwar jenseits des Gegensatzes zwischen einem exklusiven Fundamentalismus und einem inklusiven Modernismus zu situieren, doch erweise sich Barths Offenbarungsbegriff aufgrund seiner Pluralismusuntauglichkeit nicht als anschlussfähig für den zeitgenössischen Postkolonialismus. Der implizite Monismus dieser Religionstheorie sei alteritätstheoretisch unbrauchbar, ihre doppelt negativen Implikationen seien religionsphänomenologisch unbegründet und auch die offenbarungstheologisch begründete Verabschiedung des modernen Fortschrittsparadigmas entspreche nicht dem Anliegen postmoderner Kulturkritik. Karl Barths Religionstheologie, so die These im zweiten Abschnitt, laufe auf eine dogmatisch konstruierte Kontingenz christlicher Absolutheit hinaus und sei sich dabei ihres eigenen Konstruktivismus nicht einmal bewusst. Die von Barth im dritten Teil des §17 thematisierten Geltungsansprüche würden zwar zu Recht erhoben, seien jedoch wesentlich stärker als bei Barth selber der Fall mit der zeitgenössisch gebotenen Anerkennung religiöser Pluralität zu kombinieren. Bei der intendierten Dekonstruktion des barthschen Paragraphen müsse es insgesamt gesehen letztlich darum gehen, die darin dominierende dialektische Denkform in ein neues Paradigma zu übersetzen und sie in ein weniger steiles und zudem pluralistisches Denken der Differenz aufzuheben. Demgegenüber gestaltet sich Dietrich Korschs stärker hermeneutisch orientierte Lektüre des Paragraphen in seinem Beitrag *Christologie als kritische Religionstheorie* in

seinem Urteil wesentlich milder, ist darum jedoch nicht weniger herausfordernd: Eine christologisch reflektierte christliche Religionstheorie im Anschluss an das Religionsverständnis Karl Barths in der *Kirchlichen Dogmatik*, so Korsch, müsse nämlich nicht zwingend als religionswissenschaftlich unbegründet und prämodern-autoritär betrachtet werden. Barths Kritik am westlich-aufgeklärten Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts biete durchaus die Möglichkeit zu einer konstruktiven Verbindung mit den zeitgenössischen postkolonialen Diskursen. Trotz der aktuellen allseitigen Unbeliebtheit des Religionsbegriffs sei an diesem schon allein aus Ermangelung einer Alternative festzuhalten, und zwar unter Einbeziehung der ja auch von Dierken und anderen geforderten Kritik seiner universalistischen Präentionen und in Verbindung mit einer den Umgang zwischen den je partikularen Religionen korrigierenden Hermeneutik. Entsprechend interessiert Korsch an Barths Religionstheorie vor allem der Teilaspekt der Unterscheidung zwischen wahrer Religion und Religion als Unglaube. Hier werde religiöse Selbstkritik ins religiöse Bewusstsein integriert und dieses dann mit Jesus Christus als dem einen Wort Gottes mit einer unableitbaren individuellen Gegebenheit konfrontiert. Ein derart christologisches Verfahren sei deshalb nicht als bloße Variante eines christlichen Imperialismus und autoritären, voraufklärerischen Dogmatismus einzustufen, weil die gegebene Individualität immer schon ein rezipierendes Individuum voraussetze, welches anerkennungstheoretisch gesehen ja als solches nur durch die unbedingte Anerkennung seitens einer externen Instanz begründet werden könne. Eine Christologie, die sich als Vermittlungsbewegung zwischen dem Absoluten und dem Individuellen und als orientierendes Hilfsmittel für die Reflexion des je eigenen Glaubens darbiete, diene strukturell dem Vergleich der eigenen mit den je anderen partikularen Religionen anstatt sich diesen zu entziehen. Angesichts des faktischen Nebeneinanders von Religionen in der einen gemeinsamen Welt, so Korschs abschließender Vorschlag, sei die dogmatisch-theoretische Ebene allerdings auf der ethisch-praktischen Ebene gesellschaftlich zu erweitern, wobei sich als hermeneutischer Ausgangspunkt wiederum eine Verbindung zwischen der internen Reflexion der eigenen mit der externen Reflexion der eigenen durch die jeweils andere Religion empfehle.

Den systematisch-einführenden Beiträgen folgen zwei theologiegeschichtliche Übersichten, die sich beide unter anderem auch mit Karl Barths religions-theoretischem und theologiegeschichtlichem Gegenspieler Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher beschäftigen. Beide Übersichten streifen zudem gedanklich die Fragestellung, ob man die Theologie Karl Barths nicht auch als eine theologische Variante zu einer Dialektik der Aufklärung *avant la lettre* betrachten könne. Jan Rohls macht in seinem Beitrag *Karl Barth und die Romantik* deutlich, dass die ursprünglich von der Ablehnung des bürgerlichen Realismus motivierte anfängliche konstruktive Suchbewegung des jungen, noch vordia-

