

BENJAMIN DAHLKE

Die katholische Rezeption  
Karl Barths

*Beiträge  
zur historischen Theologie  
152*

---

**Mohr Siebeck**

# Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

152





Benjamin Dahlke

# Die katholische Rezeption Karl Barths

Theologische Erneuerung im Vorfeld  
des Zweiten Vatikanischen Konzils

Mohr Siebeck

BENJAMIN DAHLKE, geboren 1982; Studium der Philosophie und Theologie in Paderborn, München, Princeton und Mainz; 2009 Promotion; seit 2007 Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

e-ISBN PDF 978-3-16-151062-5

ISBN 978-3-16-150382-5

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

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

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Juli 2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz angenommen worden ist. Mein besonderer Dank gilt den Gutachtern, Herrn Prof. Dr. Leonhard Hell (Mainz) und Herrn Prof. DDr. Jörg Ernesti (Brixen). Beide haben die Arbeit an der Dissertation mit großem Interesse und Engagement begleitet sowie wichtige Anregungen gegeben. Ein anregendes und förderliches Umfeld fand ich am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie, an dem ich als Assistent von Prof. Hell tätig bin. Für die Aufnahme in die Reihe ‚Beiträge zur historischen Theologie‘ danke ich Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster), für die umsichtige und unkomplizierte Betreuung der Drucklegung dem Verlag.

Zu großem Dank bin ich auch der ‚Studienstiftung des deutschen Volkes‘ für ein Promotionsstipendium verpflichtet. Überaus hilfreich war außerdem ein Forschungssemester in Princeton, großzügig gefördert vom Princeton Theological Seminary und begleitet von Prof. Dr. Bruce McCormack. Überhaupt habe ich im Rahmen meiner Forschungen vielfache Hilfe und freundliche Aufnahme erfahren, zumal im Bischöflichen Priesterseminar Mainz sowie im Basler Karl Barth-Archiv bei Herrn Dr. Hans-Anton Drewes.

Danken möchte ich schließlich allen Kommilitonen, mit denen ich Thesen meiner Dissertation habe diskutieren können, namentlich meinem Bruder Matthias, Sebastian Lang und Ralf Sagner. Vieles ist mir erst im Gespräch mit ihnen aufgegangen.

Mainz, den 3. 12. 2009

Benjamin Dahlke



# Inhaltsverzeichnis

<i>Einleitung</i> . . . . .	1
1. Themenstellung und Forschungsstand . . . . .	1
2. Der historische Hintergrund . . . . .	3
2.1 Zwischen den Zeiten: Der Aufbruch des deutschen Katholizismus, Karl Barth und die Neuscholastik (Kap. 1–7) . . . . .	4
2.2 Die theologische Wende der Theologie: Hans Urs von Balthasar, Karl Barth und das Ende der Neuscholastik (Kap. 8–11) . . . . .	7
 <i>Kapitel 1: ‚Der Römerbrief‘: Erste Reaktionen auf Karl Barth</i> . . . . .	 9
1.1 Einführung . . . . .	9
1.2 Neue Wege der Verkündigung: Joseph Wittig . . . . .	10
1.3 Die antihistorische Revolution in der Theologie: Joseph Engert . . . . .	13
1.4 Immanenz, Transzendenz und <i>analogia entis</i> : Erich Przywara . . . . .	18
1.5 Gott wider den Menschen: Karl Adam . . . . .	22
1.6 Der lange Schatten Przywaras: Josef Rupert Geiselman . . . . .	26
1.7 Ertrag . . . . .	28
 <i>Kapitel 2: Antimoderne Moderne: Die philosophischen Voraussetzungen der Dialektischen Theologie.</i> . . . . .	 31
2.1 Einführung . . . . .	31
2.2 Die Irrwege der modernen Theologie: Michael Gierens . . . . .	33
2.3 Die Sprachlosigkeit der Dialektischen Theologie: Friedrich Maria Rintelen . . . . .	36
2.4 Der Christus des Glaubens: Karl Rahner . . . . .	38
2.5 Barths Kreaturbegriff: Hermann Volk . . . . .	43
2.6 Ertrag . . . . .	48



*Kapitel 3: Einheit im Glauben:**Der Münsteraner Gesprächskreis, Robert Grosche*

<i>und die Zeitschrift ‚Catholica‘</i> . . . . .	52
3.1 Einführung . . . . .	52
3.2 Der Münsteraner Gesprächskreis . . . . .	52
3.3 Der Nutzen der Dialektischen Theologie: Robert Grosche . . . . .	56
3.4 Die Zeitschrift ‚Catholica‘ . . . . .	64
3.5 Ertrag . . . . .	68

*Kapitel 4: ‚Fides quaerens intellectum‘:**Barths Studie über Anselm von Canterbury* . . . . . 70

4.1 Einführung . . . . .	70
4.2 Anselm in neuscholastischer Sicht: Franciscus Salesius Schmitt und Rudolf Allers . . . . .	71
4.3 Gottesdienst auf dem Feld des Denkens: Anselm Stolz . . . . .	74
4.4 Ertrag . . . . .	77

*Kapitel 5: Ringen um den wahren Glauben:**Katholische Theologen zu Gast bei Karl Barth* . . . . . 80

5.1 Einführung . . . . .	80
5.2 Um die wahre Kirche: Erich Przywara . . . . .	81
5.3 Die Notwendigkeit sakramentaler Vermittlung: Damasus Winzen	86
5.4 Die Funktion der Mariologie: Robert Grosche . . . . .	89
5.5 Ertrag . . . . .	91

*Kapitel 6: Die Erfindung des Antichrist?**Katholische Reaktionen auf Barths Verteufelung**der analogia entis* . . . . . 93

6.1 Einführung . . . . .	93
6.2 Die ‚Kirchliche Dogmatik‘ ohne die <i>analogia entis</i> : Heinrich Weisweiler . . . . .	100
6.3 Die ‚Kirchliche Dogmatik‘ als ein Kuriosum: Bernhard Bartmann .	101
6.4 Gott und das Sein: Daniel Feuling . . . . .	104
6.5 Eine thomistische Kritik: Jakob Fehr . . . . .	107
6.6 Unterwegs zu einer heilsgeschichtlichen Theologie: Gottlieb Söhngen . . . . .	117
6.7 ‚ <i>Analogia entis</i> ‘ ist nicht gleich <i>analogia entis</i> : Erich Przywara . . .	124
6.8 Der Versuch einer Rettung: Robert Grosche . . . . .	129
6.9 Ertrag . . . . .	131

<i>Kapitel 7: Die Wende zur Eschatologie: Die Dialektische Theologie in der Sicht von Hans Urs von Balthasar</i> . . . . .	137
7.1 Einführung . . . . .	137
7.2 ‚Geschichte des eschatologischen Problems‘ (1930). . . . .	139
7.3 ‚Apokalypse der deutschen Seele‘ (1937–1939) . . . . .	144
7.4 Ertrag . . . . .	154
 <i>Kapitel 8: Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Erneuerung der katholischen Theologie</i> . . . . .	158
8.1 Die Problematik der Neuscholastik . . . . .	158
8.2 Balthasars Lösungsversuch. . . . .	161
 <i>Kapitel 9: Balthasars Wahrnehmung des Barthschen Denkens (1940–1948)</i> . . . . .	166
9.1 Balthasars Unzufriedenheit mit der Schultheologie. . . . .	166
9.2 ‚Analogie und Dialektik‘ (1944) . . . . .	170
9.3 ‚Analogie und Natur‘ (1945) . . . . .	178
 <i>Kapitel 10: Balthasars Aneignung des Barthschen Denkens (1948–1951)</i> . . . . .	186
10.1 Ein Gespräch auf Umwegen: Barth und die <i>Nouvelle Théologie</i> . . . . .	186
10.2 ‚Karl Barth‘ (1951) . . . . .	193
10.2.1 Ein Beitrag zur theologischen Methodologie . . . . .	193
10.2.2 Barths theologische Entwicklung . . . . .	202
10.2.3 Zu Bruce McCormacks Kritik an Balthasar. . . . .	207
10.2.4 Zur unmittelbaren Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte . . . . .	211
 <i>Kapitel 11: Balthasars Fortschreibung des Barthschen Denkens (seit 1951)</i> . . . . .	215
11.1 Das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie. . . . .	215
11.2 Gott in seiner Offenbarung . . . . .	217
 <i>Zusammenfassung</i> . . . . .	224
 Bibliographie. . . . .	229
Namenregister . . . . .	255
Sachregister . . . . .	257

