

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 75 (2019)
Heft: 4

Artikel: Karl Barths Lehre von der Gnade Gottes in interreligiöser Perspektive
Autor: Bernhardt, Reinhold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914115>

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: 14.05.2025

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

Karl Barths Lehre von der Gnade Gottes in interreligiöser Perspektive

Karl Barths Lehre von der Gnade – wie seine Theologie insgesamt – in interreligiöser Perspektive zu betrachten heisst, sie gegen den Strich zu bürsten. Es ist keine interreligiöse Theologie und wollte keine sein. Barth zeigt kein Interesse an interreligiösen Anknüpfungen und Vermittlungen. Sein Interesse gilt dem *Zentrum* des christlichen Glaubens, nicht seinen *Aussenbeziehungen*.

Zwar redet Karl Barth oft von «Religion» (im Singular), vor allem in seiner Auslegung des achten Kapitels des Römerbriefs, aber auch in den beiden Kapiteln, auf die ich mich in diesem Beitrag beziehe.¹ Hier – wie auch in seinen späteren Werken – spricht er aber dezidiert *kritisch* von Religion. Er betrachtet sie als Menschenwerk und Götzendienst. Als solche steht sie im Gegensatz zu Offenbarung und Glaube. In ihr masst sich der Mensch an, von sich aus – von seinen Menschenmöglichkeiten aus – eine Beziehung zu Gott eingehen, erhalten und gestalten zu wollen. Religion in diesem anthropologischen Sinn – als menschliche Religiosität – kommt nur als Thema der Religions*kritik* zur Sprache.

Von den «Religionen» (im Plural) spricht Barth dagegen nicht oft und wenn er es tut, dann eher pauschal und typisierend. Lediglich dem *Judentum* schenkt er dabei mehr Beachtung. Doch auch hier gilt das Interesse nicht dem real existierenden Judentum in seiner nachbiblischen Geschichte und in der Gegenwart, sondern dem Judentum als theologischer Grösse, die von Christus her in den Blick genommen wird. Und diese Grösse ist ambivalent bestimmt: Der Jude ist der Inbegriff des von Gott erwählten Menschen, der diese Erwählung aber nicht angenommen hat (also in Sünde verharrt) und sich damit selbst verwirft, der aber von Gott trotzdem nicht verstossen wird. «Der Jude» (und damit das Judentum) wird auf diese typisierende Weise «dem Glaubenden» (und damit der Kirche Christi) und «den Heiden» (also den nichtjüdischen und nichtchristlichen) Völkern gegenübergestellt.

Den *Islam* spricht Barth im Römerbriefkommentar gar nicht an und auch später nur in wenigen Andeutungen, die in einem zum Teil scharf polemischen Ton formuliert sind.

1 Hinweise auf Stellen aus Barths Römerbriefkommentar, zweite Auflage von 1922 (GA 47, Zürich 2010), nehme ich eingeklammert in den Text mit auf.

Der *Buddhismus* wird zwei Mal im Römerbriefkommentar erwähnt – aber auch nicht in seiner realen Gestalt, sondern als Typus: einmal in einer Kritik an religiösen Bewegungen, die zu Selbstaufhebung und Selbstauslöschung des religiösen Subjekts anleiten wollen; der Buddhismus steht hier in einer Reihe mit Mystik und Pietismus (153); und ein zweites Mal in einer Aufzählung «(negative[r]) Menschenmöglichkeiten wie Askese, «zurück zur Natur!», «schweigende Anbetung», mystischer Tod, buddhistisches Nirwana, Bolschewismus, Dadaismus u. dergl.» (269).

Von den östlichen Religionen hatte Barth nach eigenem Bekunden kaum Kenntnis. Noch im Jahre 1964 gab er zu Protokoll: «Aber wenn ich von Religion rede, dann denke ich vor allem an Schleiermacher [...] Vom Hinduismus und Buddhismus weiß ich doch gar nichts oder nur wenig.»² Umso erstaunlicher ist es, dass seiner Theologie gerade von Seiten des Buddhismus Interesse entgegengebracht wurde.