lektischen Barth bei romantischen (und also potentiell intern-aufklärungskritischen) Denkern wie Schopenhauer und Novalis sich spätestens seit der *Römerbrieftheologie* zu einer umfassenden Kritik der Theologie des 19. Jahrhunderts überhaupt entwickelt habe und dass Barth diese Kritik wesentlich als eine Kritik am synthetischen Denken der Romantik präsentiert habe. Dabei habe Barth spätestens ab der zweiten Auflage des *Römerbriefs* das romantische und damit auch das schleiermachersche Religionsverständnis in den Mittelpunkt gestellt, wobei er im Rahmen einer Vorlesung zur *Theologie Schleiermachers* im WS 1923/24 seine Wahrnehmung der Romantik mittels der Lektüre von Schleiermachers *Weihnachtsfeier*, der *Vertrauten Briefe über die Lucinde* und der *Reden über die Religion* komplettiert habe und das 19. Jahrhundert dann in der 1926 in Münster gehaltenen Vorlesung über die *Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert* schließlich generell als Antiprogramm zu dem von ihm selber anvisierten dialektischen Gegenentwurf betrachtet habe. Susanne Hennecke beschäftigt sich in *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher. Eine Verhältnisbestimmung aus niederländischer Perspektive* mit einer modernitätstheoretisch gesehen alternativ gelagerten Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Barth und Schleiermacher aus der Außenperspektive des niederländischen Theologen Hendrikus Berkhof. Berkhofs depolarisierende Lektüre der theologiegeschichtlich gegebenen Spannung kann dabei vor dem Hintergrund des niederländischen Kontextes seiner Barthrezeption erklärt werden: Ab den 20er Jahren habe sich in den Niederlanden aufgrund des dortigen überaus großen Einflusses von Karl Barths Theologie eine neue theologische Strömung herausgebildet, die sich spätestens ab den 70er Jahren als reformbedürftig erwiesen habe und darum mit dem Ansatz von Schleiermachers Theologie kombiniert werden solle. Die Entschärfung des üblicherweise angenommenen theologiegeschichtlichen Gegensatzes sei unter anderem deswegen möglich, weil Barths Theologie aufgrund ihrer theologischen Verarbeitung der Säkularisierung und insbesondere dank ihrer theologischen Integration der Erfahrung der modernen Gottlosigkeit das spezifisch spätmoderne Lebensgefühl sehr ernst genommen habe. Angesichts der nur sehr verspäteten Verarbeitung der Aufklärungskultur seitens der modernen Theologie und ihres zunehmenden methodischen Rückzugs, dem erst Ernst Troeltsch wirklich wieder etwas entgegenzusetzen gehabt habe, sei Karl Barth als der erste Theologe zu betrachten, der theologisch wieder Anschluss an das zeitgenössische und mithin spezifisch spätmoderne Lebensgefühl gefunden habe. Barths Theologie stehe anders als oftmals angenommen nicht in Spannung zur modernen Theologie, sondern sei gerade auch wegen der Integration der Religionskritik als deren spätmoderne Radikalisierung zu betrachten.

Bevor die Religionen im zweiten Teil des Bandes selber zu Wort kommen, nehmen die letzten beiden Beiträge des ersten Teils in Anschluss an diese systematisch-theologisch einführenden und theologiegeschichtlich erhellenden

Beiträge zur Religionsthematik bei Barth das mit Barths Christologie verbundene Problem der Pluralität der Religionen genauer in den Blick, und zwar wiederum in unterschiedlicher Art und Weise: Während der eine Beitrag deutlicher auf die Frage nach der Möglichkeit eines interreligiösen Dialog abzielt, berücksichtigt der andere zusätzlich eine innerindividuelle Ebene und zielt auf einen radikalen und radikal-modernen Pluralismus ab. Zunächst zu Reinhold Bernhards Beitrag *Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie*, der auf die interreligiöse Thematik mittels einer äußerst scharfen Sichtung von Karl Barths Religionsbegriff im §17 der *Kirchlichen Dogmatik* fokussiert: Barth bringe in Bezug auf nicht-christliche Religionen einerseits eine radikalisierte theologische Religionskritik zum Einsatz, rede aber in Bezug auf die eigene christliche Religion andererseits positiver von einem Darstellungsraum für die Offenbarung. Wegen der nur einseitig angewandten dialektischen Denkform, so Bernhards Diagnose, weise Barths Religionstheologie einen deutlichen Mangel an Dialoginteresse auf. Eine produktive Aufnahme von Barths Religionstheologie in den zeitgenössischen religionstheologischen Diskurs erweise sich außerdem auch darum als problematisch, weil Barths Religionsbegriff von Schleiermacher her geprägt sei und so weder die Selbstdeutung der Religionen noch ihre plurale Verfasstheit mit einbeziehe. Ein weiteres Hindernis sei Barths – wenn auch dialektisch geprägter – christlicher Exklusivitätsanspruch. Trotz dieses negativen Befundes seien jedoch auch einige positive Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog in der Theologie Karl Barths auszumachen. Zu denken sei an Barths Integration der Religionskritik (1) als Aufhebung der Gestalt des Glaubens (i. e. Jesus Christus) zum Grund des Glaubens (2) und damit verbunden die Anerkennung der partikularen (3) Universalität (4) des eigenen Glaubens, der seine Ausstrahlungskraft unter Einbezug einer pneumatologischen Ergänzung (5) sogar bis hin in die Geschichte und Religionsgeschichte entfalten könne. Folkart Wittekind beschäftigt sich demgegenüber in *Christologie und Religionen bei Karl Barth* detailliert mit der Frage, welche Bedeutung eine bestimmte inhaltliche Setzung (i. e. Jesus Christus) eigentlich überhaupt für die Wahrheit einer Religion haben könne. Barths wahrheitstheoretische Berufung auf den Namen Jesus Christus, so die auf den innersubjektiven Bereich abzielende These, trage zu einer reflexiven Klärung der Struktur eines individuellen hermeneutischen Aktes bei, der gerade an religiösen – etwa christologischen – Inhalten vollzogen werde. Wenn Barth also die Frage nach der christlichen Wahrheit wesentlich mit der internen Reflexionsfähigkeit verbinde, sei weiterhin nach der Bedeutung einer solchen Annahme für den Umgang mit einem faktischen religiösen Pluralismus zu fragen. Diesbezüglich entstehe bei Barth tatsächlich eine Schieflage: Während er die oberflächliche Benutzung von Inhalten nur in der eigenen Religion christologisch-reflexiv bekämpfe, fungiere diese zugleich als Platzhalter für die allgemeine Notwendigkeit religiöser und

kultureller Binnenreflexion. Die Verwendung der christologischen Reflexionsfigur unterscheide sich dabei allerdings auf entscheidende Weise von einem abstrakten Begründungsdenken. Angesichts der Pluralität der Religionen rege sie nicht nur zu einer Partikularisierung universalistischer Konzeptionen an, sondern auch zu einer Pluralisierung der inhaltlichen Bindung an den Namen Jesus Christus.