# Einleitung

## 1. Themenstellung und Forschungsstand

Ein Klassiker zeichnet sich dadurch aus, interpretationsresistent zu sein, also derart perspektivenreich und vielschichtig, daß er stets neue Interpretationen hervorruft und diese zugleich überdauert.<sup>1</sup> Insofern hat Karl Barth (1886–1968) gute Chancen, schon jetzt als ein Klassiker der Theologie zu gelten. Gerade sein ‚Römerbrief‘ (1922) sowie die monumentale und doch Fragment gebliebene ‚Kirchliche Dogmatik‘ (1932–1967) sind von Anfang an höchst unterschiedlich gedeutet worden, und die Sekundärliteratur läßt sich inzwischen nicht mehr überschauen. Kaum weniger gehen die Meinungen darüber auseinander, wie sein Werk überhaupt zu bewerten ist, ob nun als zukunftsweisende Darstellung des christlichen Glaubens oder aber als Anachronismus angesichts des Problemstandes, mit dem sich die Theologie in der Moderne konfrontiert sieht.

Wenn darüber in der evangelischen Theologie bis in die Gegenwart kontrovers diskutiert wird, ist das keineswegs verwunderlich. Barths Denken scheint nämlich in völligem Kontrast zu den Haupttendenzen des neueren Protestantismus zu stehen, besonders zu denen, die sich auf Friedrich Schleiermacher (1768–1834) zurückführen lassen. Plakative Entgegensetzungen wie diese prägen die Forschung jedenfalls bis in die unmittelbare Gegenwart.<sup>2</sup> Im Grunde wird hier ein Streit darüber ausgetragen, wie sich die evangelische Theologie

---

<sup>1</sup> Vgl. George STEINER: *Errata. An examined life*. London: Phoenix, 1998, 22: „It is as if the poem, the painting, the sonata drew around itself a last circle, a space for inviolate autonomy. I define the classic as that around which this space is perennially fruitful. It questions us. It demands that we try again. It makes of our misprisions, of our partialities and disagreements not a relativistic chaos, an ‚anything goes‘, but a deepening. Worthwhile interpretations, criticism to be taken seriously, are those which make their limitations, their defeats visible. In turn, this visibility helps make manifest the inexhaustibility of the object.“

<sup>2</sup> Dazu Dietrich KORSCH: *Wort Gottes oder Frömmigkeit? Über den Sinn einer theologischen Alternative zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher*. In: ZDT 5 (1989), 195–216; Bruce McCORMACK: *What Has Basel to Do with Berlin? Continuities in the Theologies of Barth and Schleiermacher*. In: PSB 23 (2002), 146–173; Jörg DIERKEN: *Karl Barth (1886–1968)*. In: Friedrich Wilhelm GRAF (Hrsg.): *Klassiker der Theologie*. Bd. 2. München: Beck, 2005 (Beck'sche Reihe; 1631), 223–257; Christine AXT-PISCALAR: *Kontinuität oder Abbruch? Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik im Lichte der Theologie des 19. Jahrhunderts – eine Skizze*. In: ThZ 62 (2006), 433–451.

gegenüber der Moderne positionieren soll: positiv-affirmativ oder kritisch-distanziert.<sup>3</sup>

Aber nicht nur auf protestantischer, auch auf katholischer Seite hat Barths Werk Beachtung gefunden, und das in einem verblüffenden Ausmaß. Im folgenden wird nachgezeichnet, *wie* die Rezeption, also die Wahrnehmung und Aneignung seines Denkens, im deutschen Sprachraum bis zum Jahr 1958 verlief und *warum* sie überhaupt einsetzte. In welcher Weise die Rezeption in der englisch- und besonders der französischsprachigen sowie in der niederländischen katholischen Theologie vor sich ging, müßte eigens untersucht werden. In den USA beispielsweise bildeten die Katholiken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch eine Art Parallelgesellschaft. Was sich im Protestantismus ereignete, war kaum von Interesse, folglich auch nicht das Werk Karl Barths.<sup>4</sup> Während die Beschäftigung mit diesem im englischen Sprachraum, zumindest dem ersten Eindruck nach, eher spärlich war und erst recht spät einsetzte, war sie in der Frankophonie auffallend breit und begann bereits in den zwanziger Jahren.<sup>5</sup> Wie das zu erklären ist, muß hier offen bleiben, widmen sich die folgenden Studien doch der deutschsprachigen Theologie. Schon damit wird eine Forschungslücke geschlossen, denn abgesehen von einigen knappen Überblicken, die in ihrem Fokus entweder allzu weit oder allzu eng sind, ist das Thema bislang noch nicht bearbeitet worden.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Eine kritische Sichtung der Forschung in dieser Perspektive bieten Eberhard BUSCH: *Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung*. In: ThR 60 (1995), 273–299, 430–470; Bruce McCORMACK: *Beyond Nonfoundational and Postmodern Readings of Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*. In: ZDT 12 (1997), 67–95, 170–194; Arne RASMUSSEN: *Historiography and Theology. Theology in the Weimar Republic and the Beginning of the Third Reich*. In: KZG 20 (2007), 155–180; Stefan HOLTSMANN: *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2007 (FSÖTh 118); DERS.: *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Die Deutungen Trutz Rendtorffs, Falk Wagners und Friedrich Wilhelm Grafs*. In: Martin LEINER / Michael TROWITZSCH (Hrsg.): *Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008, 331–347; Georg PFLEIDERER: *Karl Barths Dialektische Theologie als Paradigma des 20. Jahrhunderts. Versuch einer Selbstrezension eines Rezeptionsweges*. In: ZDT 24 (2008), 31–47.

<sup>4</sup> Es gab kaum katholische Theologen, die sich näher mit Barth auseinandersetzten, abgesehen vielleicht von Gustave WEIGEL: *Protestant Theological Positions Today*. In: TS 11 (1950), 547–566, hier: 552–559 mit Bezug auf Karl BARTH: *Dogmatics in Outline*. New York: Philosophical Library, 1949; DERS.: *A Survey of Protestant Theology in Our Day*. Westminster, MD: The Newman Press, 1954, 29–34.

<sup>5</sup> Vgl. Bernard REYMOND: *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*. Lausanne: Edition l'Age d'Homme, 1985 (Symbolon), 116–132; Leonhard HELL: *Früher katholischer Ökumenismus im deutsch-französischen Wechselspiel*. In: Jörg ERNESTI / Wolfgang THÖNISSEN (Hrsg.): *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*. Paderborn: Bonifatius / Frankfurt: Lembeck, 2008 (KS 24), 53–80, hier: 67–71.

<sup>6</sup> Recht weite Überblicke bieten Grover FOLEY: *The Catholic Critics of Karl Barth in Outline and Analysis*. In: SJTh 14 (1961), 136–155; Emilien LAMIRANDE: *The Impact of Karl Barth on the Catholic Church in the Last Half Century*. In: Martin RUMSCHEIDT (Hrsg.):

Die Beschäftigung mit der katholischen Barth-Rezeption lohnt aber keineswegs nur deshalb, weil sie Teile der Wirkungsgeschichte Barths und einige Aspekte seiner Biographie erhellt. Darüber hinaus bietet das Thema einen Einblick in den Diskurs der katholischen Theologie dieser Zeit. Nicht zuletzt um das Zweite Vatikanische Konzil besser zu verstehen, bedarf die Theologiegeschichte seit Ende des Ersten Weltkriegs eingehender Erforschung.<sup>7</sup>

## 2. Der historische Hintergrund

Mit Blick auf die Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wird mitunter vom ‚pianischen Zeitalter‘ gesprochen. Was die Pontifikate von Pius IX. (1846–1858) bis Pius XII. (1939–1958) miteinander verbindet, ist das gleiche Programm: einerseits die äußere Expansion, andererseits die innere Konsolidierung, zumal durch die Etablierung des in sich geschlossenen, sowohl die Philosophie als auch die Theologie umgreifenden neuscholastischen Systems.<sup>8</sup> In einer stetig pluraleren Welt ließ

---

*Footnotes to a Theology. The Karl Barth Colloquium of 1972.* Waterloo, Ontario: The Corporation for the Publication of Academic Studies in Religion in Canada, 1974, 112–148; Philip J. ROSATO: *The Influence of Karl Barth on Catholic Theology.* In: Gr. 67 (1986), 659–678; Geoffrey BROMILEY: *The Influence of Barth after World War II.* In: Nigel BIGGAR (Hrsg.): *Reckoning with Barth [...].* Oxford: Mowbray, 1988, 9–23; Paolo RICCA: *Barth di fronte al cattolicesimo e all'ecumenismo.* In: Sergio ROSTAGNO (Hrsg.): *Barth contemporaneo.* Turin: Claudiana, 1990 (CFVT 16), 197–211; Denis MÜLLER: *Karl Barth.* Paris: Cerf, 2005 (Initiations aux théologiens), 207–216. Auf einzelne Fragestellungen konzentrieren sich hingegen Emilien LAMIRANDE: *Roman Catholic Reactions to Karl Barth's Ecclesiology.* In: CJT 14 (1968), 28–42 und Alfons NOSSOL: *Die Rezeption der Barthschen Christologie in der katholischen Theologie der Gegenwart.* In: EvTh 46 (1986), 351–369.

