

Karl Barth und die katholische Theologie der Zwischenkriegszeit

Benjamin Dahlke

Wenn es um Reformansätze katholischer Theologie in der Zwischenkriegszeit geht, dann muss Karl Barth (1886–1968) unbedingt Berücksichtigung finden. Das mag paradox klingen, stammte Barth doch aus der Schweiz und war reformierten Bekenntnisses. Allerdings verbrachte er ebenso prägende wie entscheidende Jahre seines Lebens in Deutschland, wie im Folgenden deutlich werden wird (Abschnitt 1). Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb sein Denken von Katholiken rezipiert wurde (Abschnitte 2–5). Wie sich zeigt, gestaltete sich der Austausch für beide Seiten produktiv.¹

1. Karl Barth und Deutschland

Da Barth mehrere Semester an deutschen Universitäten studiert hatte, kannte er viele jener Intellektuellen, die im Herbst 1914 den Aufruf *An die Kulturwelt!* unterzeichneten. Sie taten damit nicht nur ausländische Presseberichte, die eine brutale deutsche Kriegsführung behaupteten, als Lügen und Verleumdungen ab, sondern sahen die Schuld für den Kriegsausbruch klar bei den Alliierten. Barth, damals Pfarrer einer überschaubaren reformierten Gemeinde zwischen Basel

¹ Was den Forschungsstand anbelangt, kann auf folgende Titel aufmerksam gemacht werden: A. *Marga*, Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster. Its Significance for His Doctrine of God (BHTh 149) Tübingen 2010; B. *Dahlke*, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHTh 152), Tübingen 2010; *ders.*, Das Zerschneiden der Dialektischen Theologie in katholischer Sicht, in: *Cath(M)* 64 (2010) 67–78; *ders.*, Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II (TTCSSST 17), London/New York 2012; *ders.*, Karl Barth (1886–1968). Ein biographischer Rückblick aus katholischer Perspektive, in: *Cath(M)* 73 (2019) 19–34; K. *Johnson*, Barth and Roman Catholicism, in: P.D. Jones/P. T. Nimmo (Hg.), *Oxford Handbook of Karl Barth*, Oxford 2019, 147–161.

und Luzern, erschütterte insbesondere, dass Adolf von Harnack (1851–1930) – kurz zuvor noch vom Kaiser geädelt – und Wilhelm Herrmann (1846–1922) den Aufruf unterzeichneten. Er hatte nämlich bei ihnen studiert und wusste sich ihrer historisch fundierten, mit einer kantischen Ethik verkoppelten Theologie verpflichtet.² Kaum weniger enttäuscht war er vom Sozialismus, dem er nicht zuletzt wegen Erfahrungen in seiner teils von Landwirten, teils von Industriearbeitern geprägten Gemeinde Sympathien entgegenbrachte. Doch anstatt das beginnende Massenmorden zu stoppen und internationale Solidarität zu üben, stützten die sozialistischen Gewerkschaften und Parteien überall in Europa ihre jeweiligen Regierungen.

Unter dem Eindruck dieser doppelten Enttäuschung begann Barth, nach neuen Grundlagen für sein Denken zu suchen.³ Eingehend setzte er sich mit der Bibel auseinander.⁴ Das Ergebnis war der 1919, also im Gründungsjahr der Weimarer Republik, veröffentlichte *„Römerbrief“*. Bei diesem handelte es sich um keinen exegetischen Kommentar und keine systematische Abhandlung, sondern um den Versuch, auf neue Weise von Gott zu sprechen.⁵ Zumal im krisengeschüttelten Deutschen Reich fand dieser offenkundig unfertige Versuch Resonanz. Obwohl Barth weder promoviert worden noch überhaupt mit wissenschaftlichen Veröffentlichungen hervorgetreten war, bekam er eine Honorarprofessur angeboten. Zusammen mit Familie verließ er die heimatliche Schweiz in Richtung Göt-

² Vgl. G. Pfleiderer, Liberale Phase, in: M. Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 184–189.

³ Vgl. G. Pfleiderer/H. Matern (Hg.), Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie, Zürich 2014; G. Pfleiderer, Kriegszeit und Gottesreich. Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth, in: J. Negel/K. Pinggéra (Hg.), Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914–1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2016, 129–175; B. Dahlke, Jesus und das Reich Gottes in der Sicht Karl Barths, in: ZDTh 34/2 (2018) 114–137.

⁴ Programmatisch schreibt K. Barth, Die neue Welt in der Bibel, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921 (Karl Barth – Gesamtausgabe III), Zürich 2012, 317–343, 337: „Also *das* steht in der Bibel: eine neue Welt! Gott! Gottes Herrschaft! Gottes Ehre! Gottes unbegreifliche Liebe! Nicht Menschengeschichte, sondern Gottesgeschichte! Nicht Menschentugenden, sondern die Tugenden dessen, der uns berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte [vgl. 1 Petr. 2,9]! Nicht menschliche Standpunkte, sondern der Standpunkt Gottes!“

⁵ K. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. von H. Schmidt (Karl Barth – Gesamtausgabe II), Zürich 1985.

tingen, wo er an der lutherisch geprägten Universität reformierte Theologie lehren sollte. Kurz darauf erschien der ‚Römerbrief‘ in einer komplett überarbeiteten Fassung, die sich von der ersten sowohl stilistisch als auch inhaltlich unterscheidet. In wuchtigen Worten werden Gott und Mensch schroff entgegengesetzt – Barth sprach von einem ‚unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit‘, den er allein in Jesus Christus vermittelt sah.⁶

Während Adolf von Harnack einigermaßen ratlos blieb, was Barth meinte und wollte, traf der drastische Ansatz des ‚Römerbriefs‘ den Nerv gerade junger Theologen, die nicht einfach das Denken ihrer Lehrergeneration weiterführen, sondern neu ansetzen wollten.⁷ Um Barth, der von Göttingen erst nach Münster und dann nach Bonn wechselte, formierte sich eine lose gefügte Arbeits- und Interessengemeinschaft, für die sich die Bezeichnung ‚Dialektische Theologie‘ einbürgerte. Ihr Organ war die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, die in den Jahren 1923 bis 1933 erschien, bis sie aufgrund der immer offenkundiger werdenden persönlichen und sachlichen Differenzen zwischen den beteiligten Autoren eingestellt werden musste.

Damals hörte aber nicht allein die Dialektische Theologie zu bestehen auf; auch die aus verschiedenen Gründen in die Krise geratene Weimarer Republik ging unter – die Schreckenszeit des Nationalsozialismus begann. Für Barth, der im Jahr 1931 demonstrativ der SPD beigetreten war, wurde es immer unangenehmer. Das hing insbesondere mit seinem Engagement gegen die *Deutschen Christen* zusammen, die eine Umgestaltung der evangelischen Kirche im Sinne des NS-Regimes anstrebten; er trat für die *Bekennende Kirche* ein. Die im Jahr 1934 in Wuppertal-Barmen verabschiedete Theologische Erklärung geht entscheidend auf ihn zurück, was die erhebliche Be-

⁶ Vgl. K. Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, hg. von C. van der Kooij und K. Tolstaja (Karl Barth – Gesamtausgabe II), Zürich 2010, 16–18. Zur Erschließung siehe P.D. Jones, *The Rhetoric of War in Karl Barth's Epistle to the Romans. A Theological Analysis*, in: ZNThG 17 (2010) 90–111.

