

Gerechtfertigte Religion

Karl Barths Religionsverständnis im Kontext
neuzeitlicher Religionsphilosophie

Das Christentum ist eine Religion unter vielen anderen. Diese Tatsache ist banal. Nicht banal ist allerdings das Dilemma, das aus ihr folgt. Es besteht darin, daß die christliche Religion für ihre Anhänger einzigartig ist, obwohl gerade solche Einzigartigkeit durch die Tatsache einer Pluralität von Religionen in Frage gestellt ist. Die subjektive Beurteilung der Einzigartigkeit einer Religion, nämlich der eigenen, kollidiert mit der objektiven Wahrnehmung der Vielheit von anderen Religionen, die von ihren Anhängern ihrerseits als einzigartig erlebt werden. Solange die Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Religion zu den religiösen Grundbeständen zählt - und dies wird man aus der Sicht des Christentums als einer auf je eigene Gewißheit abzielenden Religion kaum bestreiten können -, solange ist das Dilemma unausweichlich, daß eben diese Wahrheitsüberzeugung eine schwer erträgliche Brechung erfährt durch das Gewährwerden anderer religiöser Wahrheitsüberzeugungen. Es liegt auf der Hand, daß hierin Konfliktpotentiale beschlossen liegen. Ein Blick auf die Geschichte der Mission mit Feuer und Schwert unterstreicht dies nachdrücklich. Und noch unsere europäische Gegenwart wird von den vermeintlich der Vergangenheit angehörenden Religionskonflikten in erschreckendem Ausmaß geschüttelt. Gewiß gehen sie einher mit politischen, wirtschaftlichen und ethnisch-kulturellen Gegensätzen. Doch sofern Religion etwas zu tun hat mit eigener Identität, welche geprägt ist durch eine Einheit von intimer Gewißheit und grenzenloser Unbedingtheit, birgt sie Zündstoff für gewaltsame Eruptionen. Allerdings herrscht hier kein Automatismus. Daß Differenzen zwischen eigener und fremder Religion nicht gewaltsam auszutragen, sondern zu tolerieren sind: diese Lektion hat die heraufziehende europäische Moderne nach den verheerenden Erfahrungen konfessioneller Bürgerkriege einzuschärfen gesucht - und sie ist immer noch einzuschärfen, allen Rückschlägen zum Trotz.¹

Die Einzigartigkeit, ja Absolutheit, die der eigenen Religion in der Perspektive ihrer Anhänger eignet, obwohl eben diese Religion als bloßer Teil

¹ Freilich kann die in der Moderne eingeübte Toleranz auch repressiv werden. Dies ist weniger dann der Fall, wenn sie intolerant gegen Intoleranz ist, als vielmehr dann, wenn sie das Eigene des Fremden vergleichungstüchtig oder vereinnahmt. Das Betrachten fremder religiöser Kulthandlungen kann zum folkloristischen Freizeitvergnügen geraten, und von fernöstlichen Tempelanlagen lassen sich manche Zivilisationsverwöhnte, denen die Unbedingtheit der eigenen religiösen Herkunft nicht mehr allzu nahe tritt, gern in den Bann schlagen - wenigstens mit Hilfe der Tourismusindustrie in den schönsten Wochen des Jahres. Möglich ist dies allerdings nur, weil das alles gleichmachende Geld die Rolle des Unbedingten eingenommen hat, das mächtiger ist als die verschiedensten religiösen Heiligtümer. Damit vermittelt es zwar die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden - insofern alles vor ihm gleich wird -, aber um den Preis, daß es eine andere Differenz umso unvermittelter auftreten läßt: nämlich die, daß sich alles daran bemüht, ob man es besitzt oder nicht.

eines pluralen Religionskosmos immer schon relativiert ist, beinhaltet eine Problematik, die gerade auch religiöser Durchdringung bedarf. Welche Umgangsweisen gibt es mit diesem Dilemma, das die kleiner werdende Welt mit größerer Dringlichkeit stellt? Nicht zu übersehen ist die fundamentalistische Option, die das Fremde, sei es gewaltsam, sei es durch Nichtbeachtung, zu negieren trachtet. Damit provoziert sie freilich entgegengesetzte Fundamentalismen, von denen sie insgeheim selber zehrt. Beobachtbar ist weiterhin eine Option der Anverwandlung an das Fremde. Mit dieser Option geht eine Nivellierung der Unbedingtheitsdimension der eigenen Religion einher, und damit wird der Weg zum Verständnis nicht nur der eigenen, sondern auch der fremden Religion letztlich verbaut, da deren Eigenheit mit dem Verschwinden aller Fremdheit hinfällig wird. Zwischen diesen Extremen gibt es Strategien der begrenzten Vereinnahmung oder der begrenzten Verfremdung: Nach den ersten verehren die Anhänger fremder Religionen insgeheim den eigenen Gott, der sich auch in den fremden Religionen manifestiert hat - sie wissen es bloß noch nicht; für die letzteren liegt allen Religionen ein gleichermaßen Unbekanntes zugrunde, etwa letzte Realität genannt, und alle Religionen sind nur verschiedene Annäherungen ihm gegenüber. Dabei gibt es eine praktische Solidarität der Suchenden in der Vergeblichkeit ihrer Suchbemühung, wäre doch anderenfalls das Unbekannte nicht mehr unbekannt. Es fragt sich nur, woher der Religionstheoretiker um dieses Unbekannte weiß.

Gegenüber diesen Versuchen besticht die Option Karl Barths dadurch, daß sie das Problem der Existenz fremder Religionen konsequent aus der Perspektive der eigenen Religion betrachtet. Aus dieser heraus ist es Barth um die Verhältnisbestimmung des Eigenen und des Fremden zu tun. Die eigene Religion ist für ihn der Ort, an dem das Verhältnis von Eigenem und Fremdem letztgültig thematisch wird. Religion ist, recht verstanden, das Wissen um die Fremdheit des alles Fremde überbietenden Fremden, nämlich Gottes. Bei Barth führt dies zu der Konsequenz, daß dieses Fremde zum Subjekt noch des eigenen religiösen Wissens wird: Gott ist gewissermaßen das Subjekt der christlichen Religion, insofern er diese Religion ebenso aufhebt wie rechtfertigt. Aufgehoben wird sie, sofern sie menschlichen Ursprungs, gerechtfertigt, sofern sie göttlicher Herkunft ist - so sehr sie von Barth gerade als menschliche Religion für das eigene Wissen des Fremden beansprucht wird. Dieser Gedankenkreis steht hinter Barths Doppelthese, daß alle Religion, also auch die eigene, Unglaube ist - freilich nur in den Augen Gottes, von dem her dieser Sachverhalt zum Quellpunkt wahrer, gerechtfertigter Religion wird.