<sup>7</sup> Deutung und Bedeutung des Konzils sind noch immer strittig. Kontrovers diskutiert wird zumal, ob eine ‚Hermeneutik des Bruchs‘ angemessen ist oder aber eine ‚Hermeneutik der Kontinuität‘. Allzuoft wird dabei jedoch der historische Kontext vergessen oder zumindest zu wenig berücksichtigt, v. a. das Vorfeld. Dieses näher zu erforschen könnte insofern neue Perspektiven eröffnen. Über die Chancen historischer Forschung schreibt Quentin SKINNER: *Introduction: Seeing things their way.* In: DERS.: *Visions of Politics.* Bd. 1. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2002, 1–7, hier: 6: „If we approach the past with a willingness to listen, with a commitment to trying to see things their way, we can hope to prevent ourselves from becoming too readily bewitched. An understanding of the past can help us to appreciate how far the values embodied in our present way of life, and our present ways of thinking about those values, reflect a series of choices made at different times between different possible worlds. This awareness can help to liberate us from the grip of any one hegemonal account of those values and how they should be interpreted and understood. Equipped with a broader sense of possibility, we can stand back from the intellectual commitments we have inherited and ask ourselves in a new spirit of enquiry what we should think of them.“

<sup>8</sup> Vgl. Christoph THEOBALD: *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible.* In: DERS. / Bernard SESBOÛÉ: *Histoire des dogmes.* Bd. 4. Paris: Desclée, 1996, 227–470; Giacomo MARTINA: *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni.* Bd. 4. Brescia: Morcelliana, 32001. Im übrigen besteht in der Forschung kein

sich dieses Programm aber immer schwerer verwirklichen. Deshalb war die Neuorientierung, die Papst Johannes XXIII. (1958–1962) einleitete, schließlich unumgänglich. Bereits kurz nach seiner Wahl erklärte er, daß er ein Konzil einberufen wolle, dessen vorrangiges Anliegen das ‚aggiornamento‘ der Kirche sei. Während viele Gläubige davon völlig überrascht wurden, sah sich die Theologie schon seit langem mit einer Komplexität und Pluralität konfrontiert, die sich schwerlich in das starre neuscholastische System fügen ließ. Besonders deutlich wurde das zuerst in Deutschland, später dann in Frankreich.<sup>9</sup> Von daher verwundert gar nicht, daß Bischöfe und Theologen aus diesen Ländern eine prominente Rolle auf dem Konzil spielten.<sup>10</sup>

## 2.1 *Zwischen den Zeiten: Der Aufbruch des deutschen Katholizismus, Karl Barth und die Neuscholastik (Kap. 1–7)*

Waren die Katholiken zu Beginn des deutschen Kaiserreichs eine zumindest in intellektueller Hinsicht marginalisierte und isolierte Minderheit, drangen sie zunehmend in die Mitte der Gesellschaft. Dieser Prozeß kam während des Ersten Weltkriegs zu seinem Abschluß, als die allumfassende Mobilisierung der Gesellschaft bisherige Barrieren abbaute.<sup>11</sup> Während der Weimarer Republik waren die Katholiken dann ein bestimmender Faktor.<sup>12</sup> Mit dieser neuen Stellung verband sich die Notwendigkeit, anderen Kräften gegenüber Position zu beziehen. Das führte zu einer regen Beschäftigung mit der zeitgenössischen Literatur und Philosophie, aber auch mit der protestantischen Theologie.

Zu dieser hatte es zuvor kaum Berührungspunkte gegeben. Sie schien nämlich zur historischen Kulturwissenschaft degeneriert zu sein, insofern nicht mehr Gott in seiner Offenbarung in ihrem Zentrum stand, sondern der Mensch

---

Konsens darüber, wie die neuere Geschichte der Kirche zu periodisieren ist, so Martin GRESCHAT: *Epochengrenzen der Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert*. In: VF 47 (2002), 82–92.

<sup>9</sup> Vgl. Étienne FOUILLOUX: *I movimenti di riforma nel pensiero cattolico dal XIX al XX secolo*. In: CrSt 24 (2003), 659–676, hier: 670f.

<sup>10</sup> Vgl. Melissa J. WILDE: *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press, 2007, 33–35.

<sup>11</sup> Vgl. Thomas F. O'MEARA: *Church and Culture. German Catholic Theology, 1860–1914*. Notre Dame, IN / London: University of Notre Dame Press, 1992, 195f.; Thomas RUSTER: *Theologische Wahrnehmung von Kultur im ausgehenden Kaiserreich*. In: Hubert WOLF (Hrsg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn u. a.: Schöningh, 1998 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums; 2), 267–279; Anthony J. STEINHOFF: *Christianity and the creation of Germany*. In: Sheridan GILLEY / Brian STANLEY (Hrsg.): *The Cambridge History of Christianity*. Bd. 8. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2006, 282–300, hier: 296–300.

<sup>12</sup> Vgl. Thomas RUSTER: *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*. Paderborn u. a.: Schöningh, 1994.

in seiner Selbst- und Weltdeutung. Dieses Programm verkörperten in den Augen damaliger Katholiken Adolf von Harnack (1851–1930) und Ernst Troeltsch (1865–1923).<sup>13</sup> Mit der Dialektischen Theologie, die sich infolge von Barths ‚Römerbrief‘ formierte, war allerdings eine neue Situation gegeben, wurde doch nun die Differenz zwischen Gott und der Kultur eingeschränkt. Im Jahr 1931 schrieb ein Beobachter:

„Von außen gesehen war der moderne Protestantismus scheinbar endgültig und unlösbar mit der idealistischen Philosophie und dem daraus hervorgegangenen Historismus verwoben. Troeltsch und Harnack waren die bezeichnenden Namen. Da tritt mitten in diesen Kreis der mehr und mehr sich in Religionswissenschaft und Religionsphilosophie sich verflüchtigenden Theologie die Dogmatik Calwins [sic!] und Luthers in alter, ja noch gesteigerter Strenge, ein Zeichen, daß die Lebenskraft der reformatorischen Glaubenshaltung unter der Decke weitergeströmt war, und eine Warnung für alle die, die das nahe Ende des Protestantismus bereits prophezeien zu dürfen glaubten. Es ist bewußte Wiederaufnahme der reformatorischen Fragestellung, verbunden mit einem starken Einfluß Kierkegaards, was sich in dem Werke Karl Barths, Eduard Thurneysens und Friedrich Gogartens vollzieht.“<sup>14</sup>

