

»So habe ich's nicht gemeint!«

Karl Barth über die *analogia entis*

Benjamin Dahlke

Im Vorwort zum ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik*, das vom 1. August 1932 datiert, hatte Karl Barth (1886–1968) erklärt:

»Ich halte die *analogia entis* für DIE Erfindung des Antichrist und denke, daß man IHRETWEGEN NICHT katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten.«¹

Gegen Ende seines Lebens, genauer im Sommer 1968, sprachen Studenten ihn auf diese Aussage an. Barth antwortete:

»Das war so eine Pointe [...]. Ich habe das niedergeschrieben auf dem Monte Pincio in Rom selber, habe da im Morgenglanz zwischen 5 und 6 Uhr am Morgen den Petersdom gesehen und dann ist mir das so in die Feder gerutscht: Aha! Das ist die *analogia entis*, da drüben!, und das sollen die in Deutschland nur hören! Es war mehr so ein bißchen literatenhaft, wie ich das so hingeschrieben habe. Und als ich dann hörte, wie das ein tausendfältiges Echo erweckte in der theologischen Welt und alle sich nun den Kopf zerbrochen haben: *analogia entis*, *analogia fidei*... usf., habe ich gesagt: na ja, schwatzt ihr weiter über das Zeug! So habe ich's nicht gemeint! [...] Natürlich haben wir ganz anderes zu tun gehabt, als gegen den Katholizismus zu kämpfen.«²

¹ KD I/1 (1932), VIII-IX.

² K. BARTH, Gespräche 1964–1968, hrsg. von E. BUSCH (Karl Barth-Gesamtausgabe IV/28), Zürich 1997, 472–521 (Gespräch mit Wuppertaler Studenten, 1.7.1968), 484f. Nochmals schneller tat Barth seine Äußerung ab in einem Interview, das er im Jahr 1964 mit der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* führte (a.a.O., 10–20). Daraufhin angesprochen, dass seine Theologie manchen Zeitgenossen als zu katholisch gelte, antwortete Barth (a.a.O., 17): »Was die ›Analogia entis‹ betrifft, so habe ich ja im Vorwort zum ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* gesagt, ich sähe in ihr geradezu die Erfindung des Antichrist. Ich würde das heute vielleicht nicht mehr so ausdrücken, so jäh, wie ich damals noch

Barth vermittelt hier den Eindruck, seine Sätze seien dahingeworfen, dem Moment geschuldet, rhetorisch und ohne Hintergedanken formuliert. Ganz so einfach scheint es allerdings nicht zu sein. Zumindest wird seit dem Jahr 1932 intensiv diskutiert, ob es sich bloß um eine situationsbezogene Aussage handelt oder nicht eher um eine sachliche Notwendigkeit, die in der Konsequenz von Barths Offenbarungsdenken liegt – das umso mehr, als die *analogia entis* keineswegs nur in den Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik*, sondern auch in ihrer Gotteslehre thematisiert wird.³ Noch in der unmittelbaren Gegenwart erscheinen Artikel und ganze Bücher, die Barths harsche Aussage zum Gegenstand haben. Dabei wird vorrangig systematisch argumentiert, was zweifelsohne seine Berechtigung hat, geht es doch um ein systematisches Thema. Allerdings kann man fragen, ob die biographischen, zeit- und theologiegeschichtlichen Kontexte ausreichend berücksichtigt sind.⁴ Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist

geredet habe, aber immerhin mag das Ihnen doch zeigen, daß also gerade im Gespräch über die ›Analogia entis‹ nicht etwa eine Brücke sich hergestellt hat oder eine Annäherung. Aber lassen wir das.« Etwas auskunftsfreudiger war er dagegen in anderem Zusammenhang – vgl. K. BARTH, Gespräche 1959–1962, hrsg. von E. BUSCH (Karl Barth-Gesamtausgabe IV/25), Zürich 1995, 290–306 (Gespräch mit Studenten in Princeton, 2. 5. 1962), 293–295. So meinte Barth (a. a. O., 294): »Meine Kritik gegenüber der *analogia entis* war, daß darin – so wie Thomas sie verstanden hat –, von einem gemeinsamen Grund zwischen Gott und Mensch gesprochen wurde; und dieser Grund wurde im Begriff des Seins gefunden. Gott *ist*, der Mensch *ist* auch. Insofern gibt es eine Analogie von Gott und Mensch usw. Und gegen diesen Begriff mußte ich kämpfen. Aber wenn Analogie verstanden wird als Analogie zwischen zwei Merkmalen oder zwei Punkten in den Taten Gottes und den Taten des Menschen, dann ist es akzeptabel und, wie ich meine, notwendig, davon zu sprechen.«

³ Vgl. KD I/1 (1932) bzw. KD II/1 (1940), 86–92, 654–660.

⁴ Vgl. A. MARGA, Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster. Its Significance for His Doctrine of God (BHTh 149), Tübingen 2010, 44–54, 123–152; K. L. JOHNSON, Reconsidering Barth's Rejection of Przywara's *analogia entis*, in: MoTh 26, 2010, 632–650; DERS., Karl Barth and the *Analogia Entis* (TTST 6), London/New York 2010; TH. J. WHITE (Hrsg.), The Analogy of Being: Invention of the Anti-Christ or Wisdom of God?, Grand Rapids, MI 2011; K. L. JOHNSON, A Reappraisal of Karl Barth's Theological Development and his Dialogue with Catholicism, in: IJSTh 14, 2012, 3–35; A. K. WUCHERER-HULDENFELD, Philosophische Theologie im Umbruch, Bd. 2/1, Wien u. a. 2014, 126–178; M. HELD, Gabe der Analogie. Phänomenologische Erkundungen zu einer theologischen Denkform, Leipzig 2017, 218–255; J. R. BETZ, The *analogia entis* as a Standard of Catholic Engagement: Erich Przywara's Critique of Phenomenology and Dialectical Theology, in: MoTh 35, 2019, 81–102; PH. J. P. GONZALES, Reimagining the *Analogia entis*. The Future of Erich Przywara's Christian Vision, Grand Rapids, MI 2019; P. BLANCO, *Analogia entis, analogia fidei*. Karl Barth dialoga con teólogos católicos, in: ScrTh 51, 2019, 67–95.

das höchst wichtig.⁵ Statt Barths Aussage vor dem Hintergrund derjenigen Konstellationen wahrzunehmen, in denen sie getroffen wurde, droht eine prinzipiell-kontroverstheologische Diskussion aufgebaut zu werden. Es ließe sich ja behaupten, dass es sich bei der *analogia entis* um ein, ja sogar um *das* Formalprinzip des Katholizismus handelt. Immerhin hat Barth sie als »Grundschema katholischen Denkens und Lehrens« bezeichnet, außerdem von einem »Gott-Kreatur-System« gesprochen.⁶ Im Gegensatz dazu stünde dann die evangelische Betonung vertrauensvollen Glaubens, ausgedrückt durch jene *analogia fidei*, wie sie in der *Kirchlichen Dogmatik* profiliert wird.⁷ Folglich gibt es einen prinzipiellen Unterschied zwischen den Konfessionen, der jedem einzelnen materialdogmatischen Unterschied zugleich vorausgeht und zugrunde liegt. Über solch eine Grunddifferenz wird in neuerer Zeit immer wieder nachgedacht.⁸ Gäbe es sie, erübrigte sich alles weitere Mühen um eine sichtbare Einheit der getrennten Christen. Jedes ernsthafte ökumenische Gespräch wäre aussichtslos, weil nur oberflächliche, politisch motivierte Absprachen möglich wären. Demgegenüber ist festzuhalten, dass es sich bei der *analogia entis* eben nicht um eine Unterscheidungslehre handelt; sie ist ungeeignet, eine Grunddifferenz abzubilden. Die

⁵ Vorarbeiten zum Thema liefern MARGA (s. Anm. 4); B. DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHTh 152), Tübingen 2010, 93–136; B. McCORMACK, Karl Barth's Version of an »Analogy of Being«: A Dialectical No and Yes to Roman Catholicism, in: WHITE (s. Anm. 4), 88–144.

⁶ KD II/1 (1940), 658 bzw. a. a. O., 657. Ähnlich KD II/2 (1942), 588 f.

⁷ Vgl. KD I/1 (1932), 257. Zur Erschließung siehe D.-M. GRUBE, *Analogia fidei*. Zum »Analogiegeschehen« bei Karl Barth, in: W. SCHÜBLER (Hrsg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen?*, Darmstadt 2008, 117–131 und J. SCHÜZ, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung (TBT 182), Berlin/Boston 2018.

⁸ Vgl. E. HERMS, »Grundkonsens« – »Grunddissens«. Zur neueren Diskussion über das Fundament der ökumenischen Bewegung, in: DERS., *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft* (MThSt 27), Marburg 1989, 72–86; M. OHST, Protestantischer Ökumenismus, in: W. HÄRLE u. a. (Hrsg.), *Befreiende Wahrheit*. FS Eilert Herms, Marburg 2000, 467–490; N. SLENCZKA, Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation: Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene, in: *KuD* 48, 2002, 172–196; G. GRESHAKE, Was trennt? Überlegungen zur konfessionellen Grunddifferenz, in: *ThG* 49, 2006, 162–174; P. NEUNER, Grundkonsens – Grunddifferenz. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher, in: J. BROSEDER/M. WRIEDT (Hrsg.), »Kein Anlass zur Verwerfung«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS Otto Hermann Pesch, Frankfurt a. M. 2007, 11–32; S. PEMSEL-MAIER, Art. Grunddissens, konfessioneller G., in: *LOeK*, 525 f.; K.-H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

Debatte um sie war einer speziellen Situation geschuldet, wie im Weiteren gezeigt werden soll. Außerdem verlief sie unglücklich, nahm sie doch konfessionalistische Züge an.

1. Die *analogia entis* als Erfindung

Von einer ›Erfindung‹ zu sprechen, ist doppeldeutig. Beim Erfundenen kann es sich entweder um etwas Neues, in dieser Weise noch nie Dagewesenes handeln, also eine Innovation; oder aber um etwas, was sich jemand bloß ausdenkt, zusammenphantasiert, letztlich eine Illusion. Wenn Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* die *analogia entis* als eine Erfindung bezeichnet, dann im zweiten Sinne. Seiner Auffassung nach hat sie nichts mit der biblisch bezeugten Offenbarung zu tun, sondern ist ihr wesensfremd. Bei der *analogia entis* handle es sich um ein Konstrukt. So unterstelle der römisch-katholische Glaube eine kontinuierlich vorfindliche Beziehung von Gott und Mensch, ja »das Stattfinden einer Gottähnlichkeit des Geschöpfes auch in der gefallenen Welt und damit die Möglichkeit, das profane ›es gibt‹ auch auf Gott und göttliche Dinge anzuwenden.«⁹ Zum Beleg hierfür verweist Barth aber weder auf Thomas de Vio Cajetan (1469–1534), einen Kardinal aus dem Dominikanerorden, der für die Reformationsgeschichte eine wichtige Rolle spielt, noch auf den spanischen Jesuiten Francisco Suárez (1548–1617), obwohl sie die einschlägigen Autoren für das Thema wären. Beide betrieben Philosophie und Theologie, indem sie die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (1224–1274) kommentierten.¹⁰ Sie reproduzierten diese aber keineswegs nur, sondern schufen durchaus Neues – etwa die *analogia entis*.¹¹ Bei Thomas selbst wird man diesen Begriff vergeblich suchen.¹² Ebenso wenig findet

⁹ KD I/1 (1932), 40. Ähnlich KD II/2 (1942), 588 f.

