

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 72 (2016)
Heft: 3

Artikel: "Der Papst ist nicht der Antichrist" : Karl Barths Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil
Autor: Bernhardt, Reinhold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877734>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Der Papst ist nicht der Antichrist»

Karl Barths Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil

In seiner Schrift *Credo* 1935 hatte Barth die römisch-katholische Kirche unmissverständlich als *falsche* Kirche bezeichnet: «Wir kennen die Kirche nur in ihrer Zerspaltenheit, d.h. wir kennen sie je nur in Gestalt der Bekenntniskirche, in der wir getauft und erzogen sind. Es gibt andere Kirchen neben der reformierten Kirche, in der wir die eine wahre Kirche Jesu Christi erkennen müssen. Unter diesen anderen Kirchen gibt es solche, wie etwa die lutherische, in deren andersartigem Bekenntnis wir unseren eigenen Glauben und also die eigene Kirche Jesu Christi wieder erkennen, wie man sich in einer Familie als Nachkommen eines Vorfahren gegenseitig wieder erkennt. Es gibt andere Kirchen, wie die des römischen Katholizismus oder inmitten der evangelischen Kirche selbst die Synagoge des Neuprotestantismus, in deren Bekenntnis wir unseren eigenen Glauben und also die eine wahre Kirche Jesu Christi nicht wieder zu erkennen vermögen, die wir mit schwerem Herzen als falsche Kirche verwerfen müssen.»¹

Spätestens 1967, nach seinem Besuch in Rom, änderte Barth seine Meinung grundlegend. In seinem Rückblick auf diese Reise erklärte er: «Der Papst ist nicht der Antichrist [...]. Ich bin ultra montes so vielen Christenmenschen begegnet, mit denen ich in aufrichtigem Ernst reden, aber auch herzlich lachen konnte, dass ich nicht ohne Wehmut an gewisse Gartenzweige in unseren Gehägen zurückdenken konnte. Alle Optimismen im Blick auf die Zukunft verbieten sich von selbst. Noch stärker gebietet sich aber eine ruhig brüderliche Hoffnung, verbunden mit der Willigkeit, unterdessen im Kleinen und im Großen gründlich vor unseren eigenen Türen zu wischen [...]. Grundsätzlich kann es hüben und drüben nur darum gehen, dass ein jeder sich an seinem Ort in seiner Kirche zum Glauben an den einen Herrn in seinen Dienst rufen lässt.»²

1 K. Barth: *Credo*. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1935, 127f.

2 K. Barth: *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 18. Am 11.3.1967 wurde Barth von einem Studenten gefragt, ob die protestantische Bezeichnung des Papstes als Antichrist obsolet geworden sei. Er antwortete nicht direkt darauf, sondern wies darauf hin, dass

Hüben wie drüben also ruft der eine Herr in seinen Dienst. Beide Kirchen können zu Ereignisräumen dieses Rufes werden. Mehr noch: Mit der im Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogenen Öffnungsbewegung scheint Barth die römisch-katholische Kirche der evangelischen einen Schritt voraus zu sein und dem Ruf eher Folge zu leisten als diese.

Es war – wie das Zitat zu erkennen gibt – nicht zuletzt die Erfahrung eindrücklicher persönlicher Begegnungen mit aufrichtigen Christenmenschen, die Barths ursprünglich schroffes Urteil über den Katholizismus in dieser Weise abgemildert hat. Aber diese *menschliche* Seite bietet noch keine ausreichend plausible Erklärung für den Gesinnungswandel. Es sind die *theologischen* Gründe, auf die hier das Augenmerk gerichtet werden soll. Diese Gründe liegen weniger in seiner eigenen theologischen Entwicklung. Sie liegen eher – aber zum geringeren Teil – in der von Barth zwar mit Vorbehalten, insgesamt aber doch nachdrücklich begrüßten Neujustierung der römisch-katholischen Lehre, die im Konzil vorgenommen worden ist. Schon 1963 hatte Barth in seinen «Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil», die er zur Festschrift zum 60. Geburtstag Karl Kupischs beitrug, das Konzil als Ausdruck einer geistlichen Erneuerung unter römisch-katholischen Vorzeichen verstanden. Diese Überlegungen sind u.a. abgedruckt in einem Band mit dem Titel «Ende der Gegenreformation?». Der Titel stammt nicht von Barth selbst, bringt aber seine Frageperspektive auf das Konzil auf den Punkt.³ Er fragt nach dem sich darin ausdrückenden Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität vor allem zu den Konzilien von Trient und zum Vaticanum, kritisiert die problematischen Kontinuitäten und zollt den Weiterentwicklungen bedingte Anerkennung.

Vor allem aber liegt der Grund für Barths Revision seines früheren Urteils über den Katholizismus in seiner Wertschätzung des Konzils als Ausdruck einer *geistlichen* Erneuerungsbewegung, die weiter und tiefer reicht als die theologische Arbeit an Lehrstücken. «Das Konzil debattiert nicht über

jede Kirche etwas «Antichristliches» an sich habe (E. Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen 2011, 248). Siehe auch: ders.: *Kirche in Erneuerung*, in: ders. / H.U. von Balthasar: *Einheit und Erneuerung der Kirche*, Freiburg i.Ü. 1968, 9-18.

3 K. Barth: *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Zwischenstation. FS für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag*, hg.v. E. Wolf, München 1963, 9-18. Abgedruckt in *JK 24* (1963) 569-575, und in: *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, hg.v. J. Chr. Hampe, Stuttgart/Berlin/Mainz 1964, 406-415.

den katholischen Glauben, es verkündigt ihn; es hört und proklamiert das Wort Gottes [...]»⁴

Das Konzil als Weckruf an die evangelische Kirche

Barth schaut mit Bewunderung auf diese Erneuerung aus Wort und Geist und ermahnt seine evangelischen Brüder und Schwestern, sich davon anstecken zu lassen, um so die «bittere Misere unseres ganzen kirchlichen Wesens»⁵ aufzubrechen und zu überwinden. «Wir Protestanten meinen ja so leicht, den Glauben für uns monopolisiert zu haben: «Die Kirche des Glaubens und des Wortes Gottes!» Und da frage ich mich manchmal, ob sie nicht drüben, in ihrer ganz anderen Weise ernstlicher und zuversichtlicher und besonders auch fröhlicher zu glauben im Begriff stehen, als es bei uns der Fall ist»⁶, sagte er in einem Gespräch mit den Stadtmissionaren Basels am 12.6.1963.

