

Die Entfaltung der Dialektischen Theologie bei Karl Barth

Von A. J. Bronkhorst

Wenn sich hier Professor Bronkhorst — Dekan der Flämischen Sektion der Protestantischen Theologischen Fakultät Brüssel — und nach ihm vier Schweizer Theologen mit Beiträgen über Karl Barth und Emil Brunner vernehmen lassen, so geschieht es nicht allein in der Absicht, das Fachgespräch über zwei hervorragende Lehrer der Dogmatik weiterzuführen. In alle diese Texte spielt auch, mehr oder weniger sichtbar, die Uebersetzung hinein, daß — und in welcher Weise — die Wissenschaft, die sich in Barth und Brunner bedeutend repräsentiert, in unser Jahrhundert und seine geistesgeschichtlichen Konstellationen gehört. Nicht nur nach der innern Gesetzmäßigkeit zweier Lebenswerke wird demnach gefragt, sondern ebenso sehr nach ihrem Verhältnis zum Zeitgeist — in dem nicht zuletzt ihr Verhältnis zueinander sich gründet. Und so ist zugleich die, wie wir meinen, aktuell gebliebene Frage gestellt, wie zwei Männer der selben Nation und Generation und des selben hohen Berufs ihren Stand in der Welt bestimmt haben.

Das 19. Jahrhundert endet mit dem Ersten Weltkrieg. Seinem Fortschrittsglauben war auf den Schlachtfeldern ein jähes Ende bereitet worden. Das alte Staatensystem war zerbrochen. Auch die geistige Welt erlitt einen Schlag, von dem sie sich nie mehr erholen konnte. Weitesten Kreise waren sich der unabwendbar hereingebrochenen Krise bewußt; vor allem auch die junge Generation fand sich vor einem Trümmerfeld.

Auch die Theologie des 19. Jahrhunderts findet mit dem Ende des Ersten Weltkrieges ihren Abschluß, nicht im Sinne einer Vollendung, sondern ihrerseits in einer Krise, welche die zentralen Werte denkerischer Bemühung um die christliche Botschaft durchaus in Frage stellte. Das heißt nicht, daß die Vorkriegstheologie ein für allemal erledigt war. In den letzten Jahren sind manche ihrer Problemstellungen erneut bedeutsam geworden. Viele ihrer Ergebnisse der Jahre um 1900 sind wieder aktuell: zahlreiche in jüngster Zeit erschienene Nachdrucke weisen das aus. — Damals aber, um 1920, stand die Tatsache im Vordergrund, daß weder an den Fakultäten noch auf den Kanzeln einfach in der bisherigen Weise weitergearbeitet werden konnte. Die bestehende Theologie war zu eng mit dem Lebensgefühl des 19. Jahrhunderts verknüpft, um überdauern zu können. In den Fußspuren Schleiermachers hatte man das «Religiöse Selbstbewußtsein» des Menschen zum wichtigsten Thema evangelischer Theologie werden lassen. Diese «Religiöse Innerlichkeit» erwies sich nun endgültig als kraftlos, ihre weitgehenden Anleihen beim Idealismus erschienen schal, vermochten weder Trost noch Wegweisung zu bieten. Insbesondere wurde auch deutlich, daß die Ergebnisse der in immer breiteren kulturellen Schichten Einfluß gewinnenden Psychoanalyse ein Theologisieren auf der bisherigen Basis unmöglich machten.

In dieser Situation erschienen 1919 zwei Bücher, die einen Neuanfang darstellten und inzwischen längst zu theologischen Klassikern unserer Zeit geworden sind. Der Marburger Religionshistoriker Rudolf Otto veröffentlichte «Das Heilige» — Karl Barth, Pfarrer im aargauischen Safenwil, seine Auslegung des Römerbriefes. Ottos Buch lehrte seine Generation durch die Betonung des Numinosen, durch die Umschreibung des Jensei-

den wirklichen ethischen Entscheidungen nun aber so macht- und ratlos gegenüberstand, mußte unglaublich werden. Barth wurde an der Möglichkeit weiterer theologischer Arbeit so sehr irre, daß er ernstlich erwog, aus dem Pfarramt auszuseiden und Gewerkschaftssekretär zu werden.

Er hielt durch. Zusammen mit seinem Freund und späteren Basler Kollegen Eduard Thurneysen, damals Pfarrer in Leutwil, Aargau, suchte er einen neuen Halt. Im Hintergrund standen als helfende Lehrmeister Leonhard Ragaz und Hermann Kutter, von dem er lernte, daß nur Gott und nicht der Mensch Grund und Gegenstand des Glaubens sein kann. Er suchte von da aus zu verstehen, was denn eigentlich Glauben für den Menschen der Bibel bedeutet habe, und kam damit zu der Aufgabe, die ihn nun über Jahre hinaus beschäftigen sollte, zum verstehenden Nachdenken des Römerbriefes. «Paulus hat damals als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet» — so fing 1919 sein Vorwort an. Wie im 4. Jahrhundert bei Augustin, im 16. bei Luther, im 19. bei Kohlbrügge, so bewies auch im 20. Jahrhundert im Pfarrhaus von Safenwil der Römerbrief seine alle Sicherungen durchbrechende Wirkung. Im Vordergrund stand vorerst die Einsicht, daß auch der glaubende Mensch mit leeren Händen vor Gott steht.

Ein großer Erfolg war dieser ersten Auslegung damals nicht beschieden. Vielen waren Barths Gedanken zu radikal, nur fremd und eigenwillig, allzu distanziert von den Ergebnissen der damaligen wissenschaftlichen Exegese, nicht zuletzt allzu einseitig. Andere aber hörten hier Klänge, die neue Wege weisen konnten. Günther Dehn, der Barth 1919 an einer Tagung in Taubach, Thüringen, zum erstenmal hörte, schreibt in seiner Autobiographie: «Es wirkte auf mich wie eine große Befreiung. Ich sah auf einmal eine wirklich freie Kirche vor mir, darum frei, weil sie allein an Gott in seiner Offenbarung gebunden war. Ich erkannte, daß es nicht angeht, gegen eine Kirche zu protestieren, die an feudale oder an kapitalistische Mächte gebunden oder dem Nationalismus verfallen ist, um sie dann aufs neue an Sozialismus, Internationalis-

anderen Ebene auch mit Platon. Vor allem aber trug das Eindringen in Kierkegaards Werk auch für Barths Entwicklung reiche Früchte. In jenen Jahren fand sich wie von selbst ein Chor von Stimmen zusammen, die Kierkegaards einsam entschlossene Darlegungen über die Problematik der Existenz in das erschütterte Bewußtsein der Zeit hineingeleiteten. Auch Barth wurde zum wirklichen Schüler des Dänen, zum selbständigen Mitdenker und Kündler. Der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen Ewigkeit und Zeit — der absolute Anspruch des Evangeliums —, die Notwendigkeit, diesem Anspruch in eigenster Entscheidung gerecht zu werden: diese Anliegen Kierkegaards nahm Barth voll auf. Und wenn es noch nötig gewesen wäre, ihm im Protest gegen alle Verharmlosung der biblischen Botschaft und alle allzubillige Christlichkeit zu bestärken, dann lieferte ja gerade der Autor von «Entweder — oder» das erforderliche «bißchen Zimt» dazu. In späteren Jahren hat Barth sich von Kierkegaard distanziert, stets aber festgehalten, wie ein entscheidender Weckruf von seiner Seite kam.