Mit dieser These wird die Religionskritik ins Zentrum religiöser Identität gerückt. Damit transformiert Barth ein Motiv in seine Theologie, das sich in verschiedenen neuzeitlichen Religionsphilosophien greifen läßt, nämlich: Religionsvollzug impliziert Religionskritik. Dieses Motiv besagt, daß religiöse Identität als Fähigkeit zum Selbstgewinn eine Selbstdistanzierung in sich begreift, da Religion geradezu die absolute, letztgültige Einübung in die beziehungsreiche Relativität des menschlichen Lebens darstellt. Im Unterschied zu

diesen Religionsphilosophien läßt sich Barth jedoch nicht durch subjektivitätstheoretische, geschichtsphilosophische oder religionstheoretische Einsichten leiten, wenn er die These "Religionsvollzug impliziert Religionskritik" formuliert. Vielmehr ist er mit aller Kraft darum bemüht, solche Begründungen durch theo-logische zu ersetzen. Hierin wird die religiöse Selbstkritik von Religion überboten. Sofern diese Fremdkritik wiederum in die durch das göttliche Subjekt geoffenbarte Religion eingeht, kann Barth diese Religion wahr nennen. Sie ist wahr, weil sie keine menschliche Eigenmächtigkeit und Selbständigkeit kennt, sondern nur den sich im Menschen spiegelnden Gott. Alle andere Religion ist deshalb falsche Religion.

Es wird zu fragen sein, ob Barths Wiederbelebung des orthodoxen Schemas von wahrer und falscher Religion zur Bewältigung des Dilemmas von eigener und fremder Religion besser geeignet ist als das entwicklungs-geschichtliche Modell der neuzeitlichen Religionsphilosophien. Es hebt auf die Wechselwirkungen von Religion und kulturellem Umfeld ab und findet schließlich das Christentum auf dem Gipfel der Religionsgeschichte, da es als religiöser Schlüssel zur sittlich-kulturellen Welteinrichtung gilt und deshalb die religiöse Überbietung von Religion darstellt. Ob dieser implizit christlich gefärbte Allgemeinbegriff von Religion zur Einteilung fremder Religionen taugt, ist deshalb die an jene Religionsphilosophien zu richtende Frage. Eines hat ihr Modell freilich mit dem Barth'schen gemein: Beider Religionsbegriff stimmt nicht überein mit der in der neueren Religionswissenschaft erhobenen Einsicht in die Uneinheitlichkeit des Religionskosmos² - die es freilich schwer macht, überhaupt einen Religionsbegriff formulieren zu können, so sehr er zugleich die unabdingbare Voraussetzung von Religionswissenschaft ist.

Nach dieser kleinen Einführung in die Problemlage möchte ich im folgenden zunächst Barths Religionstheologie näher analysieren. Sodann werde ich exemplarisch zwei Konzeptionen der von Barth kritisierten neuprotestantischen Religionsphilosophie betrachten. Beschließen möchte ich meine Ausführungen damit, daß ich die Konturen eines pluralitätsoffenen Religionsverständnisses zeichne, und zwar so, wie es sich aus der Perspektive der christlichen Religion heraus ergibt. Denn die These, die meine Überlegungen leitet, besagt, daß jene eingangs genannten Aporien nur dann vermieden werden können, wenn die Problematik des Eigenen und des Fremden aus der religiösen Eigenperspektive heraus angegangen wird.

1. Zur Religionstheologie von Karl Barth

Wie schon ein oberflächlicher Blick auf Barths Theologie zeigt, wird ihre Selbstdarstellung begleitet von einer Fundamentalkritik des neuprotestantischen Motivs, daß die gelebte Religion einen Vorrang einnimmt gegenüber al-

² Vgl. J. Waardenburg, *Religionen und Religion*, Berlin u.a. 1986, 15-70 u.ö.

ler theologischen Lehre, einschließlich der Rede von Gott und seinem Wort. An die Stelle der altprotestantischen Konstruktion von dem in der inspirierten Schrift gegebenen Offenbarungswort tritt im Neuprotestantismus angesichts der historischen Bedingtheit der Bibel eine Konzentration auf die subjektiv gelebte Religion. Sie stellt die Quelle dar für alle theologische Lehrbildung. Diese - freilich schematisch zugespitzte - Sachlage hat Barth vor Augen, wenn er seine Theologie des Wortes Gottes in einer polemischen Frontlinie gegenüber der neuprotestantischen Begünstigung des Religionsbegriffs entfaltet. Wenn Barth stattdessen die Selbstoffenbarung Gottes und dessen unaufhebbarer Subjektivität zum Angelpunkt seines theologischen Denkens erhebt, ist er genötigt, gegen die theologiegeschichtlich eingetretene Karriere des Begriffs von menschlicher Religion zu Felde zu ziehen. Deshalb ist die Auseinandersetzung mit dem Religionsthema für Barths Theologie zentral. Ihre Zuspitzung erfährt sie in dem berühmten Paragraphen 17 seiner Dogmatik unter der Überschrift: "Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion".³ Hierin bestimmt Barth seine Stoßrichtung vor allem gegenüber dem Neuprotestantismus; Fragen, die sich aus der Verortung des Christentums im Religionskosmos ergeben, treten dabei zurück. Denn, so Barth: "Neuprotestantismus heißt 'Religionismus'".⁴ Und solcher "Religionismus" erscheint Barth als kritikpflichtig, weil er "die Offenbarung ... von der Religion her zu verstehen" trachte, nicht aber die Religion von der Offenbarung her.⁵ Mit jener Umkehrung sieht Barth jedoch die Offenbarung in ihrer Superiorität gegenüber der Religion untergraben, oder schärfer: Gott den Interessen der menschlichen Religiosität ausgeliefert.

Nun könnte man unbefangen fragen, ob es nicht lediglich eine unbedeutende darstellungstechnische Differenz ist, von der menschlichen Religion statt von der göttlichen Offenbarung auszugehen; schließlich ist es doch der Sinn der Offenbarung, in menschlichen Glauben und mithin auch in Religion einzugehen. Dies bestreitet Barth auch gar nicht. Deshalb gilt ihm das, "was wir Offenbarung nennen, ... notwendig als ein Besonderes auf dem Felde des Allgemeinen, das man Religion nennt".⁶ Sofern die Offenbarung gerade aufgrund ihrer "Objektivität" zugleich auch ihre "Subjektivität" einschließt - also eine in ihr begründete Gegenwart im Reich des Menschlichen -, ist sie in ihrem eigenen göttlichen Gefälle eben auch als menschliche Religion zu fassen. Wollte man dies bestreiten, so würde man laut Barth mit der "Menschlichkeit der Offenbarung" zugleich auch die "Offenbarung als solche [leugnen]".⁷ Ein ruinöser Offenbarungsdoketismus wäre unvermeidlich. So sehr nun Barth die Unvermeidlichkeit des Religionsthemas für die konsequente Darstellung der Of-

³ KD I/2, 304.

⁴ O.c., 316.

⁵ Ibid.

⁶ O.c., 306.

⁷ O.c., 309.

fenbarung hinsichtlich ihrer subjektiven Seite betont, so sehr ist ihm freilich auch an einem eindeutigen Ordnungsgefälle von der Offenbarung hin zur Religion - und nicht umgekehrt - gelegen. Denn sobald die Phänomenalität des religiösen Lebens die Perspektive auf die Offenbarung bestimmt, ist der neuprotestantische Fehltritt geschehen - "eine die Kirche sprengende Häresie", wie Barth im Blick auf die im Neuprotestantismus zusammenlaufenden Linien der Theologiegeschichte betont.⁸ "Offenbarung" wird dann "von der Religion her gesehen und erklärt"⁹ - und nach Barth damit in ihrer Offenbarungsqualität negiert.