Die geistliche und theologische Erneuerung der katholischen Kirche dokumentiert sich für Barth mindestens in folgenden drei Punkten:

- In der Zuwendung zu einer *Volk-Gottes*-Ekklesiologie. Dadurch wird die Bedeutung der Ämterhierarchie in der katholischen Kirche zumindest relativiert und die Betonung auf das ganze Volk Gottes gelegt, das auf dem von Christus gewiesenen Weg durch die Zeit wandert.
- In einer Konzentration auf das *Wort Gottes* in seinen verschiedenen Gestalten. Durch die Aufwertung der Predigt, der Bibellektüre und des Bibelstudiums wird ein Gegengewicht zur Sakramentalität im Selbstverständnis und in den Vollzügen der katholischen Kirche geschaffen.
- In einer Zuwendung der Kirche zur *Welt*, an die ihre Botschaft adressiert ist. Die Grundsünde der Kirche besteht in ihrer Selbstbezüglichkeit, die ihren Auftrag, Kirche für die Welt zu sein, oft genug verdeckt. Diese Zuwendung zur Welt blieb nach Barth nicht ohne Resonanz; sie liess die Welt aufhorchen.

Die genannten drei Würdigungen der im Zweiten Vatikanum vollzogenen geistlichen und theologischen Erneuerung wendet Barth nun als kritische Rückfragen *gegen* und als Forderung *an* seine eigene Kirche:

4 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 56.

5 Barth: *Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Anm. 3), 18.

6 K. Barth: *Gespräche 1963* (Gesamtausgabe IV), hg.v. E. Busch, Zürich 2005, 323.

- Sie soll sich noch mehr als Bewegung und weniger als Institution sehen. Sie soll sich als *communio viatorum* weniger von ihren Strukturen und mehr von ihrem Auftrag her verstehen.
- Sie soll Kirche des Wortes sein und sich energisch entsakramentalisieren⁷, um so ganz unmissverständlich deutlich zu machen, dass kirchliche Amtshandlungen nicht *göttliche* Vollzüge, sondern *menschliche* Antwort auf Gottes Wort darstellen. Die Kirche soll Gott Gott sein lassen.
- Sie soll Kirche für die Welt sein, ohne sich das Gesetz des Glaubens und Handelns von der Welt vorgeben zu lassen.

Die evangelische Kirche soll sich von der Erneuerungsbewegung der katholischen aus ihrer amtskirchlichen Selbstgenügsamkeit aufwecken lassen. Sie braucht eine heilsame «Grundlagenkrisis»⁸: ein emanzipatorisches Mündigwerden «in ihrem Verhältnis zum Staat, zur Gesellschaft, zur Wissenschaft, zur Philosophie»⁹, die Abwendung von allem Sakramentalen und ein neues Leben aus dem Glauben. Barths Forderung, es müsse hinsichtlich der Entsakramentalisierung ein energischer Ruck durch die evangelische Kirche gehen¹⁰, zielte auf die Frage der Säuglingstaufer, die er bekanntlich für eine unordentliche Praxis hielt und für deren Abschaffung er nachdrücklich plädierte.¹¹

Parallele Kritik am Katholizismus und Neuprotestantismus

Bei aller Würdigung sieht Barth sich aber auch zu Einsprüchen gegenüber der sich auf dem Konzil neu formierenden katholischen Theologie veranlasst. Es sind dies vor allem zwei, wobei sich der erste auf die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Gott und zu Christus, der zweite auf die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Welt richtet. In beiden Fällen

7 Barth: Gespräche 1963 (Anm. 6), 326.

8 «Denken, reden und handeln wir im Blick auf die gewiß unvollkommene Bewegung da drüben in einer in aller Unvollkommenheit ähnlichen uns eigenen Bewegung, die nicht nur in der Bewahrung des vielberufenen «Erbes der Reformation», nicht nur in der Pflege unserer eigenen Konventionen und Traditionen, nicht nur – als wäre auf unserer Seite im Grunde alles in Ordnung! – in allerlei zeitgemäßen Auseinandersetzungen, Geschäftigkeiten, Korrekturen, Neuansätzen, sondern in der Erfahrung und im Fruchtbarwerden einer Grundlagenkrisis bestehen würde?» (Barth: Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil [Anm. 3], 14).

9 Barth: Gespräche 1963 (Anm. 6), 326.

10 Ebd.

11 Etwa in KD IV/4, 208 und 213.

parallelisiert Barth seine Kritik an Ausprägungen der *katholischen* Kirche und Kirchenlehre (die auch im Konzil nicht ausreichend zurechtgerückt worden seien) mit seiner Kritik am *Neuprotestantismus*.

Der erste Einspruch betrifft die grundlegende Auftragsbestimmung der katholischen Kirche und deren damit eng verbundenes Selbstverständnis. Definiert sie sich primär sakramental (d.h. eucharistisch) oder primär kerygmatisch? Sieht sie ihre vorrangige Aufgabe in der Vermittlung der Gnade oder in der Bezeugung des Evangeliums durch kirchliche Verkündigung? Nimmt sie also göttliche Vollmacht für ihr eigenes Handeln in Anspruch oder versteht sie ihr Handeln als auf Gottes Wort antwortendes *menschliches* Handeln?

Es zeigt sich hier, dass der Vorwurf der Sakramentalität keineswegs nur die Theologie der Sakramente betrifft. Er richtet sich viel grundlegender gegen eine sakramental gegründete Ekklesiologie. Es geht um die Frage, wie sich die Kirche mit ihren Handlungsvollzügen ins Verhältnis zum Handeln Gottes setzt. In seiner Kritik am Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «Ad gentes» hatte Barth diese Frage im Blick auf das Verständnis, das die römisch-katholische Kirche von ihrem Auftrag hat, gestellt. Sieht sie ihre Aufgabe darin, die Welt im Auftrag Gottes zu retten und zu erneuern, oder darin, das Evangelium von Jesus Christus als dem Retter zu bezeugen?¹²

Damit hängt die Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und Christus bzw. der Kirche und der Offenbarung zusammen: Johann Adam Möhler, auf den sich Barth bei seinem schon in KD I/2 vorgetragenen Einwand beruft, hatte die Kirche als den Leib Christi mit der Offenbarung gleichgesetzt. In seiner «Symbolik» schreibt Möhler: «Die Kirche ist der Leib des Herrn, sie ist in ihrer Gesamtheit seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, ewig sich verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung.»¹³ Vor einer solchen Selbstverabsolutierung der Kirche und ihrer Autorität hat Barth immer wieder gewarnt. In KD I/2 macht er die Entwicklung des katholischen Traditionsprinzips dafür verantwortlich. Im Zuge dieses Prozesses habe sich

12 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 37.