Mit der Dialektischen Theologie, die sich nach dem Ersten Weltkrieg als eine Interessen- und Arbeitsgemeinschaft formiert hatte, schien sich der Protestantismus von den ‚Irrwegen‘ der Moderne abzuwenden und wieder zu sich selbst zu finden. Verbindendes Element war die Ablehnung der im Protestantismus vorherrschenden geschichtsorientierten, psychologisierenden Theologie der religiösen Subjektivität. So unterschiedlich Barth, Emil Brunner (1889–1966), Rudolf Bultmann (1884–1976), Friedrich Gogarten (1887–1967), Georg Merz (1892–1959) und Eduard Thurneysen (1888–1977) ansonsten auch dachten – der massive und bisweilen polemische Gegensatz und Widerspruch zu dem, was sie als Liberale Theologie oder Neuprotestantismus identifizierten, vereinte sie und hielt sie zunächst zusammen. Mit ihrem allmählichen Übergang vom Pfarrins akademische Lehramt, der schon Anfang der zwanziger Jahre begann, setzte jedoch ein entscheidender Wandel ein. Dem Selbstverständnis ihrer Vertreter nach zunächst ein Korrektiv, mußte sich die Dialektische Theologie nun zur ausgeführten Lehrkonzeption weiterentwickeln. Aber je mehr die Aufgabe in den Vordergrund rückte, von der Kritik der überkommenen zur Gewinnung einer eigenen Theologie überzugehen, desto deutlicher traten die internen Differenzen hervor. Daß die Dialektische Theologie weniger eine theologische Schule mit einem verbindenden und verbindlichen Programm als ein überaus

<sup>13</sup> Vgl. O’MEARA (1992), 194. Exemplarisch dafür sind Hermann Joseph WURM: *Protestantismus*. In: WWKL 10 (1897), 480–533, hier: 506–516 und Hermann LANGE: *Protestantismus*. In: Joseph BRAUN (Hrsg.): *Handlexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg: Herder, 1926, 237f.

<sup>14</sup> Heinrich GETZENY: *Strömungen in der protestantischen Theologie der Gegenwart*. In: KathGed 4 (1931), 43–57, hier: 43. Ganz ähnlich lautet die Einschätzung von Bernhard BARTMANN: *Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. 2. Freiburg: Herder, 1932, 525.

fragiles Zweckbündnis von Denkern unterschiedlichster Prägung war, begründete ihren anfänglichen Erfolg, erklärt aber zugleich ihr Auseinanderbrechen Anfang der dreißiger Jahre aufgrund der höchst divergenten Einschätzung der natürlichen Theologie.<sup>15</sup>

Als sich die Bewegung um Karl Barth nach dem Ersten Weltkrieg formierte, war sie für Katholiken jedenfalls von großem Interesse. Im Gegensatz zum liberalen Protestantismus rückte sie an die Stelle der Religionsphilosophie erneut die Theologie, betrieb anstatt bloßer Dogmengeschichte wieder explizit Dogmatik, und das mit einer dezidiert kirchlichen Ausrichtung. Von hier aus erklärt sich, warum es zu einer regen Beschäftigung mit Barth kam. Er erweckte den Eindruck, wieder dort anzusetzen, wo die Reformatoren aufgehört hatten, also bei der Frage, was der wahre Glaube sei. Bemerkenswert ist insofern, daß im Unterschied dazu Friedrich Heilers (1892–1967) praktisch gleichzeitig formuliertes Modell einer ‚evangelischen Katholizität‘ auf Ablehnung stieß. Dem kulturprotestantischen Individualismus und liberalen Subjektivismus setzte der Marburger Religionswissenschaftler, der sich sogar zum Bischof ordinieren ließ, um in der apostolischen Sukzession zu stehen, einen am lutherischen Bekenntnis und an der Liturgie orientierten Protestantismus entgegen. Auf diese Weise wollte er auch eine Brücke zum Katholizismus schlagen.<sup>16</sup> Die Betonung äußerer Formen kaschierte seine theologisch grundliberalen Überzeugungen jedoch nur notdürftig, weshalb sein Ansatz auf katholischer Seite weithin abgelehnt wurde. Barth schien weitaus mehr dogmatische Substanz zu haben und näher an den Reformatoren zu sein.

Allerdings gab es auch kritische Stimmen, die auf die spezifisch modernen, mit der damaligen katholischen Theologie schwer in Einklang zu bringenden Elemente seines Denkens aufmerksam machten, wozu etwa der Einfluß Sören Kierkegaards (1813–1855) zählte. Wirkungsgeschichtlich fatal sollte sich aber das Vorwort zum ersten Band der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ erweisen, wo Barth die *analogia entis* als die Erfindung des Antichrist schlechthin und als entscheidenden Grund dafür bezeichnet, weshalb man nicht katholisch werden könne.<sup>17</sup> Dieser offenbar achtlos dahingeworfene Satz führte dazu, daß Barth als die Verkörperung protestantischer Intransigenz betrachtet wurde. Dieser Eindruck bestimmte und hemmte die Auseinandersetzung deutschsprachiger katholischer Theologen mit seinem Denken massiv.

<sup>15</sup> Vgl. Christof GESTRICH: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1977 (BHTh 52); Walter SPARN: *Natürliche Theologie*. In: TRE 24 (1994), 85–98, hier: 91 f.; Eckhard LESSING: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, 456–464.

<sup>16</sup> Vgl. Jörg ERNESTI: *Ökumene im Dritten Reich*. Paderborn: Bonifatius, 2007 (KKTS 77), 406.

<sup>17</sup> Vgl. KD I/1 (1932), VIII–IX.



Wenn es in den fünfziger Jahren dennoch eine erneute intensive Beschäftigung mit seinem Denken gab, die über dessen bloße Wahrnehmung hinaus noch die produktive Aneignung einschloß, ist das wesentlich auf Hans Urs von Balthasar (1905–1988) zurückzuführen. Daß er die ‚*Kirchliche Dogmatik*‘ studierte, während andere Katholiken dazu überhaupt keine Veranlassung sahen, erklärt sich vor dem Hintergrund seiner Ausbildung in Frankreich. Dort war die Theologie besonders innovativ.

## 2.2 Die theologische Wende der Theologie: Hans Urs von Balthasar, Karl Barth und das Ende der Neuscholastik (Kap. 8–11)

In welcher Aufbruchsstimmung sich die französische Theologie befand, zeigt ein kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs veröffentlichter Artikel des Jesuiten Jean Daniélou (1905–1974), in dem er neben einer Rückkehr zu den Quellen, also zur Heiligen Schrift, zu den Kirchenvätern und zur Liturgie, ein größeres Interesse an der modernen Philosophie feststellte, schließlich das Bemühen um eine größere Lebensnähe von Theologie und Verkündigung.<sup>18</sup> Insofern es sich dabei eher um eine Weitung des Thomismus als um eine Revolution handelt, ist die Bezeichnung des von Daniélou skizzierten Denkens als *Nouvelle Théologie* eigentlich irreführend.<sup>19</sup> Aber schon daß die Gegner dieser Richtung einen solchen Begriff prägten, ist ein Indikator dafür, wie suspekt ihnen ein stärker geschichtliches Denken war.<sup>20</sup> Die Anhänger der Neuscholastik favorisierten eine Theologie, die sich ganz an der Metaphysik orientierte, d. h. an einer angeblich auf Thomas von Aquin zurückgehenden *philosophia perennis*. Auf dieser Grundlage wollten sie ein System etablieren, das aufgrund seiner Ungeschichtlichkeit geschlossen sein konnte. Konterkariert wurde das durch die historischen Forschungen französischer Dominikaner und Jesuiten, welche die Differenz zwischen Thomas und seinen späteren Interpreten herausstellten.<sup>21</sup> Es war

<sup>18</sup> Vgl. Jean DANIELOU: *Les orientations présentes de la pensée religieuse*. In: Études Bd. 249 (1946), 5–21.

<sup>19</sup> Zur Geschichte des Begriffs vgl. Albert RAFFELT: *Nouvelle Théologie*. In: LThK<sup>3</sup> 7 (1998), 935–937.

<sup>20</sup> Vgl. Alessandro DONI: *La riscoperta delle fonti*. In: Rino FISICHELLA (Hrsg.): *Storia della teologia*. Bd. 3. Rom / Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996, 443–474; Aidan NICHOLS: *Thomism and the Nouvelle Théologie*. In: Thom. 64 (2000), 1–19; Brian DALEY: *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*. In: IJST 7 (2005), 362–382; Fergus KERR: *A Different World: Neoscholasticism and its Discontents*. In: IJST 8 (2006), 128–148.