Daß die Religion in einer solchen Weise die Offenbarung entstellen und zum Einfallstor der für die Kirche bedrohlichsten Häresie werden kann, wurzelt im Charakter von Religion überhaupt. Religion ist für Barth der Versuch des Menschen, "sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen".¹⁰ Als menschliches Urphänomen ist Religion der Ort der "Versuchung", nämlich zur Selbstbehauptung gegenüber Gott.¹¹ Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Barths religionstheologische Spitzenthese lautet: "Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen".¹² Und "Unglaube" ist identisch mit "Sünde", handelt es sich hierbei doch um den "Glaube[n] des Menschen an sich selbst".¹³ Dieses Urteil über Religion ist für Barth allgemeingültig und bindend: In ihm wird geradezu das Wesen der Religion benannt. Allerdings enthält sich Barth einer wie auch immer gearteten religionswissenschaftlichen oder -philosophischen Begründung. Weder der Blick in die religiöse Phänomenwelt, noch die Besinnung auf anthropologische Grundstrukturen stehen für jenes Urteil ein.¹⁴ Barth beruft sich stattdessen auf die "in der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung", also die Tat der "Selbstdarstellung" Gottes.¹⁵ Diese Begründungsperspektive des vernichtenden Urteils über Religion wird auch dann nicht verlassen, wenn Barth Seitenblicke auf nichtchristliche Religionen¹⁶ oder auf phänomenal er-

⁸ *O.c.*, 317.

⁹ *O.c.*, 309.

¹⁰ *O.c.*, 304.

¹¹ *O.c.*, 309.

¹² *O.c.*, 327.

¹³ *O.c.*, 343.

¹⁴ Auch Barths Interpretation der Religion als Moment der "Technik" menschlicher Daseinsbewältigung mit einem Drang zur Selbstvergewisserung im "Vermögen, Götter zu ersinnen und zu gestalten und sich selbst zu rechtfertigen und zu heiligen" (*o.c.*, 337; 354) ist nicht als religionstheoretische Begründung für jenes Urteil zu verstehen, wonach die Religion wesentlich Unglaube und mithin Sünde sei.

¹⁵ *O.c.*, 328.

¹⁶ Vgl. etwa Barths Aufstellungen zum "Jodoismus", die in diesem eine "providentielle Fügung" sehen, da er deutlich macht, "daß über Wahrheit und Lüge zwischen den Religionen nur Eines entscheidet. Dieses Eine ist der Name Jesus Christus." (*o.c.*, 376).

hebbare Merkmale von Religion anstellt.¹⁷ Sämtliche Erwägungen Barths über die Beschaffenheit von Religion müssen bedeutungslos werden vor der theologischen Begründung seiner negativen religionstheologischen Spitzenthese.

Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß Barths Begründung der offenbarungsgeleiteten Religionskritik in einer christlich-religiösen Binnenperspektive formuliert ist - jedenfalls in der Optik von Anhängern anderer Religionen. Denn es ist eben die christliche Offenbarung, an der die Religionskritik hängt. So wenig Barth die eigene Religion von dem Verdikt der Sündhaftigkeit ausnimmt und sie somit in eine grundsätzliche Solidarität aller Religionen angesichts ihrer Kritikpflichtigkeit einstellt, so wenig läßt Barth Zweifel daran aufkommen, daß ausschließlich die Christusoffenbarung zur polemischen Aufhebung der Religion nötigt. Und diese haftet für die Außenperspektive eben an der Binnensicht der christlichen Religion - mag Barth noch so sehr den strikten Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes in Christus und der sie vergegenwärtigenden Religion betonen. Denn es ist allein das Bewußtsein des christlich-religiösen Dogmatikers, das die Unterscheidung von Offenbarung und Religion vorträgt. Es macht deshalb keinen Unterschied, ob das generelle Verdikt über die Religion vom christlichen Gott jenseits der christlichen Religion oder vom christlich-dogmatischen Selbstbewußtsein als solchem gesprochen wird, kennt doch das nichtchristliche Bewußtsein den christlichen Gott nur aus dem Mund seiner christlichen Verehrer. Und diese beanspruchen für ihr offenbarungszentriertes religionskritisches Urteil allgemeine Wahrheit - eingekleidet in das religiöse Gewand göttlicher Offenbarung.

Eben dieser Wahrheitsanspruch der christlichen Religion wird von Barth - komplementär zu seiner negativen religionstheologischen Spitzenthese - nachdrücklich betont, insofern er auch das Urteil formuliert: "Die christliche Religion ist die wahre Religion".¹⁸ "Religion ist Unglaube, Sünde" - und: "Die christliche Religion ist die wahre Religion", der gegenüber alle andere Religion nur falsche Religion und "Lüge" sein kann:¹⁹ Diese beiden Urteile beschreiben den gesamten Kreis von Barths Religionstheologie. Selbstverständlich soll ebenso wie das negative, so auch das positive Urteil über die christliche Religion offenbarungsbestimmt sein. Daß die christliche Religion wahr ist, wurzelt in dem göttlichen Akt der Gnade, die christliche Religion als Stätte göttlicher Präsenz zu schaffen, zu erwählen, zu rechtfertigen und zu heiligen. Eine solche gnadenhafte Aufhebung der Religion im Sinne ihrer Erhebung zur wahren muß Barth annehmen, will er eine Gestalt menschlicher Vergegenwärtigung des Grundes der Aufhebung der Religion im Sinne ihrer Be-

¹⁷ Vgl. etwa Barths Überlegungen zur "Nicht-Notwendigkeit" und "Schwäche" der Religion, wie sie in dem gegensätzlichen Geschwisterpaar von Mystik und Atheismus sichtbar werden (*o.c.*, 346). Eine "wirkliche Krisis" der Religion tritt jedoch nur vom "Glauben" und "Gottes Offenbarung" her in den Blick (*o.c.*, 355).

¹⁸ *O.c.*, 357.

¹⁹ *O.c.*, 376f. u.ö.; vgl. 313.

seitigung als falscher angeben. Anderenfalls wäre schon das negative Urteil über Religion nicht zu halten, bedarf es doch einer - eben nur religiös gewinnbaren - Präsenz Gottes im Menschlichen. Schon um die eigene These von der Aufhebung aller Religion nicht aufzuheben, ist Barth also genötigt, eine wahre von aller falschen Religion zu unterscheiden - trotz des damit verbundenen logischen Widerspruchs. Eine solche Unterscheidung zu gewinnen ist denn auch die Hauptfunktion der göttlichen Gnade gegenüber der christlichen Religion. Sie hebt "unsere Religion ... hervor... aus der Menge der anderen"; das göttliche Urteil entreißt "die christliche Religion der Welt der Religionen"; die Rechtfertigung und Heiligung dieser Religion durch "den Namen Jesus Christus bedeutet ... eine Beziehung, in der sie durch ihn von anderen Religionen unterschieden und ausgesondert ... wird" - so Barth.²⁰

Freilich läßt sich diese Qualifizierung der christlichen Religion durch Gott immer nur in der Perspektive der christlichen Anhänger dieses Gottes behaupten. Deshalb mag man mit gutem Grund bezweifeln, daß es für die Begegnung von christlicher und nichtchristlicher Religion hilfreich ist, wenn einerseits alle Religionen sich als Unglaube und Sünde solidarisch wissen sollen, während andererseits die christliche Religion nun doch aus dem religiösen Sündenbabel ausgesondert wird und ihm gegenübersteht wie Wahrheit der Lüge, wie wahre der falschen Religion. Denn die religionstheologische Stärkung des christlich-religiösen "Selbstvertrauens" durch den Verweis auf die "Gottes-tatsache",²¹ um mit Barth zu sprechen, gleicht in der Außenperspektive einer reinen Immunisierungsstrategie.