13 J.A. Möhler: Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg.v. J.R. Geiselman, Köln 1958, 414. Barth zitiert einen Teil dieser Aussage in KD I/2, 624, aus der Ausgabe der «Symbolik» von 1832, 360.

in zunehmendem Masse alle der Kirche übergeordnete göttliche Autorität in Kirchenautorität verwandelt.¹⁴

In der Tendenz zur Selbstverabsolutierung der katholischen Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht Barth eine Parallele zur Verabsolutierung des menschlichen Selbst- und Geschichtsbewusstseins im Neuprottestantismus. In beiden Fällen werde die Autorität des Gotteswortes als eine der Kirche kritisch gegenüberstehende Autorität nicht ernst genommen. Es werde diesem der Gehorsam verweigert und damit die freie Gnade Gottes der kirchlichen Verfügung unterstellt. Und so kommentiert er Möhlers Ansatz ironisch als eine «die schönsten Früchte des Neuprottestantismus in die katholischen Scheuern führende Theologie»¹⁵.

Demgegenüber beharrt Barth darauf, dass nicht die Kirche Christus, sondern Christus die Kirche in Anspruch zu nehmen habe: Die Kirche *besteht* nicht in Christus bzw. im Leib Christi, sondern *untersteht* ihm als einer ihr transzendenten Autorität. «Es gibt eine Autorität in der Kirche, die auf die Gefahr der völligen Zerstörung der Autorität der Kirche selber hin nicht in diese Autorität der Kirche selber umgedeutet und aufgelöst, die um keinen Preis mit dieser identifiziert werden darf.»¹⁶ Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils haben die Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie in den Augen Barths zwar in diese Richtung verschoben, lassen aber doch die von ihm gewünschte Eindeutigkeit vermissen.

Sein zweiter Einspruch artikuliert sich in der kritischen Frage, in welche Richtung die mit dem Programmwort «aggiornamento» ausgedrückte «Anpassung» erfolgt sei: Ging es um die Erneuerung des Selbstverständnisses der Kirche *im Licht der sie begründenden Offenbarung* oder um die Erneuerung ihres Denkens, Redens und Tuns heute *im Licht der modernen Welt*?¹⁷ «Was faithful transmission of divine self-revelation *intra muros et extra*, or relevant dialogue

14 KD I/2, 608-637, bes. 630.

15 KD I/2, 624.

16 KD I/2, 639.

17 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 23. – Diese Diskussion ist auch auf katholischer Seite in der Rezeption des Konzils geführt worden. Man hat die beiden Auffassungen auf die beiden Begriffe «aggiornamento» und «ressourcement» (Rückkehr zu den Quellen des Glaubens) gebracht (G. Weigel: *Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche*, München 2006, 191-194).

with modernity, the scope of the Council?»¹⁸ Handelt es sich also um eine *metanoia* zu Christus hin oder um eine Hinwendung zur Welt, die zwar pastoral motiviert sein mochte, aber doch auch zu sehr an den Plausibilitätsvorgaben und den religiösen Bedürfnissen der Welt orientiert war? An der Antwort auf diese Frage entschied sich für Barth die theologische Legitimität des gesamten Reformprojekts.

Sollte die Reform durch eine Anpassung an den Zeitgeist motiviert sein, dann könnte es – so seine Warnung – «zu unerwünschten Wiederholungen der im neueren Protestantismus begangenen Fehler kommen»¹⁹. Auch hier stellte er also wieder die Parallelität zwischen Neuprotestantismus und Katholizismus her, die er schon im eingangs zitierten Text aus dem Jahr 1935 benannt hatte, als er die «Synagoge des Neuprotestantismus» zusammen mit der römisch-katholischen Kirche als falsche Kirche verwarf.

Fragen wir weiter, worin diese Parallelität für Barth besteht. Sie besteht vornehmlich in einer *Anthropozentrik* in der Bestimmung der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die zu einer *Existentialisierung* des Glaubensverständnisses führt. Barth befragt die Dokumente des Zweiten Vatikanums daraufhin, wie sie sich zu diesen Problemanzeigen verhalten, d.h. inwieweit sie die von ihm konstatierten Fehlentwicklungen des vorkonziliaren Katholizismus korrigieren und wie weit sie gerade in ihren Revisionsversuchen in die neuen Fallen einer zu sehr am Existenzverständnis des Menschen orientierten Theologie tappen.

Die Tendenz zum *Anthropozentrismus* sieht er in einer Unterbestimmung der Differenz zwischen Rechtfertigung und Heiligung angelegt. Sowohl im Katholizismus (wobei er nicht zwischen vorkonziliarem und konziliarem Katholizismus unterscheidet) als auch im Neuprotestantismus sei die Soteriologie zu sehr auf die Heiligung des Subjekts ausgerichtet und lasse dabei die Rechtfertigung – als Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund der Heiligung – in den Hintergrund treten. Ohne den Blick von den *Wirkungen* der Gnade abwenden zu wollen, legt Barth demgegenüber allen Wert auf die *Konstitution* der Gnade im freien Gnadenwirken Gottes. Bei allem Lob der Gnadenfrüchte will er die

18 Ph.J. Rosato: Ad Limina Apostolorum in retrospect. The reaction of Karl Barth to Vatican II, in: Karl Barth. Centenary Essays, hg.v. St.W. Sykes, Cambridge 1989, 87-114 (90).

19 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 23. So auch in seinem Basler Kolloquium zu *Dei Verbum* (s.u.): Busch: Meine Zeit mit Karl Barth (Anm. 2), 247.

Wurzeln, aus denen diese Früchte erwachsen sind, betonen. Dass es die *beneficia Christi* sind, dass *Gott* der Wohltäter ist²⁰, ist das Entscheidende.