1922 erschien die Neubearbeitung des Römerbriefkommentars, eine Frucht intensiver Arbeit am Text, wie an den Werken der Genannten, auch Niederschlag der Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen des Tages. Diese zweite Auflage wurde zu einem Sammelruf dessen, was später «Dialektische Theologie» heißen sollte. Radikal wurde hier die absolute Transzendenz der göttlichen Offenbarung gelehrt, die nur «senkrecht von oben», ohne irgendwelche Ausdehnung auf horizontaler Ebene, im Worte Gottes den Menschen treffen kann. Dieser eine Gedanke wird dem Leser immer wieder eingeleitet, so einseitig, daß Barth später vor seinen Äußerungen in dieser Richtung geradezu warnte: «... sie hatten eine bestimmte reinigende Aufgabe und Bedeutung. Aber man wird doch nicht verkennen können, daß Joh. 1,14 darin nicht zu seinem Rechte kam.»

Mehr als drei Jahre zuvor fand Barth Verständnis und Zustimmung. Die Zeit war reif zur Bildung einer Gruppe von Theologen, die in gleicher Denkrichtung an der Erneuerung von Theologie und Verkündigung arbeiten wollten. Selbstverständlich war Thurneysen dabei, treuer Weggefährte durch Jahrzehnte, dann Emil Brunner und Rudolf Bultmann, ferner Friedrich Gogarten und Georg Merz. Die beiden letztgenannten gründeten mit Barth und Thurneysen ihre eigene Zeitschrift: «Zwischen den Zeiten» (1923 bis 1933). Diese Gruppe grenzte sich gleicherweise ab gegenüber liberalen wie herkömmlich konservativen Strömungen der Theologie; sie wollte einen «Durchbruch», den «Abbruch aller Brücklein zwischen Mensch und Gott». Offenbarung kann nur so beschrieben werden, daß zwischen dem, was sich gegenseitig ausschließt, zwischen Gott und Welt, eine Verbindung wird — eine Verbindung aber, die ihrerseits auch wieder nur in den Gegensätzen erfassbar ist. In dieser «Dialektik» der Offenbarung, die auch zu entsprechenden «dialektischen» Aussagen führte, bestand die gemeinsame Ueberzeugung der Erwählten — in anderen Punkten gingen sie durchaus verschiedene Wege. 1933, bei der Annäherung Gogartens an die «Deutschen Christen».

deren Umfang größte Anforderungen stellte: einmal hatte Augustin das Evangelium in Sprache und Begrifflichkeit Platons übersetzt, Thomas von Aquin tat das gleiche hinsichtlich des Aristoteles, Barth sollte nun das christliche Kerygma in der Terminologie Kants darstellen —, und das dann eben nicht in Fortsetzung der Theologie des 19. Jahrhunderts, sondern im Rückgriff auf die Reformation.

Barth fand seinen Weg nicht sogleich. 1927 erschien der erste Band einer «Christlichen Dogmatik im Entwurf». Dientlich war nur, was er nicht wollte: keinen Anschluß an die römisch-katholische Theologie und auch keine Gemeinschaft mit der «Neuprotestantischen Synagoge». Darum mußte Barth später nochmals ansetzen und «tunlichst alles, was in der ersten Fassung nach existential-philosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausscheiden». Die Frage «Das Wort oder die Existenz?» durfte überhaupt nicht mehr aufkommen, geschweige denn falsch beantwortet werden.

Von größter Wichtigkeit für die Bemühung um die richtige theologische Methode wurde in der Folge die Beschäftigung mit dem Gottesbeweis des mittelalterlichen Kirchenlehrers Anselm von Canterbury. Bei Anselm wurde Barth bestätigt in der Ablehnung aller Versuche, beim Menschen oder in der Welt einen «Anknüpfungspunkt» für das Evangelium Jesu Christi zu suchen. Was er einst in Marburg, noch vor dem Ersten Weltkrieg, bei Wilhelm Herrmann gelernt hatte, sei es auch unter ganz anderem Vorzeichen — daß nämlich die Offenbarung als Gegenstand der Theologie sich selbst begründet und darum von aller anderen Begründung abzusehen hat —, das wurde ihm beim Anselmschen *credo ut intelligam* nun auch methodisch deutlich. Ebenso lernte Barth bei Anselm die *pulchritudo*, die Schönheit der Theologie. Und seit seinem Anselm-Buch hören wir bei ihm den fast triumphierenden Ton den Mächten dieser Welt gegenüber, die doch in Jesus Christus überwundene Mächte sind.

Ein neuer Anfang war für Barth unumgänglich. 1932 erschien die «Lehre vom Worte Gottes» zum zweiten Male, jetzt als Band I,1 der «Kirchlichen Dogmatik». Seitdem sind zwölf Halbbände und Teilbände erschienen, in noch nie dagewesener Ausführlichkeit, mit ausgedehnten exegetischen und theologischen Exkursen, zusammen etwa 9000 Seiten. Wir warten noch auf weitere Bände, auf den 5. Zyklus, der die Fragen der Eschatologie behandeln soll. Vielleicht wird noch einiges erscheinen. Aber wer dürfte sich angesichts der stupenden Fülle wichtigster Anregungen über Vorenthaltenes beklagen?

Barth wechselte nach Münster, dann nach Bonn. Ruhiges Arbeiten war ihm verwehrt. Das Verhängnis des Nationalsozialismus brach über Deutschland herein und drohte auch die Kirche zu überfluten. Hier hat Barth von Anfang an in vorderster Reihe gekämpft, solange es anging in Bonn, später von Basel aus. Kleinere Veröffentlichungen («Theologische Existenz heute») wurden richtungsweisend für die «Bekennende Kirche», deren «Barmer

größte Schwäche der evangelischen Theologie werden lassen. Diese «Religiöse Innerlichkeit» erwies sich nun endgültig als kraftlos, ihre weitgehenden Anleihen beim Idealismus erschienen schal, vermochten weder Trost noch Wegweisung zu bieten. Insbesondere wurde auch deutlich, daß die Ergebnisse der in immer breiteren kulturellen Schichten Einfluß gewinnenden Psychoanalyse ein Theologisieren auf der bisherigen Basis unmöglich machten.