Sucht man zu ergründen, was mit dieser Strategie für das Selbstvertrauen der christlichen Religion nun tatsächlich geleistet wird, so wird man jedoch nicht fündig. Denn es zeigt sich, daß ein solches religiöses Selbstvertrauen - und sei es auch auf die Gottestatsache - gerade verhindert werden soll. Von einem christlich-religiösen Selbst, von der Realisierung der Gottesoffenbarung im menschlichen Selbstbewußtsein kann nach Barth nicht die Rede sein. Vielmehr bewirkt "Gottes Offenbarung" eine grundsätzliche "Begrenzung des religiösen Selbstbewußtseins".²² Es fragt sich allerdings, ob bei dieser Begrenzung überhaupt noch etwas von einem religiösen Selbstbewußtsein übrig bleiben kann, ist doch nach Barth "die christliche Religion" immer nur "Prädikat an dem Subjekt des Namens Jesus Christus".²³ Wie die zeitlich-menschliche Natur Jesu, deren "Annex" die christliche Religion ist, für Barth keine Eigenständigkeit "außerhalb der ewigen Wirklichkeit des Sohnes Gottes" hat, ist die "Existenz" der christlichen Religion "in ihrer geschichtlichen Gestalt und in ihren individuellen Bestimmungen ... keine selbständige ... Existenz".²⁴ Selbst-

²⁰ O.c., 358, 392, 393.

²¹ O.c., 392.

²² O.c., 363.

²³ O.c., 381.

²⁴ O.c., 382, 380.

ständigkeit, Subjektivität und geschichtlich-individuelle Wirklichkeit kommen der christlichen Religion also gerade nicht zu; ein religiöses Selbstbewußtsein wird dem Christen strikt abgesprochen, so sehr es auch aufgrund der Sonderstellung des Christentums gegenüber den anderen Religionen und um deren Negation willen erforderlich ist. Da nach Barth der Glaube bedeutet, daß der Mensch "letztlich und eigentlich ... nicht mehr Subjekt" ist, führt "sein ihm in Jesus Christus genommenes Subjektsein" zu einer abstrakten Vergleichsgültigung des christlich-religiösen Selbstbewußtseins.²⁵ Das Resultat von Barths Konzept der Aufhebung der Religion in ihrer Doppelbedeutung von Kritik und Rechtfertigung besteht mithin in einer Entsubjektivierung des Christenmenschen. Mit diesem Resultat mag zwar das in der göttlichen Bejahung verneinte christlich-religiöse Selbstbewußtsein nun doch wiederum mit dem ebenfalls verneinten nichtchristlichen Selbstbewußtsein gleichgestellt werden. Wenn aber unbeschadet logischer Widersprüche das sündentheologisch kritisierte und das gnadentheologisch gerechtfertigte religiöse Selbstbewußtsein gleichermaßen enthaupet werden, verliert die Rede von menschlicher Religion tendenziell ihren Sinn.

Diese Konsequenz nimmt Barths antireligiöse Theologie in Kauf, um die absolute Selbstbestimmung und den reinen Selbstvollzug der göttlichen Subjektivität in ihren Mittelpunkt zu stellen. Subjektivität und Objektivität, Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung sollen gleichermaßen in der Aktualität Gottes wurzeln; Gottes unaufhebbare Subjektivität und seine exklusive Selbständigkeit sollen auch für die Vergegenwärtigung der Offenbarung am Orte des Menschen eintreten. So wenig Barth Subjektivität und Eigenständigkeit des menschlichen Andersseins gegenüber Gott anerkennen will und sie eben deshalb mit dem Prädikat des Sündhaften belegt, so sehr soll aseitarsche Subjektivität am Orte Gottes exklusiv in Geltung stehen. Deshalb muß die Vergegenwärtigung der absoluten Subjektivität Gottes am Orte des menschlich-religiösen Andersseins in Gottes alleiniger Verfügung liegen. Dies betrifft sowohl die negative Seite der Verneinung einer außergöttlichen, menschlichen Eigenständigkeit als auch die positive Seite der Bejahung Gottes durch den Menschen. Wie Barths Pneumatologie als übergreifender Rahmen seiner Religionstheologie betont, ist die geistvermittelte Gegenwart Gottes im Raum des Menschlichen "das durch Gott selbst ... in uns gesprochene Ja zu Gottes Wort" - oder einfach "die Beziehung seiner [sc. Gottes] selbst zu sich selbst".²⁶ In diese Selbstbeziehung Gottes gehört die Verneinung einer jeden Gott gegenüberstehenden Selbständigkeit und Freiheit des Menschen hinein. Auch die "Absetzung des Menschen aus der Würde seiner eigenen Freiheit", die "Negation des Menschen durch Gottes ewige Gnade und Barmherzigkeit" kann nicht anders "als durch Gott selbst vollzogen werden" - so Barth.²⁷ So-

²⁵ O.c., 342.

²⁶ KD I/1, 475, 473.

²⁷ KD I/2, 283.

wohl in der Bejahung Gottes als auch der Verneinung der Freiheit des anderen geht es um eine substanzhafte Selbstbezüglichkeit Gottes. Für sie ist es von gleicher Gültigkeit, ob sie sich durch bloße Selbstbejahung oder auch durch Verneinung des anderen vollzieht. Damit wird es für sie freilich auch gleichgültig, ob sie sich überhaupt auf ein anderes einläßt oder nicht. "Ist und bleibt [Gott] bei sich, indem er bei uns ist", dann basiert dies auf einer Gleichgültigkeit des anderen für das Selbstsein Gottes.²⁸ Mit Barths Worten: "Dieser Gott braucht uns nicht. Dieser Gott genügt sich selber. Dieser Gott ist in sich selbst selig".²⁹

So sehr der Barthsche Gott selbstgenügsam und selbstselig ist, so sehr stellt Barth ihn gleichwohl in einem Bezug auf ein anderes dar, dem er widersprechen und das er aufheben kann. Die menschliche Religion etwa wird von Barth ausdrücklich als ein solcher "Gegengott" eingeführt, dem Gottes Offenbarung "widerspricht", indem sie ihn "auf[hebt]".³⁰ Wenngleich nicht einsichtig ist, wie neben der substantialen Selbstidentität Gottes ontologisch noch ein Gegengott sollte auftreten können, so zeigt freilich dessen Funktion, daß die absolute Selbständigkeit des Barthschen Gottes an ihrer eigenen Exklusivität immer schon gescheitert ist. Denn damit diese göttliche Selbständigkeit überhaupt eine bestimmte sein kann, damit Barth von ihr überhaupt Aussagen treffen kann, die über die Versicherung ihres alleinigen Selbstvollzugs in jeder Bejahung und Verneinung hinausreichen, bedarf es eines Unterschiedenen, gegen das der vorgeblich allein selbständige Gott vom Dogmatiker Barth profiliert werden kann. Eben diese Funktion übernimmt die zum Gegengott stilisierte Sünde menschlicher Religion. Damit aber hat sie die Selbständigkeit des gnädigen Gottes immer schon in ihren Bann geschlagen: Der absolut selbständige Gott bedarf der sündhaften menschlichen Religion, um hiergegen sein eigenes Selbstsein durchsetzen und bestimmen zu können. Damit wird er selbst von seinem Gegenprinzip abhängig. Dieser Sachverhalt untergräbt das vermeintlich absolute Begründungsgefälle von Barths Religionstheologie: Es entpuppt sich als die geheime Relativität eines Dauerkampfes von Gott und Gegengott.