In einer für das Verständnis der parallelen Kritik Barths am Katholizismus und am Neuprottestantismus zentralen Textstelle aus KD IV/2 hatte er mit der ihm eigenen Nachdrücklichkeit davor gewarnt, diese Differenz – das «unvermischt und unverwandelt» in der Beziehungsbestimmung zwischen Heiligung und Rechtfertigung – einzuziehen, «wie es in der Nachfolge Augustins im römischen Katholizismus auf breitester Front, wie es aber in vielen Varianten auch in der Theologie des Neuprottestantismus geschehen ist»²¹. Man habe dort die Rechtfertigung des Menschen in dem Prozess seiner Heiligung aufgehen lassen. Man habe den Glauben an den an unserer Stelle gerichteten Richter Jesus Christus aufgelöst in den Gehorsam, in welchem der Christ in seiner Nachfolge der Welt und sich selbst zu sterben hat. Man habe das von Christus (nach I Petr 1,16) gesprochene «Ich bin heilig!» zugunsten des Auftrags «Ihr sollt heilig sein!» zurückgestellt. Damit aber ist nach Barth die Grundlegung der Heiligung in der Rechtfertigung nicht (ausreichend) zur Geltung gebracht. «Wo bleibt bei allem Denken auf jener Linie über der berechtigten Betonung der existentiellen Relevanz der Versöhnung der Blick auf Gott, der sie vollbringt, die Beugung unter die Freiheit seiner Gnade, die Anbetung des Geheimnisses, in welchem er wirklich zu dem sündigen Menschen ein gänzlich unverdientes Ja sagt, die Freude der reinen Dankbarkeit für solche Wohltat? Wo bleibt hier gerade die Voraussetzung einer ernstlich so zu nennenden Heiligung?»²²

Die Heiligung realisiert sich im Katholizismus durch die sakramentale Gnadenvermittlung der Kirche, im Neuprottestantismus in der Gottunmittelbarkeit der Menschenseele, die sich in ihrer Selbstbestimmung am Evangelium Jesu Christi orientiert. In beiden Fällen aber handelt es sich um eine Zentrierung auf den Menschen.

Eng verbunden mit dem Vorwurf der Anthropozentrik in der Bestimmung der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist die Kritik an der *Existentialisierung* des Glaubensverständnisses. In der eben aus KD IV/2 zitierten kritischen Anmerkung Barths zur Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung fügt er die Klammerbemerkung ein: «hier (also im Blick auf die Überordnung

20 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 145.

21 KD IV/2, 570.

22 Ebd.

der Heiligung über die Rechtfertigung) ist das m. E. schwerste Bedenken gegen die Theologie von R. Bultmann anzumelden»²³. Und genau dieses Bedenken erhebt er auch gegen die zeitgenössische katholische Theologie. Bei seinem Besuch in Rom hörte Barth einen Vortrag Karl Rahners über die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, in welchem ihm «der häufige Gebrauch des modern lateinischen Wortes «existentialis» etwas unheimlich war», wo er doch ansonsten diese katholischen Theologen ob ihrer profunden Lateinkenntnis bewunderte.²⁴

In einem 1967 erschienenen Aufsatz beschreibt Joseph Ratzinger²⁵, wie sich die Konkurrenz des metaphysischen und des heilsgeschichtlichen Theologie-Paradigmas zur Zeit des Konzils in der Thomasinterpretation niederschlug. Einerseits legten Theologen wie Ives Congar und Edward Schillebeeckx Thomas von Aquin im Lichte eines heilsgeschichtlichen Paradigmas aus. Demgegenüber suchte eine philosophische Interpretation den Aquinaten im Anschluss an die Philosophie Heideggers existentialontologisch zu deuten: «nichts lag näher, als seine metaphysische Position interpretierend in die eschatologisch-existentialia hineinzuvermitteln und damit einen unerwarteten Konsens Bultmann-Thomas contra Heilsgeschichte herzustellen und so zugleich alle jene Versuche ad absurdum zu führen, die eben noch Thomas als Denker der Heilsgeschichte auszulegen sich bemüht hatten.»²⁶

Neben dem heilsgeschichtlichen hat der existential-ontologische Ansatz der Theologie die dogmatischen Verlautbarungen des Konzils nicht unwesentlich geprägt. Gegen die damit verbundene Anthropologisierung und Existentialisierung (bzw. Existentialontologisierung) erhob Barth Einspruch.

Nach diesem Blick auf die *grundlegende* Auseinandersetzung Barths mit dem römischen Katholizismus zur Zeit des Konzils greife ich nun noch zwei Themen heraus, die in besonderer Weise bedeutsam sind für seinen Blick nach

23 Ebd.

24 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 14.

25 J. Ratzinger: Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens, in: Theologie im Wandel (FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817-1967), hg.v. J. Neumann / J. Ratzinger, München/Freiburg i.Br. 1967, 68-89; aufgenommen unter dem Titel «Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie» in: J. Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 180-199.

26 Ratzinger: Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie (Anm. 25), 187.

«drüben» in die katholische Kirche: seine kritische Würdigung der Offenbarungskonstitution «Dei Verbum» und sein Verständnis von Ökumene.

Dei Verbum

Wie im bisher Dargestellten deutlich geworden sein sollte, kritisiert Barth weniger die spezifischen Erscheinungsformen des römischen Katholizismus als vielmehr dessen theologische Grundentscheidungen, vor allem wo sie ihm mit der Entwicklung des Neuprottestantismus übereinzukommen schienen. Wird der unverfügbare Grund des Heils in ausreichender Klarheit zur Geltung gebracht?, so lautet seine zentrale kritische Rückfrage. Deshalb gilt Barths besonderes Interesse der Offenbarungslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; denn in diesem Zentralstück, das die theologische Brücke zu seiner Wort-Gottes-Theologie darstellte²⁷, muss diese Zentralfrage beantwortet werden. Alle anderen Themen des Konzils, mit denen sich Barth auseinandersetzte, sind von diesem Zentrum abhängig. Sein Interesse an der Konzilskonstitution *Dei Verbum* drückt sich auch darin aus, dass er im Wintersemester 1966/67 in Basel ein Kolloquium dazu «zelebrierte», wie er selbst es bezeichnete.²⁸

Barth fasst seine kritische Zustimmung zu dieser Konstitution mit den Worten zusammen, in denen die Konzilsteilnehmer ihre bedingte Zustimmung zu Entscheidungen zum Ausdruck bringen: *placet iuxta modum* («Ja, mit Vorbehalt»)²⁹. In diesem Fall wird von den Beschwerdeführern erwartet, dass sie die gewünschten Änderungen klar und knapp schriftlich einreichen. In Analogie zu diesem Verfahren hat Barth seine kritischen Rückfragen zu diesem wie zu fast allen anderen Konzilsdokumenten zur Vorbereitung seiner Gespräche in Rom den dortigen Gesprächspartnern vorgelegt und nach seiner Rückkehr in der kleinen Schrift «Ad Limina Apostolorum» veröffentlicht.³⁰

27 Die Frage, inwieweit diese Konstitution auch von Barths Offenbarungsverständnis beeinflusst ist, kann hier nur angezeigt, nicht aber behandelt werden. Antwortversuche dürften sich ohnehin in Vermutungen erschöpfen. Barth hatte aber offenbar von katholischer Seite diesbezügliche Signale bekommen (Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* [Anm. 2], 145). Zur katholischen Rezeption der Theologie Barths siehe: B. Dahlke: *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010.