I. Kitarō Nishidas Rezeption der Theologie Karl Barths

Der Begründer und das geistige Haupt der zenbuddhistischen Kyoto Schule Kitarō Nishida (1870-1945)³ schickte seinen Schüler Katsumi Takizawa (1909-1984) im Oktober 1933 zu Karl Barth nach Bonn.⁴ Takizawa hatte in Deutschland studieren wollen und fragte seinen Lehrer, an wen er sich dort wenden solle. Nishida empfahl ihm, nicht zu Heidegger, sondern zu Karl Barth zu gehen. In Heideggers Philosophie spiele Gott keine Rolle. Heideggers Philosophie erschien ihm als nihilistisch, weil sie zu sehr auf Existentialien wie Sorge, Angst und die

2 Interview von Hans A. Fischer-Barnikol mit Barth, in: K. Barth: Gespräche 1964–1968 (GA 28), Zürich 1997, 145.

3 Die Gesammelten Werke Nishidas sind in japanischer Sprache in einer 24bändigen Neuauflage unter dem Titel «Nishida Kitarō Zenshū» hg.v. A. Takeda u.a., Tokyo 2002-2009, erschienen. Von zahlreichen Werken liegen englische und deutsche Übersetzungen vor. Siehe dazu die Bibliographie in: J.C. Maraldo: «Nishida Kitarō», in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), hg.v. E.N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/nishida-kitaro/> [zuletzt eingesehen am: 20.03.2019]). Zur Biographie und Philosophie Nishidas siehe: K. Nishitani: Nishida Kitarō, Berkeley, CA, 1991; R. Elberfeld u.a. (Hg): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung, Freiburg i.Br. 2014; R.E. Carter: The Nothingness beyond God. An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō, New York 1989.

4 K. Takizawa: Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum, Frankfurt a.M. 1980, 159.

Endlichkeit des Lebens fokussiert war. Die *Theologen* im deutschsprachigen Raum seien zur Zeit interessanter als die Philosophen. Namentlich nannte er Barth, Brunner und Gogarten. Der substantiellste unter ihnen sei Barth.⁵ Seit diesem Studienaufenthalt im Wintersemester 1934/ 35 wurde Takizawa der Mittelsmann zwischen Barth und Nishida, wobei das Interesse hier einseitig von Nishida ausging. Takizawa hielt ihn über die Theologie Barths auf dem Laufenden.⁶

Nishidas Anliegen war es, Philosophie und Religion zu versöhnen. Zur Religion gehört für ihn aber Gott. Eine solche Aussage von einem Buddhisten zu hören, mag zunächst überraschen. Sie wird jedoch nachvollziehbar, wenn man sich Nishidas Gottesverständnis vergegenwärtigt. «Gott» darf ihm zufolge nicht auf einen Theismus, also auf eine personale Gottesvorstellung, eingeengt werden. Nishida versteht Gott in einem transpersonalen Sinn als das Absolute.

Seit 1904 hatte er sich intensiv mit Kierkegaard, dann ab 1911 mit Augustin, Dionysius Areopagita, Duns Scotus, Pascal, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues beschäftigt. Barth sah er als Fortsetzung dieser Linie. Einem Tagebucheintrag vom Nishida zufolge hatte er am 2. Mai 1931 begonnen, Barths Römerbriefkommentar zu lesen.⁷ Was ihn an dieser Theologie faszinierte, lässt sich in folgenden fünf Punkten zusammenfassen:

Nishida schätzte *erstens* Barths Betonung der radikalen Transzendenz, der Absolutheit Gottes, des Ganz-anders-Seins Gottes. In seinen Augen war dieses Gottesverständnis kompatibel mit der buddhistischen Vorstellung des absoluten Nichts. Noch in seinem letzten Werk «Ortlogik und religiöse Weltanschauung», das 1945 erschien, schrieb Nishida: «Weil er [Gott] absolutes Nichts ist, ist er absolutes Sein. Da er zugleich das absolute Sein ist, ist ihm nichts unmöglich, nichts unbekannt; er ist allwissend und allmächtig [...]. Meine Behauptungen mögen vielleicht an die Lehre Karl Barths und anderer anknüpfen, nach der Gott als absolute Transzendenz gedacht wird.»⁸

5 K. Takizawa: Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe, in: S. Hennecke (Hg): Karl Barth – Katsumi Takizawa, Briefwechsel 1934-1968, Göttingen 2015, 84f.; 136, 144.

6 Hennecke: Karl Barth – Katsumi Takizawa (Anm. 5), 15-38; N.R. Thelle: A Barthian Thinker between Buddhism and Christianity: Takizawa Katsumi, JapRel 8/4 (1975) 54-86; C.A. Rigsby: Nishida on God, Barth and Christianity, Asian Philosophy 19/2 (2009) 119-157.