<sup>21</sup> Vgl. Gerald McCOOL: *The Neo-Thomists*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1994 (Marquette Studies in Philosophy; 3), 152; Herbert McCABE: *Aquinas Himself*. In: DERS.: *On Aquinas*. London / New York: Continuum, 2008, 1–5.

die Entdeckung dieser Differenz, die das neuscholastische System schließlich zum Einsturz bringen sollte.<sup>22</sup>

Zunächst sah es allerdings so aus, als obsiegt die Gegner der *Nouvelle Théologie*. In diesem Zusammenhang ist die Enzyklika *Humani Generis* aus dem Jahr 1950 zu nennen, in deren Folge viele Theologen gemäßregelt und zum Schweigen gebracht wurden.<sup>23</sup> Zu ihnen zählte der damals in Lyon wirkende Henri de Lubac (1895–1991). Er hatte in seinen Forschungen die strikte Unterscheidung zwischen Natur und der als Übernatur verstandenen Gnade, die den neuzeitlichen Thomismus kennzeichnete, historisiert und so in ihrer Bedingtheit enthüllt.<sup>24</sup> Seine Einsichten machte sich Hans Urs von Balthasar zu eigen, der als Jesuit in den dreißiger Jahren in Lyon studiert hatte und seither mit Lubac befreundet war. Darin allerdings weit über die *Nouvelle Théologie* hinausgehend, brach der Schweizer grundsätzlich mit der thomistischen Tradition und versuchte, das Katholische auf andere Weise zu formulieren. Konkret plädierte er für eine *theologische Wende der Theologie*, indem er betonte, daß die Theologie statt bei irgendwelchen Abstrakta bei Gottes Offenbarung in Jesus Christus anzusetzen hat. In diesen Zusammenhang fügt sich seine Beschäftigung mit Karl Barth ein. Aus der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ bezog Balthasar Impulse für die Erneuerung der katholischen Theologie.

---

<sup>22</sup> Vgl. Gerald McCool: *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*. New York: Fordham University Press, 1989, 1–3, 200–233.

<sup>23</sup> Vgl. Agnès DESMAZIÈRES: *Le sens d'une soumission. La réception française de l'encyclique Humani generis (1950–1951)*. In: RThom 105 (2005), 273–306.

<sup>24</sup> Vgl. Jean-Pierre WAGNER: *Henri de Lubac*. Paris: Cerf, 2001 (Initiations aux théologiens).

## Kapitel 1

# „Der Römerbrief“: Erste Reaktionen auf Karl Barth

### 1.1 Einführung

Selten hat ein theologisches Buch eine derart breite und nachhaltige Wirkung entfaltet wie Karl Barths ‚Römerbrief‘. Binnen kurzem sollte aus einem bis dahin nahezu unbekanntem Schweizer Dorfpfarrer einer der prominentesten Theologen des deutschen Sprachraums werden. Bereits eine erste, im Jahr 1919 erschienene Fassung hatte ein lebhaftes Echo hervorgerufen und wesentlich dazu beigetragen, daß Barth eine Honorarprofessur in Göttingen angetragen wurde.<sup>1</sup> Wie eine Revolution nahm sich dann jene zweite, Anfang 1922 veröffentlichte Fassung des ‚Römerbriefs‘ aus.<sup>2</sup> Obwohl viele hundert Seiten stark und aufgrund des mitunter eigenwilligen Stils nicht immer leicht zu verstehen, außerdem keiner literarischen Gattung eindeutig zuzuordnen, weil weder exegetischer Kommentar noch systematisch-theologischer Traktat geschweige denn Predigtsammlung, erlebte dieses merkwürdige Buch innerhalb kürzester Zeit gleich mehrere Auflagen. Hatte die bis dahin im Protestantismus dominierende Theologie das menschliche Subjekt als ihren Konstruktionspunkt betrachtet, pochte Barth nun auf den ‚unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit‘.<sup>3</sup> In der Theologie wie in der Verkündigung habe es nicht um die Selbst- und Weltdeutung des Menschen zu gehen, wohl aber um die Gottheit Gottes – das war die zentrale Überzeugung, die zu wiederholen er nicht müde wurde.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Karl BARTH: *Der Römerbrief*. Bern: Bäschlin, 1919.

<sup>2</sup> RB (1922).

<sup>3</sup> So erklärte Barth in RB (1922), XIII: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.“ Dazu Peter S. OH: *Complementary Dialectics of Kierkegaard and Barth. Barth's Use of Kierkegaardian Diastasis Reassessed*. In: NZStH 49 (2006), 497–512.

<sup>4</sup> Vgl. Eberhard BUSCH: *God is God. The Meaning of a Controversial Formula and the Fundamental Problem of Speaking about God*. In: PSB 7 (1986), 101–113; John WEBSTER: *Karl Barth*. In: Jeffrey P. GREENMAN / Timothy LARSEN (Hrsg.): *Reading Romans through the Centuries. From the Early Church to Karl Barth*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2005, 205–223; Dirk-Martin GRUBE: *God or the Subject? Karl Barth's Critique of the ‚Turn to the Subject‘*. In: NZStH 50 (2007), 308–324; Christian LINK: *Karl Barths Römerbrief (1921) als theologisches Signal*. In: ZDT 23 (2007), 135–152.

Welche Wirkung der ‚Römerbrief‘ innerhalb des Protestantismus hatte, zumal im Kontext der akademisch betriebenen Theologie, ist inzwischen ebenso erforscht wie die Formierung der Dialektischen Theologie, jener Bewegung um Karl Barth.<sup>5</sup> Bislang noch nicht in den Blick genommen wurde hingegen, wie beide Phänomene eigentlich von katholischer Seite wahrgenommen worden sind. Diese Fragestellung ist nicht nur deshalb von Interesse, weil die Rezeption schon wenige Monate nach Erscheinen des ‚Römerbriefs‘ einsetzte; bemerkenswerterweise fand sie auch an prominenter Stelle statt. In diesem Zusammenhang sind die beiden Zeitschriften ‚Hochland‘ und ‚Stimmen der Zeit‘ zu nennen, die zugleich im Klerus und unter theologisch aufgeschlossenen Laien verbreitet waren.<sup>6</sup> An den gleichen Adressatenkreis wandte sich das ‚Lexikon für Theologie und Kirche‘, das damals in erster Auflage erschien.<sup>7</sup> Angesichts des Renommées und der Verbreitung dieses Referenzwerks wie jener beiden Zeitschriften, wird dem hier gezeichneten Bild der Dialektischen Theologie erhebliche Bedeutung beizumessen sein.

## 1.2 Neue Wege der Verkündigung: Joseph Wittig

Im Gegensatz zu vielen anderen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts ist Joseph Wittig (1879–1949) noch nicht ganz vergessen. Das hat freilich weniger mit der Bedeutung und Tiefe seiner Schriften zu tun, als damit, daß er im Jahr 1926 exkommuniziert und unverhofft erst kurz vor seinem Tod rekonziliert wurde. So wird er bis heute als Beispiel für die Intransigenz des damaligen Katholizismus angeführt.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Cornelis van der KOOIJ: *Karl Barths zweiter Römerbrief und seine Wirkungen*. In: Michael BEINTKER u. a. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand* [...]. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005, 57–75 bzw. Eckhard LESSING: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, 21–48.

<sup>6</sup> Vgl. Bernard BONNERY: *Les revues catholiques ‚Stimmen der Zeit‘ et ‚Literarischer Handweiser‘ dans l’Allemagne de 1918 à 1925*. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1978 (EHS.DS 253), 10–112 bzw. Hans WAGNER: *Hochland*. In: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 177f.; Felix DIRSCH: *Das ‚Hochland‘. Eine katholisch-konservative Zeitschrift zwischen Literatur und Politik 1903–1941*. In: Hans-Christof KRAUS (Hrsg.): *Konservative Zeitschriften zwischen Kaiserreich und Diktatur. Fünf Fallstudien*. Berlin: Duncker und Humblot, 2003 (Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus; 4), 45–96.

<sup>7</sup> Vgl. Abraham Peter KUSTERMAN: *Lexika*. In: LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 872–874, hier: 873; Roland KANY: *Summe eines Jahrhunderts. Vom Wandel der katholischen Theologie im Spiegel des Lexikons für Theologie und Kirche*. In: ThQ 183 (2003), 1–15, hier: 1f.

<sup>8</sup> Dazu Karl HAUSBERGER: *Der ‚Fall‘ Joseph Wittig (1879–1949)*. In: Hubert WOLF (Hrsg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn u. a.: Schöningh, 1998 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums; 2), 299–322.