¹⁰ Zur Stellung als Autorität siehe B. DAHLKE/B. KNORN (Hrsg.), Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit. FS Leonhard Hell, Freiburg i. Br. u. a. 2018; J. SCHMUTZ, From Theology to Philosophy: The Changing Status of the *Summa Theologiae*, 1500–2000, in: J. HAUSE (Hrsg.), Aquinas's *Summa Theologiae*. A Critical Guide, Cambridge u. a. 2018, 221–241.

¹¹ Vgl. J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie (Problèmes et controversies)*, Paris 2005; V. M. SALAS, *Between Thomism and Scotism. Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in: DERS./R. L. FASTIGGI (Hrsg.), *A Companion to Francisco Suárez (Brill's Companions to the Christian Tradition 53)*, Leiden/Boston 2015, 336–362; D. D'ERRORE, *Analogy after Aquinas. Logical Problems, Thomistic Answers (Thomistic Ressourcement)*, Washington, DC 2019.

¹² Vgl. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, DC 2000, 65–93. Von daher erstaunt, dass Barth in KD II/1 (1940), 658 die *analogia entis* schon bei Thomas grundgelegt findet.

er sich bei strengen Thomisten des 20. Jahrhunderts, die ja der *Summa theologiae* selbst den Vorzug vor ihren späteren Kommentaren gaben.¹³ Wohl aber begegnet der genannte Begriff bei einigen deutschen Jesuiten, die sich in der Ontologie bewusst ihrem Mitbruder Suárez anschlossen, namentlich Karl Frick (1856–1931)¹⁴ und Joseph Fröbes (1866–1947)¹⁵. Das systematische Problem, das sie

¹³ Genannt seien J. HABBEL, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Berlin u. a. 1928; G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg i. Ü. ²1935, 350–444 (§ 6. Die analoge Erkenntnis Gottes); C. FECKES, *Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen*, Paderborn u. a. 1937; B. KÄLIN, *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. 1, Sarnen 1957, 68–71 (Nr. 79 f.), 69: »Der Seinsbegriff ist analog. Das ergibt sich daraus, weil der Seinsbegriff in einer zwischen univok und äquivok liegenden Aussageweise gebraucht wird; denn das Sein kommt allen noch so grundverschiedenen Subjekten zu, aber nur in einer verhältnismäßig gleichen Bedeutung. Es bleibt noch zu bestimmen, welche Art von Analogie im Seinsbegriff liegt (Nr. 19), eine Frage, die umstritten ist.« Kälin verweist in seinem Lehrbuch, das erstmals im Jahr 1922 erschienen war, auf einen Abschnitt zurück, in dem er die Schwierigkeiten, die Analogie klar zu bestimmen, ausführlich referiert (a. a. O., 19–21 [Nr. 19]).

¹⁴ K. FRICK, *Ontologia sive metaphysica generalis in usum scholarum*, Freiburg i. Br. ²1897, 21–33 (Art. 3. De entis analogia.). Auf differenzierte Weise diskutiert Frick hier, in welchem Sinne das Sein verschiedener Seiende verglichen und damit als dasselbe bestimmt werden kann. Er bezieht sich dabei auf Thomas und Suárez (a. a. O., 21 [The-sis IV.]): »Conceptus obiectivus entis ut sic est metaphysice analogus, et quidem quoad ens a se et ens ab alio et quoad substantiam et accidens analogia attributionis intrinsece. (S. Thom., S. th. 1, q. 13, a. 5. *Suar.*, Met. disp. 28, sect. 3; disp. 32, sect. 2.)« Siehe zudem die erläuternden Darlegungen (a. a. O., 24): »Quaeritur in thesi de univocatione aut analogia entis *metaphysica*, i. e. quaeritur, num ratio entis, quae de omnibus rebus realibus praedicatur, ex sua natura metaphysica omnibus suis inferioribus eodem essentiali modo an vero modo essentialiter diverso conveniat. Nimirum ex thesi prima constat nos habere conceptum obiectivum entis ut sic unum quoad omnia entia realia; atque inde iam exclusa est tum *aequivocatio* tum analogia *mere extrinseca* (impropria). Ex thesi autem tertia constat conceptum illum unum non esse metaphysice seu perfecte obiective praecisum a differentiis, quibus ens ad suas primas divisiones contrahitur. Ad univocationem metaphysicam vero non sufficit convenientia rerum in unum conceptum obiectivum inadaequatum, sed requiritur, ut conveniat ita in ratione illa obiectiva, ut secundum hanc rationem praecise quidem, sed secundum se proprie et formaliter adaequate conceptam inter se non different. Tali modo homo et equus convenient in ratione animalis; negamus autem primas divisiones entis ita perfecte convenire in ratione entis. Igitur cum Aristotele, S. Thoma, Suaresio et doctoribus plurimis defendimus analogiam metaphysicam entis.«

¹⁵ J. FRÖBES, *Ontologia*. Valkenburg 1928/29 [hektographiertes Lehrbuch, zu finden in der Bibliothek der Philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M.;

mithilfe der *analogia entis* lösen wollten, ist dasjenige von Einheit und Vielfalt der Wirklichkeit. Um von einer Wirklichkeit reden zu können, muss ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Einzeldingen bestehen, die aber ebenso Eigenstand besitzen. Mit Blick auf die Theologie stellt sich hier die Frage, inwieweit der Seinsbegriff zugleich auf die Welt und Gott angewandt werden kann. Einerseits schon, denn beidem kommt die Eigenschaft zu, zu sein und eben nicht nicht zu sein.¹⁶ Andererseits halten Frick und Fröbes fest, dass das Sein Gottes und dasjenige des Geschöpfes nicht auf einer Ebene liegen.¹⁷ Bei der *analogia entis*, wie Frick und Fröbes sie verstehen, handelt es sich also um einen zwar philosophisch anmutenden, doch eigentlich (schöpfungs-)theologisch bestimmten Begriff. Wie sich beide Dimensionen zueinander verhalten, bleibt indes offen.

Dieser Hintergründe scheint Barth sich nicht bewusst gewesen zu sein. Anstatt Cajetan, Suárez oder ihnen verpflichtete Autoren zu zitieren, verweist er in der *Kirchlichen Dogmatik* auf Augustinus (354–430), Thomas von Aquin und das Vierte Laterankonzil (1215), obwohl sich der fragliche Begriff bei ihnen überhaupt nicht findet. Entnommen sind die Referenzen denn auch der *Religionsphilosophie katholischer Theologie* des Jesuiten Erich Przywara (1889–1972).¹⁸ Schon damit ist klar, worauf sich Barth in Wirklichkeit stützt und be-

Signatur: Vbg Bb III 1902]. Fröbes griff explizit auf seinen Mitbruder Frick zurück, schreibt er doch (a. a. O., o. P. [Prooemium]): »Auctor qui passim nominatur et ad cuius textum refertur pro longioribus textibus, est P. Frick, *Ontologia*, editio 6a (1929).« Ausführlich geht Fröbes - a. a. O., 21–35 (Thesis 3) - auf die *analogia entis* ein, stützte sich dabei offenkundig auf das Lehrbuch seines Mitbruders.

¹⁶ Vgl. FRICK (s. Anm. 14), 26; FRÖBES (s. Anm. 15), 25.

¹⁷ Vgl. FRICK (s. Anm. 14), 28 f.; FRÖBES (s. Anm. 15), 27 f.: »non possunt Deus et creatura connumerari quasi duo entia, quia modus essendi tam infinite distat in utroque casu. Existencia creaturae ob suam internam labilitatem et dependentiam a voluntate Dei est quasi umbra verae existentiae divinae.«

¹⁸ Vgl. KD I/1 (1932), 40 mit Bezug auf E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (HPh II/5), München/Berlin 1927. Der Oldenbourg-Verlag hatte übrigens auch Barth gebeten, sich am *Handbuch der Philosophie* zu beteiligen - vgl. Karl Barth - Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 2, hrsg. von E. THURNEYSEN (Karl Barth-Gesamtausgabe V/4), Zürich 1974, 258 f. (Karl Barth an Eduard Thurneysen, Brief vom 8. 6. 1924), 259. Doch äußerte Thurneysen Bedenken - vgl. a. a. O., 260 f. (Brief vom 11. 6. 1924). Schließlich fand sich Emil Brunner (1889–1966) bereit, den Band zu übernehmen, was Barth nur recht war - siehe seine entsprechenden Äußerungen, dokumentiert in: Karl Barth - Emil Brunner. Briefwechsel 1916–1966, hrsg. von E. BUSCH (Karl Barth-Gesamtausgabe V/33), Zürich 2000, 138–141 (Karl Barth an Emil Brunner, Brief vom 27. 6. 1926), 141: »Ich bin froh, daß *ich* diese Religions-Philosophie nicht zu schreiben habe. Die Herausgeber sind *dreimal* an mich gelangt mit diesem Auftrag, *zweimal* an Hirsch, je *einmal* an Gogarten, Heim und meinen Bruder Heiner. Dem gerissenen Pater Przywara etwas Ebenbürtiges an die Seite zu stellen und das Fragezeichen hinter seine famose

zieht, nämlich auf Przywaras Konzept der *analogia entis* – das Konzept eines einzelnen Denkers, der im Übrigen bei Fröbes studiert hatte,¹⁹ kein lehramtlich sanktioniertes und von daher konfessionstypisches System!

Der gebürtige Oberschlesier war einer der führenden katholischen Intellektuellen der Zwischenkriegszeit – nicht weniger schillernd als einflussreich.²⁰ Bestens vernetzt und umtriebig, hielt er unablässig Vorträge, stand im Austausch mit Denkern wie Paul Tillich (1886–1965), Martin Heidegger (1889–1972) und Carl Schmitt (1888–1985). Außerdem publizierte er zahlreiche Artikel und Bücher, in denen er sich mit Tendenzen im intellektuellen Leben der Gegenwart auseinandersetzte. Beruflich als Redakteur der Jesuitenzeitschrift *Stimmen der Zeit* tätig, bestand Przywaras Anliegen darin, den Katholizismus als zeitgemäß zu erweisen. Das meint mehr, als einer kritischen Öffentlichkeit ein Verständnis für konfessionsspezifische Glaubensaussagen und -praktiken zu vermitteln. Darüber hinaus wollte er zeigen, dass es sich beim Katholizismus um die Antwort auf die Fragen der Gegenwart handelt. Aber obwohl er den Eindruck vermittelte, die Tradition gleichsam zu verkörpern, und fortwährend aus dem *Enchiridion*

analogia entis, wird nicht leicht sein. Tu du das, ich könnt's nicht!« So verfasste Brunner den Faszikel: Religionsphilosophie protestantischer Theologie (HPh II/6), München/Berlin 1927. Übrigens wird an einer Stelle – freilich eher unspezifisch – auf Przywara Bezug genommen, nämlich a. a. O., 40: »Schöpfung ist weder idealistisch noch realistisch zu begreifen. Denn der persönliche Wille Gottes, das Wort Gottes als Prinzip aller Dinge, ist weder Ursache noch Grund, oder sowohl Ursache als Grund. Es ist jenes Zusammen des ›Realen‹ und ›Idealen‹, von dem wir nur ein Analogon kennen: die menschliche Persönlichkeit. Nur daß diese *analogia entis* (Przywara) gerade im entscheidenden Punkt zur Deutung der göttlichen Wirklichkeit versagt: wir können nicht aus nichts schaffen.« Brunner gibt nicht an, auf welche Schrift er sich hier bezieht, weshalb man fragen kann, ob er überhaupt allzuviel vom Jesuiten gelesen hatte.