Religionen

Angesichts dieser bereits innerchristlich breitgefächerten Debatte um die Dialogfähigkeit der barthschen Theologie, ist es nun besonders interessant, sich den Wahrnehmungen anderer Religionen zuzuwenden. Martin Leiner vertritt dabei mit einem Beitrag über *Karl Barth und die jüdische Religionsphilosophie* einen Aspekt aus dem Bereich des Judentums. Herauszustellen sei zunächst die große disziplinäre, persönliche und auch stilistische Entfernung zwischen den jüdischen Religionsphilosophen (insbesondere des 20. Jahrhunderts) und Karl Barth. Diese werde zusätzlich von einer nur inzidentellen und oftmals auch verzerrten gegenseitigen Wahrnehmung begleitet. Demgegenüber stehe jedoch die hohe inhaltliche Bedeutung des gegenseitigen Austauschs, die an der Innovationskraft der gewählten Themen festgemacht werden könne. So sei von Barth nachweislich das Ursprungsdenken von Herrmann Cohen, das im Patmoskreis (u. a. Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Huessi, Hans Ehrenberg) diskutierte Thema der negativen Dialektik und schließlich das dialogische Denken Martin Bubers rezipiert worden. Eine besondere Bedeutung komme Franz Rosenzweig zu, bei dem sich eine große inhaltliche Nähe zu Barths Dialektik- und Alteritätsbegriff und auch eine vergleichbare Kritik des Religionsbegriffs abzeichne, dem jedoch Barths aktive Weigerung einer näheren Kenntnisaufnahme dieses jüdischen Denkers gegenüberstehe. Auf der Seite der jüdischen Religionsphilosophen insgesamt wurde besonders der Vorwurf eines nur negativen Paradoxes bei Barth traditionsbildend. Doch habe man auf beiden Seiten verfeinerte Dialektikauffassungen entwickelt, die auch religionstheoretisch relevant und weiterführend gewesen seien: Habe etwa der jüdische Religionsphilosoph Gershom Scholem versucht, Barths Offenbarungsverständnis in Richtung auf einen Religionspluralismus zu öffnen, so habe Barth selber durch die Integration von für die jüdische Religionsphilosophie relevanten Themen wie Verborgenheit der Offenbarung Gottes, Unverfügbarkeit der Offenbarung und Geheimnis der Offenbarung eine wesentlich komplexere Auffassung der Dialektik entwickelt. Die stärkste und durchgängigste Rezeption der jüdischen Religionsphilosophie verdanke sich allerdings zweifelsohne Barths – oftmals auch verzerrtem – Interesse für die Ich-Du-Philosophie Martin Bubers in der *Kirchlichen Dogmatik*.

Der überaus erhellende Beitrag endet mit einer Erinnerung an die bei Barth und den jüdischen Religionsphilosophen wiederum sehr unterschiedliche Bedeutung des Verborgenen-Themas – und der Erkenntnis, dass die Einsichten des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber letztlich hilfreicher für den interreligiösen Dialog seien als die exklusiv-inklusive Theologie Karl Barths.

Es folgen zwei äußerst innovative Beiträge zum Islam, die gerade in ihrer Unterschiedlichkeit auch etwas von dem Phänomen der Wiederholung interner christlicher Debattenlagen im interreligiösen Gespräch zeigen: Wird Karl Barth in dem einen Beitrag als ein repräsentatives Beispiel für einen was den Islam betrifft lernunwilligen christlichen Theologen angesehen, betrachtet ihn der andere Beitrag als einen den Islam potentiell bereichernden Gesprächspartner. Orientiert sich der eine Beitrag am historischen Jesus als theologischem Maßstab, so der andere Beitrag am Begriff der Offenbarung. Muhammad Sameer Murtaza zeigt in *Was Karl Barth vom Islam hätte lernen können* zunächst auf, dass sich der (deutsche) Protestantismus in den letzten Jahren immer wieder vom Islam abgegrenzt hat. Als Gesprächshindernis auch in Bezug auf das Judentum habe sich das christliche trinitarische Bekenntnis und damit verbunden der Inkarnationsgedanke erwiesen. Eine genauere Analyse speziell von Barths trinitarisch begründeter pauschaler Verurteilung des Islams zeige zudem, dass diese inhaltlich gesehen auf einem Missverständnis basiere, dem auf islamischer Seite umgekehrt eine dem ursprünglichen Christentum gerade sehr nahestehende Wahrnehmung Jesu und eine einladende Einstellung zum Christentum gegenüberstehe. Als das eigentliche und unbedingt auszugleichende Defizit von Karl Barths Theologie erweise sich, so Murtaza, die auch für den christlich-theologischen Mainstream insgesamt zu beobachtende Vernachlässigung des historischen Jesus. Akzeptierte nämlich die christliche Theologie den historischen Jesus (wieder) als ihren eigentlichen Maßstab, so der im Anschluss an Hans Küng und andere formulierte Gedanke, könnten sich inspirierende Gesprächsperspektiven mit der koranischen (!) Christologie ergeben. Dies gelte gerade auch für Karl Barth, und so gesehen könne Karl Barth tatsächlich etwas vom Islam lernen, nämlich die Rückbesinnung auf den historischen Jesus. Ruggero Vimercati Sanseverino betrachtet hingegen in *Die Offenbarung Gottes an Muhammad als kritischer Maßstab der Theologie? Versuch einer interreligiösen Begegnung mit Karl Barths Denken* gerade die für Karl Barth ja charakteristische Betonung des Offenbarungsbegriffs als das eigentliche verbindende Thema zwischen christlicher und islamischer Theologie. Die Vorbildlichkeit und Attraktivität von Barths Offenbarungstheologie sei doppelter Natur: Pragmatisch gesehen bestehe sie darin, dass Barths Offenbarungstheologie Fragestellungen der westlichen Moderne aufgenommen und sie theologisch verarbeitet habe, und inhaltlich gesehen eröffne insbesondere Barths Rede von der Unverfügbarkeit der Offenbarung und seine Frage nach der Möglichkeit der Gottesrede