7 Nach Y. Terazono: Die Rezeption der Theologie Karl Barths in der japanischen (Religions-) Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Kitaro Nishida und Katsumi Takizawa, in: S. Hennecke (Hg): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene, Göttingen 2018, 199.

8 K. Nishida: Ortlogik und religiöse Weltanschauung (1945), in: Ders.: Logik des Ortes. Der

Nishida verband diese Betonung der *Transzendenz* Gottes bzw. des Absoluten allerdings mit der Vorstellung, dass das Absolute auch ganz *immanent* ist: in der Welt, in allen Dingen. Als Transzendentes ist es radikal immanent und als Immanentes radikal transzendent. «[D]ieses absolute Sein muss unendlich schöpferisch und durch und durch geschichtliche Wirklichkeit sein.»⁹

Nishida interessierte sich *zweitens* für den Ausgangspunkt und die Bewegungsrichtung der Theologie Barths: dass Barths Theologie bei Gott bzw. beim Wort Gottes und nicht bei menschlichen religiösen Erlebnissen ansetzte. Diese absolute Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch war in Nishidas Philosophie – nach dem Urteil Takizawas – deutlich schwächer ausgeprägt.¹⁰

Das Absolute ist nach Nishida der Ort, an dem die menschliche Existenz, wie überhaupt alles Sein konstituiert ist, an dem aber auch seine Nichtigkeit deutlich wird. Statt die Selbstmitteilung Gottes zu entmythologisieren, sollte nach Barth wie nach Nishida die religiöse Subjektivität des Menschen entmythologisiert werden. Die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Menschen ist nach Barth eine unumkehrbar einseitige, allein vom Wort Gottes ausgehende. Das Wort vergegenwärtigt sich selbst. Es bleibt nicht unnahbar wie eine platonische Idee über der Welt des Werdens und Vergehens schwebend. Aktual, also immer wieder neu, bricht es ein in diese Welt, bleibt darin aber unverfügbar.

Auch nach Nishida geht das Bewusstsein des Absoluten nicht aus religiöser Subjektivität des Menschen hervor, sondern aus der Selbstvergegenwärtigung Gottes bzw. des Buddha: «Eigentlich gibt es keine Religion, die auf die *eigene Kraft* des Menschen baut.»¹¹

Nishida schätzte *drittens* die dialektische Methode Barths. Sie schien ihm die einzige Möglichkeit zu sein, objektivierendes Denken zu überwinden. Sein eigenes Denken beschreibt er als «in keiner Weise gegenstandslogisch»¹² Es sei «im Sinne der absolut widersprüchlichen Selbstidentität absolut-dialektisch».¹³

Anfang der modernen Philosophie in Japan, Darmstadt 1999, 226.

9 A.a.O., 229.

10 Darin bestand Takizawas gewichtigster Kritikpunkt an seinem zenbuddhistischen Lehrer (Takizawa: Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe [Anm. 5], 91 u.ö.).

11 A.a.O., 238 (Kursivsetzung im Original).

12 A.a.O., 228.

13 Ebd.

Nishida schätzte *viertens* das kritische Potenzial der Theologie Barths: dass nach Barth das Wort Gottes allem Weltlichen – allen menschlichen Ordnungsvorstellungen und Werturteilen, allen Strukturen und Systemen – kritisch gegenübersteht und deren Geschöpflichkeit in Erinnerung ruft. Dies heisst für Barth nicht, dass all diese menschlichen Gemächte von Gott geschaffen sind, sondern dass sie Menschenwerk sind und als solches nicht verabsolutiert werden dürfen. Auch für Nishida steht das Absolute dem Endlichen kritisch gegenüber. Es schliesst das Sein und das Nichts in sich.