In dieser Situation erschienen 1919 zwei Bücher, die einen Neuanfang darstellten und inzwischen längst zu theologischen Klassikern unserer Zeit geworden sind. Der Marburger Religionshistoriker Rudolf Otto veröffentlichte «Das Heilige» — Karl Barth, Pfarrer im aargauischen Safenwil, seine Auslegung des Römerbriefes. Ottos Buch lehrte seine Generation durch die Betonung des Numinosen, durch die Umschreibung des Jenseitigen als des *mysterium tremendum et fascinans* Gott als den Ganz Anderen verstehen und bereite damit — zwar immer auf dem Boden religionsgeschichtlichen Phänomenologie — die kommende Entwicklung vor.

Viel tiefer war die Kluft, die Karl Barth mit seinem Römerbrief aufriß, Ergebnis einer innersten Auseinandersetzung während schmerzlicher Kriegsjahre. Barth hat später berichtet, wie er in den ersten Augusttagen 1914 im Tiefsten erschüttert wurde durch das Manifest der 93 deutschen Hochschullehrer, die sich zur Kriegspolitik ihres Kaisers und seiner Ratgeber bekannten: «unter ihnen mußte ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen» — so Adolf von Harnack in Berlin, Wilhelm Herrmann und Martin Rade in Marburg. Gerade eine Theologie, die sich auf ihre Leistungen in der Ethik viel zugute tat,

Händen vor Gott steht.

Ein großer Erfolg war dieser ersten Auslegung damals nicht beschieden. Vielen waren Barths Gedanken zu radikal, nur fremd und eigenwillig, allzu distanziert von den Ergebnissen der damaligen wissenschaftlichen Exegese, nicht zuletzt allzu einseitig. Andere aber hörten hier Klänge, die neue Wege weisen konnten. Günther Dehn, der Barth 1919 an einer Tagung in Tambach, Thüringen, zum erstenmal hörte, schreibt in seiner Autobiographie: «Es wirkte auf mich wie eine große Befreiung. Ich sah auf einmal eine wirklich freie Kirche vor mir, darum frei, weil sie allein an Gott in seiner Offenbarung gebunden war. Ich erkannte, daß es nicht angeht, gegen eine Kirche zu protestieren, die an feudale oder an kapitalistische Mächte gebunden oder dem Nationalismus verfallen ist, um sie dann aufs neue an Sozialismus, Internationalismus und Republikanismus zu binden.» Gerade wenn man sich die damaligen deutschen Verhältnisse vor Augen hält, wird man die Tragweite dieses Eindrucks verstehen.

Barth selbst war mit dem Ergebnis seiner Bemühungen noch gar nicht zufrieden und setzte sogleich zu einer Neubearbeitung seines Kommentars an. Während dieser erneuten Studien kam es auch zur Begegnung und eindringenden Beschäftigung mit den großen Kulturkritikern der Vorkriegsgesellschaft. Thurneysen machte ihn auf Dostojewski aufmerksam, in der Meinung, daß dessen Deutung von Schuld und Sühne, die Darstellung der Wirklichkeit des Dämonischen und der Rechtfertigung des Gottlosen dem an den Gedanken des Paulus arbeitenden Freund viel zu sagen hätten. Das war auch der Fall. Ebenso kam es zu eingehender Auseinandersetzung mit den beiden Blumhardt, mit Nietzsche und Franz Overbeck, auf einer

ten und Georg Alerz. Die beiden letztgenannten gründeten mit Barth und Thurneysen ihre eigene Zeitschrift: «Zwischen den Zeiten» (1923 bis 1933). Diese Gruppe grenzte sich gleicherweise ab gegenüber liberalen wie herkömmlich konservativen Strömungen der Theologie; sie wollte einen «Durchbruch», den «Abbruch aller Brücklein zwischen Mensch und Gott». Offenbarung kann nur so beschrieben werden, daß zwischen dem, was sich gegenseitig ausschließt, zwischen Gott und Welt, eine Verbindung wird — eine Verbindung aber, die ihrerseits auch wieder nur in den Gegensätzen erfaßbar ist. In dieser «Dialektik» der Offenbarung, die auch zu entsprechenden «dialektischen» Aussagen führte, bestand die gemeinsame Ueberzeugung der Erwählten — in anderen Punkten gingen sie durchaus verschiedene Wege. 1933, bei der Annäherung Gogartens an die «Deutschen Christen», kam es zum «Abschied» Barths und zur Auflösung der Gruppe.

Inzwischen war Barth 1921 auf einen mit amerikanischer Hilfe errichteten Lehrstuhl für Reformierte Theologie in Göttingen berufen worden. Damit stand er, der einst nur eine «Randbemerkung» zur Theologie geben wollte, vor der Notwendigkeit, Dogmatik zu lesen. Die Arbeit am Römerbrief, die Konzeption der Offenbarung als Wortoffenbarung führte ihn zu den Reformatoren. Wie bei ihnen anzuknüpfen, wie ihr Gedankengut weiterzugeben sei, war allerdings noch unklar. Rationalismus und Pietismus hatten es ihrerseits getan und waren in Barths Augen dabei gescheitert. Auch war gerade bei einem Rückgriff auf die «Väter» die philosophische Entwicklung der letzten dreihundert Jahre irgendwie einzubeziehen. Das Ganze war — wie der holländische Theologe Haitjema es 1929 ausdrückte — eine Aufgabe,

föhrlichkeit, mit ausgedehnten exegetischen und theologischen Exkursen, zusammen etwa 9000 Seiten. Wir warten noch auf weitere Bände, auf den 5. Zyklus, der die Fragen der Eschatologie behandeln soll. Vielleicht wird noch einiges erscheinen. Aber wer dürfte sich angesichts der stupenden Fülle wichtigster Anregungen über Vorentscheidungen beklagen?

Barth wechselte nach Münster, dann nach Bonn. Ruhiges Arbeiten war ihm verwehrt. Das Verhängnis des Nationalsozialismus brach über Deutschland herein und drohte auch die Kirche zu überfluten. Hier hat Barth von Anfang an in vorderster Reihe gekämpft, solange es anging in Bonn, später von Basel aus. Kleinere Veröffentlichungen («Theologische Existenz heute») wurden richtungsweisend für die «Bekennende Kirche», deren «Barmer Erklärung» in wesentlichen Teilen auf Barth zurückgeht. Die eminente kirchliche und politische Bedeutung seiner Theologie ging nun auch jenen auf, die ihn bisher für einen weltfremden und spekulativen Stuhengelehrten gehalten hatten. Der Wipkinger Vortrag vom 5. Dezember 1938 über «Die Kirche und die politische Frage von heute» war ein Ereignis, an das alle, die dabei waren, mit großer Dankbarkeit und Bewunderung zurückdenken. Hier waren nicht nur die klaren und kompromißlosen Gedanken, hier war auch der Mann des großen Mutes und der großen Treue.