überhaupt einschließlich der damit verbundenen Aktualisierung der Götzenkritik als theologischer Religionskritik neue komparativ-theologische Perspektiven. Im Anschluss an diese Überlegungen arbeitet Sanseverino dann in Anlehnung an Barths Vorgehensweise auf eindrucksvolle Art und Weise die sachgemäße islamische Bedeutung des Offenbarungsmaßstabes detailliert aus und kommt dabei zum Schluss noch einmal auf das pragmatische Interesse an der Theologie Karl Barths zu sprechen, nämlich die Relevanz des krisentheoretischen Anspruchs der frühen dialektischen Theologie für die derzeitige Situation des Islams. Das islamische Denken, so Sanseverinos Einschätzung, unterliege derzeit den diskursiven Einschränkungen eines sich betont liberal-progressiv gebenden Islams, die mithilfe von Barths theologischer Kritik moderner Selbstgewissheiten aufgelockert werden könnten, und zwar mit dem Ziel, einem zukünftig komplexeren Verständnis der Moderne und ihrer Umbrüche den Weg zu bereiten.

Anders als im islamisch-christlichen Austausch spielt die Theologie Karl Barths in buddhistisch-christlichen Diskussionszusammenhängen schon seit längerem eine recht prominente Rolle. Dem steht allerdings eine nur unzureichende Erforschung der *Wahrnehmung des Buddhismus in der dialektischen Theologie* gegenüber, eine Forschungslücke, die nun vom Religionswissenschaftler Michael Pye unter besonderer Berücksichtigung von Karls Barths Wahrnehmung des Buddhismus im §17 der *Kirchlichen Dogmatik* geschlossen wird. Pye benennt zunächst deutlich die Hindernisse, die einem Vergleich zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ganz allgemein im Wege stehen, nämlich der westlich-christlich-hegemoniale Begriffsrahmen und die unzureichende Quellenlage beziehungsweise deren unzureichende Interpretation. Auch die Karl Barth nur aufgrund einer Verzerrung möglich gewesene Entdeckung einer Parallele zwischen dem protestantischen Christentum und dem Amida-Buddhismus bedürfe daher der Aufklärung: Zwar könne man mit Barth die gemeinsame Ablehnung der Werkgerechtigkeit betonen, doch habe das nichts mit der Suche nach einem angeblich möglichst einfachen Heilsweg zu tun. Und da die von Barth betonte gnadenreligiöse Affinität beider Religionen wesentlich stärker sei als Barth glauben machen wolle, überzeuge auch die alleinige Qualifikation des Christentums als wahrer Religion nicht. Der religionswissenschaftlich feststellbare Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus beziehe sich schließlich auch nicht so sehr auf die Alternative zweier Namen (Jesus Christus vs. Amida-Buddha), wie Barth behauptete, sondern sei inhaltlicher Natur: Handele es sich nämlich beim Amida-Buddha nachweislich um eine mythologische Konstruktion, werde der Name Jesus Christus mit einer konkreten historischen Gestalt verbunden. Dieser letzte Befund stößt bei dem japanischen Theologen Yoshiki Terazono durchaus auf Zustimmung. In seinem

Beitrag zur *Rezeption der Theologie Karl Barths in der japanischen (Religions-)Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Kitaro Nishida und Katsumi Takizawa* weist er nichtsdestotrotz auf eine vom buddhistisch-christlichen Grenzgänger Katsumi Takizawa entdeckte Strukturparallele zwischen Karl Barths Christologie und der buddhistischen Verhältnisbestimmung zwischen dem Absoluten und dem Relativen hin. Takizawa habe im Laufe seiner innovativen Barthelektüre eine sogenannte Immanuel-Christologie entwickeln können, mit der er dem auch bei Barth vorfindlichen westlich-christlichen Absolutheitsanspruch einen Riegel habe verschieben wollen. Als wirklich treuer Barth-Schüler habe sich Takizawa aufgrund seines praktisch-theologischen Engagements für Frieden und Versöhnung erwiesen, das im Anschluss an die sogenannte Lichterlehre in der *Kirchlichen Dogmatik* mit einem friedlichen Dialog zwischen den Religionen unbedingt zu verbinden wäre.

In dem methodisch gesehen komparativ-theologisch orientiertem Beitrag von John N. Sheveland, *Existential Poverty. Christian and Hindu: Barth in Dialogue with Vedanta Desika* wird schließlich am Beispiel des Hinduismus eine um Konsonanz bemühte Integration von barthscher Innenperspektive und nicht-christlicher Außenperspektive zum Programm erhoben. Ausdrücklich geht es in dem Vergleich zwischen Karl Barths biblisch orientierter theologischer Anthropologie in der *Kirchlichen Dogmatik* III/2 und Vedanta Desikas spezifische Lektüre des klassischen Hindutextes *Bhagavad Gita* um die Suche nach strukturellen Äquivalenten, mit deren Hilfe historisch gesehen unzusammenhängende Kontexte systematisch aufeinander bezogen werden können. Die gesuchte Resonanz stelle sich in der Betonung menschlicher Verlorenheit und spiritueller Unwirksamkeit von Heilswegen und der damit einhergehenden Frustration menschlicher Willenskraft in Bezug auf das Göttliche ein. Eine Konsonanz ergebe sich auch aus der Anerkennung einer fundamentalen und dialektisch organisierten Asymmetrie im gott-menschlichen Verhältnis. Diese werde beidseitig als transitorischer Zwischenraum gedacht, in dem ein menschliches Defizit von einem vorrangigen Übermaß göttlicher Gnade, das dieses Defizit erst enthülle, beruhigt werde. Sheveland endet ähnlich wie Tera-zono und andere mit einem dem theoretischen Befund entsprechenden praktisch-theologischen und gesellschaftlich-ethisch relevanten Vorschlag.