28 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 19.

29 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 49.

30 In diesem Bändchen findet sich auch ein kleiner Aufsatz, in dem sich Barth auf eine Bitte des auch in Rom anwesenden Yves Congar hin mit *Dei Verbum* auseinandergesetzt hat.

In drei Punkten zollt Barth der Konstitution Anerkennung:

Zunächst hinsichtlich der *Verhältnisbestimmung von Wort Gottes und Kirche*: Die ersten Worte der Konstitution – «Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend»³¹ – lagen ganz auf der Linie der Ekklesiologie Barths: Die katholische Kirche versteht sich als eine auf Gottes Wort hörende und ihm dienende Kirche. Sie unterstellt sich dem Wort Gottes, versteht sich nicht als dessen Verwalterin, sondern als seine Zeugin.

Zweitens gilt Barths Anerkennung der *Wesensbestimmung von Offenbarung*, wie sie im ersten Kapitel der Konstitution («De Ipsa Revelatione») vorgenommen worden ist: In der Tatsache, dass sich das Konzil überhaupt eine solche Rechen-schaft über das Wesen von Offenbarung gibt, sieht Barth einen bedeutsamen Fortschritt über das Tridentinum und das Erste Vatikanum hinaus.

Auch inhaltlich stimmt er der Weiterentwicklung der Offenbarungslehre in *Dei Verbum* gerne zu. Während das Erste Vatikanische Konzil Offenbarung noch in einem eher statischen, autoritativ-propositionalen, lehrhaften, «instruktions-theoretischen» (Max Seckler³²) Sinn verstanden hatte, wird sie hier als dynamische personal-dialogische Selbstmitteilung Gottes aufgefasst – «kommunikationstheoretisch» also. Offenbarung meint weniger die übernatürliche Mitteilung von Heilsabsichten und mehr die Zuwendung Gottes, der damit die Beziehung zum Menschen konstituiert. In *Dei Verbum* 2 heisst es: «In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. *Kol* 1,15; 1 *Tim* 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. *Ex* 33,11; *Job* 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. *Bar* 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.»³³

Eine ergiebige Quelle, um diese Auseinandersetzung zu rekonstruieren, stellen darüber hinaus die Mitschriften und Tagebuchaufzeichnungen von Eberhard Busch dar, die Auskunft geben über die Romreise Barths und über das Kolloquium, das er zu diesem Thema in Basel gehalten hat (Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* [Anm. 2], 82-93 [zur Rom-Reise], 112-248 [zum Kolloquium zu *Dei Verbum* im Wintersemester 1966/67 in Basel]). Das Buch von Donald W. Norwood «*Reforming Rome: Karl Barth and Vatican II*» (Grand Rapids, MI, 2015) bietet demgegenüber weniger einen Forschungsbeitrag zu Barth und mehr von Barth angeregte eigene Überlegungen des Verfassers zur ökumenischen Theologie und Bewegung.

31 LThK, Ergänzungsband: Das zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Freiburg 1967, ND 2014, 497-583 (505). http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (31.07.2016).

32 M. Seckler: Der Begriff der Offenbarung, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, Freiburg i.Br. u.a. 1985, 60-83.

33 Ebd.

Kurt Koch fasst das in *Dei Verbum* entfaltete Offenbarungsverständnis folgendermassen zusammen: «Offenbarung ist mehr als «was geschrieben steht». Sie ist deshalb auch nicht einfach Übermittlung von Wahrheiten und Informationen über das Geheimnis Gottes. Sie bezeichnet vielmehr das Handeln Gottes selbst, der sich in der Geschichte zeigt, sie ist ein lebendiges, personales und gemeinschaftliches Geschehen und kann erst zur Vollendung kommen, wenn es bei ihrem Adressaten gläubige Annahme findet.»³⁴

Offenbarung ist in *Dei Verbum* als ein Dialoggeschehen dargestellt, oder, um es Barth-affiner auszudrücken, als ein Wort-und-Antwort-Geschehen. Sie ist zwar nicht so strikt auf Christus bezogen, wie es Barth in seiner eigenen Offenbarungslehre getan hat, aber doch auch trinitätstheologisch eingebettet. Es handelt sich um ein *heilsgeschichtliches* Verständnis von Offenbarung, das die Schöpfungsoffenbarung umfasst und in Christus seinen Kulminationspunkt hat. Darin drückt sich eine Umorientierung von einer *metaphysisch* grundierten zu einer *heilsgeschichtlich* ansetzenden Theologie aus. Diesen Paradigmenwechsel bezeichnet Josef Ratzinger als «stürmische(n) Wandel, der die katholische Theologie seit wenigen Jahrzehnten ergriffen hat und sie in einem Umfang und einer Tiefe zur Selbstbesinnung auf ihren Weg und ihr Wesen zwingt, wie dies seit der großen Krise des 13. Jahrhunderts nicht mehr geschehen ist»³⁵. Dieser Wechsel dokumentiert sich in der in *Dei Verbum* vorgenommenen Revision des Offenbarungsverständnisses des Ersten Vatikanischen Konzils und fand in der akademischen Theologie seinen Niederschlag im Projekt der heilsgeschichtlichen Dogmatik «Mysterium Salutis»³⁶.

Das dritte Lob Barths gilt der Betonung der *Bibel* als Offenbarungszeugnis. Die Offenbarungslehre von *Dei Verbum* ist so stark auf die Bibel fokussiert, dass Wort Gottes und Bibelwort dabei nahezu identifiziert werden. In dieser Bibelorientierung liegt für ihn einerseits ein klarer Fortschritt gegenüber der stärkeren Betonung der kirchlichen Tradition und des kirchlichen

34 K. Koch: Was bedeutet heute «Reform» der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption, in: M. Delgado / M. Ries (Hg): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Stuttgart 2010, 376f.

35 Ratzinger: Heilsgeschichte und Eschatologie (Anm. 25), 180.

36 Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 Bde., Einsiedeln 1965-1976.