Eigentlich Professor für Kirchengeschichte an der Universität Breslau, erblickte Wittig seine Aufgabe weniger in historischen Studien denn in religiöser Schriftstellerei. Besonders in der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg publizierte er neben zahlreichen Erzählungen viele eher populäre, jedenfalls nicht streng wissenschaftlich gehaltene Beiträge. Einer dieser Artikel, veröffentlicht im Jahr 1922, sollte ihm allerdings zum Verhängnis werden. Nicht zuletzt durch eigene Erfahrungen in der Seelsorge motiviert, hatte Wittig gegenüber einer ängstlichen Fixierung auf die Sünde das österliche Erlöstsein des Christen herausgestellt.<sup>9</sup> Das konnte als Kritik an der damals üblichen Beichtpraxis aufgefaßt werden, und entsprechend heftig fielen die Reaktionen aus. Selbst wenn die an ihm geübte Kritik mitunter überzogen gewesen sein und an seinem eigentlichen Anliegen vorbeigezielt haben mag, so agierte der sogar des Modernismus gezielte Wittig nicht besonders glücklich. Obwohl er im Oktober 1923 durch den Heiligen Stuhl ausdrücklich getadelt worden war, veröffentlichte er kurz darauf und wiederum im ‚Hochland‘ einen Artikel, in dem er sich kritisch mit dem Zustand der Verkündigung in der katholischen Kirche auseinandersetzte. In diesem Zusammenhang kam er auch auf Barths ‚Römerbrief‘ zu sprechen.

Was den Zustand der Verkündigung angeht, ist Wittigs Befund überaus ernüchternd.<sup>10</sup> Sowohl in Predigten als auch in religiösen Büchern werde schon seit Jahrzehnten immer nur das Gleiche auf die gleiche Art und Weise gesagt. Ebenso wie das verwendete Vokabular, sei sich auch der Stil gleichgeblieben. Zwar würden Hörer und Leser das mit schier bewundernswerter Geduld ertragen, doch sei unübersehbar, in welchem hohem Maße sich die kirchliche Verkündigung inzwischen von der Sprachwelt ihrer eigentlichen Adressaten entfernt habe. Da sich die Homiletik noch auf dem Stand des 18. und 19. Jahrhunderts befinde, seien Predigten oftmals nicht viel mehr als Collagen aus Texten der Kirchenväter und allenfalls noch der Bibel. Von daher wirkt es auf Wittig geradezu tröstlich, daß der im Protestantismus gepflegte ‚Pastorenton‘ sogar noch sprichwörtlicher sei als der katholische ‚Kanzelton‘. Jedenfalls komme wohl niemand auf die Idee, freiwillig eine Predigtsammlung zu lesen. Überhaupt habe sich der in der Predigt kultivierte Sprachduktus in die religiösen Bücher eingeschlichen, und das sehr zu deren Nachteil.<sup>11</sup> Wittig schwebt anderes vor: Werde über Religion gesprochen, dürfe das nicht in der Weise geschehen, als berichte man von etwas längst Bekanntem, sondern so, daß die Unbegreiflich-

<sup>9</sup> Vgl. Joseph WITTIG: *Die Erlösten*. In: Hochl. 19,2 (1922), 1–26.

<sup>10</sup> Zum folgenden vgl. Joseph WITTIG: *Neue religiöse Bücher*. In: Hochl. 21,1 (1923/1924), 415–430, hier: 415–417.

<sup>11</sup> Mit Blick auf das religiöse Schrifttum schreibt WITTIG (1923/1924), 416: „Es ist alles wahr, was da geschrieben ist; es ist auch oft sehr schön gesagt, aber man kann es kaum mehr lesen. Man liest es auch nicht, sondern schenkt es zu Geburtstagen. Oder man liest es zur ‚Betrachtung‘ oder zur ‚geistlichen Lesung‘, also aus Aszese, also fast in demselben Sinne, wie man Fasten und Abstinenz übt.“

keit des Erlebten gewahrt bleibe.<sup>12</sup> Der tieferliegende Grund dafür, daß die Verkündigung sprachlich derart eingefahren, einfallslos und wenig ansprechend wirke, liege gerade darin, daß Gott begreifbar geworden sei.<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund will Wittig seine Sichtung neu erschienener religiöser Literatur verstanden wissen. Die Wucht der Sprache ist ihm dabei Hinweis auf die Kraft des religiösen Erlebens des Autors. Voll des Lobes ist er darum aber nicht nur für Theologen der östlichen Orthodoxie, für Vertreter des Religiösen Sozialismus sowie Friedrich Gogarten, sondern gerade für Karl Barth. Über dessen ‚Römerbrief‘ schreibt er:

„Nichts von frechem oder gemütlichen Bekannttun ist in dem Buche. Es wirkt ungemütlich wie der Tod, wie es auch gleich diesem die Seele den Tiefen der Ewigkeit entgegenführt. Wie sehr auch im einzelnen die Ausführungen von der gewohnten theologischen oder gar kirchlichen Exegese abweichen, die Richtung ist doch einzigstark auf Gott. Nichts von Rationalismus, nur Glaube in dem ganzen Buche. Die Welt und alles irdische Fühlen und Denken wird darin gekreuzigt. Es drängt unmittelbar zur Anbetung, es zwingt zum Jenseitsdenken.“<sup>14</sup>

Über den ‚Römerbrief‘ hinaus weist Wittig noch auf andere Publikationen Barths hin. Ausführlich geht er etwa auf jenen Vortrag ein, den Barth im Jahr 1919 im thüringischen Tambach gehalten hatte.<sup>15</sup> Während dieser in der jüngeren Forschung große Aufmerksamkeit erfährt, weil in ihm bereits Leitmotive der Dialektischen Theologie in hochkonzentrierter und rhetorisch brillanter Form anklingen, interessiert sich Wittig weder für den historischen Kontext, in dem der Vortrag steht, noch für den Argumentationsgang selbst.<sup>16</sup> Stattdessen wendet er seine Aufmerksamkeit dem Sprachduktus zu, und so reiht er auf fast

<sup>12</sup> Vgl. WITTIG (1923/1924), 424 f.

<sup>13</sup> Vgl. WITTIG (1923/1924), 416: „Gott ist uns zu bekannt geworden. Wir haben ihn geistig verarbeitet, meinen wir, wenn wir es auch nicht zu denken und zu sagen wagen. Er ist uns keine erschreckende und keine entzückende Offenbarung mehr. Seine Offenbarung ist für uns ‚geschichtlich‘ geworden. Was spekulative Theologen noch an neuen Erkenntnissen beibringen, erscheint uns als Theologenspekulation, und sie sagen es ja selbst, daß es noch nichts für das gewöhnliche Volk sei. Da wir Gott schon genug ‚kennen‘, sind wir nicht mehr genug ehrfürchtig, wartend und heilsbegierig.“

<sup>14</sup> WITTIG (1923/1924), 420 f. mit Bezug auf RB (1922).

<sup>15</sup> Vgl. WITTIG (1923/1924), 421–423 mit Bezug auf Karl BARTH: *Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede*. Würzburg: Patmos, 1920 (Der Bücher vom Kreuzweg 1. Folge).