⁷ Vgl. H.-A. Drewes, *Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack*, in: M. Beintker et. al. (Hg.), *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, 189–203 bzw. F.W. Graf, *Einleitung. Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik*, in: ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, 1–110.

deutung der Christologie in ihr erklärt.⁸ Staatlichen Stellen ohnehin ein Dorn im Auge, bekam Barth massive Probleme, als er den verpflichtend gemachten Führereid verweigerte. Nach beamtenrechtlichen Auseinandersetzungen verließ er – inzwischen in den vorzeitigen Ruhestand versetzt – im Sommer 1935 das Deutsche Reich. An der Universität Basel übernahm er eine Professur, die er bis ins hohe Alter innehaben sollte. Hauptsächlich schrieb er an seiner ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ – ein monumentales Werk, das Fragment blieb, weil er die Theologie immer stärker und konsequenter als Christologie anlegen wollte und deshalb wiederholt neu ansetzte.⁹

Durch sein Studium liberal und vom damals herrschenden Kantianismus geprägt, entdeckte Barth als Professor zunehmend die reformierte Tradition. Sie war ihm kaum vertraut, denn er legte sich die Bekenntnisschriften seiner Kirche erstmals zu, als er Vorlesungen über sie vorzubereiten hatte.¹⁰ Zu einem Konfessionalisten ist er freilich niemals geworden, obwohl man ihm häufig vorwarf, längst Überholtes und intellektuell Unplausibles wie die altprotestantische Orthodoxie wiederbeleben zu wollen. Richtig ist daran nur, dass er sich ohne Scheu mit unterschiedlichsten Ansätzen und Entwürfen auseinandersetzte, um produktive Anstöße für die Ausarbeitung seiner eigenen Theologie aufzunehmen. Solche Anstöße bot ihm keineswegs nur die durchgeformte protestantische Dogmatik des 17. Jahrhunderts, sondern ebenso der zeitgenössische Katholizismus. In diesem Zusammenhang ist wichtig anzumerken, dass Barth persönlichen Kontakt schätzte und aktiv suchte, weshalb er immer wieder mit Katholiken zusammen traf. Interessant ist das damit angesprochene Thema aber keineswegs nur in Bezug auf Barths Biographie oder in werkgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch, weil sich die katholische Theologie in der Zwischenkriegszeit selbst

⁸ Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche, in: *EvTh* 1 (1934/1935) 113–117. Siehe ferner *K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935* (Karl Barth – Gesamtausgabe III), Zürich 2017.

⁹ Vgl. *B. Dahlke, Theologie als Christologie. Zur Dynamik von Karl Barths Denken*, in: *NZSTh* 56 (2014) 89–107; *ders., Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (KKTS 80), Paderborn 2017, 179–190.

¹⁰ Vgl. *E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Zürich 2005, 142.

im Umbruch befand. Zwar dominierte weiterhin die Neuscholastik, also eine Philosophie und Theologie umgreifende Denkweise, die in eigener Weise an Thomas von Aquin (1224–1274) anschloss; doch gab es viele Autoren, denen an einer gegenwartssensiblen Theologie und einem erneuerten Katholizismus gelegen war.¹¹ Im Folgenden wird diese wechselseitige Bezugnahme nachgezeichnet.

2. Der ‚Römerbrief‘ in katholischer Sicht

Zumindest die zweite Fassung des ‚Römerbriefs‘ wurde von katholischer Seite aufmerksam wahrgenommen – und das recht bald nach ihrem Erscheinen. Bereits im Wintersemester 1922/23 kam Romano Guardini (1885–1968), der erst wenige Monate vorher zum Privatdozenten ernannt worden war, in seiner Vorlesung auf ihn zu sprechen: Wenn Barth Gottes Anderssein so stark betone, dann sei das insofern richtig, als der liberale Protestantismus die Differenz von Gott und Welt unzureichend beachte.¹² Doch gehe Barth entschieden zu weit, könne er kaum noch ein positives Verhältnis beider Größen denken, ja er werde deshalb sogar „zum Häretiker“.¹³ Guardini, der sich zu einem der einflussreichsten katholischen Denker im deutschen Sprachraum entwickeln sollte, blieb nicht nur die Dialektische Theologie zeitlebens fremd, sondern ebenso der Protestantismus.¹⁴

¹¹ Vgl. Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Über die Begegnung von Katholizismus und Moderne in der Theologie der Weimarer Republik, Paderborn u. a. 1994; O. Weiß, Kulturkatholizismus. Deutsche Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg 2014.

¹² Vgl. R. Guardini, Sakrament und Opfer. Wintersemester 1922/23 Bonn (Mitschrift von Heinrich Lützelner), in: H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini, Heiligenkreuz 2013, 62–69, 67f.

¹³ Ebd., 68. Ähnlich dann R. Guardini, Gott und die Welt. Wintersemester 1923/24 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: ebd., 134–163, 138, 148 und ders., Die christliche Gotteswirklichkeit. Wintersemester 1925/26 Berlin (Mitschrift von Ursula Kolberg), in: ebd., 187–207, 204–207.

¹⁴ Vgl. R. Guardini, Stationen und Rückblicke (Romano Guardini Werke), Mainz/Paderborn ²1995, 129f. (Tagebucheintrag vom 23.05.1943); ebd., 133–136 (Tagebucheintrag vom 06.04.1945).

Joseph Wittig (1879–1949), Professor für Patrologie an der Universität Breslau, befasste sich ebenfalls früh mit Barth.¹⁵ Er war vornehmlich an einer Reform des kirchlichen Lebens interessiert. Neben der allzu stark sündenfixierten Beichtpraxis hatte Wittig dabei die – seiner Auffassung nach – oft langweilige und wenig ansprechende Verkündigung im Blick. Dies zeigt ein Überblicksartikel, den er in der Zeitschrift ‚Hochland‘ veröffentlichte, die sich an ein akademisches Publikum richtete.¹⁶ Aufgrund der bleibenden Unbegreiflichkeit Gottes müsse stets neu um Gott gerungen und immer wieder anders von ihm gesprochen werden. Wittig stellte vor diesem Hintergrund – über alle Konfessionsgrenzen hinweg – mehrere neue pastoralpraktische und theologische Bücher vor, darunter den ‚Römerbrief‘, der für ihn von einem tiefen, echt religiösen Empfinden zeugte:

„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.“¹⁷

Auf die theologischen Voraussetzungen, auf denen der ‚Römerbrief‘ ruhte, wie etwa den genannten ‚unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit‘, ging Wittig überhaupt nicht näher ein, galt sein Interesse doch einer Reform des Katholizismus. Gerade dieses Anliegen machte ihn freilich suspekt, ja er wurde im Jahr 1926 sogar exkommuniziert und seiner Professur enthoben. Erst kurz vor seinem Tod wurde der inzwischen auch noch heimatvertriebene Schlesier rekonziliert.

¹⁵ Zur Biographie siehe Ch. Möller, Joseph Wittig – Die Vision eines evangelischen Katholizismus in Schlesien, Baden und anderswo, in: ders. et. al. (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, 72–90.

¹⁶ Zum Folgenden siehe J. Wittig, Neue religiöse Bücher, in: Hochl. 21,1 (1923/1924) 415–430.

¹⁷ Ebd., 420f.

Wittig war längst nicht der einzige Katholik, der den ‚Römerbrief‘ frühzeitig wahrnahm. Mehrere Rezensionen und Artikel belegen das.¹⁸ Schnell wurde Barths Denken außerdem zu einem Forschungsgegenstand, d. h. zu einem Dissertationsthema.¹⁹ Insgesamt überwog freilich die Skepsis, bedingt durch die strikte Unterscheidung von Gott und Mensch, die eine Vermittlung beider kaum erkennen ließ. Bezeichnend ist die Einschätzung von Karl Adam (1876–1966), Dogmatiker an der Universität Tübingen. Er betrachtete die Dialektische Theologie als ein rein innerevangelisches Phänomen, nämlich als eine das reformatorische Gedankengut nochmals zuspitzende Gegenbewegung zum modernen Protestantismus.²⁰ Aber auch der Sache nach lehnte er sie ab, denn sie habe weder biblische Grundlagen, noch könne sie das schöpfungstheologisch begründete Zueinander von Gott und Mensch plausibel denken. Für Adam, der in diesem Zusammenhang auf Barths Darlegungen zum ‚unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit‘ verweist, handelt es sich um alles andere, nur um kein christliches Gottesbild.²¹ Infolgedessen schien ihm die Dialektische Theologie nicht weiter relevant. Ähnlich dachten viele Katholiken.²² Die schroffen Entgegnungen des ‚Römerbriefs‘ be-

¹⁸ Vgl. J. Engert, *Metaphysik und Historismus im Christentum*, in: *Hochl.* 21,1 (1923/1924) 502–517, 638–651; A. Merk, *Rez. von K. Barth, Der Römerbrief*. Dritter Abdruck der neuen Bearbeitung, München 1924, in: *Schol.* 2 (1927) 585f.