Ökumene

Dass Karl Barths Affinitäten mit der Ökumene sehr breit gefächert und für ihn zudem theologisch substantiell waren, ist die Ausgangsthese von Michael Weinrichs Prospekt *Karl Barth und die Ökumene*. Barths *Kirchliche Dogmatik* biete gerade in ihrer selbstkritischen Ausrichtung sowohl eine Beschäftigung mit

allen für die Ekklesiologie relevanten Themen bis hin zur Theologie der Religionen als auch einen spezifischen eigenen Beitrag zur Ökumene, nämlich die ekklesiologische Einbeziehung Israels. Als wichtig erweist sich nach Weinrich auch eine betont kontextuelle Evaluierung von Karl Barths bleibender theologischer Relevanz: Sei Barths theologische Konzentration auf die Kirche und seine Umgangsweise mit der Wahrheitsfrage vor dem Hintergrund zunehmender Säkularisierung durchaus überzeugend gewesen, überzeuge in der heutigen pluralistischen Gesellschaft und in Hinsicht auf die Entwicklung einer Theologie der Religionen hingegen seine Einsicht in die menschliche Rechtfertigungsbedürftigkeit und seine Erinnerung an die Notwendigkeit eines selbstkritischen Selbstverhältnisses zu der je eigenen Religion und Wahrheit. Daran anschließend arbeitet Andreas Pangritz in seinem Beitrag *Zur Rezeption Karl Barths und der dialektischen Theologie in der russischen Religionsphilosophie* eine der Unterthesen Weinrichs über die Relevanz der barthschen Theologie für die protestantisch-orthodoxe Ökumene noch einmal detaillierter und unter expliziter Einbeziehung einer orthodoxen Perspektive aus. Anhand einer kurzen Einführung in das Denken des russischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjajew, der gerade nicht stellvertretend für die gesamte russische Religionsphilosophie stehen soll, wird deutlich, dass dieser vor allem die sich mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie ankündigende Überwindung des protestantischen Liberalismus begrüßt habe, als dessen Kehrseite er jedoch eine konfessionelle Selbstbehauptung befürchte. Aufgrund ihres Transzendentismus und Antihumanismus sei die dialektische Theologie trotz ihres für das Gespräch mit der russischen Orthodoxie interessanten Potentials als die lediglich andere Seite des Immanentismus und Humanismus Schleiermachers zu betrachten. Gegenüber Berdjajews Kontrastierung von trinitarischem und alttestamentlich-islamitisch-calvinistischem Monotheismus, so Pangritz' Erwägung, gewinne Karl Barths beziehungshaftes Monotheismusverständnis in der Trinitätslehre der *Kirchlichen Dogmatik* für das interreligiöse Gespräch mit dem Judentum und dem Islam an Attraktivität.

Etwas andere ökumenische Wege schlagen die beiden rezeptionsästhetisch interessierten Beiträge von Harald Matern und Susanne Hennecke ein, die sich unter Bezugnahme auf die Religionsthematik mit den produktiven Folgen von Karl Barths früher Theologie in den Vereinigten Staaten (Matern) und den Niederlanden (Hennecke) beschäftigen.

In *Karl Barth und ‚Amerika‘. Zur ökumenischen Produktivität des Missverständnisses* geht Matern auf die Differenz zwischen Barths Autorintention und der amerikanischen Leserperspektive ein. Während der junge Barth ab den 20er Jahren eine ökumenische Theologie entfaltet habe, in der von Amerika immer wieder kritisch wie von einem religiösen Phänomen gesprochen worden sei, habe sich bei seinen amerikanischen Rezipienten paradoxerweise gerade ein

religiös zu nennendes Interesse an seiner Person und Theologie entwickelt, was bei Barth selber zunehmend auf Unbehagen gestoßen sei. Eine Revision dieses beidseitig negativ konnotierten Bildes der jeweils anderen Seite habe erst durch das Eingreifen des schweizerischen Ökumenikers Adolf Keller stattfinden können. Allerdings, so Materns Analyse, seien Kellers Aktivitäten nicht als Korrektur des entstandenen Missverständnisses zu bezeichnen, sondern als eine diesbezügliche Rezeptionslenkung. So habe Keller den deutschsprachigen Ländern den funktionalen amerikanischen Kirchenbegriff nahe bringen wollen und den Amerikanern die kirchenpolitische Funktionalität der Dialektischen Theologie. Rezeptionsästhetisch interessant ist Materns methodische Reflexion der Vorgänge, die deutlich macht, dass auch die missverständliche Wahrnehmung eines Textes zu dessen Gesamtbedeutung durchaus beitragen kann. Susanne Hennecke lenkt ihr rezeptionsästhetisches Interesse in dem Beitrag *Zur Kritik von Karl Barths Religionskritik. Beispiele aus den Niederlanden unter besonderer Rücksicht des religionspluralistischen Ansatzes von Hendrik Kraemer* hingegen noch einmal auf die Niederlande. Vor dem Hintergrund der überaus großen Bedeutung Karl Barths für die Niederlande wird deutlich, dass der niederländische Religions- und Missionswissenschaftler Hendrik Kraemer der erste war, der sich in den Niederlanden mit dem Religionsverständnis (des jungen) Karl Barth(s) beschäftigt hat. Im Gegensatz zu den meisten anderen niederländischen Rezipienten habe er Barths Religionsverständnis jedoch nicht vor dem Hintergrund der Säkularisierung, sondern – so die ausführlich belegte These des Beitrags – in Hinsicht auf eine begegnende Pluralität von Religionen rezipiert. Das Resultat, so Hennecke, sei eine von Barth herkommende, aber eigenständige Variation zu Barths §17 der *Kirchlichen Dogmatik*, in der die bei Barth bereits integrierte religionswissenschaftliche Perspektive methodisch sogar noch vorgeordnet und um eine theologiegeschichtliche Kontextualisierung von Barths Theologie als einer Radikalisierung der liberalen Theologie ergänzt worden sei. Nach einem Exkurs zur Kraemerrezeption bei Hans Joachim Kraus endet der Beitrag mit einer These zur Andersheit (vieler) niederländischer Barthrezeptionen im Vergleich zur deutschen Wahrnehmung.