¹⁹ Vgl. J. TERÁN-DUTARI, Die Geschichte des Terminus ›analogia entis‹ und das Werk Erich Przywaras (PhJ 77, 1970, 163–179). Przywara erhielt die »wesentliche wissenschaftliche Formung« durch Fröbes – so M. LOCHBRUNNER, Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar (in: DERS., Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten, Würzburg 2009, 17–146), 23. Was Przywara lernte, lässt sich umstandslos nachvollziehen, weil Fröbes seine Valkenburger Vorlesungen später in hektographierter Form veröffentlichte, um sie im Lehrbetrieb einzusetzen. Siehe dazu FRÖBES (s. Anm. 15), o. P. (Prooemium): »Theses has Ontologiae primo scripsi pro anno scholari 1910/11; in praesenti codice solum formam aliquantulum emendavi et interdum unam thesim in duas separavi vel duas in unam conniunxi.« Zur Anlage des Philosophiestudiums bei den Jesuiten siehe K. SCHATZ, Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983), Bd. 2, Münster 2013, 90–94.

²⁰ Zum Folgenden siehe TH. RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994, 268–293; P. S. PETERSON, Erich Przywara on *Sieg-Katholizismus* [...] (ZNThG 19, 2012, 104–140).

symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum zitierte, also jenem vom stark römisch geprägten Dogmatiker Heinrich Denzinger (1819–1883) geschaffenen Kompendium der Glaubensbekenntnisse und lehramtlichen Entscheidungen, war er kein Vertreter der damals üblichen, eng an die kirchliche Tradition gebundenen Neuscholastik. Ganz im Gegenteil! Przywara wollte nicht nur den Glauben als Objekt, als formelhaft gefügtes, um des Heils willen zu akzeptierendes *depositum fidei* in den Blick nehmen; er interessierte sich ebenso für das glaubende Subjekt.²¹ Das wird gerade anhand seiner *Religionsphilosophie katholischer Theologie* deutlich.²² Er setzt bei der Selbsterfahrung des Subjekts an, näherhin bei »der unauflöselichen Spannung des Bewußtseins zwischen seiner Geschlossenheit (Immanenz) und seiner wesenhaften Richtung auf bewußtseinsunabhängiges Sein (Transzendenz).«²³ Dieses Bewusstsein ist durch die in sich mehrschichtige Doppelheit von Selbst- und Gegenstandsbewusstsein gekennzeichnet.²⁴ Entscheidend an dem komplizierten, in eigenwillige Sprache gefassten Gedankengang ist, dass der Mensch stets über sich hinaus ist, also offen auf etwas jenseits seiner selbst, das ihn übersteigt. Wie dieses Größere vorgestellt wird, mag in der Religions- und Geistesgeschichte beträchtlich variieren; für Katholiken handle es sich um denjenigen Gott, der zunächst einmal als Schöpfer auf den Menschen bezogen ist, ohne doch zur Funktion des menschlichen Strebens zu werden.²⁵ Przywara kann daher erklären:

²¹ Zum systematischen Problem siehe B. DAHLKE, Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma. Zu einem neuzeitlichen Problem, in: Cath[M] 69, 2015, 208–224. Zur Illustration des auf Instruktion gerichteten Dogmenglaubens, der in der Neuscholastik üblich war, siehe F. DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Bd. 1, Münster ^{8/9}1938, 7 (Hervorhebungen getilgt): »Die Theologie ist für die Menschen moralisch notwendig, um das ewige Heil zu erreichen. [...] Es ist nämlich heilsnotwendig für uns, von unserem letzten Ziele eine bestimmte Kenntnis zu haben, um unsere Handlungen darauf hinleiten zu können. Dieses Ziel, die unmittelbare Anschauung Gottes, übersteigt aber unsere natürliche Erkenntniskraft (Is. 64, 4). Auch das beste philosophische Wissen kann uns nicht darüber belehren. Darum ist es eine Bedingung des Heiles, daß uns das Endziel und der Weg es zu erreichen durch die Offenbarung und die Theologie bekanntgegeben werden«.

²² Sein Anliegen erläuterte PRZYWARA (s. Anm. 18), 3 wie folgt: »[D]ie Frage geht nach jenem letzten metaphysischen Etwas in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken EINEN Organismus bilden, grundlegend ist.«

²³ A. a. O., 4. Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund siehe J. ZACHHUBER, Transzendenz und Immanenz als Interpretationskategorien antiken Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: N. MACDONALD/I. J. DE HULSTER (Hrsg.), Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism (FAT II/61), Tübingen 2013, 23–53.

²⁴ Vgl. PRZYWARA (s. Anm. 18), 4.

²⁵ Vgl. a. a. O., 22.

»Gott ist also, nach einer Seite hin, der geheimnisvolle ›Sinn‹, auf den die Gesamtheit des Geschöpflichen im Gewebe ihrer Spannungseinheiten gleichnishaft hindeutet. Aber Er ist, nach der andern Seite, weder irgendwie der ›innere‹ Sinn dieses Geschöpflichen (weder als Absolutsetzung eines einzelnen noch als immanentes Eins der Spannungen) noch ist ›dieses‹ Geschöpfliche eine irgendwie ›notwendige‹ Offenbarung Seines Wesens und Wirkens oder Begrenzung neuer Wege Seiner Selbstoffenbarung.«²⁶

Es geht Przywara also um die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des Gottesverhältnisses. Über die Wirklichkeit der Offenbarung werden damit keine Aussagen getroffen, was methodisch ja unmöglich wäre, weil diese Aufgabe der Theologie und eben nicht der Religionsphilosophie zufällt. Trotzdem lässt sich – nach Auffassung des Jesuiten – das eine nicht vom anderen ablösen.²⁷ Sich selbst versteht der Mensch, der stets über sich hinausragt, vollends erst angesichts Gottes, der immer über dem Menschen ist. Gleichzeitig begegnet der Mensch in der Offenbarung nicht etwas gänzlich Fremden, sondern das Fremde erweist sich als das, worauf der Mensch immer schon bezogen ist. Insofern – aber nur in dieser spezifischen Hinsicht! – stellt Gott das Ureigene des Menschen dar. Um Missverständnissen zu wehren, betont Przywara, dass dieser Zusammenhang, den er als *analogia entis* bezeichnet, nicht rein rational durchsichtig gemacht werden kann. Erst in der von Gott gesetzten Beziehung zum Menschen tritt jener Zusammenhang hervor. Ausdrücklich wendet sich Przywara gegen die Auffassung, dass ausgehend von der natürlichen Gotteserkenntnis zur tatsächlich ergangenen Offenbarung gefolgert werden kann.²⁸ Formelhaft ausgedrückt bedeutet dieses Verständnis der *analogia entis*, dass zwischen Gott und Mensch eine Beziehung besteht, die zwar immer vorhanden sein mag, aber der Verfügung des Menschen entzogen ist. Gott hat diese Beziehung als Schöpfer gestiftet, und

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. a. a. O., 24 f.

²⁸ Vgl. a. a. O., 25: »*Analogia entis* besagt eben: im selben Akt, in dem der Mensch im Gleichnis der Kreatur Gottes ›inne‹ wird, wird er Seiner inne als desjenigen, der über allem Gleichnis steht. So ist die letzte Einheit des Kreatürlichen wesenhaft nicht ›in‹ ihm, sondern ›über‹ ihm. Gott ist weder irgendwie ›innere‹ Einheit des Kreatürlichen, noch kann irgendwelche ›Einheitsform‹ des Kreatürlichen als ›Instanz‹ gegen Ihn gelten. Er ist der ›Schöpfer‹ und insofern schließen alle Offenbarungsinhalte und Offenbarungsweisen (natürliche und übernatürliche) als letztlich ›Offenbarungen in geschöpflicher Weise‹ sich zur Einheit zusammen. Aber Er ist der wesenhaft ›übergeschöpfliche‹ Schöpfer, und darum ist diese Einheit niemals ›von unten her‹, d. h. in menschlicher Berechnung erschließbar, sondern einzig ›von oben her‹, d. h. von Seiner freien Offenbarung her, immer offen, empfangbar.«

erst wenn er sich seinem Geschöpf zuwendet, tritt sie als Möglichkeitsbedingung des erst dann Wirklichen hervor.

Genau hierauf nahm Przywara Bezug, als er Anfang Februar 1929 auf Einladung Barths nach Münster kam. Dort hielt er zunächst einen öffentlichen Vortrag, der später sogar in *Zwischen den Zeiten* erschien, der Zeitschrift der Dialektischen Theologie.²⁹ Sodann nahm er an Barths Seminar über die *Summa theologiae* teil, d. h. er beantwortete eine Reihe von Fragen, welche die Studenten vorbereitet hatten. Außerdem traf er sich privat mit Barth, der seinem Vertrauten Eduard Thurneysen (1888–1974) die Begegnung wie folgt schilderte:

»[Er] hat mich endlich noch zwei Abende lang hier überströmt, wie nach seiner Lehre der liebe Gott, wenigstens innerhalb der katholischen Kirche, die Menschen nur so überströmt mit Gnade, sodaß die Formel ›Gott in-über Mensch von Gott her‹ das Stenogramm seiner Existenz und zugleich die Auflösung aller protestantischen und modernistischen, transzendentalistischen und immanentistischen Dummheiten und Verkrampfungen im Frieden der analogia entis bedeutet.«³⁰

In der *Religionsphilosophie katholischer Theologie* findet sich nicht nur die genannte existenzielle Bedeutung der *analogia entis*, sondern auch jene formelhafte Beschreibung, auf die Barth in seinem Brief an Thurneysen Bezug nimmt.³¹ Dort ist außerdem zu lesen, dass »das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf ein von Gott her gegebenes, nicht vom Menschen her konstruiertes ist.«³² Zweck der *analogia entis*, wie Przywara sie konzipiert, ist also, das Gottesverhältnis des Menschen auf seine Möglichkeitsbedingungen hin durchsichtig zu machen. Es geht weder um abstrakte ontologische Überlegungen, noch soll betrieben werden, was Barth als »natürliche Theologie« bezeichnete. Przywara war es wichtig,

²⁹ E. PRZYWARA, Das katholische Kirchenprinzip, in: ZZ 7, 1929, 277–302. Zur Erschließung siehe DAHLKE (s. Anm. 5), 80–86. Eine Bezugnahme auf die ekklesiologische Debatte mit Barth findet sich bei E. PRZYWARA, Römische Katholizität – all-christliche Ökumenizität, in: J. B. METZ u. a. (Hrsg.), Gott in Welt. FS Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1964, 524–528, 526.