Die Bände der Dogmatik machten den methodischen Ansatz stets deutlicher. Es geht um die christologische Konzentration: «Immer ist dem notwendigen Zusammenhang aller theologischen Sätze mit dem Satz Joh. 1,14 Rechnung zu tragen.» Aus der Theologie des Wortes zur Zeit der Römerbriefbücher ist die Theologie der Inkarnation ge-

«Analogia entis» bei Karl Barth

Von Felix Flückiger

Unter *analogia entis creati et increati* versteht man eine wesenhafte Entsprechung zwischen dem geschaffenen Sein der Welt und dem ungeschaffenen Sein Gottes. Hinter der theologischen Diskussion um diesen Begriff steht immer die Frage, wie denn der endliche Mensch, dem nur das endliche Seiende der Welt erkennbar ist, von dem unendlichen Gott wissen und von diesem Gott Aussagen machen kann. Auch nach dem Zeugnis der Bibel hat kein Mensch Gott je gesehen. Der Mensch kann nur erkennen, was in der Welt ist. Wenn er also fähig sein soll, Gott zu erkennen, dann muß Gott irgendwie in der Welt erkennbar sein. Und eben dies wird durch die Lehre von der *analogia entis* begründet: Weil das Seiende vom Sein, die Welt von Gott her ist, muß sie auch den «Stempel» oder das «Abbild» ihres Ursprungs an sich tragen. Irgendwie muß die Schöpfung das Wesen ihres Schöpfers widerspiegeln. Es besteht, trotz der unermesslichen Ueberlegenheit Gottes über die Welt, doch eine Entsprechung, eine proportionelle Identität zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem relativen Sein der Welt. Die Vollkommenheiten der Welt spiegeln die Vollkommenheiten Gottes wider. Und kraft dieser Entsprechung muß es möglich sein, rückschließend von der Welt aus Aussagen über das Wesen Gottes zu machen und also Gott zu erkennen.

In ihrer historischen Entfaltung ist die Analogielehre sehr differenziert. Wichtiger als die Lehre von der objektiven Gotteserkenntnis in der

sogenannten natürlichen Theologie ist theologiegeschichtlich die Ueberlieferung, die sich an den Begriff der Teilhabe (*participatio*) knüpft. Schon Platon spricht im «Parmenides» von einer abbildenden Teilhabe der Seele an der göttlichen Idee des Wissens. In der neuplatonischen und augustinischen Mystik ist dieser Ansatz weitergebildet worden zu der Anschauung, daß die Seele göttlich sei und in der Berührung mit dem göttlichen Geiste (die sie freilich nur durch Abkehr von der Welt und Einkkehr zu sich selbst erlangt) göttlicher Erleuchtung teilhaftig werden kann. Bis in die neuzeitliche Mystik hinein ist diese Lehre immer wieder erneuert worden. Die Aristoteliker und namentlich die Stoa lehrten hingegen eine kausale Teilhabe an der göttlichen Vernunft in der menschlichen Vernunft, denn nach stoischer Philosophie ist die menschliche Vernunft substantiell ein Teilchen der alles durchwaltenden Vernunft Gottes. Modifiziert ist der stoische Teilhabebegriff auch von Thomas wieder aufgenommen worden, insofern nach seiner Lehre das menschliche Vernunftlicht (*lumen intellectuale, quod est in nobis*) nichts anderes ist als eine gewisse, auf Teilhabe beruhende Ähnlichkeit zum ungeschaffenen Licht (*quaedam participata similitudo luminis increati*; S. d. Th. I, 84, 5). Kraft dieser Teilhabe könne der Mensch bis zu einem gewissen Grade die göttlichen Ideen selbsttätig in sich abbilden. Er besitze in sich einen Habitus der höchsten Prinzipien der philosophischen und praktischen Erkenntnis, die ihm möglich machen, zu urteilen, was nach Maßgabe der ewigen Vernunftgründe auch dem göttlichen Intellekt gemäß sein muß. In welcher Weise diese bei Thomas noch sehr vorsichtig angewendete Theorie dann bei den spanischen Spät-

scholastikern und schließlich in der Aufklärungszeit philosophisch und theologisch zu breiterer Entfaltung gekommen ist, wäre einer eingehenden Darstellung wert. Auch die reformatorische und altprotestantische Theologie hat sich dem Einfluß dieser Lehre nicht ganz entziehen können.

Fragen wir nun nach der Stellung Karl Barths zu dieser überlieferten Analogielehre. Er hat sich von ihr bewußt gelöst. Alle Versuche, vom Menschen oder von der Welt aus auf Gott zu schließen, oder gar Gott und Welt in einem beiden übergeordneten Begriff des Seins in ein Verhältnis der Proportionalität zu setzen, sind im Grunde nur sublimste Abgötterei, sind eigenmächtige Versuche des Menschen, sich diesen Gott verfügbar zu machen, einen gedachten Gott an die Stelle des wirklichen zu setzen. Karl Barths Ausgangspunkt in der sogenannten «dialektischen» Theologie der zwanziger Jahre war daher die entschiedene Negation jeder *analogia entis*, daher auch jeder natürlichen Theologie. Gottes Offenbarung ist keine «Gegebenheit», sie ist immer nur Ereignis, aktuelle Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort. Ein Satz aus dem Vorwort zur zweiten Auflage seines «Römerbriefes» (1921) mag seinen Standpunkt kennzeichnen: «Wenn ich ein „System“ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. „Gott ist im Himmel und du auf Erden.“ Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ur-

sprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.» Auch in seinen späteren Werken hat Barth an seiner Ablehnung der *analogia entis* festgehalten. Er macht deren Vertretern zum Vorwurf, daß für sie das Kriterium der Wahrheit gar nicht mehr Gott sei, sondern das Gott und Mensch gleichermaßen übergeordnete Sein, an welchem beide — Gott absolut und der Mensch nur relativ — Anteil haben, so daß alles, was über die Beziehung von Gott und Mensch zu sagen ist, eben doch nur als Explikation dieser beide umfassenden Anteilhabe gesagt werden kann. «Gottes Gnade und des Menschen Sünde, Gottes Offenbarung und des Menschen Glaube, das alles kann nur noch als Modifikation dieser Anteilhabe an dem Sein verstanden werden, das Gott absolut, das aber auch der Mensch zwar relativ, aber *intrinsece, proprie* und also mit Gott gemeinsam hat» (vgl. Dogmatik II/1 S. 267 ff.). Alle besondere christliche Wahrheit ist dann nur noch «Modifikation der auf Grund jener Besinnung vorauszusetzenden allgemeinen Wahrheit des Seins, eines Seins, dessen nähere Interpretation dann eben ... uns überlassen wäre». Karl Barth hält die *analogia entis* für das eigentliche Formalprinzip der römisch-katholischen Theologie insbesondere in jener Gestalt, wie sie im Anschluß an Thomas von Aquino herausgebildet worden ist. Nur vom Analogiedenken her sei jenes katholische «und» — Natur und Gnade, Maria und Christus, Tradition und Schrift — verständlich. Und nur im Rahmen einer Gott und Welt umgreifenden Ontologie, wie sie die *analogia entis* bietet, werde es möglich, das, was an sich unvergleichbar ist, als bloße Ueber- oder Unterordnung zu harmonisieren und zu jener Komplexität zusammenzufassen, die eben für die katholische Theologie als charakteri-

worden. Darum konnte in dieser Theologie jeder Form der sogenannten Natürlichen Theologie kein Platz eingeräumt werden; nur die allein in der Inkarnation gründende Theologie kann christliche Theologie heißen. — In Jesus Christus allein sind Gott und Mensch vereint. In ihm findet nicht nur der «Verkehr des Menschen mit Gott», sondern vor allem auch der Verkehr Gottes mit dem Menschen statt. In Jesus Christus ist der Bund Gottes mit dem Menschen konkret und real geworden. Dieser Bundesgedanke ist dann in den Bänden der Dogmatik seit 1945 ein tragendes Motiv.

Bei aller Verlagerung der Akzente schwingen dabei die Töne der zwanziger Jahre noch mit. Immer noch wird betont, welch große Kluft zwischen Gott und Mensch in der Menschwerdung des Sohnes überbrückt ist. Dieses Thema der Dialektischen Theologie hat sich nach wie vor nicht nur als tragfähige, sondern auch als immer wieder belebende Basis der Theologie Barths erwiesen — auch in den oft umstrittenen politischen Stellung-

nahmen seit Kriegsende, auch in der so überaus weiten und verständnisreichen Darstellung der «Evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts» und nicht zuletzt in seinem reizenden Mozart-Büchlein.

Manche meinen, Barths Arbeit gehöre bereits der Theologiegeschichte an. Tatsachen stehen dem entgegen. Die innerhalb des Weltkirchenrates erarbeitete und durch ihn angeregte Theologie ist ohne Barth undenkbar. Die Wirkung in den angelsächsischen Ländern ist noch im Zunehmen begriffen. Römisch-katholische Forscher haben in der «Kirchlichen Dogmatik» eine überaus aktuelle Basis für den eingehenden Dialog zwischen Rom und der Reformation gefunden. Nicht zuletzt haben die Theologen des Reformierten Weltbundes bei einer 1964 durchgeführten Konsultation die Bedeutung der Arbeit Barths herausgestellt. Darüber hinaus — und das war Barths Anliegen von jeher — wird diese Dogmatik die Verkündigung zum Aufbau der Gemeinde weiterhin befruchten.

Zu Emil Brunners Anthropologie

Von Hans ten Doornkaat

Wohl in keinem anderen Buche hat Emil Brunner seine Verwurzelung in der Dialektischen Theologie so sehr erwiesen wie in «Die Mystik und das Wort» (1924). In schonungsloser Gegenüberstellung rechnet er hier mit Schleiermacher und mit dessen auf das religiöse Erleben des Menschen gründender Bewußtseinstheologie ab. Gerade aber die hier nötig gewordene Abgrenzung gegenüber einer herkömmlichen christlichen Anthropologie führte dann bei Brunner über die Abwehr hinaus zu einer positiven Lehre vom Menschen, zu einer Entfaltung personalistischer Theologie, die wir zu den bedeutendsten Leistungen des Zürcher Gelehrten rechnen.

Es geht dabei um den ganzen Gehalt der christlichen Botschaft. Diese Botschaft ist immer eine Botschaft an Menschen, durch Zeugnis von Menschen weitergegeben, ausgerichtet auf die Daseinsgestaltung des Irdischen. Sie impliziert schon darum ein bestimmtes Verständnis dieses hörenden und antwortenden, dieses glaubenden oder nichtglaubenden Menschen. Und mehr noch: die Lehre vom Menschen ist gegenseitiger Gegenstand im Gespräch mit der Welt, die Frage nach dem Menschen ist der Ort, wo die leidenschaftlichen Interessen zusammenstoßen, weil eben dieser Mensch sich als Mittelpunkt der Welt behaupten will. Wenn für Marxismus und für Darwinismus gilt, daß gerade ihre Interpretation des Menschen Geschichte machte, wenn ebenwärtig positivistische oder atheistische Menschenbilder das Denken unseres Jahrhunderts am meisten beeinflusst haben, dann gilt dies weithin auch für die christliche Botschaft: ihre Antwort auf die Frage nach dem Menschen befähigt sich nicht nur mit dem vielberufenen «Anknüpfungspunkt»; ihre Antwort wird für die Wirkung der Botschaft überhaupt entscheidend sein, in gedanklicher Auseinandersetzung wie beim Aufbau der christlichen Gemeinde — denn das Selbstverständnis des Menschen bestimmt seine Lebenswirklichkeit.

In den verschiedenen Stadien seiner Arbeit ist Brunner immer wieder auf die Frage nach dem Menschen zurückgekommen. Eine erste größere

außer ihm seienden geistigen Sein tritt, auf welches seine eigene Existenz sich gründen kann... Das Ich hat sein Sein in Du, und nur vom Du her. Ebner selbst blieb mit dieser Anschauung nicht im Rahmen einer anthropozentrischen Philosophie stehen: das Du, das ohne Liebe keinen Inhalt hat, führt zu Gott. Gott selbst ist das eigentliche Du, ist dessen Inbegriff und Ziel, ist Person.

Martin Buber («Ich und Du», 1922) geht weithin mit Ebner. Hinzu kommt bei ihm die Ausdehnung der anthropologischen Bestimmung auf das Begriffspaar Ich-Es, das heißt auf das Verhältnis des Menschen zur Welt. Damit ist einerseits die Sicht des Menschen abgegrenzt gegenüber einem in sich geschlossenen und sich selbst genügenden Individualismus: Mensch sein heißt immer auch im Verhältnis zur Welt stehen. Andererseits wird gerade durch diese Ergänzung die Besonderheit des Ich-Du-Verhältnisses um so deutlicher herausgestellt, als Raum der Begegnung und der Gemeinschaft. Hier allein ist wirkliches Menschsein.