Die Blickrichtung wird noch einmal gewechselt, wenn sich die beiden folgenden Ansätze in Anschluss an den §17 der *Kirchlichen Dogmatik* auf eine jeweils explizit praxisbezogene Interpretation von Karl Barths Religionskritik konzentrieren. Verfolgt der eine Beitrag eine betont negative, so der andere Beitrag eine betont positive Aneignung dieser Kritik. Zunächst zu Dick Boers negativer Aneignung von Barths Religionskritik in „*Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.*“ *Christlich-atheistische Reflexionen zum ersten Gebot als Axiom einer radikalen Religionskritik*, mit der er einer religionstheoretisch interessierten Lektüre des §17 eine befreiungstheologisch orientierte Lektüre gegenüberstellt. Boer zeichnet zunächst nach, inwiefern die (christliche) Religion

für den Dogmatiker Karl Barth tatsächlich zu einem Problem geworden war, und verbindet seine Analyse in Anschluss an den niederländischen Barthrezipienten Kornelis Heiko Miskotte mit dem Vorschlag, das religionskritische Moment noch einmal stärker zu betonen und die christliche Gottesdienstpraxis als eine Antizipation dieser starken Negation zu betrachten. Eine Analyse von Barths Schrift *Das erste Gebot als theologisches Axiom* und die Lektüre zweier von Barth ursprünglich für die Schöpfungslehre in der *Kirchlichen Dogmatik* III geplanter Paragraphen unterstützen sein Plädoyer für eine betont aufgeklärte Barthlektüre: Barths biblisch motivierte, auf Befreiung hin orientierte Religionskritik sei als eine Radikalisierung der neuzeitlichen Religionskritik aufzufassen, sodass Offenbarung bei Barth ganz offensichtlich Aufklärung impliziere anstatt diese – wie oftmals behauptet – dogmatisch zu negieren. Erstaunlich sei allenfalls, dass Barth selber den neuzeitlichen Atheismus an keiner Stelle seines Gesamtwerks explizit als Bundesgenossen begrüßt habe, sondern ihn *in puncto* weltanschaulicher Geschlossenheit sogar mit der Religion gleichgesetzt habe. Eine aus gläubig-atheistischer Perspektive vollzogene Problematisierung der Religion erfordere allerdings zusätzlich zur transzendenten Verortung Gottes in seiner Offenbarung auch eine transzendente Verortung des Nichtigen. Die in seinem Fall christlich-religiöse Selbstkritik, so Boer in einer Nachbemerkung, sei nicht als Alternative zu einem religiös-pluralistischen Engagement zu betrachten, sondern stelle gerade ein verbindendes Element im Gespräch zwischen den Religionen dar. Katharina Eberlein-Brauns Ausgangspunkt in *Lebenszusammenhang Ambivalenz. Ein Ausblick auf Religion als offener Umgang mit religiöser Motivik im Anschluss an Theodor W. Adorno und Karl Barth* ist demgegenüber die Unhintergebarkeit zeitgenössischer Ambivalenzerfahrungen. Ihre Herangehensweise zielt auf eine Verschiebung religionskritischer Diskurse hin zu religionsinterpretierenden Diskursen. Zentral müsse eine der Ambivalenz religiöser/religionskritischer Motivik angemessene offene, interpretierende und dynamische Umgangsweise mit ihr stehen. Anzuknüpfen sei an Adornos Kritik der (christlichen) Religion als eines abstrakten Religionsersatzes, auf deren Hintergrund Karl Barths Religionskritik wesentlich besser verstanden und evaluiert werden könne. So gehe etwa Barths Religionsbegriff genau wie der von Adorno von einem ursprünglich positiven Zusammenhang zwischen Religion und konkreter Erfahrung aus, eine These, die Eberlein-Braun mittels einer Zusammenführung von Barths Religionsbegriff im §17 und Barths Erfahrungsbegriff im §6 der *Kirchlichen Dogmatik* ausführlich belegt. Die Entdeckung der Religionskritik als offenem Umgang mit der Religion habe *last but not least* auch eine bildungstheoretische Dimension, die insofern an Barths aktualistisches Offenbarungsverständnis erinnere, als sie gerade nicht um eine Festlegung bestimmter Bereiche des Religiösen, sondern lediglich um momenthafte Aneignungen religiöser Motivik bemüht sei.