³⁰ THURNEYSEN (s. Anm. 18), 649–656 (Karl Barth an Eduard Thurneysen, Brief vom 9. 2. 1929), 652. Siehe auch: Karl Barth und Wilhelm Niesel. Briefwechsel 1924–1968, hrsg. von M. FREUDENBERG/H.-G. ULRICHS, Göttingen/Bristol, CT 2015, 71 f. (Karl Barth an Wilhelm Niesel, Brief vom 24. 2. 1929), 71.

³¹ Vgl. PRZYWARA (s. Anm. 18), 66 f. bzw. a. a. O., 67: »*Analogia entis* besagte kurz: Gott in-über Geschöpf (Soseinsaspekt der *analogia entis*: Kap. 2, II A) und dies ›von Gott her‹ (Daseinsaspekt der *analogia entis*: ebenda II B).« Anders, aber doch auch ähnlich heißt es an anderer Stelle (a. a. O., 66): »Die Grundstruktur der *analogia entis* ist bis zum letzten ausgewirkt: Unterschiedenheit VON Gott IN Gleichheit mit Gott.«

³² A. a. O., 67.

über ein bloßes Entgegennehmen des *depositum fidei* hinauszugelangen, also den Glauben als möglich und relevant zu erweisen. Sollte er also etwas erfunden haben, dann um der Veräußerlichung zu wehren, die mit dem neuscholastischen Dogmenglauben drohte. Problematisch dabei war allerdings die Verwendung des uneindeutigen, zwischen Ontologie und Schöpfungslehre oszillierenden Begriffes der *analogia entis*. Sogar innerkatholisch bestanden diesem gegenüber erhebliche Einwände. Verwiesen sei auf den Franziskaner Pacificus Borgmann (1891–1966), der seine jungen Mitbrüder in der Philosophie unterrichtete:

»Gibt es einen Seinsbegriff, der von Gott und Geschöpf univok ausgesagt werden kann? Die Scholastiker griffen im allgemeinen auf den Begriff der Analogie zurück. Besteht zwischen Gott und Geschöpf dasselbe Analogon? Diese Frage ist zu verneinen. Eine *analogia proportionalitatis* ist auf das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf überhaupt nicht anwendbar. Der scholastische Seinsbegriff ist nicht abstrakt genug, und vor allem mit der ganzen Problematik des Hylomorphismus belastet; er widerspricht somit einer gemeinsamen Anwendung auf Geschöpf und Gott. Wir müssen einen möglichst abstrakten Seinsbegriff herausarbeiten. Scotus hat es unterlassen, einen solchen Begriff zu formulieren. In diesem Punkte können wir nicht bei der Lehre des Scotus stehen bleiben. Kant hat einen Existenzbegriff erarbeitet, der, selbstverständlich unter Ablehnung aller subjektiven Deutung, den Weg angibt, auf dem wir weitergehen können.«³³

Borgmann war ein profilierter Scotist, folgte also dem schottischen Franziskaner Johannes Duns Scotus (1266–1308). Dessen Entwurf galt nicht bloß als Alternative zum Thomismus, sondern obendrein als modernekompatibler, was die Würdigung Immanuel Kants (1724–1804) erklärt.³⁴ Den Katholizismus auf die *analogia entis* festzulegen, wie Barth das tut, ist so einfach nicht möglich.

³³ P. BORGMANN, *Analogia entis*, in: *WiWei* 4, 1937, 270–273, 273.

³⁴ Vgl. M. J. F. M. HOENEN, *Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period*, in: E. P. Bos (Hrsg.), *John Duns Scotus [1265/6–1308]. Renewal of Philosophy (Elementa 72)*, Amsterdam 1998, 197–210; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006, 573–616; DERS., *Scotus in the nineteenth and twentieth centuries*, in *ArVe.S* 6, 2013, 195–208. Übrigens befasste sich Wolfhart Pannenberg (1928–2014) in seiner im Jahr 1955 fertiggestellten, erst wesentlich später gedruckten theologischen Habilitationsschrift eingehend mit Duns Scotus. Sein Interesse am Thema gründete in Barths Absage an die *analogia entis* – siehe W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007, 6. Hinzuweisen ist außerdem auf die Darlegungen von H. BLUMENBERG, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie (Diss. phil. masch.)*, Universität Kiel 1947, 39–43.

2. Der Antichrist

Im eingangs erwähnten Gespräch, das er gegen Ende seines Lebens mit Studenten führte, gibt Barth an, das Vorwort zum ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* in Rom verfasst zu haben. Offenbar täuschte er sich in seiner Erinnerung, weil er sich im Sommer 1932 gar nicht in Italien aufhielt, sondern erst im Folgejahr. Im Vorwort hatte er als Ort denn auch Bergli vermerkt, eine Sommerfrische in der Nähe von Zürich, wo er mit seiner Familie und Freunden den Urlaub zu verbringen pflegte.³⁵ Trotzdem ist interessant, dass Barth in seiner Erinnerung die Worte ›Papst‹, ›Petersdom‹ und ›Antichrist‹ miteinander verknüpfte. Um eine bloß willkürliche Assoziation handelte es sich keineswegs. Vielmehr griff er einen Topos anti-katholischer Polemik aus der Reformationszeit auf. So hatte Martin Luther (1483–1546) seine öffentlichkeitswirksame Verbrennung der ihm zugestellten päpstlichen Bannandrohungsbulle mit der im Jahr 1520 gedruckten Schrift *Adversus execrabilem Antichristi bullam* erläutert.³⁶ Im Hintergrund stehen apokalyptische Vorstellungen der Antike, die ihren Niederschlag bereits im Neuen Testament gefunden hatten – allen voran im *Corpus Ioanneum*. Demnach tritt am Ende der Zeiten, im Zusammenhang mit dem Eschaton, ὁ ἀντίχριστος auf, der samt seinen Helfern die an Christus Glaubenden bedrängt. Diese Vorstellung sollte in der weiteren Kirchengeschichte präsent bleiben und wurde in der Zeit der Reformation weithin rezipiert oder eher doch funktionalisiert.³⁷ Je konfrontativer die Auseinandersetzungen um das rechte Glaubensverständnis wurden, desto entschiedener identifizierte Luther den Antichristen mit dem Papst.³⁸ Selbstverständlich kannte Barth diesen Topos, machte auch spielerisch von ihm Gebrauch, nämlich in Bezug auf Przywara und Erik Peterson (1890–1960). Das gilt es nun zu zeigen:

Als Przywara Anfang 1929 nach Münster kam, fühlte sich Barth von dessen Auftreten ein wenig genervt und damit provoziert, wie er im Nachgang gestand. Thurneysen teilte er brieflich mit: »[I]mmer die Kirche, die Kirche, die

³⁵ KD I/1 (1932), XII.

³⁶ Vgl. WA 6, 597–612.

³⁷ Vgl. W. BRANDES/F. SCHMIEDER (Hrsg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010; M. DELGADO/V. LEPPIN (Hrsg.), *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge* (Studien zur Religions- und Kulturgeschichte 14), Fribourg/Stuttgart 2011.

³⁸ Vgl. V. LEPPIN, *Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen*, in: *KuD* 45, 1999, 48–63; H. MEYER, *Das Papsttum bei Luther*, in: H. SCHÜTTE (Hrsg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000, 93–110; M. OHST, *Altes und Aktuelles vom Antichrist*, in: *ThR* 77, 2012, 250–260; B. MOELLER, *Luther und das Papsttum*, in: A. BEUTEL (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Tübingen ³2017, 131–140.

Kirche, aber eben wirklich die um den festen Pol des immer manifester werdenden Dogmas herum höchst lebendig und mannigfaltig sich bewegende Kirche, deren sichtbare Einheit er selber zu bilden scheint.«³⁹ Das veranlasste Barth zu der leicht spöttischen Frage, ob Przywara nicht von Rechts wegen Papst sein müsse. Hierauf ging der Jesuit nur knapp und auf schwer greifbare Weise ein, um sogleich auf ein anderes Themenfeld zu wechseln. Entsprechend unsicher war Barth darüber, wie er Przywaras Auftreten einordnen solle:

»Ja, Eduard, was war das wohl? Und was ist es eigentlich mit dem Katholizismus, der allen unsern Reformationsfeiern zum Trotz so alert auf dem Plane ist? Wars ein Engel des Antichrist oder ein ausgewähltes Werkzeug des Herrn? Der Großinquisitor oder wirklich ein Jünger des ›Völkerapostels‹? Oder beides zugleich oder keines von beiden, sondern schließlich auch nur wieder ein Exemplar von der unerschöpflichen unausrottbaren Spezies Mensch, das nun eben auf *diese* Weise auf dem letzten Loch pfeift?«⁴⁰

Wenige Wochen darauf bedankte sich Barth beim Jesuiten und schrieb ihm:

»Ich bleibe schon bei meinem Eindruck, dass Sie unbedingt auf den Stuhl Petri gehörten. Sie verstehen schon, dass das in meinem Munde nicht nur ein Kompliment ist, sondern auch bedeutet, dass ich in Ihrer Lehre *den* alt bösen Feind auf dem Plane sehe.«⁴¹

Barth spielt hier offenkundig auf Luthers Choral *Eine feste Burg ist unser Gott* an, der aus dem Jahr 1529 datiert und sich zur schlechthinnigen Reformationshymne entwickelte. Des Chorals erste Strophe lautet: »Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen. Er hilft uns frei aus aller Not, die uns jetzt hat betroffen. Der alt böse Feind mit Ernst er's jetzt meint, groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist, auf Erd ist nicht seinsgleichen.«⁴² Obschon ironisch gebrochen, gab Barth Przywara zu verstehen, dass er ihn als eine theologisch unangenehme Bedrängnis wahrnahm – aber durchaus im Sinne einer produktiven Herausforderung. In seinem Brief, nachdem er Przywara ›verteufelt‹ hatte, fügte er sogleich an: »Aber da das nur ein eschatologischer Aspekt sein kann,

³⁹ THURNEYSSEN (s. Anm. 18), 652.

⁴⁰ A.a.O., 654.

⁴¹ Zitiert nach DAHLKE (s. Anm. 5), 85 (Karl Barth an Erich Przywara, Brief vom 27.2.1929).

⁴² EGB 362, 1. Zur Erschließung siehe V. LEPPIN, »Der alt böse Feind«. Der Teufel in Martin Luthers Leben und Denken, in: JBTh 26, 2011, 291–320 und B. LEUBE/H. LAUTERWASSER, Eine feste Burg ist unser Gott, in: W. HERBST/I. SEIBT (Hrsg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 17, Göttingen 2012, 63–75.

wird es nicht hindern sondern fordern, dass wir, wie Sie zuletzt unter der Haustüre sagten, die so glücklich gewonnene Föhlung weiter pflegen.«⁴³

Auch gegenüher dem aus Hamburg stammenden Erik Peterson machte Barth von der reformatorischen Antichrist-Polemik Gebrauch. Peterson hatte sich an der Universität Göttingen habilitiert, kurz bevor Barth dort Honorarprofessor für Reformierte Theologie wurde.⁴⁴ Beide hatten einst bei Adolf von Harnack (1851–1930) studiert, dann jedoch tiefgehende Zweifel an dem mit seinem Namen verbundenen Historisierungsprogramm bekommen. Sie schlugen höchst unterschiedliche Richtungen ein, insofern Peterson die doxologische Objektivität des Glaubens herausstellte, wohingegen Barth die Dialektik profilierte.⁴⁵ Trotzdem besuchte er im Wintersemester 1923/24 eine einstündige Vorlesung des jungen Privatdozenten, in der sich dieser mit Thomas von Aquin befasste.⁴⁶ Ihr Kontakt blieb auch bestehen, nachdem Peterson einem Ruf an die Universität Bonn folgte, wo er Kirchengeschichte und Patrologie lehrte. Hier schrieb er seine vielbeachtete Abhandlung *Was ist Theologie?*, mit der er zuerst einmal auf Barth reagierte, aber zugleich sein Ungenügen am Zustand der gesamten evangelischen Theologie zum Ausdruck brachte.⁴⁷ Nach langem Ringen und schweren Herzens entschloss sich Peterson schließlich, seine Professur aufzugeben und katholisch zu werden – Weihnachten 1930 konvertierte er in Rom. Kurz darauf informierte

⁴³ Zitiert nach DAHLKE (s. Anm. 5), 85. Der angeführte Brief wird in Anm. 41 genannt.