¹⁹ Vgl. R. Haehling von Lanzenauer, *Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth* (APPR 11), Würzburg 1927; J. Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie*, Freiburg i.Ü./Leipzig 1939. Der gebürtige Schweizer Jakob Fehr (1907–1971) hatte im Sommersemester 1931 an Barths Seminar teilgenommen, wurde im Folgejahr an der Universität Fribourg promoviert und veröffentlichte seine Dissertation zunächst in Form von Aufsätzen, bis er die genannte Monographie vorlegte. Siehe B. Dahlke, *Die katholische Rezeption* (s. Anm. 1), 107–117.

²⁰ Vgl. K. Adam, *Die Theologie der Krisis*, in: *Hochl.* 23,2 (1926) 271–286.

²¹ Vgl. ebd., 282.

²² Vgl. J. Geiselman, *Dialektische Theologie*, in: *LThK* 3 (1931) 279–282; Th. Kampmann, *Dostojewski in Deutschland* (Universitas-Archiv. Literarhistorische Abteilung 10), Münster 1931, 169f.: „Für Barth und die Seinen ist Gott der schlechthin Ueberweltliche, der absolut Transzendente, der – vom Menschen aus gesehen – gänzlich Andere. Einen Weg vom Menschen zu Gott kennt diese Schule nicht: der Mensch kann nur seine vollkommene Brüchigkeit, seine absolute Unzuständigkeit, seine gänzliche Fragwürdigkeit vor Gott anerkennen, kann nur zusammenbrechen und sich dadurch bereit machen für die helfend zu ihm hinunterliegende Hand Gottes. Wenn es auch keinen Weg vom Menschen zu

stimmten die Wahrnehmung selbst dann noch, als Barth sich längst weiterentwickelt hatte, indem er – wie die ‚*Kirchliche Dogmatik*‘ zeigt – der Christologie stärkeres Gewicht gab.²³ Trotzdem war einigen Katholiken erklärtermaßen am Gespräch mit Barth gelegen, etwa in Münster.

3. Der Münsteraner Kreis und die Zeitschrift ‚*Catholica*‘

Da Barth in Göttingen lediglich Honorarprofessor gewesen war und als Reformierter von seinen lutherischen Kollegen ohnehin mehr geduldet denn akzeptiert wurde, kam ihm das Angebot, zum Herbst 1925 an die Universität Münster zu wechseln, nur recht. Dort erhielt er nämlich eine außerordentliche, entsprechend besser bezahlte Professur. Außerdem bestand ein eigenes Seminar für Reformierte Theologie.²⁴ Wie Barth längst klar war, reichte bloßer Protest gegen den herrschenden Liberalismus nicht aus, weshalb er begann, seinen eigenen Ansatz auszuarbeiten. So veröffentlichte er die ‚*Christliche Dogmatik im Entwurf*‘, von der zwar nur der erste Band erschien, die aber anzeigte, dass hier jemand ernsthaft systematische Theologie betreiben wollte.²⁵ Trotzdem entwickelten sich keinerlei Kontakte zur katholisch-theologischen Fakultät – zu fremd dürfte den dortigen Systematikern Franz Diekamp (1864–1943) und Joseph Mausbach (1861–1931) gewesen sein, was und wie ihr evangelischer Kollege dachte. Anstatt Gott

Gott gibt, so doch einen von Gott zum Menschen: Gott kann sich ‚offenbaren‘ wann, wie und wem er will, kann begnadigen und zu ‚Auferstehung‘ und ‚Wiedergeburt‘ führen, die er sich erwählt.“ Offenbar hatte Kampmann (1899–1983), der nach dem Zweiten Weltkrieg Professor erst in Paderborn, dann in München wurde, in Münster an einem Seminar Barths teilgenommen – siehe K. Barth/E. Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 3 (Karl Barth – Gesamtausgabe V), Zürich 2000, 212–216 (Eduard Thurneysen an Karl Barth, Brief vom 23.03.1932), 214f.

²³ Siehe beispielsweise J. Mausbach/P. Tischleder, *Katholische Moraltheologie*, Münster ⁸1941, 313.

²⁴ Vgl. W.H. Neuser, *Karl Barth in Münster* (ThSt[B] 130), Zürich 1985; M. Jacobs, *Die evangelisch-theologische Fakultät der Universität Münster 1914–1933*, in: W.H. Neuser (Hg.), *Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914 bis 1989* (UnCo 15), Bielefeld 1991, 42–71, 62f.

²⁵ K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. 1, München 1927.

und Mensch strikt zu unterscheiden, sahen sie Glaube und Vernunft untrennbar ineinander verschränkt.²⁶

Wohl bildete sich vermutlich im Jahr 1927 ein Kreis interessierter Katholiken, dessen Mitglieder sich in gewissen, mangels Quellen nicht näher bestimmbar Abständen mit Barth trafen.²⁷ Dem Kreis gehörten sowohl Laien – Frauen wie Männer – als auch Priester an. Namentlich genannt seien der Philosoph Bernhard Rosenmöller (1883–1974), der an führender Stelle im *Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik* tätig war – einer Einrichtung, die von mehreren katholischen Organisationen getragen wurde²⁸; Gottfried Hasenkamp (1902–1990), ein beim *Münsterischen Anzeiger* beschäftigter Journalist; zeitweise der Jesuit Ernst Böminghaus (1882–1942) sowie der ebenfalls als Studentenseelsorger tätige Robert Grosche (1888–1967), der sich bereits frühzeitig mit Barths Werken befasst hatte und zu den Treffen immer eigens aus Köln anreiste²⁹. Besprochen wurden zentrale

²⁶ Vgl. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 1, Münster ^{8/9}1938, 1–10; J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, Bd. 1, Münster ^{1/2}1930, X: „In Deutschland hat ohne Zweifel die furchtbare Erschütterung der Gemüter durch den Weltkrieg und seine Folgen, sodann die tiefe Enttäuschung der gebildeten Jugend über das ‚Versagen‘ älterer Führer im Kulturleben einen tiefgehenden Umbruch der Geisteslage bewirkt, der in Religion und Philosophie, in Literatur und Lebensstil nach neuen Ideen und Formen drängt. Alles Rationale, auch das Vernunftmäßige der Religion, die scholastische Gottesidee und Gottesbegründung erschienen demnach als überholt, als unkräftig und ungenügend für die schöpferische Neugestaltung der Verhältnisse. Man rettete sich in das Mysterium, ins heilige Dunkel der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes. Man erhoffte Ruhe, Trost und Erneuerung von der mystischen Hingabe an Gott, von der Religion des Gemüts, von der gemeinsamen Feier heiliger Geheimnisse. Als Katholik konnte man zwar das radikale Rühmen des ‚Irrationalen‘ nicht mitmachen, wie es im Protestantismus um sich griff; dieses unklarste aller Schlagworte übte aber doch einen weitgehenden Einfluß auf Form und Inhalt mancher katholischer Lebens- und Gedankenäußerungen.“

²⁷ Vgl. B. Dahlke, *Die katholische Rezeption* (s. Anm. 1), 52–64.

²⁸ Vgl. M. Müller, *Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken* (VKZG.B 126), Paderborn 2014, 61 u.ö.