Dorothea Sattler ergänzt das ökumenische Interesse des vorliegenden Bandes mit einer römisch-katholischen Sicht und einem bewusst biografisch gewählten Zugang. In *Karl Barth und die christliche Ökumene. Gedanken aus einer römisch-katholischen Perspektive* hebt sie Karl Barths christologische Zentrierung trotz der in ökumenischen Zusammenhängen aktuell gerne diskutierten Gefahr eines christologischen Einheitsdenkens als auch noch heute wegweisend hervor. Georg Pfeleiderer rundet schließlich die im dritten Teil und auch die im gesamten Band gebotene Pluralität von Einschätzungen und Zugangsweisen in dem etwas längeren Beitrag ‚*Aggiornamento*‘. Zum Potenzial der religionskritischen Theologie Karl Barths auf gelungene Art und Weise ab, indem er noch einmal auf den konstruktiven, modernen und ökumenischen Charakter von Barths Theologie hinweist. Die typische Modernität der Theologie Barths sei formaler Natur und setze sich aus Barths zeitkritischer Diagnostik, seiner Fähigkeit zur Selbstkorrektur und insbesondere auch aus seiner religionskritischen Reflexion des Offenbarungsgeschehens zusammen. Inhaltlich gesehen sei diese Theologie hingegen oftmals als antimodern zu bezeichnen. In Bezug auf Barths antimoderne Modernisierung seien fünf Phasen zu unterscheiden, die von der kulturkritischen Kulturtheologie des jüngeren über die Akademisierung und Verkirchlichung des mittleren bis hin zur ethischen Erschließung des theologischen Exklusivprinzips und schließlich zu dessen ideologiekritischen und ökumenischen Kontextualisierungen beim älteren Barth reichten. In Hinsicht auf das ekklesiologische Thema sei sogar eine Verdichtung von Barths religions- und selbstkritisch-reflexivem Potential zu beobachten. Barth, so schließlich Pfeleiderers sich an den zeitgenössischen Modernismus/Postmodernismus-Debatten orientierende ökumenische Hauptthese, fasse die Kirche anti-substantialistisch als eine reflexive Diskursgemeinschaft auf. Seine Einbeziehung Israels in den ökumenischen Diskurs verstärke diese antiessentialistische Deutung sogar noch und verhindere zugleich die Auflösung des Christentums in reine Diskursivität.

Der Band schließt mit ab mit einem Vergleich deutscher und niederländischer Barthrezeptionen und fügt so am Schluss dem methodischen Pluralismus und der religiösen beziehungsweise ökumenischen Vielfalt noch einmal etwas hinzu, nämlich eine internationale Perspektive.

Dank

An dieser Stelle angekommen, möchte ich mich als Herausgeberin noch einmal bei allen Beitragenden ganz herzlich für die Mitarbeit an der Tagung und die – oftmals ja auch sehr knifflige – Zusammenarbeit bei der Überarbeitung der einzelnen Beiträge bedanken. Ein großes Dankeschön kommt auch dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht zu. Den Herausgeberinnen und Herausgebern der

Reihe „Kirche – Konfession – Religion“ möchte ich insbesondere für die freundliche Aufnahme in die Reihe und Frau Susanne Köhler und Frau Anke Moseberg für die gute Zusammenarbeit bei der Erstellung der Druckvorlage danken. Außerdem danke ich Herrn Dr. Harald Matern für die zuverlässige Unterstützung bei den Korrekturarbeiten und Herrn Prof. Dr. Georg Pfeleiderer für die Zuteilung seiner Assistenz. Mein ganz besonders großer Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Erstattung der Druckkosten und für die langjährige Förderung meines Forschungsprojekts „Die theologischen, politischen und kulturellen Rezeptionen der Theologie Karl Barths in den Niederlanden“: Einige bislang noch unveröffentlichte Forschungsergebnisse aus diesem Projekt konnten in diesem Band der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Schließlich danke ich Herrn Prof. Dr. Andreas Pangritz für die Übernahme weiterer Unkosten.

I Religion

Karl Barths Religionstheologie. Probleme und Potentiale

1. Zwischen Radikalkritik und Selbstimmunisierung

Zum Markenzeichen von Karl Barths Religionstheologie gehört der scharfe Kontrast von Religion und Offenbarung. Das ist bekannt, irritiert dennoch in der Sache. Mit diesem Gegensatz scheint Barth bruchlos an das voraufklärerische Schema anzuschließen, wonach allein die göttlich autorisierte Offenbarung der Maßstab für die Welt des Religiösen sei, die es mithin in wahr und falsch einzuteilen gelte. Nur die christliche, weil von Gott geoffenbarte Religion ist danach wahr, die anderen seien indes bloßes Menschengemachte und mithin *religiones falsae*. Diese Unterscheidung unterscheidet sich wenig von exkludierenden Fundamentalismen, deren bedrückende Auswirkungen wir gegenwärtig erleben müssen. Zu deren Logik zeigt Barth nicht unerhebliche Parallelen. Allerdings weicht er an einem maßgeblichen Punkt davon ab. Denn auch das Christentum wird, sofern es menschlich praktizierte Religion ist, der Gottesoffenbarung gegenübergestellt. Auch es ist damit *religio falsa* und entspricht in solcher Negativprädikation anderen Religionen. In ihrem Gegensatz zur Offenbarung, für die theologisch der Begriff der Sünde steht, gibt es für Barth eine elementare Gleichheit der verschiedenen Religionen. Sie bedeutet freilich keine Anerkennung des jeweiligen Eigenseins. Legitime Alterität kennt Barths Religionstheologie im Feld des Menschlich-Religiösen nicht. Die Reichweite des Negativprädikats inkludiert alle Religionen gleichermaßen. Darum ist ihre tendenzielle Gleichheit keine Rehabilitation ihres jeweiligen Andersseins. Damit nähert sich Barth in einer Hinsicht dem aus der Aufklärung stammenden Bemühen, Religion als ‚Angelegenheit des Menschen‘¹ diesseits der Unterscheidung von *religio vera* und *religiones falsae* vergleichbar zu machen, an. Nur hat Barths Inklusivismus

1 Damit sei die Formel von Johann J. Spaldings Klassiker, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, aufgenommen (zit. nach dem Neudruck der 3. Aufl. 1799), hg.v. W. E. Müller, Darmstadt 1997 [ursprl. Leipzig 1797].

die Konsequenz, dass Religion in ihrer menschlichen Allgemeinheit gerade zum Gegenstand von Negation wird.