Nishida schätzte *fünftens* die Konsequenz, die Barth aus seinem Verständnis des Wortes Gottes als Krisis aller weltlichen Gemächte zog: dass die Bindung an dieses Wort *Freiheit* gegenüber allen menschlichen und weltlichen Dingen gewährt. Es ist gerade die kritische – d. h. von allen Weltworten unterscheidende – Funktion, die das Gotteswort zur Quelle der Freiheit macht. Auch hier gilt wieder: die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen von Gott als Grund seines Menschseins und seines freien In-der-Welt-Seins ist nicht vom Menschen, sondern allein von Gott her zu denken. Freiheit von der Welt bedeutet aber für Barth und Nishida nicht Rückzug aus der Welt. Und so schätzte Nishida auch die Weltzuwendung der Theologie Barths: dass das Gotteswort zum aktiven Handeln in der Welt – in Gesellschaft und Politik – anleitet. Auch wenn dieses Wort nach Barth nicht bleibend in die Welt eingeht, sondern ihr immer gegenübersteht und nur seine Einschlagtrichter darin hinterlässt, so will es doch in der Welt zur Geltung gebracht werden. Es ist nicht *von* der Welt und es ist nicht *in* der Welt; es ist aber *für* die Welt. Auch nach Nishida ist das Absolute untrennbar mit der kontingenten Wirklichkeit der Welt verbunden. Es liegt in ihr. Beide – Barth wie Nishida – wenden sich somit sowohl gegen eine optimistische Weltverhaftetheit, als auch gegen einen quietistischen Rückzug von der Welt, als auch gegen eine nihilistische Weltverachtung.

Als Zen-Buddhist konnte sich Nishida die Grundgedanken der dialektischen Theologie Barths zu eigen machen: Er konnte von der Selbstvergessenwärtigung Gottes als vom «Wort Gottes» sprechen und die Rezeption dieses Wortes als «Glauben» bezeichnen. All diese Begriffe hatten für ihn allerdings eine zenbuddhistische Konnotation. Er identifizierte «Gott» mit Śūnyatā und das «Wort Gottes» mit der Anrufung des universalen und ewigen Amida-Buddha. Das Wort Gottes, wie auch der Ruf des Namens Buddhas gehen nach Nishida allein vom Absoluten aus. Für Nishida war Barth ein me-

tachristlicher Theologe, der eine universale, religionsübergreifende Wahrheit über das Absolute in christlicher Sprache zum Ausdruck gebracht hat.

Nimmt man demgegenüber das theologische Selbstverständnis Barths ernst, dann kann man konstatieren: Es gibt zwar Strukturanalogien zwischen Nishidas Verständnis der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen und Barths Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Welt. Aber es sind dies eben nur Analogien. Und Analogien sind dadurch gekennzeichnet, dass die *Unähnlichkeit* der Relate grösser ist als die Ähnlichkeit zwischen ihnen. Zu Recht konstatiert deshalb Yoshiki Terazono, ein Schüler Takizawas: «Nishida hat einerseits die christlich-theologischen Begriffe Barths benutzt, sofern sie seinen Gedanken entsprechen und angepasst sind. Er hat jedoch das Wesentliche der Theologie Barths damit nicht rezipiert.»¹⁴

II. Karl Barths Auslegung von Röm 5 und 6

Im nun folgenden Abschnitt versuche ich, Karl Barths Auslegung von Röm 5 und 6 in der Perspektive Nishidas und Takizawas zu lesen. Ich hebe also vor allem diejenigen Zentralgedanken dieser beiden Kapitel hervor, die bei den beiden Zen-Buddhisten Resonanzen hervorgerufen haben oder hervorgerufen haben könnten.

Karl Barth beginnt das fünfte Kapitel seines Römerbriefkommentars mit einem Sprung in das 13. Kapitel dieses Briefs. Paulus schreibt dort: «Die Nacht rückte vor, der Tag aber ist nahe herbeigekommen» (13,12). Barth nimmt dieses Motiv auf und gibt seiner Auslegung von Röm 5 den Titel «Der nahende Tag».

Dieser Titel bezeichnet die Position des Glaubenden: Es ist die Dämmerung des Ostermorgens. Der Glaubende steht auf der Schwelle von Dunkel und Licht, von Altem und Neuem, von Sünde und Gerechtigkeit, von Adam und Christus.¹⁵ Christliche Existenz ist eine Existenz auf dieser Schwelle. Im Glauben tritt der Mensch ein in die kontrafaktische Wirklichkeit dessen, was er von Gott her in Christus schon ist, was er aber in seinem Existenzvollzug noch nicht ist. Als noch alter Mensch ist er schon von Gott für gerecht erklärt. Daher kann er schon vom neuen Menschsein her leben. Er ist zwar noch Teil der alten, adamitischen Menschheit, steht aber schon im Licht der Auferste-

14 Terazono: Die Rezeption der Theologie Karl Barths (Anm. 7), 206.

15 Siehe dazu auch: K. Barth: Christus und Adam nach Röm. 5, Zollikon-Zürich 1952.

hungswirklichkeit. Für ihn gilt das Wort aus Gal 2,20: «Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben.»