Diese grundsätzlichen Schwierigkeiten von Barths Religionstheologie empfehlen sie nicht zum Ausgangspunkt für die Selbstbesinnung der christlichen Religion angesichts des religiösen Pluralismus. Dennoch ist für eine solche Selbstbesinnung das auch bei Barth sichtbare Motiv zu wahren, daß die Verhältnisbestimmung des Eigenen und des Fremden aus dem Zentrum der eigenen Religion, also ihrer Gottesbeziehung, heraus entwickelt werden muß. Allerdings ist man genötigt, methodisch andere Wege als Barth einzuschlagen, will man jenem Motiv Rechnung tragen. Welche Wege dies sein können, das sei nun in einer Auseinandersetzung mit zwei Strängen derjenigen neuprote-

²⁸ *KD* IV/2, 385.

²⁹ *O.c.*, 386.

³⁰ *KD* I/2, 331.

stantischen Religionstheorien auszuloten versucht, denen Barth mit seinem Konzept den Kampf angesagt hat.

2. Grundzüge neuprotestantischer Religionstheorien

Die profiliertesten Religionstheorien des Neuprotestantismus stammen von seinen theologisch-philosophischen "Vätern", Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Bei aller Gegensätzlichkeit stimmen beide darin überein, daß Religion unausweichlichen Differenzenerfahrungen des menschlich-selbsttätigen Lebens entspringt. Diese Differenzen bündeln sich in dem Sachverhalt, daß das menschliche Subjekt über die Konstitutionsbedingungen des eigenen Lebens nicht verfügt, obwohl sein Leben nur durch seine eigene Selbsttätigkeit vollzogen werden kann. Niemand hat sich aus eigener freier Selbsttätigkeit dazu gemacht, solche Selbsttätigkeit zu sein. Wird dieser Sachverhalt zum Thema einer Selbstreflexion, dann bricht gerade in der intimen Selbstwahrnehmung eine fundamentale Fremdheit auf. Dieser Umstand läßt sich beschreiben als die menschlichem Leben eigene Endlichkeit, über die es, sofern sie ihm bewußt wird, freilich auch immer schon hinaus ist. Denn es weiß zugleich um ein Jenseits seiner selbst, wenn es seines Sich-Vorausgesetzt-Seins inne wird. Das Gewärtigen der eigenen Endlichkeit und die mit der Reflexion von Endlichkeit verbundene Überschreitung derselben sind Stichworte, durch die sich Schleiermachers wie Hegels Zugang zur Religionsthematik kennzeichnen läßt.

Religion repräsentiert nun für beide diejenige Instanz, durch die ein solcher Umgang mit jenen Differenzen ermöglicht wird, daß sie ein gelingendes Selbstsein fördern und nicht hindern. Dazu integriert Religion - so vor allem Schleiermachers Auskunft - die in den genannten Differenzen aufscheinende Totalität des Fremden und anderen so in das eigene Selbst, daß dieses sich in seiner stets auf diese Totalität bezogenen Endlichkeit durchsichtig wird; zugleich ist Religion - so vor allem Hegels Sicht - eine Transzendenzbewegung des eigenen Selbst auf das Fremde und andere hin, in welcher das Selbst gerade seine Eigenheit gewinnt und diese in einem Anerkennungsverhältnis gegenüber dem anderen realisiert. Deshalb ist für beide Denker ein durch Religion gelingendes Selbstsein niemals von seinem sozialen Kontext trennbar. Es findet sich, schon aufgrund seiner Eigenheit und Endlichkeit, vielmehr nur in geschichtlicher Sozialität vor. Darum hat das für Schleiermachers und Hegels Religionstheorien markante Stichwort "Selbstsein" von vornherein auch eine soziale und geschichtliche Dimension. Mit ihr rückt zwangsläufig die Vielfalt geschichtlich existenter Religionen in den Blick und, ineins hiermit, die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen. Freilich ist diese Frage eher eine theoretische nach dem geschichtlichen Selbstverständnis des Christentums als eine praktische, die aus der Situation eines tatsächlichen religiösen Pluralismus resultiert. Diese Frage wird von Hegel wie von Schleiermacher mit einer Figur des entwicklungsgeschichtlichen Fortschritts der Religionswelt hin zum Christentum beantwortet. Bei al-

len Unterschieden in der Einzeldurchführung stimmen Hegel und Schleiermacher darin überein, daß das Christentum Abschluß und Überbietungsgestalt der religiösen Entwicklungsgeschichte ist. Es ist die "vollendete Religion" - um mit Hegel zu sprechen³¹ - oder als "Religion der Religionen" "eine höhere Potenz" von Religion - um Schleiermacher zu zitieren³² -, weil es die Absolutheit jener Relativitätsverhältnisse von Eigenem und Fremdem, Selbst und anderem sowie von Endlichem und Unendlichem zum Thema hat und diese letztgültig fundiert.

Will man diese These kritisch würdigen, so ist ein knapper Blick auf das jeweilige Konzept des Absolutheitstheorems vonnöten. Für Hegel liegt die Absolutheit des Christentums darin beschlossen, daß es eine Symmetrie von subjektivem Gottesbewußtsein und objektivem Gottesgedanken ausbildet, wobei Gottesbewußtsein und Gottesgedanke ebenso sich selbst als auch ihrem anderen entsprechen: Sie stellen eine vollkommen austarierte Relation dar, die eben deshalb absolut ist. Hegel macht diesen Sachverhalt so vorstellig, daß sich das menschliche Gottesbewußtsein über seine Endlichkeit zu Gott erhebt, während gegenläufig hierzu Gott sich am Orte des Endlichen expliziert. Damit wird beider Selbstsein über einen Umweg zum anderen gewonnen, und dieser Umweg wird seinerseits ins Selbst eingelassen. Formelhaft läßt sich diese Struktur als Selbstsein im anderen und Anderssein im Selbst beschreiben. Religiös wird sie im Gedanken der Menschwerdung Gottes und umgekehrt im Motiv einer Göttlichkeit des seine bloße Vorfindlichkeit überschreitenden Menschen manifest. Die Absolutheit der christlichen Religion steckt also gerade in der Relativität einer wechselseitigen Verhältnisstruktur von Gott und Mensch, die näherhin als gegenseitige Anerkennung von Selbst und Andersseiendem, von Göttlich-Allgemeinem und Menschlich-Einzelnem vergegenwärtigt und gelebt sein will. Dieses ebenso theoretisch vorgestellte wie praktisch realisierte wechselseitige Anerkennungsverhältnis steht jedoch nicht am Anfang der Religionsgeschichte. Es markiert vielmehr deren Gipfel und Ende, insofern sich alle Einseitigkeiten und Ungleichgewichte, welche die außerchristlichen Religionen kennzeichnen, im christlicherseits erreichten "fröhlichen Wechsel" von Gott und Mensch aufgezehrt haben. Nur durch die jeweiligen Korrekturen von Einseitigkeiten - sei es, daß etwa das Menschliche vom Göttlichen aufgesogen ist, sei es, daß das Göttliche für unmittelbar menschliche Zwecke eingespannt wird - hat das Christentum geschichtlich entstehen können. Deshalb fußt es trotz seiner Absolutheit auf der vorangegangenen Religionsgeschichte und ist als ihr Resultat hiervon nicht abzulösen. Ist jedoch das Christentum erreicht, dann besteht seine geschichtliche Aufgabe darin, die Anerkennungsstruktur im Feld des menschlich-sozialen Lebens zu etablieren -

³¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*, W. Jaeschke (ed.), Hamburg 1984.