⁴⁴ Zum Folgenden siehe B. NICHTWEIß, Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths, in: M. BEINTKER u. a. (Hrsg.), Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005, 313–330; DIES., Erik Peterson. Ein Konvertit zwischen Antimodernismus und Modernismus, in: RJKG 32, 2013, 43–73; CH. STOLL, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne, Paderborn 2017.

⁴⁵ Vgl. H.-A. DREWES, Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, in: BEINTKER u. a. (s. Anm. 44), 189–203 bzw. CH. NOTTMEIER, Evangelische Kirche zwischen Geistesfreiheit, Biblizismus und Rekatholisierung. Adolf von Harnack und Erik Peterson (in: G. CARONELLO [Hrsg.], Erik Peterson. Die theologische Existenz eines Outsiders, Berlin 2012, 129–152). Beigegeben ist neuentdeckte Korrespondenz beider (a. a. O., 153–159).

⁴⁶ Vgl. E. PETERSON, Thomas von Aquin. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, in: DERS., Ausgewählte Schriften, Bd. 9/1, hrsg. von B. NICHTWEIß, Würzburg 2009, 67–190. Barth las damals intensiv Werke von Thomas – siehe THURNEISEN, Karl Barth (Anm. 18), 243–246 (Karl Barth an Eduard Thurneisen, Brief vom 20. 4. 1924), 243.

⁴⁷ E. PETERSON, Was ist Theologie?, Bonn 1925 mit Bezug auf K. BARTH, Das Wort Gottes auf Aufgabe der Theologie, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1924, 156–178. Petersons Abhandlung ist wiederabgedruckt in E. PETERSON, Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hrsg. von B. NICHTWEIß, Würzburg 1994, 3–22.

er Barth über diesen Schritt.⁴⁸ In einem persönlich freundlich, sachlich jedoch klar gehaltenen Antwortbrief schrieb dieser unter anderem:

»Wir meinten wohl eine Zeit lang einig zu sein in der Bekümmernung um die derzeitige Lage in der evangelischen Kirche und Theologie. Wir mussten dann – die sehr verschiedenen Antworten, die wir theoretisch und praktisch darauf gaben, brachten es an den Tag – einsehen, dass wir es schon in jener Hinsicht anders meinten. Ich konnte die positive Richtung, die ich Sie in Gedanken und Haltung einschlagen sah [gemeint ist ein theologischer Ansatz, der bestimmten Texten besondere Autorität zubilligt], bei aller Belehrung, die ich Ihnen verdankte, nicht gutheißen. So kann ich auch jetzt Ihre Entscheidung für die katholische Kirche materiell durchaus nicht gut heißen. Der Papst ist *doch* der Antichrist.«⁴⁹

Peterson, selbst lutherischen Bekenntnisses, wusste diese Anspielung sicherlich zu dechiffrieren. Verglichen damit ist die Bedeutung des Satzes, dass es sich bei der *analogia entis* um die Erfindung des Antichrist handelt, überaus unklar. Weder Person noch Amt des Papstes konnten gemeint sein, und warum ausgerechnet Przywara der Teufel sein soll, erschließt sich allenfalls dann, wenn man um das private Gespräch zwischen beiden Theologen weiß. Nur von hier aus erklärt sich überhaupt, weshalb der Jesuit diese Aussage auf sich bezog. Zwanzig Jahre später, im März 1952, adressierte er einen Brief an Barth mit »antichristus ad christum, – gemäss Dogmatik I 1 Vorwort!«⁵⁰ In anderem Zusammenhang äußerte Przywara damals die Vermutung, dass es sich um eine kameradschaftliche Sottise gehandelt habe.⁵¹ Allerdings konnte er nur Vermu-

⁴⁸ E. PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 9/2, hrsg. von B. NICHTWEIß, Würzburg 2009, 301 (Erik Peterson an Karl Barth, Brief vom 31. 12. 1930). Mit Einverständnis Petersons veröffentlichte Barth später diesen Brief in *ThBl* 10 (1931), 59f. In einer vorgeschalteten Notiz bekundeten er und Karl Ludwig Schmidt (1891–1956), der Schriftleiter der Zeitschrift, zunächst Respekt für Petersons Schritt, um dann anzufügen (a. a. O., 59): »Wir denken aber, dass es der theologischen Klarheit dient, wenn wir zugleich öffentlich aussprechen, dass wir diesen seinen Schritt materiell nur als Irrtum und Abfall von der einen wahren katholischen Kirche verstehen und beurteilen können.« Wiederausgedruckt in PETERSON, *Ausgewählte Schriften* (s. o.), 306.

⁴⁹ PETERSON, *Ausgewählte Schriften* (s. Anm. 48), 303–306 (Karl Barth an Erik Peterson, Brief vom 2. 1. 1931), 303. Gegen Ende seines Lebens, da er in Rom gewesen war, erklärte K. BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 18: »Der Papst ist nicht der Antichrist!« DAHLKE (s. Anm. 5), 126 Anm. 152.

⁵⁰ Vgl. E. PRZYWARA, *Um die analogia entis*, in: DERS., *In und gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg 1955, 277–281, 279. Tatsächlich gibt es keine Hinweise darauf, dass es zwischen Barth und Przywara zu einem persönlichen Dissens gekommen sei, obwohl der Ton mitunter scharf war. So sprach Barth von seinem »papistischen Freund Erich« –

tungen anstellen, weil sich Barth weder erklärte, noch die Debatte, die sich alsbald entspann, mit einer Klarstellung beendete. Auf katholischer Seite verfestigte sich deshalb der Eindruck derber, an die Reformationszeit gemahnender Polemik, zumal kein sachliches Anliegen erkennbar wurde. Hatte es nach Erscheinen des *Römerbriefs* ein beträchtliches Interesse an Barths Denken gegeben, schwand dieses immer mehr.⁵² Als ein Przywara eng verbundener Schweizer Theologe und zeitweiser Jesuit, Hans Urs von Balthasar (1905–1988), später das Potential der *Kirchlichen Dogmatik* für eine Erneuerung der katholischen Theologie aufweisen wollte, musste er das angesichts erheblicher Vorbehalte tun.⁵³ Dabei gestand er eine gewisse Missverständlichkeit des Ansatzes von Przywara zu.⁵⁴ Andere Autoren gingen noch weiter, indem sie vorsichtige Sympathie für Barth äußerten, während sie gegenüber Przywara Distanz signalisierten.⁵⁵ Eigens

siehe G. JASPER (Hrsg.), Paul Althaus, Karl Barth, Emil Brunner. Briefwechsel 1922–1966, Göttingen/Bristol, CT 2015, 93f. (Karl Barth an Paul Althaus, Brief vom 30.4. 1932), 93.

⁵² Vgl. DAHLKE (s. Anm. 5), 133f.

⁵³ Vgl. LOCHBRUNNER (s. Anm. 19); DAHLKE (s. Anm. 5), 137–223; P. CASARELLA, Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara's *Analogia Entis*, and the Problem of a Catholic *Denkform*, in: WHITE (s. Anm. 4), 192–206; S. SUEIRO, Apuntes sobre una teología de la palabra. El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la *Analogia entis*, in: EE 89, 2014, 67–113; P. S. PETERSON, The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation (TBT 170), Berlin u. a. 2015, 228–249.

⁵⁴ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen (Studienausgabe 3), Bd. 3, Freiburg i. Br. ²1998, 381 Anm. 4: »Man darf nicht vergessen, daß die analogia entis in ihrer vollen (theologischen) Gestalt ein dynamischer, komparativischer Satz ist. Auf ihrer abstraktesten (philosophischen) Stufe zeigt sie zwei irgendwie gleichberechtigt und zahlenhaft (wie Eins und Eins) gegenüberstehende Seiende: Gott und Welt. Aber je konkreter sie gefaßt wird (d. h. je mehr Gott in der Kreatur Sein eigenes Wesen offenbart), um so größer wird das Übergewicht und die Unvergleichlichkeit Gottes, jedes zahlenhafte Gegenüber verschwindet und macht dem Paradox wachsender Immanenz und Transzendenz Gottes zugleich Platz.« Weitere Vermittlungsversuche unternahm Balthasar in Form zweier Artikel: Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 22, 1944, 171–216; Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths, in: DT 23, 1945, 3–56. Als er später die zweite Auflage seiner einschlägigen Monographie vorlegte – Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln ²1962 – schrieb er (a. a. O., III mit Bezug auf KD IV/1 [1953], 7): »Auf den Streit um die analogia entis hier zurückzukommen, lohnt sich nicht; Barth selber hat in einer programmatischen Seite als Auftakt zur Christologie dieses Kriegsbeil begraben.«

⁵⁵ Zu nennen sind W. BANGE, Form-Einheit von Philosophie und Theologie, in: Cath[M] 3, 1934, 10–26 und H. E. HENGSTENBERG, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, Paderborn 1940, 17–33, bes. 23f., 32f.

erwähnt sei Gottlieb Söhngen (1892–1971), zwischen 1931 und 1937 Privatdozent an der Universität Bonn, danach Professor im ostpreußischen Braunsberg. Ihm schwebte eine konkret-heilsgeschichtlich orientierte, weniger abstrakt-philosophisch ansetzende Theologie vor. Von Barth nahm er hierfür wichtige Anregungen auf, ohne ihm in jeder Hinsicht folgen zu können. Im Ausgang vom ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* profilierte er in mehreren Artikeln, die in den 30er Jahren erschienen, ein katholisches Verständnis einer *analogia fidei*, welche eine *analogia entis* einschließt.⁵⁶ Barth registrierte dies zwar interessiert, bezweifelte jedoch, dass solch ein Ansatz wirklich katholisch sei.⁵⁷ Söhngen selbst setzte viel daran, ein heilsgeschichtliches Verständnis von Theologie zu entwickeln.⁵⁸ Einer seiner Schüler, Joseph Ratzinger (*1927), führte dies auf eigene Weise fort – nicht ohne dabei auf Barth Bezug zu nehmen.⁵⁹

⁵⁶ G. SÖHNGEN, *Analogia entis: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?*, in: Cath[M] 3, 1934, 113–136; DERS., *Analogia entis: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in: A. a. O., 176–208; DERS., *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei* (WiWei 2, 1935, 97–111). Aus späterer Zeit interessant sind DERS., *Analogia entis in analogia fidei*, in: E. WOLF u. a., *Antwort. FS Karl Barth, Zollikon/Zürich 1956*, 266–271 und DERS., *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg i. Br./München 1962. Zur Erschließung siehe DAHLKE (s. Anm. 5), 117–123 und CH. PONCELET, *Dreifacher Gebrauch der Vernunft. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen* (Ratzinger-Studien 12), Regensburg 2017, 122–189.