<sup>16</sup> Zum sog. Tambacher Vortrag vgl. Bruce McCORMACK: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*. Oxford: Clarendon Press, 1995, 195–202 / DERS.: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006, 179–185; Georg PFELEDERER: *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (BHT 115), 315–331; Christian LINK: *Bleibende Einsichten von Tambach*. In: BEINTKER u. a. (2005), 333–346; Alf CHRISTOPHERSEN: *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (BHT 143), 27–40.

eineinhalb Seiten Zitat an Zitat. Wenn auch nur kurz, weist Wittig außerdem auf Barths Vortrag über die ‚*Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*‘ hin, der in dem soeben begründeten Publikationsorgan der Dialektischen Theologie, der Zeitschrift ‚*Zwischen den Zeiten*‘, erschienen war.<sup>17</sup>

Offensichtlich stach aber nicht nur Barth weit von dem ab, was Wittig von katholischer Seite ansonsten gelesen und gehört hatte. Zwar merkt er im Schlußteil seines Artikels noch an, daß viele der von ihm vorgestellten Bücher von starken Häresien durchsetzt seien (was wohl nichts anderes meint, als daß ihre Verfasser nicht römisch-katholisch waren), doch fügt er sogleich hinzu, wie sehr das, was er bei ihnen (also bei orthodoxen und protestantischen Autoren) fand, von einem echt religiösem Erleben zeuge.<sup>18</sup>

### 1.3 Die antihistorische Revolution in der Theologie: Joseph Engert

Mit dem Zusammenbruch der von der Aufklärung favorisierten rationalistischen Metaphysik am Ende des 18. Jahrhunderts ging zunächst die ‚Wende zum Subjekt‘ einher. Dem folgend bildete sich während des 19. Jahrhunderts das heraus, was als ‚historisches Bewußtsein‘ bezeichnet werden kann. Läßt sich Wirklichkeit an sich gar nicht aussagen, sondern immer nur aus einer vielfältig bedingten, hochgradig subjektiven Perspektive, bedarf es einer hohen Sensibilität für die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen sich die Aussagen über die Wirklichkeit herausgebildet und entwickelt haben.<sup>19</sup>

Diese Entwicklung war an der Theologie keineswegs spurlos vorübergegangen. Zumal an den deutschen protestantischen Fakultäten galt die Erforschung von Bibel und Dogma auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode zunehmend als selbstverständlich, so daß die darauf rekurrierende Liberale Theologie zur dominierenden Richtung wurde.<sup>20</sup> Insofern die Historisierung von Wissen und Denken immer auch Relativierung bedeutet, stellten sich alsbald große Verunsicherungen ein. Mit der Theologie- und Dogmengeschichtsschreibung trat die *Rede über die Rede von Gott* zunehmend an die Stelle der *Rede von Gott*.

Was in wissenschaftstheoretischer Hinsicht ein Fortschritt gewesen sein mag, weil die Differenz zwischen Kanzel und Katheder deutlicher als zuvor herausgestellt wurde, erwies sich in anderer Hinsicht als problematisch. Verstanden

<sup>17</sup> Vgl. WITTIG (1923/1924), 423 Anm. \* mit Bezug auf Karl BARTH: *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*. In: ZZ 1 (1923), 3–25.

<sup>18</sup> Vgl. WITTIG (1923/1924), 430.

<sup>19</sup> Vgl. Karl AMERIKS: *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2006, 1–12.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas Albert HOWARD: *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*. Oxford u. a.: Oxford University Press, 2006, 273–303.

als systematische Reflexion des christlichen Glaubenslebens, kann sich Theologie nämlich nicht darin erschöpfen, bloß die Genese von Geltungsansprüchen nachzuzeichnen, die in der Vergangenheit vielleicht einmal erhoben worden sind. Um der Steigerung der Orientierungsfähigkeit und Gestaltungskraft des christlichen Lebens willen muß sie Geltungsansprüche auch zu begründen suchen. Wie diese Aufgabe unter den Bedingungen eines sich bisweilen zum Historismus auswachsenden ‚historischen Bewußtseins‘ eigentlich erfüllt werden könne, wurde damit zu einer drängenden Frage. Virulent war sie auch auf katholischer Seite, nicht nur auf protestantischer. Exemplarisch dafür ist Joseph Engert (1882–1964), Professor für Philosophie in Regensburg.<sup>21</sup> Laut eigener Aussage trieb ihn über Jahre hinweg die Frage um, wie Theologie unter neuzeitlichen Bedingungen überhaupt möglich sei.<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang ist auch ein Anfang 1924 veröffentlichter Artikel zu verstehen, der sich entscheidend der Auseinandersetzung mit Barths ‚Römerbrief‘ verdankt.<sup>23</sup>

Neben seiner Lehrtätigkeit war Engert noch in der Seelsorge aktiv, und gerade hier zeigt sich, daß der Historismus mehr als ein rein abstrakt akademisches Problem war. Würden die biblischen Texte ganz im Kontext ihrer Genese aufgehen, so daß sie als bloß zeitbedingt und einer bestimmten Perspektive verpflichtet zu begreifen wären, hätten sie für die Gegenwart keine unmittelbare Relevanz. Tatsächlich war es die Not der Verkündigung angesichts des ‚historischen Bewußtseins‘, die Engert dazu bewogen hatte, den ‚Römerbrief‘ zu lesen:

„Ich gestehe, daß auch ich wie Barth aus der Not der seelsorglichen Aufgabe zu der Frage gekommen bin: Was will denn Paulus, was die Hl. Schrift UNSERER Zeit sagen? Die Frage hat essentiell nur Sinn, wenn es metaphysische Gründe gibt, aus denen Sinn und Gehalt der Wahrheit trotz des Wandels der Zeiten fließt, wenn es eine ewige, überzeitliche Wahrheit gibt, welche aller menschlich erkannten Wahrheit Regel und primäre Erfüllung bedeutet, ihr überzeitlich stets gegenwärtig ist.“<sup>24</sup>

Wenn die Verkündigung unter den Prämissen des Historismus unmöglich ist, erklärt sich zudem, warum es für Engert so wichtig ist, eine gegenläufige Entwicklung zu identifizieren. Wie er meint, sei der Historismus im Begriff, an sich selbst zu sterben. Mit der Metaphysik setze sich zunehmend eine andere Denkweise durch, nämlich der Glaube an eine transzendente Wahrheit und Wirklichkeit, die jenseits aller menschlichen Auffassung liege und von daher allem menschlichen Tun regulativ und normativ gegenüberstehe.<sup>25</sup> Beleg für die Wen-

<sup>21</sup> Zur Biographie vgl. Otto WEISS: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg: Pustet, 1995, 299.

<sup>22</sup> Vgl. Joseph ENGERT: *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*. Regensburg: Manz, 1926, IX.

<sup>23</sup> Vgl. Joseph ENGERT: *Metaphysik und Historismus im Christentum*. In: Hochl. 21,1 (1923/1924), 502–517, 638–651. Wie Engert selbst diesen Artikel verstanden wissen wollte, führt er an anderer Stelle aus, und zwar in DERS. (1926), VII.

<sup>24</sup> ENGERT (1923/1924), 502.

<sup>25</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 502. Vgl. auch ebd., 503f.



de vom Historismus zur Metaphysik ist Engert Barths ‚Römerbrief‘, dem er Friedrich Heilers im Jahr 1923 erschienene Monographie über den ‚Katholizismus‘ kontrastierend gegenüberstellt.<sup>26</sup> Zwar hätten beide Autoren die historisch-kritische Schule durchlaufen, doch würden sie nun höchst unterschiedliche Richtungen einschlagen. Während Barth die bloß historische Orientierung hinter sich lasse, verharre Heiler in der gedanklichen Welt des 19. Jahrhunderts.<sup>27</sup>

Der Grund dafür, daß sich Engert mit den Publikationen zweier Protestanten beschäftigt, ist die Suche nach der Denkform, die der Theologie wirklich angemessen ist und damit auch die Verkündigung ermögliche. Da seiner Ansicht nach ‚Geschichte‘ und ‚Wahrheit‘ zwei letztlich inkompatible Größen sind, lehnt er eine historische Orientierung der Theologie im Grundsatz ab und plädiert demgegenüber für eine metaphysische. Heiler scheint ihm der Exponent des Historismus schlechthin, und so läßt er an ihm kein gutes Haar. Was Engert über dessen ‚Katholizismus‘ schreibt, ist deshalb eine sich über knapp dreizehn Seiten erstreckende Kritik nicht bloß einzelner Punkte, sondern der anti-metaphysischen Denkform überhaupt.<sup>28</sup> Eine nähere Auseinandersetzung mit Heiler sei im Grunde müßig, weil er dem schon längst überholten Konzept des Historismus anhänge und so etwas wie Unbedingtheit überhaupt nicht kenne. Stattdessen trage er nur eine Unmenge von Details zusammen, die sich zu keiner Ganzheit fügen wollen, und deshalb habe er der Gegenwart letztlich nichts zu sagen.<sup>29</sup>

Weitaus positiver fällt hingegen Engerts Urteil über Barth aus, den er als Exponenten einer metaphysischen Orientierung der Theologie betrachtet, obwohl seine Zustimmung auch hier nicht uneingeschränkt ist. Neben dem systematischen Anliegen, die der Theologie und daraus sich ergebend der Verkündigung gemäße Denkform zu profilieren, verfolgt Engert nämlich noch ein kontrovers-theologisches.<sup>30</sup> Er will verdeutlichen, daß die katholische Theologie dem paulinischen Gedankengut sehr viel mehr entspreche als die protestantische, für die Barth die Referenz ist. Der Katholizismus wisse eben nicht nur um die Unbedingtheit Gottes an sich, die der Grund für eine an der Metaphysik als Denkform orientierte Theologie sei, sondern darüber hinaus noch um die Unbedingtheit Gottes in seinem Bezug zum Menschen. Für diese verwendet Engert den Begriff der ‚Theozentrik‘. Dem entspricht der Aufbau seines Artikels. Wird zunächst die sich aus der Voraussetzung der Unbedingtheit Gottes ergebende

<sup>26</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 502 mit Bezug auf RB (1922/1923) und Friedrich HEILER: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München: Reinhardt, 1923.