³² F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, H.-J. Rothert (ed.), Hamburg 1958, 172; 163.

was eine polemische Kritik aller Religionskulturen einschließt, die nicht auf der Absolutheit doppelseitiger Relationalität basieren.

Hegels Konzept des Christentums als der absoluten Religion hat seine theologische Pointe darin, daß es der menschlicherseits entdeckten Differenz und Entzweiung einen Ort im Gottesgedanken selbst zuerkennt und in der Folge hiervon das Absolute einer differenzbestimmten Relation zu einem anderen überstellt.³³ Demgegenüber fußt für Schleiermacher die Absolutheit des Christentums auf seinem strengen Monotheismus. Hiernach sind gerade Einzigkeit und Einheitlichkeit die maßgeblichen Charaktere des Göttlichen. Eine Differenz tritt hingegen allein in der Unterscheidung zwischen diesem und der Welt auf; diese Differenz gibt gleichsam die Folie zur religiösen Welt- und Selbsterfassung ab.

Schleiermacher beschreibt die Unterscheidung von Gott und Welt bekanntlich mit der Figur der Abhängigkeit. Sie in vollendeter Klarheit formuliert zu haben, ist die geschichtliche Leistung des Monotheismus. Deshalb stellen die monotheistischen Gestalten der Frömmigkeit, also Christentum, Judentum und Islam, die "höchste Stufe" der Frömmigkeitsentwicklung dar; hierin spricht sich am reinsten "die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aus".³⁴ Demgegenüber verhalten sich der "Fetischismus", besser: Animismus, und der "Polytheismus" aufgrund der kaum oder nur unvollkommen vorgenommenen Scheidung zwischen Endlichem und Unendlichem wie "untergeordnete" Stufen.³⁵ Sei es, daß im "Fetischismus" noch einzelne sinnliche Objekte das Unendliche verkörpern, sei es, daß im Polytheismus sich schon eine Tendenz zur Allheit im welttranszendenten Pantheon herausbildet: in beiden Fällen ist ein solcher "Sinn für eine Totalität noch nicht entwickelt", daß aufgrund des Gegensatzes gegen das Unendliche "die ganze Welt [des Endlichen] mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf[genommen ist]" - so Schleiermacher.³⁶ Die entscheidende religiöse Funktion, das Weltbewußtsein des Menschen "zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein [zu] erweitern",³⁷ vermag allein der Monotheismus zu erfüllen. Seine Höchstgeltung be-

³³ Nur aufgrund dieser Gedankenfigur vermag der Gottesgedanke eine "Totalität" zu sein, die in gegenläufiger Entsprechung zur differenz- und entzweigungsbestimmten Verfaßtheit des menschlichen Gottesbewußtseins steht und es ermöglicht, daß das Gottesbewußtsein seinerseits zur "Totalität" vervollständigt wird. Beide Totalitäten bilden in ihrer selbstentsprechenden Selbstüberschreitung den Geist, die laut Hegel "höchste Definition des Absoluten"; religiös erreicht das Absolute als Geist sein Selbstbewußtsein in einer solchen Symmetrie von Gott und Mensch, in der "das Andere auch das Ganze ist" - und, wie man ergänzen kann, das Ganze auch das andere (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Teil 3: *Die Philosophie des Geistes*, E. Moldenhauer u. K.M. Michel (eds.), Frankfurt a.M. 1970, § 384 Anmerkung; Hegel, *Die vollendete Religion*, 100).

³⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, nach der 2. Auflage (1830) hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 8.

³⁵ O.c. § 8, 8.1, 8.2.

³⁶ O.c. § 8.1, 8.2.

³⁷ O.c. § 8.2.

ruht also nicht auf einer Wertschätzung seines einheitlich-erhabenen Gottesgedankens als solchem, sondern nur auf dessen Funktion für das menschliche Gottesbewußtsein. Jenseits dieser Funktion ist der Gottesgedanke religiös bedeutungslos. Zugespitzt gesagt: Die Leerheit der monotheistischen Gottesvorstellung hat die funktionale Pointe, daß die von Gott unterschiedene Welt zu einer dem religiösen Bewußtsein zugänglichen Ganzheit zusammengefaßt wird, in der sich das religiöse Bewußtsein trotz seiner Endlichkeit getrost einrichten kann. Die Formel von der Abhängigkeit alles Endlichen von einem Unendlichen hat also den Sinn, die Welt des Endlichen als Lebensort des Menschen zu heiligen - wobei, jedenfalls für das Christentum, eine durch Freiheitsaktivitäten zu leistende fortschreitende Kultivierung und Versittlichung die Vollzugsweise dieses Lebens in der Endlichkeit ist. Die Voraussetzung hierfür ist eine religiöse Grundlegung des Lebens in der Endlichkeit.³⁸ Eben sie bietet das Christentum. Deshalb steht es für Schleiermacher auf der höchsten Stufe der Religionsentwicklung.

So unterschiedlich Hegels Konzept des differenzbeschließenden Absoluten und Schleiermachers Figur des differenzfreien Monotheismus in ihren methodischen Anlagen sind: so ähnlich sind sie sich in der Pointe, das Jenseits als Kraft des Diesseits zu entdecken, wodurch das Leben im Diesseits seine krude Vorfindlichkeit zugleich in Anerkennungs- und Freiheitsvollzügen transzendiert und sich im Aufbau einer sozialen Welt erfüllt. Bei beiden Denkern kommt jedoch kaum in den Blick, daß die diesseitige und endliche Welt gerade durch einen Pluralismus von gleichzeitigen Religionen geprägt ist. Selbstverständlich zeichnet hierfür der historische Ort, an dem ihre Theorien entworfen worden sind, verantwortlich. Deshalb werden beide Absolutheitskonzepte, so sehr sie sich mit ihrer religiösen Begründung der Relativität endlich-menschlichen Lebens von der absolutistischen Konzeption der Einteilung des Religionskosmos in wahre und falsche Religionen unterscheiden, nun ihrerseits durch die Entwicklung des geschichtlichen Lebens der Religionskulturen sowie die fortschreitende religionsgeschichtliche Einsicht relativiert. Ernst Troeltsch bezeichnet sie nicht zu Unrecht als die modernen Nachfolger der alten Apologetik, in welchen die eingeschmolzene Unterscheidung von wahrer und falscher Religion in entwicklungsgeschichtlichen Konstruktionen aufersteht - die nun freilich ihrerseits unter die Räder der geschichtlichen Entwicklung geraten und vom Relativismus historischer Einsicht fortgerissen werden.³⁹ Eine konsequent historische Betrachtung hat demgegenüber gerade das

³⁸ Zwar konnte der junge Schleiermacher die Pointe des Christentums, das Leben in der Endlichkeit zu rechtfertigen, noch als eine Vermittlung von Unendlichem und Endlichem beschreiben. Doch auch hier geht es nicht um eine Beheimatung in der jenseitigen Welt des Unendlichen. Vielmehr verarbeitet das Christentum neben religiösen Anschauungen "als Stoff für die Religion" auch ein "irreligiöse[s] Prinzip" und den "irdische[n] Sinn" (Schleiermacher, *Über die Religion*, 163).