⁵⁷ Vgl. KD II/1 (1940), 89f. Bestärkt wurde Barth in dieser Hinsicht übrigens von Balthasar – siehe LOCHBRUNNER, *Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, in: DERS., *Hans Urs von Balthasar* (s. Anm. 19), 259–403 (Hans Urs von Balthasar an Karl Barth, Brief vom 25. 4. 1940), 267. Kritisch äußerte sich auch E. PRZYWARA, *Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform*, in: Schol. 25, 1940, 339–362, 508–532, 530 Anm. 24. Um einen Eindruck von der innerkatholischen Diskussion bezüglich der *theologia naturalis* zu bekommen, die damals deutlich vielfältiger war, als man meinen könnte, eignen sich die Beiträge von B. ROSENMÖLLER, *Die Theologie in der Gegenwart. Von einem Laien*, in: KathGed 8, 1935, 53–63; P. SIMON, *Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Zwei Aufsätze*, Paderborn 1940; J. HESSEN, *Das Problem der Theologia naturalis*, in: ZStH 20, 1943, 163–222.

⁵⁸ Siehe etwa G. SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, in: MySal 1, 1965, 905–980.

⁵⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (JRGS 2), Freiburg i. Br. u. a. 2009, bes. 63 Anm. 14. Zur Erschließung siehe R. SCHENK, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers*, in: M. SCHLOSSER/F.-X. HEIBL (Hrsg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (Ratzinger-Studien 2), Regensburg 2011, 18–49 und W. THÖNISSEN, *Offenbarung in der Geschichte. Joseph Ratzingers Verortung des Offenbarungsbegriffs im ökumenischen Diskurs im Vorfeld der Pro-*

3. Nicht katholisch werden

Barth zufolge handelt es sich bei der *analogia entis* um die Erfindung des Antichrist. Er betrachtete sie als den entscheidenden Grund, nicht katholisch zu werden, ja er hielt alles Weitere, was man in dieser Hinsicht vorbringen könne, für unzureichend. Auf diese Weise bekommt die *analogia entis* erheblichen Stellenwert; sie wird zum *punctum stantis et cadentis ecclesiae*, weil die Grundlagen des Glaubens betroffen sind. Das wirft die Frage auf, weshalb Barth sich derart dezidiert abgrenzte. Nimmt man lediglich die *Kirchliche Dogmatik* zur Hand, bleibt dies dunkel. So gilt es, den historischen Hintergrund zu beleuchten, und zwar die Konversion von Oskar Bauhofer (1897–1976).

Bauhofer, der aus Zürich stammte, hatte das Theologiestudium teils an der Columbia University und in Harvard absolviert. Nach einigen Jahren in den USA kehrte er in die heimatliche Schweiz zurück, arbeitete fortan in der »Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen« mit Sitz in Genf. Deren Leiter, Adolf Keller (1872–1963), war als Pfarrer der reformierten deutschsprachigen Gemeinde in Genf Barths Vikariatsmentor gewesen.⁶⁰ Über diese höchst indirekte Verbindung hinaus gab es keine Schnittmengen. Ganz im Gegenteil! Im Jahr 1930 gab Bauhofer ein Buch in den Druck, dessen Titel *Das Metareligiöse* lautete.⁶¹ Das Vorwort datiert vom April.⁶² Ursprünglich hatte sich der Verlag mit der Bitte um ein Vorwort an Barth gewandt.⁶³ Dieser lehnte jedoch ab. Im Rahmen einer ökumenischen Konferenz in Bern, an der evangelische und orthodoxe Vertreter teilnahmen, hielt Bauhofer einen Vortrag, der aufseiten Barths vehementen Widerspruch hervorrief.⁶⁴

grammschrift »Offenbarung als Geschichte«, in: G. WENZ (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms* (Pannenberg Studien 4), Göttingen 2018, 205–222. Eine Auseinandersetzung mit Barth findet sich bei J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam*, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i.Br. 1973, 161–181.

⁶⁰ Vgl. M. JEHL-WILDBERGER, *Adolf Keller (1872–1963). Pionier der ökumenischen Bewegung*, Zürich 2008; DIES., *Karl Barth und Adolf Keller. Geschichte einer Freundschaft*, in: ThZ 66, 2010, 355–380; M. E. HIRZEL/M. WALLRAFF (Hrsg.), *Ökumene in Wahrheit und Liebe. Beiträge zu Werk und Leben des Schweizer Theologen Adolf Keller (1872–1963)* (BSHST 78), Zürich 2016.

⁶¹ O. BAUHOFFER, *Das Metareligiöse. Eine kritische Religionsphilosophie*, Leipzig 1930.

⁶² Vgl. a. a. O., IV.

⁶³ Vgl. K. BARTH, *Offene Briefe 1909–1935*, hrsg. von D. KOCH (Karl Barth-Gesamtausgabe V/35), Zürich 2001, 210 f. (offener Brief vom 24. 5. 1932).

⁶⁴ Vgl. K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933*, hrsg. von M. BEINTKER u. a. (Karl Barth-Gesamtausgabe III/49), Zürich 2013, 44–48.

Zunehmend vom Protestantismus entfremdet, trat Bauhofer Pfingsten 1932 zum Katholizismus über. Das war im Mai, also drei Monate bevor Barth das Vorwort zur *Kirchlichen Dogmatik* schrieb. Die Konversion rief den Göttinger Systematiker Georg Wobbermin (1869–1943) auf den Plan, einen Vertreter der liberal-protestantischen Tradition, zu dessen Themenschwerpunkten die Religionsphilosophie und -psychologie zählten.⁶⁵ Er hatte Bauhofer nicht nur in Richtung Katholizismus abdriften sehen und bereits Parallelen zu Peterson gezogen,⁶⁶ sondern ihn auch in die Nähe zur Dialektischen Theologie gerückt.⁶⁷ Letzteres dürfte darin begründet sein, dass sich Bauhofer im Vorwort von *Das Metareligiöse* auf etwas unspezifische Weise bei mehreren Theologen bedankte, die jener Arbeits- und Interessengemeinschaft verbunden waren, die sich infolge des *Römerbriefs* formiert hatte.⁶⁸ Allerdings dankte er weitaus ausführlicher

⁶⁵ Vgl. M. WOLFES, *Protestantische Theologie und moderne Welt: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918* (TBT 102), Berlin/New York 1999, 251–403; B. A. R. HEGE, »Zurück zu Schleiermacher! und von Schleiermacher aus vorwärts!« Georg Wobbermin and the Legacy of Schleiermacher in Weimar Liberal Protestantism, in: ZNThG 19, 2012, 193–216.

⁶⁶ Siehe Wobbermins Rezension von BAUHOFFER (s. Anm. 61), in: ThLZ 57, 1932, 184–186, 186: »Der Grundfehler dieser ganzen in ihrer Art gewiß geistreichen, vielmehr übergeistreichen Konstruktion ist die völlige Außerachtlassung des evangelisch-reformatorischen Glaubensbegriffs. Luthers tiefgründige Einsicht, daß Glaube und Gott zuhaufe gehören, daß also Gottes Offenbarung sich nur dem Glauben erschließt, und daher auch nur der Glaube Gottes Offenbarung zu fassen vermag, existiert für B. nicht. In erschreckender Deutlichkeit tritt dies in der Schlußthese des Buches zutage, das protestantische Schicksal, an dem die Jahrhunderte seit der Reformation gewoben, sei »religiöse, ja »geistige Heimatlosigkeit«. Dem entspricht dann der Ausblick in die Zukunft, den B. »heimkehrendes« Denken benennt: Wenn wir die Berge von Mißverständnissen abgetragen haben würden, die die protestantische Theologie aller Lager um das »katholische« Dogma aufgeschichtet habe, dann werde vielleicht der Weg zum Dogma für uns frei geworden sein. Möchte B. vor dem Schicksal Erik Petersons, den man in solchen Sätzen zu hören meint, bewahrt bleiben!« Dass das Thema der Konversion damals insgesamt wichtig war, zeigt der Beitrag von P. F. STAUDTE, *Protestantismus und Katholizismus im Lichte bedeutsamer Uebertritte*, in: Die Wartburg 30, 1931, 110–121.

⁶⁷ Vgl. WOBBERMIN, Rezension (s. Anm. 66), 184: »Ein in sich selbst zwiespältiges Buch. Ein Teil seiner Ausführungen erheischt lebhafteste Zustimmung, der andere um so schärfere Zurückweisung. Schon hierin bekundet sich die enge Beziehung zur sog. dialektischen Theologie.«

⁶⁸ Vgl. BAUHOFFER (s. Anm. 61), IV: »Das Manuskript dieses Buches hat in einer fortgeschrittenen Gestalt verschiedenen führenden Theologen Deutschlands und der Schweiz vorgelegen. Ich habe aus dem teils mündlich teils brieflich darüber geführten Gespräch mit den Herren Professoren Dr. Walter Gut und D. Emil Brunner in Zürich, D. Karl Ludwig Schmidt in Jena, jetzt in Bonn, der mich auch mit dem Verlag in Verbindung gesetzt hat,

Ernst Troeltsch (1865–1923), dessen Denken Barth hochgradig suspekt war.⁶⁹ Ohne die ausdrückliche Verbindung zu Troeltsch zu erwähnen, rückte Wobbermin Bauhofer in die Nähe zur Dialektischen Theologie, die er entschieden ablehnte. Er betrachtete sie als einen Rückschritt, hielt sie für die Repristinierung eines an sich längst überholten, ganz subjektvergessen und am Dogma orientierten Denkens. Im Juni 1932 entspann sich zwischen Barth und Wobbermin ein öffentlicher Schlagabtausch, der sowohl in den *Theologischen Blättern* und der *Theologischen Literaturzeitung* als auch in der Tagespresse geführt wurde.⁷⁰ Nochmals komplexer wurde die Situation, als sich Erik Peterson im August an Barth wandte und sich ebenfalls einzuschalten gedachte:

»Ich stellte fest, dass jetzt schon zwei Nummern der Theol. Blätter sich mit dem zwischen Ihnen und mir bestehenden Verhältnis beschäftigen. Es scheint mir wichtig, dass auch ich ein Wort dazu sage und die Behauptung Wobbermins, Sie seien an meiner Konversion beteiligt gewesen, richtig stelle. Weniger um Wobbermins willen, dessen Briefe lächerlich einfältig sind, aber doch um der Öffentlichkeit willen, die ja nur auf irgend etwas Neues wartet, an dem sie Anstoß nehmen kann. Ich will nun doch den Briefwechsel mit Harnack veröffentlichen und dazu ein kurzes, sachliches Nachwort schreiben, bei welcher Gelegenheit ich dann Wobbermins Behauptung richtig stellen kann.«⁷¹

Barth begrüßte dies nicht nur, sondern meinte mit Blick auf Wobbermin: »Sie werden ihm kaum energisch genug den Mund stopfen können.«⁷² Bald darauf, im

und D. Karl Barth in Münster i. W., jetzt in Bonn, mannigfache Anregung empfangen. Ich möchte den genannten Herren auch öffentlich meinen aufrichtigen Dank aussprechen.«

⁶⁹ Vgl. a.a.O., IV: »Noch muß ich schließlich an dieser Stelle eines toten Lehrers und Freundes in verehrungsvoller Dankbarkeit gedenken: *Ernst Troeltschs*. Er zerbrach, wie ich heute rückblickend, Bruchstücke unvergeßlicher Gespräche interpretierend, zu sehen vermeine, an dem Problem von Welthaftigkeit und Umwelthaftigkeit, dessen er im Zuendedenken seiner eigenen Positionen noch gerade als eines unabweisbaren aber für ihn unlösbaren Problemes inne werden mußte.« Was Barth anbelangt, siehe J. ROHLS, Barth und der theologische Liberalismus, in: BEINTKER u. a. (s. Anm. 44), 285–312.