Lehramts durch das Konzil von Trient und das Erste Vatikanische Konzil. Barth konstatiert, «dass von den sechs Kapiteln unserer Konstitution vier (von ihren 26 Einzelartikeln 16) einer konsistenten Lehre eben von der *Sacra Scriptura* gewidmet sind»³⁷ und sieht darin eine «höchste Einschätzung der Heiligen Schrift»³⁸ im Konzilsdokument. Im Kolloquium zu *Dei Verbum*, das er nach seiner Rückkehr aus Rom in Basel gehalten hat, sagt er zu den Kapiteln 3-6 – nach der Mitschrift von Eberhard Busch: «Die Kapitel lesen sich wie eine orthodox-protestantische Schrift: *De Scriptura Sancta*.»³⁹

Andererseits setzt hier aber auch seine kritische Rückfrage an. Nach seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes ist die primäre Offenbarung Gottes – *das Wort Gottes schlechthin* – nicht die Bibel, sondern Christus, nicht das geschriebene, sondern das lebendige Wort, das nach immer neuer Vergegenwärtigung in der kirchlichen Verkündigung drängt. Offenbarung ist zuerst Person, dann erst Schrift, dann erst Proklamation des überlieferten Zeugnisses. Das Konzil hatte vor allem das Mittelglied dieser Reihe der drei Gestalten – die Bibel – zum Thema der Offenbarungslehre gemacht. So sehr Barth diese Fokussierung begrüsst, so scheint sie ihm doch auch in einer zweifachen Hinsicht fragwürdig.

Seine kritischen Rückfragen richten sich zum einen auf die Bestimmung der Beziehung zwischen Wort Gottes und Bibelwort und zum anderen auf die Bedeutung des Traditionsprinzips.

Der nach seinem Verständnis vorgenommenen *Identifikation* von Gottes Wort und Bibelwort stellt er die klare Überordnung des Gotteswortes über das Bibelwort entgegen. Schon in KD I/2 hatte er von einer «indirekten Identität»⁴⁰ zwischen Offenbarung und Bibel, zwischen Gotteswort und (menschlichem) Schriftwort gesprochen. In der Person Jesu Christi sei das Wort Gottes schlechthin gesprochen, doch so, dass es seinen Adressaten nicht unmittelbar, sondern durch das Mittel des Schriftwortes begegnet. Das Bibelwort ist die *Bezeugung* des Gotteswortes. Diese Differenzbestimmung hätte Barth gerne deutlicher in *Dei Verbum* ausgedrückt gefunden.

37 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 51.

38 Ebd.

39 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 115.

40 KD I/2, 545. Vgl. KD I/2, 849, wo Barth von der «indirekten Identität von Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt» spricht.

Zum zweiten konstatiert Barth (in seinen Fragen für das Gespräch in Rom) im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition eine Spannung im Text der Konstitution: Einerseits werde die Tradition der Schrift *untergeordnet* – etwa durch die Feststellung, dass es keine neue Offenbarung über das biblisch bezeugte Wort Gottes hinaus gäbe, dass die Tradition somit lediglich Weitergabe und Bezeugung der den Aposteln zuteil gewordenen Offenbarung sei, und dass das kirchliche Lehramt nicht über dem Gotteswort, sondern in seinem *Dienst* stehe. Andererseits aber werde die Tradition der Schrift explizit *vorgeordnet*.⁴¹ Barth verweist auf einige Textstellen in der Konstitution, die ihm diesen Eindruck nahe legen.

Doch scheinen mir diese Stellen von ihm überinterpretiert zu sein. Wenn dort «Tradition» vor der «Schrift» genannt wird, so ist diese *sprachliche* Verordnung noch nicht als *sachliche* Vorordnung zu verstehen! Vermutlich haben ihm seine Gesprächspartner in Rom diese Überinterpretation deutlich gemacht, denn in seiner später verfassten kritischen Auseinandersetzung mit der Konstitution spricht er nicht mehr von einer *Vorordnung* der Tradition vor die Schrift, sondern von einer *Gleichordnung* von Tradition, Schrift und Lehramt.⁴²

Das führt aber nicht zu einer Mässigung seiner Kritik am zweiten Kapitel von *Dei Verbum*, in dem die Frage nach der Tradition der Offenbarung behandelt wird. Im Gegenteil: In diesem Kapitel, das Eduard Stakemeier als Herzstück, Mitte und Brennpunkt der ganzen Konstitution bezeichnet hatte, sieht Barth «den großen, dem Konzil bei der Redaktion unseres Textes widerfahrenen Schwächeanfall»⁴³. «Ist nun nicht doch wieder von zwei, ja nach dem in Artikel 10 vom *Magisterium* Gesagten von drei verschiedenen, wenn auch unter sich verbundenen *fontes revelationes* die Rede?»⁴⁴ Indem das Konzil «Tradition» nicht als Weitergabe der *einen* biblisch bezeugten Offenbarung, sondern als eine zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift ausgegeben habe, sei das Konzil der Lehre des Tridentinums verhaftet geblieben; es habe diese sogar noch vertieft.⁴⁵

41 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 29.

42 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 52 («neben»), 55 («Gleichheit»). In seinem Kolloquium zu *Dei Verbum* wiederholt er den Vorwurf der Vorordnung der Tradition vor der Schrift allerdings wieder (Busch: Meine Zeit mit Karl Barth [Anm. 2], 166).

43 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 52. Im Kolloquium spricht er von einem «Herz-anfall» (Busch: Meine Zeit mit Karl Barth [Anm. 2], 157).

44 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 54

45 Ebd.

Ein besonderer Dorn im Auge ist ihm dabei die Bestreitung des «sola scriptura» Prinzips durch die Aussage, «daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide (sc. Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift, R.B.) mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden.»⁴⁶

Dieser aus dem Tridentinum zitierten Formulierung «mit gleicher Liebe und Achtung» hält Barth entgegen, der Tradition gebühre Respekt und Liebe, dem biblischen Offenbarungszeugnis aber Glaubensgehorsam!⁴⁷ Die Tradition ist menschliche Interpretation des Offenbarungszeugnisses. So sehr die Interpreten darauf hoffen dürfen, dass der Geist Gottes sie in die Wahrheit leitet, so wenig können sie doch ihre Interpretation mit dem Schriftwort auf eine Stufe stellen. Das gilt auch für das kirchliche Lehramt. Die Autorität der Heiligen Schrift als Medium der Bezeugung der Heilswahrheit ist der Autorität der Kirche ein für allemal vorgelagert. In DV 2 findet Barth diese Ordnung noch eingehalten. Dort sei die (göttliche) Offenbarung *an sich* («ipsa») unterschieden worden von der (menschlichen) Übermittlung der Offenbarung, die sich in der Heiligen Schrift, in der Tradition und dem kirchlichen Lehramt vollziehe.⁴⁸

Barths Kritik an der Zuordnung von Schrift und Tradition in *Dei Verbum* wird der Aussageintention der Konstitution aber nicht gerecht. Es ist dort nicht von zwei Offenbarungsquellen die Rede, sondern – ausdrücklich im zweiten Satz von DV 9⁴⁹ – von der *einen* Offenbarung in Christus, die in Schrift und Tradition weitergegeben wird. Als *Vermittlungsgestalten* bzw. *Bezeugungsformen* der Offenbarung sind die beiden nebeneinandergestellt, nicht aber als *Quellen* des Gotteswortes. Barth zitiert diesen Satz, unterstellt aber gleichwohl einen Rückfall in oder sogar hinter die Tridentinische Auffassung von zwei (oder wenn man das Magisterium noch hinzunimmt sogar von drei) «fontes revelationis».⁵⁰ Dabei hatte das Konzil den von der Theologischen Vorbereitungskommission vorgeschlagenen Titel *De fontibus revelationis* zurückgewiesen. Papst Johannes XXIII. ordnete nach der kritischen Diskussion des Entwurfs eine Neubearbeitung an, in deren Gefolge dieser Titel verschwand.