³⁹ Vgl. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 2. Aufl. Tübingen 1912, 1-80, passim.

Unableitbare, Kontingente und Individuelle von Religionskulturen in den Blick zu rücken, wie Troeltsch gegen Hegel und Schleiermacher betont. Hegels Konstruktion schwingt sich auf zur "Superperspektive" eines Jenseits der Geschichte, mag auch dieses Jenseits noch so sehr als Resultat geschichtlicher Entwicklung begriffen sein. Und auch Schleiermachers Modell räumt der Unableitbarkeit geschichtlich-religiöser Individualität nicht den letzten Rang ein. Zwar betont schon der frühe Schleiermacher, daß die Religion als solche ein Abstraktum sei und Religion nur in der geschichtlichen Positivität konkreter einzelner Religionen existiere; auch sieht der reife Schleiermacher Religionen als individuelle Gebilde an, deren Einzigkeit an der Positivität ihres geschichtlichen "Grundfaktum[s]", nämlich ihrer Stiftergestalt, haften.⁴⁰ Damit anerkennt er grundsätzlich die geschichtliche Individualität und mithin auch Pluralität von Religionen; er kleidet dies in die Formel, daß "in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise".⁴¹ Aber Schleiermacher beschränkt dieses Modell der Gleichartigkeit verschiedener Religionen konsequent auf die monotheistischen Glaubensweisen, wobei dem Judentum aufgrund seiner Stammesorientierung noch eine Verwandtschaft mit dem "Fetischismus" zukommt und der Islam in der von ihm eingeräumten Gewalt des Sinnlichen noch einen Hang zum "Polytheismus" besitzt. Nur das Christentum steht zur Gänze auf monotheistischem Boden, und deshalb vermag allein es einen rein "teleologischen", d.h. auf sittliche Naturtranszendenz ausgerichteten Frömmigkeitstypus auszubilden.⁴² Deshalb ist auch bei Schleiermacher allenfalls von einer halben Anerkennung geschichtlich-religiöser Individualität und Pluralität zu reden, die vom entwicklungsgeschichtlichen Fortschrittsgedanken überragt wird.

Dennoch enthalten die Religionsphilosophien Hegels und Schleiermachers Grundmotive, die für eine aus der Eigenperspektive des Christentums entworfene Umgangsweise mit dem anderen und Fremden innerhalb eines religiösen Pluralismus fruchtbar zu machen sind. Beide Konzeptionen rücken das religiöse Selbstbewußtsein in den Blick, und beide formulieren aus dem eigenen Verhältnis zum Absoluten heraus eine Verhältnisbestimmung zum anderen und Fremden. Paradigmatisch steht hierfür die Hegelsche Figur der Anerkennung, welche im seinerseits differenzbehafteten Absoluten wurzelt. Zwar kennt Schleiermacher eine solche Differenz im Gottesgedanken nicht und ist von daher auch außerstande, die menschliche Religion noch absolutheitstheoretisch zu begründen. Doch indem er das Absolute von vornherein funktional an die stets einseitige Perspektive der praktisch gelebten Religion bindet, vermag er deren Endlichkeit angemessener Rechnung zu tragen

⁴⁰ Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 10, Zus.

⁴¹ *O.c.*, § 10.2.

⁴² Das Judentum verkörpert diesen Typus weniger rein, und der Islam bringt es überhaupt nur zu einer "ästhetischen", d.h. auf die Unterordnung des Sittlichen unter das Natürliche ausgerichteten Frömmigkeit.

als Hegel, welcher sie letztlich in das Medium reiner, d.h. perspektiv- und standpunktloser Theorie überführt. Aus diesen Gründen sind beide Konzeptionen kritikpflichtig - so sehr sie auch Grundmotive enthalten, die zur Orientierung des Christentums unter den Bedingungen des gegenwärtigen Pluralismus beitragen können. Nur durch solch kritische Modifikationen hindurch lassen sich jedoch jene Grundmotive für die Gegenwart fruchtbar machen. - Wie dies möglich sein kann, möchte ich abschließend skizzieren.

3. Gerechtfertigte Religion - oder: Die Absolutheit des Gottesgedankens als Grundlegung eines pluralitätsoffenen Christentumsverständnisses

Will man eine Beerbung Hegelscher und Schleiermacherscher Grundmotive im Interesse einer Grundlegung eines pluralitätsoffenen Christentumsverständnisses versuchen, so hat man der von Barth und Troeltsch auf zuhöchst unterschiedliche Weise formulierten Einsicht Rechnung zu tragen, daß dies immer nur aus der Binnenperspektive der eigenen Religion heraus möglich ist.⁴³ Die subjektive religiöse Überzeugung - wie Troeltsch betont - und die Bindung an den christlichen Gottesgedanken, dessen Geltung man sich selbst verpflichtet weiß - wie Barth hervorhebt -: diese Momente stellen den unverzichtbaren Ausgangspunkt einer solchen Grundlegung dar. Allerdings reicht es nicht hin, an die subjektive religiöse Überzeugung oder an die vermeintlich objektive Gegebenheit Gottes bloß zu appellieren. Vielmehr ist es darum zu tun, die subjektive Überzeugung in ihrer Unhintergebarkeit als letztgültig zu erweisen - und zwar durch den Gottesgedanken selber.

Dazu ist die Barthsche Konstruktion des selbstgenügsamen Machtgottes in eine solche Konzeption des Absoluten zu überführen, die das bei Barth nur externe Gegensatzverhältnis von göttlichem Selbstsein und welthaft-menschlichem Anderssein im Binnenraum des Absoluten selber thematisiert. In einer an Hegel geschulten Theorie des Absoluten läßt sich zeigen, daß nicht nur der einem äußeren Gegensatz unterstellte Gott niemals der alleinige "Gott selbst" sein kann, sondern daß auch der Gedanke eines selbstgenügsam-für-sich-seienden Gottes scheitert, da dieser, jeder Differenzrelation überhoben, unbestimmt und leer bleibt - auch für ihn selbst. Denn Bestimmen ist Unterscheiden, und Unterscheiden erfordert Verschiedenheit und Anderssein. Deshalb bedarf das Absolute der Differenz von Selbst und anderem: Es ist, sofern es für es selbst bestimmt sein soll, von dem Scheitern seiner exklusiven Selbstheit her als ein absolutes Verhältnis von Selbst und anderem zu fassen. Mit dieser Gedankenfigur wird im Gottesgedanken selbst eine letztgültige Differenz verortet.