Ebners Gedanken fanden schon im Schleiermacher-Buch ihren Niederschlag. Seine Schau der Person ist gleichsam eine Parallelkonstruktion zur grundlegenden Gegenüberstellung von Mystik und Wort. Bubers Konzeption tritt in «Wahrheit als Begegnung» deutlicher hervor. Beide philosophischen Gedankengänge hat Brunner nicht einfach übernommen oder mit einiger Theologie ergänzt. Er fand in ihnen in erster Linie eine Möglichkeit des Ausdrucks und der Darstellung, der Verdeutlichung einer Position, die nicht nur gegenüber dieser und jener Philosophie, sondern auch innerhalb der Theologie herauszustellen war. Es geht um die Personale Korrespondenz, wie Brunner sich ausdrückt — um die Bestimmung des menschlichen Personseins innerhalb einer umfassenderen Anthropologie — um die Entfaltung eben der Gesichtspunkte, welche für die systematische Darstellung, für die Verkündigung und für das Gespräch mit Weltanschauungen gleichermaßen konstitutiv sind. Einige Aspekte dieses Personverständnis sollen kurz dargestellt werden.

Ein erstes Beispiel ist die Uebervindung des



Emil Brunner und Karl Barth: Aufnahme aus dem Jahr 1959.

seitige, aber unumkehrbar einsinnige Beziehung — eben so, daß diese Beziehung personal ist: «Gott schafft sich selbst in Jesus Christus... ein personhaftes Gegenüber, das ihm in einem personhaften Akt das zurückgibt, was es empfangen hat, die Liebe und das Lob seiner Herrlichkeit». Damit ist das Subjekt-Objekt-Schema für Brunner überwunden, und zwar nicht allein in einer anderen formalen Bestimmung des menschlichen Seins als Person-Sein, sondern so, daß dieses Personsein einen materiellen Inhalt hat: die in der Hingabe Gottes geschenkte Liebe des Vaters, die Bestimmung zur Liebe als Hingabe des Menschen.

Mit dieser Auffassung vom Personsein des Menschen, vom Sein des Menschen in «Personaler Korrespondenz», hängt dann auch die Sicht der Wahrheit zusammen, der Wahrheit Gottes, ihrer Mitteilung und ihres Empfangenwerdens. Wahrheit Gottes kommt dem Menschen zu als Offenbarung, jedoch nicht als Lehre, gar als objektive oder objektivierbare Doktrin; Offenbarung ist der Akt Gottes, ist Begegnung Gottes mit dem Menschen, ist wirkliche Kommunikation, wie sie allein zwischen Gott und dem als Person verstandenen Menschen möglich ist. Wahrheit Gottes ist nicht Wahrheit an sich, sondern «Begegnungswahrheit» — nicht «Es-Wahrheit», sondern Du-Wahrheit.

Die menschliche Person, welcher die ihr im Akte Gottes zukommende Wahrheit begegnet, wird ihrerseits nicht einfach «glauben» im Sinne des Fürwahrhaltens. Der Begegnungscharakter der Wahrheit macht den Glauben zur «Personentscheidung im Anspruch», zum freien Entschluß des Glaubensgehorsams, in welchem der Mensch «keiner Wahrheit teilhaftig, sondern Gottes teilhaftig wird; dieses Teilhaftigwerden ist... persönliche Gemeinschaft mit Gott».

Vor allem steht in Zusammenhang mit dem Personbegriff die nachdrückliche Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen, deren Bejahung und Erfüllung Brunner anfangs der dreißiger Jahre als das «Grundproblem der Ethik» bezeichnet hat — an anderer Stelle: «In der christlichen Lehre vom Menschen geht es um die wahre Erkenntnis des verantwortlichen Seins. Wer das Wesen der Verantwortlichkeit verstanden hat, der hat den Menschen verstanden».

Diese Verantwortlichkeit ist nun aber keineswegs eine nur-moralische Angelegenheit. Denn Moral zerstört gerade die in der Person sich manifestierende Menschlichkeit. Wirkliche Verantwortung führt weit über die Moral hinaus: als Antwort auf die Wahrheit wird sie auch wirkliche Ethik in sich tragen, die weder in bloßer Deutung gesellschaftlicher Tatbestände sich erschöpft, noch in freilebenden Sollen fruchtlos wird. Die in der personalen Korrespondenz begegnende Wahrheit will vielmehr das gemeinschaftsbezogene Leben, das wiederum gründet im Sein des Menschen, das ein Sein-in-Verantwortlichkeit ist: «Verantwortlichkeit kommt nicht zum Menschenleben hinzu, sie ist unser menschliches Leben selbst.» So wird auch die Freiheit nicht ein Postulat der Ethik sein, das aus irgendwelchen guten Überlegungen an den Menschen herangetragen wird; die Freiheit des Menschen ist mit seinem Personsein gegeben. Ethisches Verhalten wird diese Freiheit nicht begründen; sie wird sie aktivieren und bewahren.

Nur andeutungsweise noch festzuhalten: Der Personbegriff steht auch hinter den kulturpolitischen Stellungnahmen Brunners, so in den Gifford-Lectures «Christianity and Civilizations». Er wird sich weiter in prägnanten Äußerungen

ten will. Wenn für Marxismus und für Darwinismus gilt, daß gerade ihre Interpretation des Menschen Geschichte machte, wenn «bewußt positivistische oder atheistische Menschenbilder das Denken unseres Jahrhunderts am meisten beeinflusst haben», dann gilt dies weithin auch für die christliche Botschaft: ihre Antwort auf die Frage nach dem Menschen befaßt sich nicht nur mit dem vielberufenen «Anknüpfungspunkt», ihre Antwort wird für die Wirkung der Botschaft überhaupt entscheidend sein, in gedanklicher Auseinandersetzung wie beim Aufbau der christlichen Gemeinde — denn «das Selbstverständnis des Menschen bestimmt seine Lebenswirklichkeit».

In den verschiedenen Stadien seiner Arbeit ist Brunner immer wieder auf die Frage nach dem Menschen zurückgekommen. Eine erste größere Darstellung gab er in «Der Mensch im Widerspruch» (1937, Zusammenfassung in «Gott und sein Rebell», 1958), wichtige Ergänzungen in «Wahrheit als Begegnung» (1938, erweitert 1955) und im zweiten Band der «Dogmatik» (1950). Die Anthropologie Brunners auch nur andeutungsweise zu referieren, ist untunlich. Die Darstellungen selbst sind jedem Gebildeten zugänglich, versteht doch Brunner es wie wenige, einfach und einprägsam zu schreiben, ohne jemals banal zu werden.