²⁹ Wohl haben sich Notizbücher erhalten, in denen Grosche viele, allerdings nicht alle Termine vermerkte: Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 106–115 (Notizbücher der Jahre 1926–1933). Wie die Treffen verliefen, erhellt folgende Schilderung, zu finden ebd., Nr. 1321 (Robert Grosche an N.N., Brief vom 3.12.1929, Abschrift): „Sonntag (30.XI.) bin ich um ½ 2 nach Münster gefahren und war um ½ 5 dort. Bei Hasenkamps war es sehr schön. [...] Um 8 h

theologische Themen wie etwa das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung oder die Gnadenlehre³⁰, ferner die Sakramentenlehre³¹. Mitunter scheinen die abendlichen Diskussionen recht kontrovers gewesen zu sein, aber immerhin war es möglich, gemeinsam um Sachfragen zu ringen. Als Karl Eschweiler (1886–1936), der einen modernisierten Thomismus vertrat, einmal zu Gast war, kam es zu einem Streitgespräch, das Barth gefiel, weil er doch eine Menge lernte.³²

Zwar lassen sich die katholischen Mitglieder des Kreises positionell nicht einer bestimmten Richtung zuordnen, doch vertraten sie keineswegs die Neuscholastik. Bezugspunkte waren vielmehr Augus-

war die Aussprache. Es erschien Barth mit Frau und Sekretärin (Frl. Kirchbach oder so ähnlich), Dr. Rosenmöller und Frau und Frl. Studienrätin Dr. Nossen (oder Lossen?), dann Frau Hasenkamp, ihr Mann und ich. [...] Wenn auch der ‚Erfolg‘ gering ist, so bin ich doch recht zufrieden. Barth ist sehr natürlich – er ist eben Schweizer – darum auch sehr human: er raucht, trinkt Wein (die ganze Diskussion ging bei Wein und Zigarren vor sich und einem Kuchen, der allerdings wesentlich für die Damen war; Frau Barth machte Handarbeit). Ich fühlte mich Barth auch im Menschlichen sehr nah.“ Als Barth am 27.6.1967 von Grosches Tod erfuhr, schilderte er seinem Assistenten, wie gut ihr Verhältnis gewesen war – vgl. *E. Busch, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*, Göttingen/Oakville, CT 2011, 383–385.

³⁰ Vgl. *K. Barth/E. Thurneysen*, Briefwechsel, Bd. 2 (Karl Barth – Gesamtausgabe V), Zürich 1974, 459f. (Karl Barth an Eduard Thurneysen, Brief vom 04.02.1927), 460.

³¹ Vgl. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1321 (Robert Grosche an N.N., Brief vom 04.12.1929, Abschrift).

³² Vgl. *K. Barth/E. Thurneysen*, 677–680 (Karl Barth an Eduard Thurneysen, Brief vom 06.10.1929), 680: „Da war der Dogmatikprofessor Eschweiler aus Braunsberg, ein guter Kopf, mit dem ich in ein scharfes, aber jedenfalls theologisches Gespräch über das Böse geriet, das uns den ganzen Abend in Atem hielt. Er ist ein heftiger Feind der Jesuiten, die sich zu heftig auf den Kampf gegen uns eingelassen hätten, um nicht (schon in der Barockzeit) heimlich und wirklich selber Protestanten geworden zu sein. Das Merkwürdige war, daß diesmal Rosenmöller und Frl. Nossen (eine Konvertitin und ehemalige Harnackseminaristin) mit mir gegen den katholischen Theologen Front machten. Man täuscht sich doch bei uns sehr, wenn man meint, daß dort drüben nicht ebenfalls alles wuselt wie in einem Ameisenhaufen, nur daß, bei fundamentalen Irrtümern, die Substanz irgendwie besser erhalten ist als bei uns und darum alle Gespräche irgendwie ganz anders klassisch werden, als es unter uns möglich und üblich ist.“ Eschweiler hatte mit seiner Habilitationsschrift – *Die zwei Wege der neueren Theologie*. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis, Augsburg 1926 – heftige Kritik der Jesuiten auf sich gezogen. Zur Debatte siehe *Th. Marschler*, *Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9)*, Regensburg 2011, 154–165.

tinus (354–430), Bonaventura (1221–1274), Johann Adam Möhler (1796–1838) und der Kölner Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), dessen Denken damals wiederentdeckt wurde. Als sonderlich progressiv oder gar ‚modernistisch‘ kann der Kreis schwerlich gelten; seine Mitglieder stehen eher für einen über Konfessionsgrenzen hinweg gesprächsbereiten, argumentativ orientierten Katholizismus.

Nach dem Wechsel an die Universität Bonn hielt Barth den Kontakt zu einzelnen Mitgliedern des Münsteraner Kreises. So korrespondierte er mit Rosenmöller, um etwas für seinen einstigen Kollegen Erik Peterson (1890–1960) zu erreichen, der nach seiner Konversion zum Katholizismus in finanziell prekären Umständen in Rom lebte.³³ Nochmals intensiver gestaltete sich der Austausch mit Grosche, der im Jahr 1930 Pfarrer in einem Dorf bei Bonn wurde. Barth lud ihn in sein Seminar ein, wo er vor dem Hintergrund der massiven Kritik, die in der ‚*Christlichen Dogmatik im Entwurf*‘ an der Mariologie geäußert wird, über ebendiese referierte.³⁴ Was Grosche vortrug, überzeugte ihn allerdings nicht im Geringsten.³⁵

³³ Vgl. E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, hg. von Barbara Nichtweiß, Bd. 9/2, Würzburg 2009, 350f. (Karl Barth an Bernhard Rosenmöller, Brief vom 21.11.1935) und ebd., 355 (Bernhard Rosenmöller an Karl Barth, Brief vom 01.12.1935). Zum Hintergrund siehe B. Nichtweiß, *Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths*, in: M. Beintker, *Karl Barth in Deutschland* (s. Anm. 7), 313–330. Später entfremdeten beide sich. Nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb Peterson über Barth: „Er hat mit mir keine Verbindung mehr, denn er fand, dass ich ihn nicht ernst genug nahm und das hat ihn gekränkt. Aber es gibt ja genug andere, die ihm Weihrauch spenden. In der Schweiz ist er und seine Gruppe schuld an einer antikathol. Bewegung. Ich traue den Calvinisten nicht, die Lutheraner sind mir weit lieber.“ Vgl. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln*, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1086 (Erik Peterson an Robert Grosche, Brief vom 16.10.1946).

³⁴ Vgl. R. Grosche, *Fünf Thesen zur Mariologie*, in: *Cath(M)* 2 (1933) 25–42 mit Bezug auf K. Barth, *Die christliche Dogmatik* (s. Anm. 25), 265.

³⁵ Vgl. B. Dahlke, *Die katholische Rezeption* (s. Anm. 1), 89f. Barth markierte seine Ablehnung der Mariologie, schrieb er doch mit Bezug auf R. Grosche, *Fünf Thesen* (s. Anm. 34) in *KD I/2* (1938), 155: „Wenn [...] der Annex zur Christologie, als der das *θεοτόκος* aufgefaßt werden muß, zum Kardinalsatz einer besonderen und unauffhaltsam immer breiter ausladenden ‚Mariologie‘ und zur dogmatischen Rechtfertigung einer ebenso üppig sich entfaltenden liturgischen und asketischen Praxis samt der dazugehörigen Legende wurde, dann bedeutete das schlecht und recht eine Verkrümmung ebenso des neutestamentlichen Zeug-

Trotzdem fragte er ihn später erneut an, und zwar zum Ersten Vatikanischen Konzil.³⁶ Wohl schätzte Barth ein Projekt, an dem sein katholischer Gesprächspartner führend beteiligt war, nämlich die kontroverstheologische Zeitschrift ‚*Catholica*‘. Diese war im Jahr 1932 gerade deshalb gegründet worden, um dem Gespräch mit der Dialektischen Theologie ein Forum zu geben.³⁷ Während der *Winfriedbund* – ein in Paderborn ansässiger Verein zur Förderung von Konversionen zum Katholizismus – Finanzierung und Verlag übernahm, fungierte Grosche als Schriftleiter.³⁸ In dieser Eigenschaft versuchte er, Autoren zur Auseinandersetzung mit Barth zu gewinnen, etwa den bereits genannten Romano Guardini³⁹ oder den in Rom lehrenden Benediktiner Anselm Stolz (1900–1942)⁴⁰. Letzterer lieferte tatsächlich einen Artikel, in dem er sich kritisch mit Barths Monographie ‚*Fides quaerens intellectum*‘ befasste.⁴¹ Dabei ging es nicht

nisses wie der guten, d. h. christologisch sachlichen Tradition der ersten vier Jahrhunderte. Es war, wie man es auch deute – die Stimme eines Fremden, nicht die Stimme des die Kirche begründenden Wortes Gottes, der man jetzt in zunehmendem Maße Gehör zu schenken begann.“ Siehe bereits KD I/2 (1938), 153.