Allerdings steht sie hier noch unter der Botmäßigkeit des solcherart bestimmt gedachten Selbstseins Gottes. Damit jedoch das andere an ihm selbst zur Geltung kommt, ist es in seinem Eigensein gegenüber dem Absoluten zu

⁴³ Vgl. *KD* I/2, § 17, passim; Troeltsch, *o.c.*, 66ff., 80 u.ö.

thematisieren. Um zu diesem Eigensein des anderen zu gelangen, wird deshalb im Sinne einer Selbstanwendung der Differenzbestimmtheit des göttlichen Selbstseins der Binnenraum Gottes konsequent überschritten: Im Zuge des Gewinns bestimmten Selbstseins transzendiert sich Gott an den Ort des Nichtgöttlichen, des anderen - letztlich an den konkreten Ort menschlicher Subjektivität. Deshalb gipfelt die Theorie des Absoluten darin, daß die Abсолютheit Gottes eine Transzendenz "nach unten hin", also in die Sphäre nichtabsoluter, menschlich-relativer Lebensvollzüge, beinhaltet. Diese Transzendenz "nach unten hin" impliziert, daß der Sinngehalt des Gottesgedankens der Selbsttätigkeit des anderen überstellt wird. Bildlich gesprochen, bindet sich Gott deshalb in seiner Transzendenz an die mit seiner Selbstbestimmung freigesetzte menschliche Subjektivität: Er geht das Freiheitsrisiko ein, sich an sein Genommenwerden durch die Menschen zu übereignen. Eben dies ist absolute Freiheit. Als ein bestimmter wird der absolute Gott deshalb gerade durch das Nichtabsolute, das menschliche Anderssein vollzogen - und zwar dadurch, daß dieses sich in seinem Anderssein gegenüber Gott erfaßt, wenn man so will: sich in seiner Endlichkeit frei ergreift. Die Pointe der Konzeption des Absoluten liegt deshalb darin, daß der Mensch durch den sich in seiner Unendlichkeit überschreitenden Gott dazu befähigt wird, ein Selbstbewußtsein seiner jeweiligen Endlichkeit auszubilden, um hierin sein bestimmtes Selbstsein zu leben.

Zum Gewinn dieses Selbstbewußtseins jeweiliger Endlichkeit ist es freilich vonnöten, daß sich das Endliche in seinem Gottesverhältnis gegenüber dem Unendlichen wie auch gegenüber anderem Endlichen selbst verortet. Diese Selbstverortung vorzunehmen, bedeutet endliche Freiheit in Gestalt einer Selbstkontextualisierung zu realisieren. Solche Selbstkontextualisierung ist die notwendige Kehrseite des Selbstbewußtseins jeweiliger Endlichkeit. Sie erfordert zwingend die Bejahung eines Kontextes von Fremdem und Andersseiendem. Zugespißt gesagt: Daß anderes, Fremdes sei, muß ich selbst wollen können, da ich nur so ein bestimmtes Selbstsein bewußt vollziehen kann. Nur durch Anerkennung des anderen vermag ich etwas für mich selbst zu sein. Darum geht das absolutheitstheoretisch gerechtfertigte Selbstbewußtsein jeweiliger Endlichkeit zugleich mit einer letztgültigen Anerkennung von Andersseiendem einher. Und dieses Andersseiende gibt es nur in der Vielfalt anderer Perspektiven. In Umkehrung von Schleiermachers Motiv eines monotheistisch gewonnenen allgemeinen Endlichkeitsbewußtseins, wonach Gott funktional für eine Aufnahme der ganzen Welt in die Einheit unseres Selbstbewußtseins einsteht, bedeutet das Selbstbewußtsein je eigener, also individueller Endlichkeit die Freigabe der ganzen Welt in die unabschließbare Vielfalt anderer Perspektiven - und zwar gerade durch die religiös gerechtfertigte Eigenperspektive meines notwendig beschränkten Selbst, ohne die ich niemals "ich" sein könnte.

Kommt das Selbstbewußtsein jeweiliger Endlichkeit nur religiös zustande und wird es allein im Gewinn einer jeweils eigenen Perspektive auf die Welt realisiert, deren Kehrseite die Selbstkontextualisierung im Horizont des ande-

ren und Fremden darstellt, dann ist es nur konsequent, gerade auch die Andersartigkeit fremder Religionen und ihrer Perspektiven auf die Welt anzuerkennen. Die Wahrnehmung der eigenen Religion führt also zugleich zur Bejahung der Pluralität anderer und fremder Religionskulturen. Diese Bejahung stellt weder eine Vereinnahmung des anderen dar, noch bedeutet sie eine Nivellierung der eigenen, christlichen Religion. Sie ist eine Selbstanwendung der in der Absolutheit der eigenen Gottesbeziehung wurzelnden Rechtfertigung des je eigenen religiösen Selbstbewußtseins - und zwar eine solche, die Ernst macht mit der Einsicht, daß ebenso wie mein religiöses Selbstbewußtsein nur durch mich vollzogen, so auch andere religiöse Selbstheit nur durch sie selbst getätigt werden kann. Das Stichwort "Selbstkontextualisierung", das die Kehrseite des eigenen religiösen Endlichkeitsbewußtseins darstellt, wird unterbelichtet, wenn nicht auch die Freiheit zum Selbstvollzug auf seiten des fremden religiösen Selbstbewußtseins gewollt wird.

Mit dieser Freiheitsbejahung des anderen treten notwendig die Unterschiede zwischen Eigenem und Fremdem hervor. Sie gilt es zum Thema von interreligiöser Kommunikation zu machen. Deshalb muß es in ihr darum zu tun sein, den Dissens zwischen den Religionen zu Bewußtsein zu bringen. Diese Kommunikation läßt sich idealtypisch geradezu als vielfältig betreibbare Dissenswahrnehmung begreifen. Freilich steht das Gelingen einer solchen dissensorientierten interreligiösen Kommunikation nicht allein in der Hand der christlichen Religion: Zur Dissenspflege gehören mehrere, die sich über das Unterscheidende verständigen wollen. Deshalb haftet einer solchen Kommunikationskultur ein hohes Maß an Fragilität an. Im Bewußtsein der Unvermeidlichkeit solcher Fragilität den hierin steckenden destruktiven Potentialen zu wehren, ist die aus ihrem Selbstbewußtsein resultierende praktische Aufgabe der christlichen Religion - genauer: des Protestantismus - im interreligiösen Gespräch. Zu ihrer Realisierung kann der Protestantismus ein Verständnis von gerechtfertigter Religion in die Waagschale der Debatte werfen, deren Pointe mit dem Selbstbewußtsein jeweiliger Endlichkeit die selbstkontextualisierende Anerkennung des anderen und Fremden ist. Tut der protestantische Zweig des Christentums dies auf glaubwürdige Weise, dann trägt er zugleich zu einer Kultivierung des interreligiösen Diskurses bei. Unter dieser Voraussetzung kann er aus seinem Gottesverständnis heraus auch Kritik üben an einer solchen Religiosität, die das eigene religiöse Selbstbewußtsein ohne Selbstkontextualisierung meint haben zu können - mag sie in eigenen oder fremden Reihen auftreten. In beiden Formen des dissensorientierten interreligiösen Diskurses, also der Kultivierung und der Kritik, kann der Protestantismus im praktischen Vollzug seine wesentliche Bestimmung bewähren: nämlich gerechtfertigte Religion zu sein.

J. Dierken