⁷⁰ Siehe die Dokumente bei BARTH (s. Anm. 63), 208–228. Eigens erwähnt seien K. BARTH, Offener Brief an Prof. D. Dr. G. Wobbermin, in: EvDt 9, 1932, 197f.; G. WOBBERMIN, Offener Brief an Professor D. Karl Barth (15. Juni 1932), in: ThBl 11, 1932, 219f.; K. BARTH, Replik an Professor D. Dr. G. Wobbermin, in: ThBl 11, 1932, 221 f.

⁷¹ Vgl. PETERSON, Ausgewählte Schriften (s. Anm. 48), 320 f. (Erik Peterson an Karl Barth, Brief vom 14. 8. 1932), 320.

⁷² A.a.O., 321 f. (Karl Barth an Erik Peterson, Brief vom 22. 8. 1932), 321.

Herbst 1932, veröffentlichte Peterson seine Korrespondenz mit Harnack in der weitverbreiteten katholischen Zeitschrift *Hochland*.⁷³

Die ebenso verworrenen wie emotionsgeladenen Auseinandersetzungen um Bauhofers Konversion zu erwähnen, ist insofern wichtig, als das Vorwort der *Kirchlichen Dogmatik* vom August datiert und somit unter deren Eindruck verfasst wurde. Da sich Barth zu dieser Zeit mit dem Vorwurf konfrontiert sah, zumindest ungewollt dem Katholizismus zuzuarbeiten, wollte er sich offenbar markant von diesem abgrenzen. Wie er das in Bezug auf die *analogia entis* tat, war gelinde gesagt ungeschickt. Das wird umso deutlicher, blättert man im Vorwort nur wenige Seiten weiter, wo Barth sich mit der Vorhaltung auseinandersetzt, er befinde sich »geschichtlich, formal und sachlich auf den Wegen der Scholastik«.⁷⁴ Ausführlich und gar nicht kryptisch verwahrte sich Barth dagegen, zu katholisieren.⁷⁵

Zu bedenken ist allerdings, dass er im Sommer 1932 nicht nur mit der Drucklegung eines umfangreichen Werkes beschäftigt war, Lehrveranstaltungen und Vorträge vorbereiten musste. Hinzu kam die sich verschärfende Auseinandersetzung im politischen Bereich. So wurde dem praktischen Theologen Günther Dehn (1882–1970), der sich dem religiösen Sozialismus verpflichtet wusste, infolge einer von rechten Kreisen lancierten Kampagne eine Professur verweigert. Es entspann sich ein öffentlicher Schlagabtausch zwischen Barth und Emanuel Hirsch (1888–1972), deren Verhältnis bereits in Göttingen angespannt gewesen war.⁷⁶ Auch von hier aus erklärt sich Barths Aussage, dass damals anderes zu tun war, als gegen den Katholizismus zu kämpfen. Allerdings wird die *analogia entis* nicht allein im Vorwort, sondern ebenfalls im Haupttext des ersten Teilbandes der *Kirchlichen Dogmatik* behandelt. Hierauf gilt es nun einzugehen.

⁷³ E. PETERSON, Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog, in: Hochl. 30, 1932/33, 111–124. Peterson informierte Barth hierüber vorab – vgl. PETERSON, Ausgewählte Schriften (s. Anm. 48), 325–327 (Brief vom 15.10.1932).

⁷⁴ KD I/1 (1932), IX.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., IX–X.

⁷⁶ Vgl. H. ASSEL, Grundlose Souveränität und göttliche Freiheit. Karl Barths Rechtsethik im Konflikt mit Emanuel Hirschs Souveränitätslehre, in: BEINTKER u. a. (s. Anm. 44), 205–222; CH. TIETZ, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018, 216–220; A. LADEMANN, Wie autoritär kann liberales Denken sein? Einblicke in die Theologie Emanuel Hirschs, in: J. LAUSTER u. a. (Hrsg.), Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today (Dogmatik in der Moderne 27), Tübingen 2019, 143–152.

4. Barths Verfahrensweise in den Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik*

Die evangelische Theologie des deutschen Sprachraums befand sich ohnehin im Umbruch, als Barth mit dem *Römerbrief* öffentlichkeitswirksam hervortrat. Das einst von Albrecht Ritschl (1822–1889) formulierte Theorieprogramm, mit dem Barth durch seine Lehrer Adolf von Harnack (1851–1930) und Wilhelm Herrmann (1846–1922) vertraut war – also zum einen eine Verwindung der Metaphysik im kantischen Sinne, zum anderen eine konsequent historische Ausrichtung, zum dritten eine Betonung des reflektierten Lebensvollzugs –, wurde auf vielfältige Weise fortgebildet. Dieser Prozess begann noch zur Zeit des Kaiserreichs und verstärkte sich während der Weimarer Republik. Zu denken ist sowohl an Troeltsch als auch an Hirsch.⁷⁷ Barth fügt sich insofern in diesen Kontext ein, als er nach einem tragfähig-eigenständigen Ansatz suchte, Theologie zu betreiben.⁷⁸ Schon beim *Römerbrief* handelte es sich ja nur bedingt um einen Paulus-Kommentar; vielmehr dokumentierte er das Ringen um die Frage, wie zutreffend von Gott gesprochen werden kann. Diese Frage sollte Barth zeitlebens beschäftigen, besonders aber, als er auf der Grundlage intensiver exegetisch-theologiegeschichtlicher Vorstudien sein Denken systematisch auszuarbeiten begann. Bereits in Göttingen hielt er entsprechende Vorlesungen, setzte diese Praxis dann in Münster fort.⁷⁹ So entstand *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, die wenige Jahre später – in zwar umgearbeiteter, aber nicht prinzipiell veränderter Form – im ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* aufging. In beiden Fällen werden keine bloßen Vorfragen thematisiert, sondern es wird eigentliche Dogmatik betrieben, wofür die Einbeziehung der Trinitätslehre ein deutliches Zeichen ist.⁸⁰

⁷⁷ Vgl. E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie [...], in: TARWPV NS 4, 1900, 87–108 bzw. E. HIRSCH, Die Lage der Theologie, in: DTh 3, 1936, 36–66, bes. 61 f.; DERS., Leitfaden zur christlichen Lehre, Tübingen 1938, 1–3. Vom Katholizismus setzte Hirsch sich wiederholt und grundsätzlich ab, beispielsweise in: Der Glaube nach evangelischer und römisch-katholischer Anschauung, in: H. W. BEYER u. a., Der römische Katholizismus und das Evangelium, Stuttgart 1931, 61–141.

⁷⁸ Vgl. TH. SCHLEGEL, Theologie als unmögliche Notwendigkeit. Der Theologiebegriff Karl Barths in seiner Genese (1914–1932), Neukirchen-Vluyn 2007.

⁷⁹ Vgl. H. STOEVE SANDT, Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriß der Theologie Barths, in: BEINTKER u. a., Karl Barth in Deutschland (s. Anm. 44), 77–98; M. BEINTKER, Der Dialektiker als Dogmatiker, in: DERS. (Hrsg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 206–210.

⁸⁰ Vgl. K. BARTH, Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927 (Karl Barth-Gesamtausgabe II/14), Zürich 1982, 24–32 (§ 2 Prolegomena zur Dogmatik); KD I/1 (1932), 23–43 (§ 2. Die Aufgabe der Prolegomena zur Dogmatik).

Aber ungeachtet allen Mühens gelangte Barth zu keinem tragfähig-eigenständigen Ansatz. Zwar wusste er, was er sagen wollte, doch konnte er dies nicht in einer Weise tun, die ihm überzeugend erschien.⁸¹ Er befand sich weiterhin auf der Suche, wie er selbst einräumte.⁸² Daher machte er aus der Not eine Tugend, d. h. er gewann seine eigene Position, indem er sich einerseits vom liberalen Protestantismus, andererseits vom römischen Katholizismus absetzte.⁸³ Barth wählte hierfür deutliche Worte:

»Wir stehen vor dem Faktum der Häresie. Konkret: wir stehen vor dem Faktum des *römischen Katholizismus* in der Gestalt, die er sich im 16. Jahrhundert im Kampf gegen die Reformation gegeben hat. Und wir stehen innerhalb der organisatorischen Einheiten der evangelischen Kirchen selbst vor dem Faktum des in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden *pietistisch-rationalistischen Modernismus*. Das Faktum der modernen ›Offenbarungsleugnung‹ usw. ist völlig uninteressant neben diesem Doppelfaktum. Denn hier, in seinem Gegensatz zum römischen Katholizismus und zum protestantischen Modernismus, steht der evangelische Glaube in Konflikt mit sich selber. Beide sind ja nicht irgendwelche irrelevante Heidentümer, wollen es jedenfalls nicht sein, sondern begegnen uns, wenn wir sie so nehmen, wie sie sich geben, als Möglichkeiten des Glaubens, wohlverstanden unseres *eigenen* Glaubens, als Möglichkeiten *innerhalb* und nicht außerhalb der Kirche. Und indem wir sie hören, indem wir uns dem formalen Recht ihres Anspruchs nicht entziehen, müssen wir sagen, daß wir den Glauben und die Kirche in diesen beiden Gestalten *nicht* wiedererkennen.«⁸⁴

⁸¹ Vgl. B. DAHLKE, Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken, in: NZStH 56, 2014, 89–107.

⁸² Vgl. BARTH, Christliche Dogmatik (s. Anm. 80), 5 f.: »Viel Unbeholfenes und Undurchgeführtes in dieser Arbeit möge darin, wenn nicht seine Entschuldigung, so doch seine Erklärung finden, daß ich bei dem, was ich wollen zu müssen meinte, an allen entscheidenden Stellen an den Fragen und Antworten der bisherigen neueren Dogmatik, wo ich an sich gründliche Vorarbeit gefunden hätte, vorübergehen mußte, weil sie, auf einem anderen Wollen beruhend, für mich fremd und unförderlich waren. Daß diese Situation abnormal ist, sage ich selbst. Aber wo liegt die Abnormalität? In dem Lauf, den die protestantische Dogmatik seit mindestens zweihundert Jahren mit unheimlicher innerer Notwendigkeit genommen hat, oder in dem Widerstand, der hier gegen diese Entwicklung geleistet, in dem Protest gegen den (leider mit etlichen Ausnahmen gegen den ganzen!) modernen Protestantismus, der hier eingelegt wird?«

⁸³ Vgl. R. HÜTTER, Karl Barth's ›Dialectical Catholicity: *Sic et Non*, in: MoTh 16, 2000, 137–157; A. MASSMANN, Ein ambivalentes Erbe. Karl Barth zwischen Neuprotestantismus und Katholizismus, in: EvTh 68, 2008, 144–149.