Wir greifen einen Gedanken heraus: die Konzeption der menschlichen Person. Brunner selbst hat noch vor wenigen Jahren betont, wie er anfangs der zwanziger Jahre von Ferdinand Ebner und Martin Buber entscheidende Anregungen empfing. Beide Philosophen waren bestrebt, die uferlosen Spekulationen des Idealismus über das Ich zu überwinden, und zwar durch die Kategorie des Du: der Mensch ist nur «auf der Grundlage zu verstehen, daß er in ein Verhältnis mit einem

sehen Gedankengänge hat Brunner nicht einfach übernommen oder mit einiger Theologie ergänzt. Er fand in ihnen in erster Linie eine Möglichkeit des Ausdrucks und der Darstellung, der Verdeutlichung einer Position, die nicht nur gegenüber dieser und jener Philosophie, sondern auch innerhalb der Theologie herauszustellen war. Es geht um die «Personale Korrespondenz», wie Brunner sich ausdrückt — um die Bestimmung des menschlichen Personseins innerhalb einer umfassenderen Anthropologie — um die Entfaltung eben der Gesichtspunkte, welche für die systematische Darstellung, für die Verkündigung und für das Gespräch mit Weltanschauungen gleichermaßen konstitutiv sind. Einige Aspekte dieses Personverständnisses sollen kurz dargestellt werden.

Ein erstes Beispiel ist die Überwindung des sogenannten Subjekt-Objekt-Schemas in der Theologie. Hüben wird alles Subjekt-Sein auf Gott konzentriert, er ist nicht nur das eigentliche, sondern gar das einzig wirkliche Subjekt, er handelt am Menschen wie an einem Objekt. Seine Offenbarung erreicht den Menschen in objektiver Weise und wird ihrerseits zur objektiven Wahrheit. Drüben wird der Mensch zum reinen Subjekt, in einem Humanismus, der keineswegs atheologisch zu sein braucht, der aber das Glauben in seinen verschiedenen Wirkweisen in des Menschen Gemüt und Willen wurzeln läßt, in der Freiheit, die diesem Menschen eignet, unableitbar und unbegründbar. Nach Brunner wird jede Theologie, die zwischen solchem Objektivismus und solchem Subjektivismus eine Wahl treffen oder zwischen beiden einen Ausgleich schaffen will, scheitern müssen.

Das Subjekt-Objekt-Schema muß dahinter bleiben. Die eigentliche Darstellung des Verhältnisses Gott-Mensch muß davon ausgehen, daß es sich hier handelt um eine «unaufhebbar zwei-

oder objektivierbare Doktrin; Offenbarung ist der Akt Gottes, ist Begegnung Gottes mit dem Menschen, ist wirkliche Kommunikation, wie sie allein zwischen Gott und dem als Person verstandenen Menschen möglich ist. Wahrheit Gottes ist nicht Wahrheit an sich, sondern «Begegnungswahrheit» — nicht «Es-Wahrheit, sondern Du-Wahrheit».

Die menschliche Person, welcher die ihr im Akte Gottes zukommende Wahrheit begegnet, wird ihrerseits nicht einfach «glauben» im Sinne des Fürwahrhaltens. Der Begegnungscharakter der Wahrheit macht den Glauben zur «Personentscheidung im Anspruch», zum freien Entschluß des Glaubensgehorsams, in welchem der Mensch «keiner Wahrheit teilhaftig, sondern Gottes teilhaftig wird; dieses Teilhaftigwerden ist... persönliche Gemeinschaft». Die Entschlußfreiheit des Glaubens setzt einen Begriff der Freiheit, der allein in der Struktur der Offenbarung, in der Mitteilung der Wahrheit als Begegnung begründet ist — der auch die Möglichkeit eines personalen Nein offen läßt, eines Nein allerdings, das zum Verlust der Fülle des Personseins führt. Diese Verbindung der Wahrheit mit der sich ihr gegenüber verantwortlich entscheidenden Person verleiht der Glaubenswahrheit die ihr eigene Dimension.

Diese anthropologische Konzeption hat ihre Konsequenzen für die Ethik: «Person und Gemeinschaft sind Korrelate, das heißt das eine ist nicht ohne das andere, weder denkbar noch wirklich... dem Ich ist also im Du nicht ein Duplikat seiner selbst noch (im Bild des Organismus) eine Ergänzung gegeben; vielmehr bindet Gott mich an den soseienden anderen und ihn an mich, im Sosein eines jeden begegnet mir der Gotteswille.» «Die zum Glauben gelangende Person findet im Mitmenschen den ihr begegnenden, sie fordernden Christus.»

heit will vielmehr das gemeinschaftsbezogene Leben, das wiederum gründet im Sein des Menschen, das ein Sein-in-Verantwortlichkeit ist: «Verantwortlichkeit kommt nicht zum Menschenleben hinzu, sie ist unser menschliches Leben selbst.» So wird auch die Freiheit nicht ein Postulat der Ethik sein, das aus irgendwelchen guten Überlegungen an den Menschen herangezogen wird; die Freiheit des Menschen ist mit seinem Personsein gegeben. Ethisches Verhalten wird diese Freiheit nicht begründen; sie wird sie aktivieren und bewahren.

Nur andeutungsweise noch festzuhalten: Der Personbegriff steht auch hinter den kulturpolitischen Stellungnahmen Brunners, so in den Gifford-Lectures «Christianity and Civilization». Er zeigt sich weiter in pronuncierte Äußerungen über die Bedeutung des Föderalismus. Auch die Kritik an einer sich auf den institutionellen Kirchenbau konzentrierenden Theologie setzt beim Personbegriff an. Ebenso eine neue missionarische Konzeption. Alle von weltweitem Echo getragenen Bemühungen Brunners um helfende Wegweisung in gesellschaftlichen und persönlichen Nöten, auch um die Klärung der Geltung des Christusglaubens im Bereich der Wissenschaft, führen immer wieder zur Frage nach dem Menschen — so in der Rektoratsrede von 1943: «... als die wichtigste Voraussetzung der abendländischen Kultur erkennen wir je länger je deutlicher die Anschauung von der Würde der Person als Quelle aller Freiheitsrechte, aller sittlichen Rechtsordnung und aller humanen Kultur.»

Die Würde der Person, die Würde des In-Anspruch-Genommenseins, innerhalb des christlichen Glaubens und diesem zur unabdingbaren Aufgabe neu begründet zu haben, gehört zu den großen Verdiensten des Zürcher Theologen.

stisch gilt. Aus dieser Sicht ist verständlich, wie Barth dazu kommt, die *analogia entis* als Hauptgrund zu bezeichnen, warum man als Protestant nicht katholisch werden könne.