46 Dei Verbum 9, zitiert nach: LThK, Ergänzungsband (Anm. 31), 525.

47 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 55.

48 Busch: Meine Zeit mit Karl Barth (Anm. 2), 135.

49 Dei Verbum 9 (Anm. 31), 523.

50 Barth: Ad Limina Apostolorum (Anm. 2), 54 (Hervorheb. R.B.).

Barth lässt das nicht gelten und behauptet: «*hier* redet das Konzil offensichtlich *doch* von «zwei Quellen» der Offenbarungserkenntnis.»⁵¹ Darin verbindet er zwei zu unterscheidende Vorwürfe miteinander: den (berechtigten) Vorwurf der *Gleichstellung* von Schrift und Tradition und den (unberechtigten) Vorwurf, diese seien Offenbarungsquellen. Das Problem seiner Interpretation lässt sich auch sprachlich – als ungeklärtes Verständnis des Begriffs «Offenbarungsquellen» – beschreiben. Meint dieser Begriff zwei Quellen, in denen sich die Offenbarung ereignet, so dass Schrift und Tradition mit Offenbarung gleichgesetzt wären, oder meint er zwei Quellen, aus denen die eine Offenbarung erkannt wird, die damit den Quellen vorausliegt. Bezieht sich die Rede von den «Quellen» also auf die Offenbarung an sich oder auf deren Kommunikationskanäle?

Für das 21. Jahrhundert wünscht sich Barth ein Konzil, das auf den Spuren des zweiten Konzils von Orange 529 wandelt⁵², auf dem der Pelagianismus verurteilt wurde. Damit gibt er zu erkennen, worin der von ihm konstatierte Schwächeanfall in der Konstitution *Dei Verbum* letztlich besteht: in einem zeitweiligen Rückfall in den Pelagianismus. Er meint den intellektuellen Pelagianismus, der die (menschliche) Tradition als notwendigen Ausleger des Gotteswortes versteht, statt diese Aufgabe dem Heiligen Geist zuzuschreiben, also auch die *Erschliessung* des Gotteswortes Gott zu überlassen. In seinem Basler Kolloquium zu *Dei Verbum* weist er die Aussage Stakemeiers, die Kirche vergegenwärtige das Gotteswort, zurück: «*das tut der Heilige Geist*»⁵³.

In der Sitzung des Kolloquiums zu *Dei Verbum* am 25.2.67 war Josef Ratzinger mit einer Gruppe von Studenten zu Gast. Ihm wurden die im Kolloquium von Barth aufgeworfenen kritischen Fragen vorgelegt – auch die Frage nach der Bedeutung der tridentinischen Forderung, die Tradition und die Heilige Schrift «mit gleicher Liebe und Achtung» anzunehmen und zu verehren. Ratzinger plädierte für eine Beachtung des Kontextes, in dem diese Formulierung in Trient geprägt wurde. Sie habe auf den praktischen Glaubensvollzug im Leben der Kirche gezielt und sei nicht als Lehrprinzip

51 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 167.

52 Barth: *Ad Limina Apostolorum* (Anm. 2), 59; siehe auch Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 146f.

53 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 131 (Hervorheb. K.B.).

aufzufassen. Im Blick auf die Eucharistie etwa gelte, dass die Kirche dasselbe Grundgeheimnis vollziehe wie die Schrift. Doch sei die Formulierung schon in Trient als äusserste Zuspitzung empfunden worden und heftig umstritten gewesen.⁵⁴

Auf die Frage nach der Beziehungsbestimmung von Schrift und Tradition in *Dei Verbum* antwortete Ratzinger, nur ein kleiner Teil der Konzilsteilnehmer habe die Vorordnung der Schrift vor der Tradition bestritten.⁵⁵ Barth wiederholte daraufhin, was er früher schon gesagt hatte: dass auch nach evangelischem Verständnis das «sola scriptura» nicht im Sinne eines «solitaria scriptura» zu verstehen sei, demzufolge die Schrift unter Absehung von ihrer Auslegungsgeschichte und damit auch unter Absehung von der Auslegungsgemeinschaft als alleinige Quelle der Theologie zu gelten habe. Die Tradition sei unverzichtbar, aber als *norma normata*.⁵⁶

Erhellend für die Art der Auseinandersetzung Barths mit dem vorkonziliaren und konziliaren Katholizismus ist Eberhard Buschs Beobachtung zu diesem Kolloquium: Während Ratzinger auf alle Fragen in katholischer Weite mit einem «einerseits / andererseits», bzw. einem «sowohl / als auch» geantwortet habe, wobei man sich frage, wie er nach dem «einerseits» auch noch das «andererseits» sagen könne, beharre Barth (wie die Evangelischen insgesamt) auf einem «entweder / oder».⁵⁷ Es ist nicht zuletzt diese Auffassung und Praktizierung von Dialektik, die Barths Rezeption der Konzilsdokumente prägt. Sie führt auf der einen Seite zu einem Drängen auf Klarheit, auf der anderen Seite aber auch zu einseitigen Auslegungen, die einzelne Stellen pressen, anstatt sie in den Gesamtkontext der in sich differenzierten Aussageintention zu stellen, und die damit zuweilen die Grenze hin zum Polemischen überschreiten. Barth ist sich sehr wohl der Eigenart des «römisch-katholischen Denkstil(s)» bewusst⁵⁸ und versucht, die Konzilsaussagen *in optimam partem* zu verstehen. Doch kann er auch umhin, seinem eigenen Denkstil zu folgen.

54 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 233 (nach Notizen von Beate Busch).

55 Ebd.

56 Ebd.

57 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 230, vgl. 235.

58 Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth* (Anm. 2), 248.