³⁶ Vgl. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1083 (Karl Barth an Robert Grosche, Briefe vom 24.11.1931 und 04.02.1932).

³⁷ Der allererste Artikel, der in der Zeitschrift erschien, stammte bezeichnenderweise von R. Grosche, Die dialektische Theologie und der Katholizismus, in: *Cath(M)* 1 (1932) 1–18.

³⁸ Vgl. J. Ernesti, Ökumene im Dritten Reich (KKTS 77), Paderborn 2007, 170–181; B. Dahlke, Die katholische Rezeption (s. Anm. 1), 64–67; G. Korting, Kleine Geschichte des Winfriedbundes. Eine katholische Initiative zur Wiedervereinigung der Christen im Wandel der Zeit, in: *Cath(M)* 67 (2013) 297–317.

³⁹ Vgl. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1083 (Romano Guardini an Robert Grosche, Briefe vom 20.02.1932 und 24.04.1932).

⁴⁰ Vgl. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1083 (Anselm Stolz an Robert Grosche, Briefe vom 03.03.1932 und 18.09.1932). Im zweiten Brief schrieb Stolz mit Bezug auf K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (FGLP 3), München 1931: „Die überaus anregende Studie Barths hat mich aber in der Beachtung von Eigenheiten des Prosligion allmählich dazu geführt, in der Theologie des Prosligion etwas ganz Eigenes zu sehen. Eine kritische Studie über das Prosligion führte schliesslich zur Erkenntnis, dass wir es hier mit einer ganz mystischen Schrift zu tun haben, die auch eine ganz eigene theologische Beweisführung besitzt. Daraus kam ich zur Überzeugung, dass überhaupt kein Gottesbeweis im Prosl. enthalten ist. Damit bin ich aber von der Interpretation Barths ganz abgekommen.“

⁴¹ Vgl. A. Stolz, Zur Theologie Anselms im Prosligion, in: *Cath(M)* 2 (1933)

darum, den reformierten Theologen zu kritisieren, sondern inhaltlich zu ringen. Insofern überspitzte Barth ein wenig, als er in der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ die Zeitschrift folgendermaßen würdigte:

„Es darf hier ausdrücklich hingewiesen werden auf die seit 1932 von *Robert Grosche* unter dem Namen *Catholica* herausgegebene römisch-katholische ‚Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie‘, für deren Mitarbeiter die Voraussetzung der Kontroverse eben die ist, daß die katholische Theologie *die* Theologie der Kirche, daß also der evangelische Gesprächspartner als *Häretiker* ernst zu nehmen, als solcher nun aber wirklich *ernst* zu nehmen sei. Die Voraussetzung dieser Voraussetzung besteht aber für die in der ‚*Catholica*‘ sich äßernden römischen Theologen gerade darin, daß sie sich gegenüber eine solche evangelische Theologie wahrzunehmen meinen, die ihrerseits bereit ist, die Verantwortlichkeit *der* Theologie der Kirche und nicht nur die Rolle einer Theologie einer Kirche zu übernehmen.“

In dieser selbstbewussten Haltung sah Barth kein Problem – ganz im Gegenteil:

„Und nun überzeuge man sich aus dem Inhalt dieser Zeitschrift selbst, ob es nicht so ist: eben unter dieser höchst ‚intoleranten‘ Voraussetzung, eben bei solcher nicht nur in den Worten, sondern in der Tat ‚konfessionellen Haltung‘ ist es möglich, die Kontroverse zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht nur menschlich würdig, sondern auch würdig der Sache, um die es in diesem Widerspruch beiderseits unstreitig geht und insofern nun doch – einig in der Uneinigkeit – christlich zu führen. Wogegen es keine Frage ist, daß im Schatten eines solches Ökumenismus, dessen Grundregel es ist, daß keine Kirche sich selbst und dann auch keine die andere letztlich ernst nehmen darf, die verschiedenen wilden Tiere einer allzu menschlichen Eigenwilligkeit ihre Krallen gegebenenfalls nur um so ungenierte zeigen und gebrauchen müssen. Wo man sich in echter dogmatischer Intoleranz gegenübersteht, gerade da und nur da wird man immer miteinander reden können, wird man auch fruchtbar miteinander

1–24. Zum Hintergrund siehe *B. Dahlke*, Die katholische Rezeption (s. Anm. 1), 74–77.

reden, weil man da und nur da einander von Konfession zu Konfession etwas zu sagen hat.“⁴²

Allerdings musste ‚*Catholica*‘ im Jahr 1939 eingestellt werden. Die Zeitschrift war dem NS-Regime nämlich suspekt, lag die Verständigung von Katholiken und Protestanten nicht in seinem Interesse.⁴³ Schon bald nach Kriegsende wurde jedoch ein Neuanfang ins Auge gefasst.⁴⁴

4. Karl Barth und die Abtei Maria Laach

Von Bonn aus fuhr Barth öfters nach Maria Laach. Ende des 19. Jahrhunderts von Benediktinern der Beuroner Kongregation wiederbesiedelt, entwickelte sich die in der Eifel gelegene Abtei zu einem florierenden geistlichen und intellektuellen Zentrum mit wenigstens landesweiter Ausstrahlung. Enge Verbindungen bestanden sowohl zur Liturgischen Bewegung als auch zum mitgliederstarken *Katholischen Akademikerverband*; führende Politiker der Zentrumsparterie gingen ein und aus. Barth besuchte Maria Laach teils allein, teils zusammen mit Studenten der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät. Gelegentlich nahm er an der Liturgie teil, die ihn weniger ästhetisch denn ihrer zeitenthobenen Strenge wegen beeindruckte. Als sich die im Jahr 1933 die politischen Ereignisse überschlugen, stellte Barth das gleichmütig-ununterbrochene Chorgebet

⁴² Vgl. KD I/2 (1938), 924.

⁴³ Vgl. J. Ernesti, Ökumene (s. Anm. 38), 177.

⁴⁴ Vgl. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Nachlaß Robert Grosche, Nr. 1085 (Ekkehard Schröder an Robert Grosche, Brief vom 06.10.1945): „Es ist also selbstverständlich, dass Sie, sehr verehrter Herr Pfarrer, uns wieder den grossen Dienst der Herausgabe der ‚*Catholica*‘ leisten werden. Daran zweifeln wir nicht im geringsten. Die Zeitschrift hat doch eine bedeutsame Aufgabe zu erfüllen. Ich bitte Sie also recht herzlichst, alles in die Wege zu leiten, was die möglichst baldige Herausgabe das [*recte*: der] ‚*Catholica*‘ ermöglicht. Zwar sind uns alle Unterlagen im Büro und in der Ausweichstelle verbrannt, aber wir werden unsere Abonnenten leicht wieder auffindbar machen können.“ Der Paderborner Franziskaner Ekkehard Schröder (1903–1984), der das schrieb, leitete den *Winfriedbund*.

der Benediktiner als Vorbild für die Haltung angesichts der ‚Machtergreifung‘ hin.⁴⁵

Bei einem seiner Besuche lernte Barth einen jungen Mönch kennen, nämlich Damasus Winzen (1901–1971), der in Rom ein Schüler des streng neothomistischen Philosophen Joseph Gredt (1863–1940) gewesen war. Winzen dozierte an der Laacher Ordenshochschule, wo der Nachwuchs der gesamten Kongregation Philosophie studierte, um dann zur Theologie in die Erzabtei Beuron zu wechseln.⁴⁶ Er befasste sich intensiv mit Thomas von Aquin, insbesondere mit der Sakramentenlehre in dessen *Summa theologiae*. Von daher lud Barth ihn in sein Seminar ein, weil er sich Aufschluss über die katholische Position erhoffte.⁴⁷ Am 9. Juli 1931 referierte Winzen zunächst, dann schloss sich ein ‚Religionsgespräch‘ an, das am nächsten Abend fortgesetzt wurde.⁴⁸ Im Nachgang arbeitete der