Barth ist freilich nicht bei der bloßen Ablehnung stehen geblieben. Die eingangs erwähnte Frage, wie denn der endliche Mensch fähig sei, den unendlichen Gott zu begreifen, stellt sich auch für ihn. Seine Ausgangsposition bleibt klar: Gott ist nicht erkennbar in irgendeiner naturgegebenen Vorfindlichkeit, Gott ist allein erkennbar, wo er sich selber kundtut, im Ereignis des Wortes. Weil dieses Wort, dialektisch verstanden, immer nur Begegnung und Zeichen sein kann, war von irgendwelcher Analogie zunächst nicht die Rede. In Barths Hauptwerk, in der «Kirchlichen Dogmatik», änderte sich das. Das Wort Gottes ist ja Jesus Christus. In Jesus Christus ist Gottes Wort nicht reine Aktuosität. In Christus ist Gott, dem Glauben erkennbar, wahrhaft Mensch geworden. Und in dem «wahrer Gott und wahrer Mensch» ist nun freilich Analogie im Vollsinn des Wortes gegeben, aber als *analogia fidei*, das heißt als die in der Christusoffenbarung Ereignis gewordene und im Glauben erkennbare Entsprechung. Durch das Wunder der Inkarnation hat Gott sich dem endlichen Menschen auf endliche Weise erkennbar gemacht. Die Menschwerdung ist beides in einem: die Selbstmitteilung Gottes in seiner freien, gnädigen Zuwendung zum Menschen und die Enthüllung des wirklichen Menschen als des Geschöpfes und Ebenbildes Gottes. In Christus hat Gott sich in seinem innersten Wesen als der Liebende kundgetan, und in Christus ist auch der wahre Mensch

sichtbar geworden, den Gott zum Partner seines Bundes und zum Zeugen seiner ewigen Herrlichkeit erwählt hat. Indem der Christ sich zu dem *verus deus* bekennt, empfängt er von hier aus auch sein Wissen um den wahren Gott, und indem er sich zu dem *verus homo* bekennt, sein Wissen um den wahren Menschen — beides in unaufhebbarer Einheit und Entsprechung, gründend auf dem Faktum der in Zeit und Geschichte erfolgten Selbstbezeugung Gottes in der Person Jesu Christi.

Von dieser Voraussetzung her ist es klar, daß die Christologie für Karl Barth zum Brennpunkt seines theologischen Denkens wird. Von der Christologie her wird die Gotteslehre, von hier aus auch die Lehre vom Menschen entfaltet. Gott wird nicht mehr in Analogie zur Welt als höchste Macht, vollkommener Intellekt, absolutes Gesetz usw. definiert, sondern wie er sich offenbart hat als der gnädige, in Freiheit liebende Gott. Und im Sinne dieser Analogie des Glaubens entspricht dem Gottesbild das Menschenbild: Weil Gott der in Freiheit Liebende ist, der den Menschen zum Partner seines Bundes berufen hat, kann auch die Bestimmung des Menschen nichts anderes mehr sein als — in dieser Partnerschaft — die Freiheit in der Liebe zu Gott und zum Nächsten.

Hier kann nicht der Ort sein, die theologische und anthropologische Entfaltung der *analogia fidei* weiter zu verfolgen. Hingegen seien noch einige vergleichende Hinweise gegeben auf andere zeitgenössische Theologen, insbesondere auf Emil Brunner und Rudolf Bultmann.

Während für Barth das Fazit der modernen Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie ist,

daß Gott und Welt für unser Erkennen radikal auseinanderfallen und von einer Erkenntnis Gottes in der Welt nicht mehr die Rede sein kann, knüpft Brunner an die traditionelle Lehre von der *analogia entis* an, so wie sie auch in der altprotestantischen Theologie vertreten wurde. Nicht ungern beruft er sich deshalb auch auf diese Theologie, vor allem auf die Reformatoren. Es gibt nach Brunner eine natürliche Gotteserkenntnis, die freilich durch die Sünde getrübt ist. Diese Gotteserkenntnis begründet die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, denn weil der natürliche Mensch Gott erkennen kann, ist seine Gottlosigkeit Schuld. Uebereinstimmend mit der altprotestantischen (und katholischen) Tradition sagt Brunner, daß die natürliche Theologie gewissermaßen nur die obersten Grundsätze theoretischer und praktischer Gotteserkenntnis umfaßt. Am weitesten in der Anwendung solcher Theologie geht er in seinen sozialtheologischen Schriften, vor allem in dem Buch «Gerechtigkeit» (1943), wo er im Begriff der «Schöpfungsordnung» die überlieferte analogische Formel *Lex naturae = Lex Dei* erneuert. Sätze wie etwa der folgende entsprechen ganz dem traditionellen Schema der *analogia entis*: «Der Gotteswille sanktioniert also eine Naturtatsache als etwas, das von uns respektiert sein will. Eine Ordnung, die der Ungläubige einfach eine Naturordnung nennt, etwas „das nun einmal so und nicht anders“ ist, wird im Glauben anerkannt als etwas, das nicht nur so ist, sondern so sein soll, weil Gott es so geschaffen hat und es so haben will.»

Im Gegensatz zu Brunner, hierin übereinstimmend mit Karl Barth, ist auch für Rudolf Bult-

mann jede «Zusammenschau» von Gott und Welt seit dem Ende des deutschen Idealismus erledigt. Jeder Versuch, Gott als Weltphänomen zu erkennen, verrät gerade nur die menschliche Eigenmächtigkeit, die sich Gott «verfügbar» machen will. Gott offenbart sich je und je in seinem Wort, im Kerygma. Abweichend von Barth aber hat Bultmann diesen Aktualismus durch die Übernahme der Existentialontologie Martin Heideggers eine philosophische Fundierung gegeben. Der «unendliche qualitative Unterschied» von Gott und Welt wird zur ontologischen Differenz: Sein (Gott) und Seiendes (Welt) treten unvereinbar auseinander. Jedes Eingehen Gottes in die Welt, jede natürliche Theologie (im traditionellen Sinn), jede Heilsgeschichte ist unmöglich, mit einer Ausnahme: Einzig in der Existenz kann Begegnung mit dem Sein sich ereignen. Wenn der Mensch das Kerygma als Ruf Gottes vernimmt, wird er frei von seiner Weltverfallenheit und offen für die Zukunft. Das ist das christliche Selbstverständnis, das sich in der biblischen Botschaft ausspricht. Gott selber ist (gegenständlich) nicht erkennbar. Nur in bezug auf dieses Selbstverständnis kann von Gott geredet werden.

So stehen Karl Barth und Bultmann sich in gewisser Hinsicht sehr nahe, insofern ihre Theologie eine Theologie des Wortes sein will. Aber bei Barth ist der Inhalt des Wortes Gottes Jesus Christus, bei Bultmann ist zu fragen, ob dieser Inhalt, von den existentialontologischen Voraussetzungen her kritisch entmythologisiert, letztlich mehr sein kann als nur ein bestimmtes menschliches Selbstverständnis.