Ökumene

Immer wieder – bis in seine letzten Tage⁵⁹ – hat sich Barth mit dem Thema «Ökumene» und mit der Ökumenischen Bewegung auseinandergesetzt. An seinem 1935 in Genf vorgestellten Ökumeneprogramm hat sich seit seines Lebens im Grunde nichts geändert. Im Rahmen einer Veranstaltung des «Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum» sagte er: «Die Frage nach der Einheit der Kirche muss identisch sein mit der Frage nach Jesus Christus als dem konkreten Haupt und Herrn der Kirche. [...] Jesus Christus als der eine Mittler zwischen Gott und Mensch *ist* geradezu die kirchliche Einheit.»⁶⁰

Ökumene ist nicht primär eine Frage der Ekklesiologie, sondern eine der Christologie. Die Einheit der Kirche ist in Christus gegeben und muss in der Wirklichkeit der Kirchen immer wieder neu gefunden und realisiert werden.⁶¹

In dem 1963 mit den Stadtmissionaren Basels geführten Gespräch beantwortete Barth die Frage, wo ein Grundlagengespräch mit der katholischen Kirche ansetzen müsste, um dem Ziel der Einheit der Kirche näherzukommen, folgendermassen: «Worauf es jetzt ankäme, hüben und drüben, das wäre eine gemeinsame, hüben und drüben, aber in der gleichen Richtung zu vollziehende *Konzentration* auf die *Identität* des schon gekommenen und noch bevorstehenden, noch zu offenbarenden *Reiches Gottes* mit – ja, ich brauche jetzt die alten Ausdrücke –, mit der Person und mit dem Werk Jesu Christi, mit ihm, dem Lebendigen.»⁶²

In diesem Satz ist sein Verständnis der theologischen Grundlegung der Ökumenischen Bewegung zusammengefasst. Das Grundmotiv dieser Bewegung kann nicht die Kircheneinheit als solche sein, sondern nur das Zur-Gel-

59 K: Barth: Aufbrechen – Umkehren – Bekennen, in: ders.: Letzte Zeugnisse, Zürich 1969, 61-71.

60 K. Barth: Die Kirche und die Kirchen, München 1935, abgedruckt in: ders.: Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957, 214-232 (217).

61 Zum Ökumeneverständnis Barths siehe: M. Welker: Karl Barth – Vom Kämpfer gegen die «römische Häresie» zum Vordenker für die Ökumene, in: Chr. Möller u.a. (Hg.): Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, 156-177; M. Weinrich: Calvins Ökumeneverständnis und die ökumenische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, in: M. Hofheinz / W. Lienemann / M. Sallmann (Hg.): Calvins Erbe: Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins, Göttingen 2011, 91-99; M. Weinrich: Das Wort Gottes und die Ökumene. Ein Rekonstruktionsversuch der Theologie Karl Barths in weiterführender Absicht, in: EvTh 75 (2015) 420-434.

62 Barth: Gespräche 1963 (Anm. 6), 322.

tung-Bringen der in Christus schon bestehenden Einheit. Die Grundbewegung der Ökumenischen Bewegung muss die immer neue Konversion zu Christus hin sein. Alle ökumenischen Dialoge über theologische Themen «können sinnvoll nur im Zusammenhang des Vollzugs dieser Konzentration vollzogen werden».⁶³

Barth bescheinigt dem Katholizismus des Konzils, dass in ihm «etwas von dieser Konzentration auf die Identität zwischen Gottes Reich und Herrschaft *und* Jesus Christus im Gange ist»⁶⁴. Und diese Bewegung ist es, die ihm höchsten Respekt abnötigt und ihn zur kritischen Mahnung an die evangelischen Kirchen veranlasst, sich diesen urreformatoren Impuls neu und kräftig zu eigen zu machen. Prägnant formuliert: «Der Weg zur Einheit der Kirche kann [...] nur der ihrer Erneuerung sein. Erneuerung heißt aber Buße. Und Buße heißt Umkehr: Nicht die Umkehr der anderen, sondern eigene Umkehr.»⁶⁵

In der Aufforderung zur theologischen Konzentration auf das ex-zentrische Zentrum der Kirche liegt die *erste* Antwort Karl Barths auf die Frage, was die ökumenische Bewegung bewegen sollte. Die *zweite* Antwort liegt auf einer ganz anderen – praktischen – Ebene. Sie ergibt sich aus seiner Erfahrung, dass es die persönlichen Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Konfession waren und sind, die die Sicht auf die jeweils andere Konfession verändern können. Um diese Menschen einander näher zu bringen, empfahl er schon 1954 den Veranstaltern der Weltkirchenkonferenz von Evanston, sie sollten doch die ganze Versammlung in einen Konzertsaal führen und ihr Mozarts Krönungsmesse darbieten.⁶⁶ Das würde ihre Herzen öffnen und sie geneigt machen, die in Christus schon bestehende Einheit auch theologisch kräftiger zur Geltung zu bringen.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Barth: Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Anm. 4), 18. Ähnlich wie Barth hebt auch der katholische Ökumeniker Wolfgang Thönissen die fundamentale Bedeutung der Umkehr für eine verheissungsvolle Ökumene hervor. Siehe u.a. W. Thönissen: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums, Paderborn 2013.

66 H. Küng: Mozart. Spuren der Transzendenz, München 1991, 25f.

Abstract

Anlässlich des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte sich Karl Barth intensiv mit der römisch-katholischen Theologie vor, während und nach dem Konzil auseinandergesetzt. Das Konzil erschien ihm dabei nicht nur als Projekt einer theologischen Revision, sondern auch und vor allem als Ausdruck einer geistlichen Erneuerungsbewegung der römisch-katholischen Kirche, von der starke Impulse auch für die Erneuerung der evangelischen Kirchen ausgehen könnten und sollten. Der Beitrag zeichnet zunächst diese Würdigung, dann aber auch Barths kritische Anfrage an die Verlautbarungen des Konzils im Allgemeinen und an die Konstitution *Dei Verbum* im Besonderen nach. Am Ende steht ein Blick auf sein Verständnis von Ökumene.

On the occasion of the Second Vatican Council, Karl Barth dealt intensively with the Roman Catholic theology as it was exposed before, during, and after the Council. He regarded the Council not only as an effort to revise theology but as a movement of spiritual renewal which could and should inspire the Protestant churches as well. The article summarizes his appreciation of Vatican II but also his critical comments and objections against its documents. A special emphasis is put on his discussion of *Dei Verbum*, the dogmatic constitution on revelation. At the end Barth's understanding of ecumenism is briefly portrayed.

Reinhold Bernhardt, Basel