⁴⁵ Vgl. K. Barth, *Theologische Existenz heute!* 1933, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (Karl Barth – Gesamtausgabe III), Zürich 2013, 271–363, 280f.: „Mir ist in einer zuletzt nicht mehr zu überhörenden Weise zugerufen worden, dass manche unter meinen ehemaligen akademischen Zuhörern und auch manche Andere von den an meiner theologischen Arbeit Beteiligten sich längst fragten, ob ich zu den uns alle nun seit Monaten beschäftigenden kirchlichen Sorgen und Problemen nicht auch etwas zu sagen haben möchte. Ich möchte dazu zunächst dies bemerken dürfen: das Entscheidende, was ich heute zu diesen Sorgen und Problemen zu sagen versuche, kann ich darum nicht zum Gegenstand einer besonderen Mitteilung machen, weil es sehr unaktuell und ungreifbar einfach darin besteht, dass ich mich bemühe, hier in Bonn mit meinen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen – Theologie und nur Theologie zu treiben. Etwa wie der Horengesang der Benediktiner im nahen Maria Laach auch im Dritten Reich zweifellos ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäß weitergegangen ist. Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!“ Im Archiv der Abtei finden sich allerdings keine Korrespondenzen zwischen Barth und einzelnen Mönchen. Für die Auskunft danke ich dem Archivar Basilius Sandner (Email vom 07.02.2019).

⁴⁶ Vgl. B. Neunheuser, *Die Philosophische Hochschule der Abtei Maria Laach 1894/95–1965/66*, in: E. von Severus (Hg.), *Ecclesia Lacensis* (Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach. Supplementband 6), Münster 1993, 240–263.

⁴⁷ K.Barth/E. Thurneysen Briefwechsel (s. Anm. 22), 140–146 (Karl Barth an Eduard Thurneysen, Brief vom 29.05.1931), 144.

⁴⁸ Offenbar nahm Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) an einem dieser Abende teil. Er war eigens nach Bonn gekommen, um Barth persönlich kennenzulernen, wur-

Benediktiner seinen Vortrag aus und veröffentlichte ihn in der Zeitschrift ‚*Catholica*‘.⁴⁹

Winzen machte einen prinzipiellen Gegensatz zwischen der „Sakramentenlehre der Kirche“ und den Vorstellungen der Dialektischen Theologie aus.⁵⁰ Gegensätzlich seien die Auffassungen sowohl in Bezug auf die Kategorie der Wirkursächlichkeit – ihr kommt in der thomistischen Tradition erhebliche Bedeutung zu, ja dient dazu, verschiedene Traktate zu verknüpfen⁵¹ –, als auch hinsichtlich der *gratia creata*, deren Existenz von der Gruppe um Barth bestritten werde. Angesichts dieses Gegensatzes sollen Sinn und Berechtigung der katholischen Auffassung erwiesen werden, d. h. die Dialektische Theologie dient als Kontrastfolie. Winzen entwickelt die Sakramentenlehre im engen Anschluss an Thomas von Aquin. So betrachtet er die Sakramente nicht nur als an Jesu Christi Erlösungstod gebundene Heilmittel (*instrumenta separata*)⁵², sondern zudem als erinnernde, hinweisende und vorausdeutende Zeichen (*signum rememorativum, signum demonstrativum, signum prognosticum*)⁵³. Winzen meint damit zeigen zu können, dass der Mensch mit Gott in Beziehung kommen kann, während die Dialektische Theologie ein gravierendes soteriologisches Defizit habe:

„Wir sehen nicht, wie wir dort durch die Gemeinschaft des Leidens [*recte*: ‚Leibes‘] und Blutes Christi dem Tod entrissen und

de von ihm auch freundlich aufgenommen – siehe *D. Bonhoeffer, Werke*, Bd. 11, München 1994, 16f. (Dietrich Bonhoeffer an Erwin Sutz, undatiertes Brief), 16: „Heut früh um 7 las Barth. Ich sprach ihn kurz. Heute abend ist in seinem Haus ein Diskussionsabend mit Leuten von Maria Laach. Da freue ich mich sehr drauf.“ Später fuhr Bonhoeffer selbst nach Maria Laach – vgl. ebd., 18–22 (Dietrich Bonhoeffer an Erwin Sutz, Brief vom 24.07.1931), 18.

⁴⁹ Zum Folgenden siehe *D. Winzen, Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie*, in: *Cath(M)* 1 (1932) 19–36. Im Jahr 1934 hielt Winzen im Rahmen einer ökumenischen Konferenz in Berlin – Hermsdorf einen Vortrag, der sich eng an seinen Artikel anlehnte. Siehe *J. Ernesti, Ökumene* (s. Anm. 38), 90–92.

⁵⁰ Vgl. *D. Winzen, Die Sakramentenlehre* (s. Anm. 49), 19.

⁵¹ Vgl. *R. Lynch, The Cleansing of the Heart: The Sacraments as Instrumental Causes in the Thomistic Tradition* (Thomistic Ressourcement series 9) Washington, DC 2017.

⁵² Vgl. *D. Winzen, Die Sakramentenlehre* (s. Anm. 49), 24f. mit Bezug auf Sth III q. 62, a. 5.

⁵³ Vgl. ebd., 25 mit Bezug auf Sth III, q. 60, a. 3.

für das ewige Leben wiedergeboren und genährt werden. Wir lieben deshalb gerade auf diesem Hintergrunde neue unsere hl. Kirche als Hüterin und Spenderin der Sakramente“.⁵⁴

Barth konnte mit dieser zwar dezidierten, aber immerhin theologisch gewonnenen Position gut umgehen. In der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ verwies er zustimmend auf Winzens Artikel.⁵⁵ Überhaupt schätzte er den Benediktiner persönlich wie fachlich.⁵⁶ Ihr beinahe schon freundschaftliches Verhältnis trübte sich bald darauf allerdings ein, entdeckte Winzen nach der ‚Machtergreifung‘ doch Schnittfelder zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus, womit er in seiner Abtei keineswegs alleine stand.⁵⁷ Es dauerte einige Zeit, bis er das Illusionäre seiner Position bemerkte, aber da befand sich Barth schon außer Landes. Das inhaltlich vielversprechende Gespräch zwischen beiden brach außerdem ab, weil Winzen im Jahr 1938 in die USA geschickt wurde, um dort für den Fall einer Aufhebung Maria Laachs eine Neugründung vorzubereiten.⁵⁸

5. Karl Barth und Erich Przywara

Zu den allerersten Katholiken, die Barth wahrnahmen, zählte Erich Przywara (1889–1972). Im Sommer 1923 veröffentlichte der Jesuit in der Zeitschrift ‚*Stimmen der Zeit*‘, für die er als Redakteur arbei-

⁵⁴ Ebd., 36.

⁵⁵ Vgl. KD I/1 (1932), 70.

⁵⁶ Vgl. K. Barth, Briefe des Jahres 1933, Zürich 2004 (Karl Barth an Damasus Winzen, Brief vom 16.02.1933), 63: „Sehr schön wäre es, wenn Sie zum Abendbrot bei uns sein könnten, und noch schöner, wenn Sie nachher auch an unserer Sozietät teilnehmen könnten. Es geht zwar um ein Stück aus Luthers Großem Katechismus, aber warum sollten wir dazu nicht gerne Ihren Rat und Ihre Meinung entgegennehmen?“

⁵⁷ Vgl. D. Winzen, Gedanken zu einer ‚Theologie des Reiches‘, in: Cath(M) 2 (1933) 97–116. Zum Hintergrund siehe A. Koenen, Visionen vom „Reich“. Das politisch-theologische Erbe der Konservativen Revolution, in: A. Göbel (Hg.), Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren, Berlin 1995, 53–74; M. Albert, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (VKZG.F 95), Paderborn u. a. 2004.