⁸⁴ KD I/1 (1932), 33.

In Auseinandersetzung mit beiden ›Häresien‹ will Barth das wahrhaft evangelische Verständnis gewinnen.⁸⁵ Hierfür setzt er sich ab: einerseits von einem offenbarungsvergessenen Subjektivismus, den er alsbald selbst bei ihm persönlich und sachlich verbundenen protestantischen Systematikern meinte diagnostizieren zu können; andererseits von einem Objektivismus, der die innere Dialektik der Offenbarung übersieht.⁸⁶ Trotz aller augenscheinlicher Gegensätzlichkeit verbindet die eine mit der anderen Häresie, einer von der biblisch bezeugten Offenbarung in Jesus Christus unterschiedenen Instanz eigenständige Bedeutung hinsichtlich der Gotteserkenntnis zuzubilligen.⁸⁷ Barth subsummiert all dies unter dem Schlagwort ›natürliche Theologie‹.⁸⁸ Als Chiffre für deren katholische Variante fungiert in der *Kirchlichen Dogmatik* die *analogia entis*. Ob sie zutreffend gedeutet wird, ist insofern unerheblich, als sie eine bestimmte Funktion erfüllt. Von hier aus erklärt sich auch, weshalb Barth sie holzschnittartig zeichnet – ganz abgesehen davon, dass Barth lediglich die Seiten 21 bis 22 von Przywaras *Religionsphilosophie katholischer Theologie* zitiert. Weitere oder ausführlichere Bezüge, die auf eine eingehende Beschäftigung mit der vielschichtigen Monographie hindeuteten, fehlen ansonsten, obwohl Barth sie im Jahr 1929 auszugsweise mit seinen Studenten gelesen und diskutiert hatte. Inzwischen an die Universität Bonn gewechselt, hatte er außerdem Przywara erneut eingeladen, um in seinem Seminar ›Das Problem der natürlichen Theologie‹ zu referieren. Przywara folgte der Einladung gerne, sprach über das Erste Vatikanische Konzil. Was er in der Seminarsitzung ausführte, fand Eingang in eine Monographie, die im Spätsommer oder Herbst 1932 erscheinen sollte. Ihr Titel lautete *Analogia entis*.⁸⁹ Im April, noch vor Drucklegung der *Kirchlichen Dog-*

⁸⁵ Vgl. KD I/1 (1932), 33f. Siehe bereits a. a. O., VIII.

⁸⁶ KD I/1 (1932), 35–43 (§ 2.2).

⁸⁷ Siehe beispielsweise KD II/2 (1942), 41.

⁸⁸ Vgl. CH. KOCK, *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff* (NThDH 31), Neukirchen-Vluyn 2001; M. HÜTTENHOFF, *Im Kampf gegen die Einheitsfront der natürlichen Theologie. Karl Barth und seine Gegner 1932 bis 1935*, in: ZDTh 26, 2010, 12–44; G. DEN HERTO, *Barths ›Nein‹ zur ›natürlichen Theologie‹ im ›Streit um den rechten Gehorsam in der Theologie‹. Kampfpapare und/oder Prinzipielle Absage?*, in: ZDTh 26, 2010, 45–69.

⁸⁹ E. PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik*, Bd. 1, München 1932. Das Vorwort datiert vom Februar, das Imprimatur des zuständigen Münchner Generalvikars vom 2. Juni. Worum es Przywara ging, erläuterte er wie folgt (a. a. O., 1): »Aller inhaltlichen Metaphysik ist die Frage nach ihrem formalen Prinzip vorgelagert, so sehr, daß ihr Charakter einer kritischen Wissenschaft daran hängt, daß und inwieweit diese Frage vor allen anderen Fragen geprüft wird. Folgerichtig ist diese Frage doppelt. Sie ergeht zunächst und grundlegend an Metaphysik-›überhaupt‹: welche Grundstruktur zeigt sich in ihrem formalen Begriff? Denn die weitere Frage nach dem formalen Prinzip ›dieser‹ Metaphysik

matik, hatte Przywara sogar Barth gebeten, seinen auf mehrere Teile angelegten Metaphysikentwurf idealerweise in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* zu rezensieren.⁹⁰ Mit Verweis auf andere Aufgaben lehnte Barth dies ab. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er die Monographie überhaupt nicht wahrgenommen, denn weder zitierte er sie jemals, noch weist jenes Exemplar, das sich in seiner Privatbibliothek findet, Lesespuren von ihm auf.⁹¹ Das war insofern fatal, als sie ihm ein umfassenderes Verständnis davon vermittelt hätte, was Przywara überhaupt meinte und aussagen wollte, ja wie weit er von einem ›Systemdenken‹ entfernt war.⁹² Wie er in *Analogia entis* bekundete, hatte er von Barth vielmehr stark profitiert: »In der Auseinandersetzung mit ihm baute sich das Theologische der *analogia entis* zu seiner eigentlichen Gestalt aus.«⁹³ Er sprach sogar von einer »persönlichen, fruchtbaren Begegnung« im Jahr 1929 in Münster.⁹⁴ Ferner stellte Przywara heraus, dass sich jede philosophische Reflexion der kirchlichen Offenbarungstheologie unterzuordnen habe.⁹⁵

Was Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* schreibt, wird diesen Differenzierungen kaum gerecht. Allerdings will er dies ja auch gar nicht, weil er die *analogia entis* funktionalisiert. Durch Abgrenzung zum Katholizismus profiliert er nämlich das wahre Verständnis offenbarungsgemäßer, damit evangelischer Theologie. Diese Strategie war dem Umstand geschuldet, dass Barth noch zu keinem tragfähig-eigenständigen Ansatz gelangt war, Theologie zu betreiben. Erst sehr viel später, da er längst an der Universität Basel lehrte, sollte ihm das gelingen. Durch die vertiefte Beschäftigung mit der Erwählungslehre ging Barth damals dazu über, die Theologie konsequent als Christologie anzulegen.⁹⁶

hat ihr kritisches Maß an dieser Grundstruktur als dem formalen Prinzip von Metaphysik-überhaupt«. Jenes formale Prinzip ›dieser‹ Metaphysik wird kritisch gerechtfertigt sein, das nicht nur vor dem formalen Prinzip von Metaphysik-überhaupt‹ ›besteht‹, sondern ihm ›entspricht‹, ja, im idealen Fall, von ihm ›gefordert‹ ist. In diesem Sinn beginnen wir mit dem Problem von Metaphysik überhaupt.« Was das Erste Vatikanische Konzil angeht, siehe a. a. O., 58–61, 153 f.

⁹⁰ Vgl. DAHLKE (s. Anm. 5), 125.

⁹¹ Vgl. a. a. O., 125 f.

⁹² Verwiesen sei nur auf PRZYWARA (s. Anm. 89), VIII.

⁹³ A. a. O., VI.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. a. a. O., 46 f.

⁹⁶ Vgl. B. DAHLKE, Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie, in: Cath[M] 68, 2014, 1–33, 22–26; S. HATTRELL (Hrsg.), Election, Barth, and the French Connection. How Pierre Maury Gave a ›Decisive Impetus‹ to Karl Barth's Doctrine of Election, Eugene, OR 2016; M. WEINRICH, Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung (UTB 5093), Göttingen 2018, 251–267. Was Barth vorschwebte, wird deutlich in KD II/2 (1942), 1 (Leitsatz von § 32): »Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil

Dass sich die Auseinandersetzung mit der *analogia entis* verläuft, eben weil sie ihre Funktion verliert, ist in der weiteren Rezeption weithin übersehen worden. Stattdessen kam es zu einer Konfessionalisierung des Themas, und teilweise meinte man sogar, die Frontstellungen der Reformationszeit kehrten zurück.⁹⁷ Eine fatale Folge dessen war, dass Barth nicht in das ökumenische Gespräch einbezogen wurde, das damals im Deutschen Reich begann. Er fehlte bei der sogenannten Hermsdorfer Konferenz, die Mitte 1934 bei Berlin stattfand, während stark an den Bekenntnisschriften und der Liturgie orientierte Lutheraner teilnahmen.⁹⁸ Als die Ökumene nach dem Zweiten Weltkrieg institutionalisiert wurde, waren es Teilnehmer der Hermsdorfer Konferenz, die eine wichtige Rolle spielten.⁹⁹ Insofern machte Barth es sich etwas zu leicht, als er im Sommer 1968 sagte: »na ja, schwatzt ihr weiter über das Zeug! So habe ich's nicht gemeint!« Aber gerade weil er es anders gemeint hat, als gemeinhin angenommen, lässt sich mit Verweis auf die *analogia entis* keine prinzipiell-kontrovers-theologische Debatte aufbauen. Karl Barth ging es nicht um das Thema der konfessionellen Grunddifferenz, weil er damals anderes zu tun hatte, als gegen den Katholizismus zu kämpfen. Sollten die vorigen Darlegungen dies plausibel gemacht haben,

dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: daß Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. Sie ist in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der erwählende Gott und der erwählte Mensch in Einem ist. Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt. Ihre Funktion besteht in der grundlegenden Bezeugung der ewigen, freien und beständigen Gnade als des Anfanges aller Wege und Werke Gottes.« Siehe zudem a.a.O., 82 f.

⁹⁷ Vgl. O. BAUHOFFER, Das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, in: *KathGed* 7, 1934, 125–136, 132; TH. HAECKER, *Analogia trinitatis*, in: *Hochl.* 31,2, 1934, 499–510; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, Bd. 1, Paderborn 1953, 43 f.; O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, Neukirchen 1955, 114 f.; E. BRUNNER, *Dogmatik*, Bd. 2, Zürich/Stuttgart ²1960, 54–56; L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg ²1978, 57–60; P. TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. ⁷1983, 157, 278. Siehe indes die sachlichen Darlegungen von W. FÜRST, *Karl Barth*, in: *BTZJ.Erg.*Bd, 1970, 29–42, 36.

⁹⁸ Vgl. J. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (KKTS 77), Paderborn 2007; B. DAHLKE/S. KOPP, *Interkonfessionelle Begegnung und Liturgische Bewegung. Zu einigen Aufbrüchen in der Zwischenkriegszeit*, in: A. REDTENBACHER (Hrsg.), *Liturgie als Gnade und Rechtfertigung. Pius Parsch und die Liturgische Bewegung in ökumenischer Perspektive* (PPSt 14), Freiburg i.Br. u.a. 2018, 23–50, 27–39.

⁹⁹ Das gilt etwa für Wilhelm Stählin (1883–1975), ein aus Franken stammender Praktischer Theologe, der in Münster Barths Kollege gewesen war. Beide verband eine wechselseitige Abneigung – vgl. TIETZ (s. Anm. 76), 167 f.

hätten sie ihr Ziel erreicht. Sich mit seinem Denken zu befassen, lohnt sich für Katholiken auch heute.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Vgl. B. DAHLKE, Karl Barth für Katholiken, HerKorr 73/5, 2019, 35-37.