<sup>27</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 502.

<sup>28</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 638–650.

<sup>29</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 650.

<sup>30</sup> Weder lassen sich die Gründe dafür rekonstruieren, noch läßt sich klar ausmachen, wie sich die beiden Anliegen Engerts, also das systematische und das kontrovers-theologische, zueinander verhalten.

Hermeneutik des Römerbriefs dargelegt, wird sodann geprüft, inwieweit im ‚Römerbrief‘ die Unbedingtheit Gottes auch in ihrem Bezug auf den Menschen ernstgenommen ist.<sup>31</sup> Im einzelnen kommen dabei die Themen der Gnaden-theologie samt den Konsequenzen für die Sakramentenlehre, die Ekklesiologie und schließlich die Ethik zu Sprache.<sup>32</sup>

Was den ersten Punkt anbelangt, will Engert Barth dahingehend verstehen, daß er den Römerbrief nicht als einen Gegenstand der historischen Forschung lese, um etwa Aufschluß über die Situation im ersten nachchristlichen Jahrhundert zu gewinnen. Ebenso wie Paulus gehe es ihm vielmehr um ein sachliches Anliegen, und zwar die in Jesus Christus in der Zeit erschienene überzeitliche Wirklichkeit Gottes.<sup>33</sup> Auch wenn diese nur in verschiedenen Perspektiven erkannt und reflektiert werden könne, gehe sie nicht in diesen auf. Die Bedingtheit der Erkenntnis sei doch etwas anderes als die Unbedingtheit der sich zu erkennen gebenden Wirklichkeit. Unbedingt sei sie deshalb, weil sie die Wirklichkeit des überzeitlichen Gottes selbst ist, woran die Zeitlichkeit ihres Auftretens nichts ändere.

Das führt zum zweiten Punkt in Engerts Argumentation, also zur Theozentrik. Wie Gott in seiner Unbedingtheit im Zentrum des Paulinischen Briefes stehe, so auch die Unbedingtheit des göttlichen Gnadenhandelns:

„Vor diesem Gott gilt alles menschliche Tun nur soviel, als Gott in ihm wirkt. Ja sogar, daß alle menschliche Mühe keinerlei Recht und Anspruch auf Gott erwerben kann, sondern daß alles, alles freie, ganz ungeschuldete Gabe, Gnade, ist. Das ist der stärkste Ausdruck für die absolute Transzendenz Gottes über Menschen und Welt: Gott die unendliche, ewige Eins vor allen menschlichen Nullen.“<sup>34</sup>

Damit vertritt Engert eine gnadentheologische Position, angesichts derer sich die reformatorische Leitdifferenz zwischen den *opera Dei* und den *opera hominis* noch als eine Unterbestimmung des göttlichen Wirkens ausnimmt. Denn ist das Heil nur dann gegeben, wenn Gott selbst und allein wirkt, stellt sich gar nicht mehr das Problem einer Konkurrenz von Gott und Mensch.

Vor diesem Hintergrund weist Engert im weiteren immer auf die Unangemessenheit der protestantischen Vorwürfe gegen den Katholizismus hin. Da die Taufe, die Zugang zur von Gott gewirkten Auferstehung eröffnet, im strengen Sinn Werk Gottes ist, könne die katholische Sakramentenlehre nicht als Magie

<sup>31</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 504–506 bzw. 506–516.

<sup>32</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 506–509 (Gnadenlehre), 509–511 (Sakramentenlehre), 511–515 (Ekklesiologie), 515 f. (Ethik).

<sup>33</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 504–506.

<sup>34</sup> ENGERT (1923/1924), 507. Vgl. auch ebd., 509: „Der Kerngedanke des Römerbriefes, die Auflösung aller Probleme desselben einschließlich der ungemütlichen Punkte und zeitgeschichtlichen Reste ist der von der Allwirksamkeit Gottes im Heilswerk; vor ihm gilt nichts, ist nichts, was er nicht selbst wirkt mit seiner Gnade.“

oder Zauberei betrachtet werden.<sup>35</sup> Eben weil Gott in seiner Souveränität in die menschliche Geschichte eingegriffen hat, sei die Kirche weder eine bloß menschliche Einrichtung, wie in der protestantischen Tradition angenommen, noch der institutionalisierte Versuch des Menschen, über Gottes Offenbarung verfügen zu wollen, wie Barth dies noch zugespitzter formuliere. Sie sei stattdessen die Gegenwart des Heils in der Geschichte. Von daher greife es zu kurz, wenn Barth einerseits die sichtbare Kirche mit der Kirche Esaus gleichsetze und sie als menschliche Stiftung bezeichne, andererseits aber allein die unsichtbare, typologisch mit dem Namen Jakobs verbundene Kirche der Erwählten als diejenige Gottes verstehen wolle. Im Anschluß an Paulus werde man die Kirche nämlich als Verwalterin der Erlösungsgeheimnisse wie als Anwalt Gottes gegenüber den Menschen betrachten müssen, was die katholische zu sein denn auch mit Recht für sich reklamieren könne.<sup>36</sup> Und auch mit Blick auf die theologische Ethik entspreche die katholische Position weitaus besser den paulinischen Vorgaben als diejenige Barths. Dessen ‚*Römerbrief*‘ zufolge ist menschliches Handeln bloß menschliches, nicht jedoch von Gott ermöglichtes Handeln, und das tue der Theozentrik nicht Genüge.<sup>37</sup>

Zusammenfassend meint Engert schließlich feststellen zu können, daß alle Paulinische Religion ohne Metaphysik überhaupt nicht zu verstehen ist. In dieser Hinsicht sei der Katholizismus allezeit der treue Anwalt des Paulinischen Christentums gewesen, weil er am stärksten den absolut metaphysischen und theozentrischen Charakter des Christentums vertreten habe.<sup>38</sup>

Mit Überlegungen wie diesen redet Engert einer ‚antihistorischen Revolution‘ das Wort, in welcher der scheinbaren Auflösung aller Werte und Ideen ins Bedingte durch einen bewußten Reflexionsabbruch unverbrüchliche und bleibende Gewißheiten entgegengesetzt werden.<sup>39</sup> So postuliert er die Überzeitlichkeit der Wahrheit, die zwar nur in verschiedenen Perspektiven erkannt und reflektiert, aber dennoch nicht in diese aufgelöst werden könne.<sup>40</sup> Allerdings erläutert

<sup>35</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 511.

<sup>36</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 514f.

<sup>37</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 516.

<sup>38</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 516f.

<sup>39</sup> Zu einer ähnlichen systematischen Einschätzung gelangt in neuerer Zeit Friedrich Wilhelm GRAF: *Die ‚antihistorische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*. In: Jan ROHLS / Gunther WENZ (Hrsg.): *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988 (FS Wolfhart Pannenberg), 377–405 und DERS.: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck, 2004, 249–278. Worin sich der katholische Philosoph und der der liberal-protestantischen Tradition verpflichtete Theologe allerdings massiv voneinander unterscheiden, ist die Bewertung: Verheißt die Dialektische Theologie für Engert die Rettung aus dem Elend des Historismus, ist sie für Graf nicht viel mehr als ein erratischer Block, den es wegzuwälzen gilt, damit die Theologie wieder ungestört den Weg zum kulturwissenschaftlichen Diskurs der universitären Welt einschlagen kann.

<sup>40</sup> Vgl. ENGERT (1923/1924), 502.