⁵⁸ Vgl. M. Boler, The Influence of Maria Laach on Mount Saviour Monastery, in: E. von Severus, Ecclesia Lacensis (s. Anm. 46), 436–448.

tete⁵⁹, einen Artikel, in dem er eine Wiederkehr des Gottesgedankens in der Gegenwart konstatierte:

„Die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Periode liegt im Sterben. [...] Das ‚Erwachen‘ der Gottesfrage im eigentlich philosophischen, d. h. letztlich metaphysischen Sinn, im scharfen und ausgesprochenen Gegensatz zur alten Psychologisierung und Historisierung, ist also unleugbar.“⁶⁰

Przywara sieht dies eng mit dem ‚Römerbrief‘ verbunden.⁶¹ Er hält die Dialektische Theologie aber wegen des Gottesbildes, das sie vermittele, für unannehmbar. Aus katholischer Sicht sei festzuhalten: „Gott über uns *und* in uns.“⁶²

Trotz seiner Vorbehalte ging der Jesuit in den folgenden Jahren immer wieder auf die Dialektische Theologie ein. Zu einer ersten persönlichen Begegnung mit Barth kam es aber erst im Februar 1929.⁶³ Auf Einladung der Fachschaft der Münsteraner evangelisch-theologischen Fakultät hielt Przywara einen Vortrag zur Ekklesiologie, der – für damalige Verhältnisse höchst bemerkenswert – in der Zeitschrift ‚*Zwischen den Zeiten*‘ erschien.⁶⁴ Barth selbst hatte im Hintergrund darauf hingewirkt, dass die Wahl auf den Jesuiten fiel. Offenkundig war ihm am Gespräch gelegen. Przywara hielt nämlich nicht nur jenen Vortrag, sondern beantwortete in seinem Seminar eine Sitzung lang die Fragen der protestantischen Studenten. Außerdem tauschte er sich mit Barth zwei Abende privat aus. Für beide

⁵⁹ Vgl. A. Männer, Stimmen aus Maria Laach / Stimmen der Zeit. Die Jesuitenzeitschrift und ihre Redaktion vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum Zweiten Weltkrieg (MThS.H 41), St. Ottilien 2019, 226–304.

⁶⁰ E. Przywara, Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben), in: StZ Bd. 105 (1923) 343–362, 343.

⁶¹ Vgl. ebd., 350f.

⁶² Ebd., 344, ähnlich ebd., 362. Siehe ferner E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie (HPh II/5), München/Berlin 1927, 22–27, 24: „Gott also als das reine ‚Ist‘, ist, auf der einen Seite, dem Geschöpf so inne, daß das irgendwelche ‚ist‘ des Geschöpfes nur aus und in Ihm ist, – und ist doch, auf der anderen Seite, dem Geschöpf unverändert ‚über‘ als dasselbe reine ‚Ist‘, dem keinerlei Beziehung zu einem ‚wird‘ irgendwie ‚inne‘ ist. ‚Gott in uns *und* über uns‘ ist, von diesem letzten Problem aus, das Wort der *analogia entis*.“

⁶³ Zum Folgenden siehe B. Dahlke, Die katholische Rezeption (s. Anm. 1), 81–86.

⁶⁴ E. Przywara, Das katholische Kirchenprinzip, in: ZZ 7 (1929) 277–302.

war dies intellektuell anregend, weshalb es im Dezember 1931 in Bonn zu einer weiteren Begegnung kam. Przywara referierte in Barths Seminar, das dem Problem der ‚Natürlichen Theologie‘ gewidmet war, über *Dei Filius*, also die dogmatische Konstitution des Ersten Vatikanischen Konzils.⁶⁵ Das zu erwähnen ist insofern wichtig, als der Jesuit zu diesem Zeitpunkt damit befasst war, eine Monographie fertigzustellen, die dann im Sommer 1932 erschien und den Titel *Analogia entis* trug.⁶⁶ Mit *analogia entis* ist ein Konzept gemeint, das dazu dient, das Verhältnis von Gott und Mensch als Einheit in Differenz zu fassen. So sei der Mensch wesensmäßig für Gott offen, ohne dass Gott zur Funktion des menschlichen Strebens werde, weil sich seine Andersheit je deutlicher zeige, desto mehr der Mensch seiner innewerde. Mit diesem elaborierten, in eigenwilliger Sprache formulierten Konzept wollte Przywara einer Gefahr der geltenden Neuscholastik wehren, nämlich einem bloß abstrakt-rationalen, über Vernunftesicht und auf äußere Autorität gestützten Glaubensverständnis. Es ging ihm darum, die Möglichkeitsbedingungen des Gottesverhältnisses des Menschen offenzulegen. Dass dieses Verhältnis ein von Gott eröffnetes, statt vom Menschen erstrebtes ist, betonte er ausdrücklich. Das Gespräch mit Barth hatte ihn hierfür nochmals sensibilisiert: „Wir sagten früher ‚Gott in-über Geschöpf‘. Aber ‚Gott über-in Geschöpf‘ ist [...] genauer.“⁶⁷

Przywara ließ Barth ein Exemplar seiner frisch gedruckten Monographie *Analogia entis* zukommen, aber aller Wahrscheinlichkeit las er sie überhaupt nicht, zumal er gerade den ersten Teilband seiner *Kirchlichen Dogmatik* druckfertig machte.⁶⁸ Barth sah sich zu damals mit dem Vorwurf konfrontiert, keine wahrhaft evangelische Theologie zu betreiben, sondern den Protestantismus in Richtung Vormoderne zurückzulenken. Damit zusammenhängend beschul-

⁶⁵ Vgl. K. Barth/E. Thurneysen, Briefwechsel (s. Anm. 22), 191 (Charlotte von Kirschbaum an Eduard Thurneysen, Brief vom 30.11.1931); ebd., 193–195 (Charlotte von Kirschbaum an Eduard Thurneysen, Brief vom 18.01.1932), 193.

⁶⁶ E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik*, Bd. 1, München 1932. Zum Folgenden siehe B. Dahlke, »So habe ich's nicht gemeint!« Karl Barth über die *analogia entis*, in: ders./H.-P. Großhans (Hg.), *Ökumene im Denken. Karl Barths Theologie und ihre interkonfessionelle Rezeption*, Leipzig 2020, 23–48.

⁶⁷ E. Przywara, *Analogia entis* (s. Anm. 66), 42 Anm. 2. Siehe außerdem ebd., 58–60, 153f.

⁶⁸ Vgl. B. Dahlke, *Die katholische Rezeption* (s. Anm. 1), 125f.

digte man ihn außerdem, Übertritte zum Katholizismus zu befördern. Tatsächlich hatten sich mehrere Theologen aus seinem weiteren Umfeld zur Konversion entschlossen. All das veranlasste Barth, sich im Vorwort zur ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ klar abzugrenzen, indem er die *analogia entis* als die schlechthinnige Erfindung des Antichristen bezeichnete.⁶⁹ Diese kryptische, zumindest erklärungsbedürftige Aussage löste eine heftige Debatte aus, ja vielfach bestand sogar der Eindruck, die konfessionelle Polemik der Reformationszeit sei wiedergekehrt.