Barths Religionstheologie steht quer zu den aufklärerischen Bemühungen, das Religiöse im Zusammenhang mit der Evolution der menschlichen Kultur zu verstehen, in seiner phänomenalen Vielfalt vergleichend zu beschreiben und unter Einübung von Toleranz zur Beförderung von Humanität zu vervollkommen. Damit scheint sie sich, gewissermaßen als theologische Variation der *Dialektik der Aufklärung*², auf die Seite der Kritik einer solchen Religionsgeschichte des Fortschritts zu schlagen, freilich ohne Anerkennung des Eigenrechts des Vielfältig-Besonderen. Darum stößt sich Barth mit den um das Stichwort ‚Postkolonialismus‘ gravitierenden Bestrebungen, gegen die vereinheitlichende Tendenz der faktisch vom christlichen Westen dominierten kolonialen Religionsgeschichte die Andersheit und das Eigenrecht verschiedener Religionen zu rehabilitieren.³ Alterität ist bei Barth exklusiv durch den christlichen Gott der Offenbarung besetzt. Damit sind auch der Anerkennung des Pluralen klare Grenzen gezogen. Neben pluralistischen Religionstheologien werden auch die inklusivistischen Modelle ausgeschlossen, nach denen subkutan die verschiedenen Religionen auf dem Weg zu einem ihnen unbekanntem Absoluten, etwa letzte Realität genannt, unterwegs sind.⁴ Auf diese und weitere Abgrenzungen wird zurückzukommen sein.

Barths Religionstheologie arbeitet noch mit einer weiteren Entgegensetzung, die aber nur die christliche Religion betrifft. Religion ist danach einerseits Unglaube, andererseits kann sie durch die Präsenz des offenbaren Gottes im Hl. Geist aus Gnade gerechtfertigt werden. So sehr der Religionsbegriff durch den Gegensatz zu dem der Offenbarung geprägt ist, so sehr kann von der Offenbarung her der Begriff der Religion umcodiert und geradezu gedreht werden. Offenbarung wird zur „Aufhebung der Religion“⁵. Religion gibt es danach nur im

2 Vgl. Max. Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, zit. nach dem Nachdruck Frankfurt a.M. 1969 [ursprl. New York 1944].

3 Vgl. zum Stichwort ‚Postkolonialismus‘: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key-Concepts*, Abingdon/New York NY 2000; Maria do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005; als Klassiker zu dem Problem: Edward Said, *Orientalism*, New York NY 1979 [ursprl. New York 1978].

4 Vgl. exemplarisch: John Hick/Paul F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY 1987; John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London u. a. 1990; Paul F. Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt a.M. 1997; Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005. Vgl. zur Systematisierung der verschiedenen Positionen Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, Kap. 2–4.

5 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, 2, Teilbd., Zollikon-Zürich ⁴1948, 324, vgl. 337 [ursprl. Zollikon 1938].

Modus zwiefacher Negation, als Unglaube und als Aufhebung. Mit der Aufhebung durch die Offenbarung verliert der Religionsbegriff das, was ihn als Unglaube zunächst auszeichnet: die Daseinstechnik menschlicher Selbstrechtfertigung. Im Kontrast zur Offenbarung gilt Religion als „Versuch des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen“⁶. Religion sei in diesem Sinn ein scharfer Ausdruck für das Grundproblem des Menschen und seiner Daseinstechnik.⁷ Daher sei sie, sofern im Gefälle der Generalhäresie der neueren Theologieggeschichte seit der Aufklärung im Ausgang vom Menschen verstanden, eben „Unglaube“ und „die Angelegenheit des gottlosen Menschen“⁸. Eine phänomenal gesättigte Begründung sucht man bei Barth vergebens. Die Beschreibung will denn auch dezidiert keine religionsphilosophische oder religionswissenschaftliche sein. Sie fußt vielmehr auf Barths Verständnis der Offenbarung Gottes in Christus und qualifiziert ‚Religion‘ an dieser Folie als deren durchgängiges Negativ. Es ist nicht überraschend, dass der religiöse Unglaube geradezu einem menschlichen „Gegengott“⁹ gleicht.

Religionstheologisch wird die Anthropologie zur Hamartiologie, freilich mit der Konsequenz eines dualistischen Gegenspielers Gottes. Eigentümlicherweise ist dieser Gegengott aber nichts an ihm selber, seine Konturen können nur im Gegenlicht der Offenbarung gewonnen werden. Der Selbstdarstellung Gottes und seiner Gnadengabe entsprechen im Negativ Unglaube und Selbstrechtfertigung durch Werke. Gleichwohl konzentriert sich nach Barth der religiöse Mensch auf einen gestaltlosen Innenraum. Darin zeige sich seine Schwäche, aller Gegengöttlichkeit zum Trotz. Aus diesem leeren Innenraum könne nur abstrakte Verneinung entstehen, sei es in der eher ruhigen Gestalt der mystischen Einnahme der Transzendenz, sei es in einem programmatischen Atheismus, der den Himmel dem Menschen vindiziert. Insofern diese Elemente der Bejahung aus der für Religion signifikanten Offenbarungsverneinung stammen, wird der privative Charakter der Religion nicht berührt. Religion ist für sie selbst letztlich nichts, selbst ihre Gegengöttlichkeit basiert auf der Offenbarung – freilich als Negativ. Daher gibt es neben dem Dualismus auch einen monistischen Grundzug bei Barth. Selbst die Negativität des Gott entgegenstehenden Gegenspielers ist von ihm her. Allerdings kann Gott nicht auch das Aktzentrum des durch Ausschluss Verneinten umfassen.

Dieser monistische Grundzug, der keine Eigenständigkeit einer der göttlichen Offenbarung gegenüberstehenden Größe zulässt, macht sich religionstheolo-

6 Barth, KD I/2, 304.

7 AaO., 308. 337.

8 AaO., 327.

9 AaO., 331.