Gegenstand der Debatte war die Frage, ob und inwieweit der Mensch von sich aus, kraft eigener Vernunft Einsicht, auf Gott schließen kann. Während der ausschließliche Offenbarungsbezug als typisch protestantisch erklärt wurde, galt eine weitreichende *theologia naturalis* als Kennzeichen des Katholizismus. Schnell spitzte sich die Debatte auf den angeblichen Gegensatz von vernunftbasierter *analogia entis* und offenbarungsbezogener *analogia fidei* zu, woran Barth nicht ganz unschuldig war, indem er in der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ mit diesem Gegensatz operierte. Dabei geriet allerdings aus dem Blick, dass es sich um eine systematisch-theologische Fragestellung statt um eine konfessionelle Unterscheidungslehre handelte. Interessanterweise gab es Katholiken, die Barths Position viel abgewinnen konnten. Zu verweisen ist insbesondere auf Gottlieb Söhngen (1892–1971), in den Jahren 1931 bis 1937 Privatdozent an der Universität Bonn, dann Professor im ostpreußischen Braunsberg, der in dieser Angelegenheit sogar mit Barth korrespondierte.⁷⁰ Er wollte eine heilsgeschichtliche, damit weniger metaphysisch orientierte Theologie entwickeln, ohne jedoch die *theologia naturalis* prinzipiell zu verwerfen. Während ihm Przywaras Ansatz zuwider war, sagte ihm Barths strikt christologische Orientierung zu. Söhngen legte mehrere Artikel vor, mit denen er sich in die Diskussion über die *analogia entis* einschaltete.⁷¹ Aber erst nach dem Zweiten

⁶⁹ Vgl. KD I/1 (1932), VIII–IX: „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 kurzfristig und unernsthafte zu halten.“

⁷⁰ Vgl. B. Dahlke, Die katholische Rezeption (s. Anm. 1), 117–123.

⁷¹ Vgl. G. Söhngen, *Analogia entis: Gottähnlichkeit allein aus Glauben?*, in: Cath(M) 3 (1934) 113–136; *ders.*, *Analogia entis: Die Einheit in der Glaubenswissenschaft*, in: ebd., 176–208; *ders.*, *Bonaventura als Klassiker der analogia fi-*

Weltkrieg arbeitete er seine Überlegungen in monographischer Form aus.⁷²

Die Debatte um die *analogia entis* nahm immer größere Ausmaße an, was die anfangs vielversprechende Auseinandersetzung katholischer Theologen mit Karl Barth insofern stark beeinträchtigte, als dieser mittlerweile vorrangig als protestantischer Hardliner galt. Dass von Barth in der Sache weiterhin zu lernen war, sah zumindest Hans Urs von Balthasar (1905–1988).⁷³ Selbst Schweizer, war der Jesuit Przywara eng verbunden und arbeitete ebenfalls für die ‚*Stimmen der Zeit*‘ in München. In den Jahren 1937 bis 1939 legte er eine aus seiner germanistischen Dissertation erwachsene dreibändige Studie über die neuere deutsche Geistesgeschichte vor, in der er ausführlich auf Barth einging.⁷⁴ Er hatte in der ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ eine Denkfigur identifiziert, die er für die

dei, in: WiWei 2 (1935) 97–111; *ders.*, Analogia entis oder analogia fidei?, in: WiWei 9 (1942) 91–100.

⁷² Vgl. G. Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen, Wissen, Glauben (Studium Universale), Freiburg i. Br./München 1955. Siehe ferner *ders.*, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952; *ders.*, Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: MySal 1 (1965) 905–980. Aus der Nachkriegszeit zu nennen ist außerdem B. Rosenmöller, Metaphysik der Seele, Münster 1947, 164–166, bes. 164f.: „Schließlich kann auch die Analogie des Seins und Wertseins uns nicht zu einer ersten Kenntnis der Idee des Unendlichen führen. Analog besagt ähnlich-verschieden, verschieden in der Ähnlichkeit und ähnlich in der Verschiedenheit, drückt also eine Beziehung aus. Das bedeutet aber, daß die Analogie für die Erkenntnis nur fruchtbar werden kann, wenn ihr die Existenz des zweiten Gliedes der Beziehung schon irgendwie bekannt ist. Die Glieder stehen aber in der Analogie zwischen Geschöpf und Gott nicht auf derselben Ebene. Wir können gar nicht alle Bestimmtheiten, die wir im endlichen Sein finden, unmittelbar für die Bildung unserer Gottesvorstellung ausnutzen. Wollten wir die Ausgedehntheit von Gott aussagen, so gingen wir in die Irre. Die Verschiedenheit von endlichem und unendlichem Sein muß uns also schon vorher bekannt sein, wollen wir eine Übertragung jener Seinbestimmtheiten ausschließen, die nach ihrem Sosein nur der bedingten Sphäre angehören können.“

⁷³ Zum Folgenden siehe B. Dahlke, Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik, in: RJKG 32 (2013) 273–291; *ders.*, Hans Urs von Balthasar im Dialog mit Karl Barth, in: IkaZ 48 (2019) 438–446; M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen, Würzburg 2020.

⁷⁴ Vgl. H.U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, 3 Bde., Salzburg/Leipzig 1937–1939. Was Barth angeht, siehe Bd. 3 sowie Balthasars Artikel: Karl Barth und der Katholizismus, in: Seels.B 3 (1938; F. 2, 1939) 126–132.

katholische Theologie nutzbar machen wollte, nämlich der Weg vom Konkreten zum Allgemeinen. In der Neuscholastik, die innerkatholisch herrschte, war dies genau umgekehrt, etwa in Bezug auf die Gotteserkenntnis (*theologia naturalis* bzw. *theologia revelata*) und in der Gnadenlehre. So nutzte Balthasar die Chance, Studentenseelsorger an der Universität Basel zu werden, an der Barth inzwischen lehrte. Ende 1939 zog er dorthin um, traf im darauffolgenden Frühling erstmals mit Barth persönlich zusammen. Wenn sich Balthasar eingehend mit seiner ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ auseinandersetzte, dann um die Neuscholastik zu überwinden und eine neue Form katholischer Theologie zu entwickeln, ja sogar die Kirche als Ganze zu erneuern – ein Programm, das ihn zeitlebens beschäftigten sollte.

Schluss

Sicherlich war Karl Barth nicht der einzige evangelische Theologe, der in der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg von deutschen Katholiken wahrgenommen wurde. Ebenso müssen Paul Tillich (1886–1965), Emil Brunner (1889–1966) und Karl Heim (1874–1958) genannt werden. Trotzdem fällt auf, in welchem hohem Ausmaß Barth Beachtung fand. Ein entscheidender Grund dafür mag gewesen sein, dass die Theologie des aus der Schweiz stammenden Reformierten Widerspruch geradezu provozierte. Das galt insbesondere für die strikte Unterscheidung von Gott und Mensch, wie sie zumal im ‚*Römerbrief*‘ zu finden ist. Häufig wurde Barths weitere theologische Entwicklung sogar ignoriert, derart bestimmte die genannte Unterscheidung die Wahrnehmung. Ungeachtet dessen setzten sich einige Katholiken eingehend mit Barth auseinander, ja trafen mit ihm sogar persönlich zusammen. Der fachliche Austausch, der sich in Münster und Bonn ergab, sollte für beide Seiten ebenso aufschlussreich wie produktiv sein. Als Barth das Deutsche Reich gezwungenermaßen verließ, kam dieser Austausch zwar zum Erliegen, wurde aber bald durch Hans Urs von Balthasar in der Schweiz fortgesetzt und vertieft. Da Balthasar zahlreiche weitere Studien anregte – vor allem in Frankreich, aber auch in Belgien⁷⁵ –,

⁷⁵ Vgl. B. Bourguine, Die Rezeption der Hermeneutik Barths in der katholischen Theologie Frankreichs und Belgiens, in: M. Leiner/M. Trowitzsch (Hg.), Karl

blieb die Barth-Rezeption der Zwischenkriegszeit keine bloß historisch interessante Episode, sondern eröffnete die Möglichkeit, ökumenisch und systematisch-theologisch voranzukommen.

Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 30–53. R. Schenk, True and False Ecumenism at an Apostolic Threshold of the Church, in: M. Levering u. a. (Hg.), *Dogma and Ecumenism. Vatican II and Karl Barth's Ad Limina Apostolorum*, Washington, DC 2020, 312–338. Was die Zwischenkriegszeit angeht, siehe B. Reymond, *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne 1985, 116–132 und L. Hell, Die Ökumenische Bewegung aus der Sicht katholischer Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: *ETHL* 96 (2020) 41–76.