Christliche Existenz heisst dabei nicht, auf dieser Schwelle zu *stehen* und von dort aus in ruhiger Betrachtung nach vorne und nach hinten zu schauen. Vielmehr besteht sie in einer *Bewegung* über die Schwelle hinweg, wie in einer Momentaufnahme festgehalten – mit dem Standbein noch im Alten stehend, mit dem Spielbein in der Luft zu Neuem hin. Noch nicht im Neuen angekommen, aber schon ganz darauf ausgerichtet. Der Ostermorgen bewegt sich auf den Menschen zu und dieser bewegt sich darauf hin. Um diese Bewegung im Hier und Jetzt auszudrücken, wählt Barth das attributiv verwendete Partizip Präsens: «der *nabende* Tag». Die englische Sprache hat dafür die Endung «-ing»: «dawning».

Diese dynamische Position auf der Schwelle ist zugleich die Position, von der aus Barth seine theologische Reflexion entwickelt. Er spricht nicht *über* den Glauben, sondern aus der Perspektive des Glaubens, d.h. aus dieser Bewegung heraus. Er versucht die Bewegung abzubilden, was aber – wie ihm bewusst ist – eigentlich gar nicht geht. Es geht nur so, dass man eine Momentaufnahme von dieser Bewegung macht, einen Punkt in der Bewegung fixiert; wie bei einem Zielfoto am Ende eines Wettlaufs. In diesem Moment des Übertritts über die Ziellinie hat der Läufer das Ziel schon erreicht und auch noch nicht erreicht. Der Fuss hat ja noch nicht hinter der Ziellinie aufgesetzt. Die Frage, ob das Ziel in exakt diesem Punkt schon erreicht und der Sieg schon errungen ist, muss man mit einem Ja und Nein zugleich beantworten.

Das ist die Dialektik, in der Barth seine Theologie entfaltet: Er versucht, das Unmögliche: eine Bewegung abzubilden wie die Bewegung beim Überschreiten der Ziellinie oder die Bewegung eines Vogels im Flug (dieses Bild gebraucht Barth selbst: 255, 274). Er kann es aber nur in immer neuen Anläufen, die sich selbst ins Wort fallen, sich überbieten und zurechtrücken.

Barth fragt, was es heisst, «mit dem neuen Menschen, dem Menschen des noch nicht angebrochenen, aber nahe herbeigekommenen Gottestages zu rechnen» (204). Der Glaubende kann, darf und soll in der unendlichen Leidenschaft der Erwartung leben, dass der Tag Gottes zur alles bestimmenden Macht der Wirklichkeit wird. *De jure* lebt er schon im *futurum resurrectionis*, in der Morgendämmerung der Auferstehungswirklichkeit und auf den anbrechenden

Tag hin. Aber *de facto* ist er noch der alte Mensch. Das freisprechende Urteil ist schon *verkündet*, aber noch nicht *vollstreckt*. Mit dem *Stand*bein steht der Mensch noch im alten Äon und mit dem *Spiel*bein eigentlich schon im neuen. Eigentlich! Denn dort steht er eben noch nicht mit seiner ganzen Existenz. Im *Glauben* steht er dort. Im Glauben wird diese Möglichkeit, im neuen Äon zu stehen, vorweggenommen. Der Glaube verbindet auf diese Weise den alten mit dem neuen Menschen. Der neue sieht den alten im Lichte dessen, was ihm verheissen ist. Er sieht «im Gekreuzigten den Auferstandenen, im Tode das Leben, im Nein das Ja» (214). Der ins Osterlicht getauchte Mensch *ist* von Gott her schon der neue Mensch, aber er ist es nur im Modus der Vorwegnahme, der Hoffnung und Erwartung, im Ergreifen seines Ergriffenseins von der Verheissung Gottes.

Und so spricht Barth den alten Menschen schon *als* den neuen Menschen an: *als ob* er schon der neue wäre. Er ist es ja auch schon von Gott her, aber noch nicht in seiner Lebenswirklichkeit. Mit Paulus gesprochen: Er lebt noch im Fleisch, ist aber im Glauben schon vom Geist bestimmt. Er wird dieser Bestimmung noch nicht gerecht. Aber er ist von Gott gerecht gesprochen. In seiner Lebenswirklichkeit trägt er gewissermassen noch die Wundmale des alten Menschen an sich (so wie der Auferstandene noch die Wundmale des Gekreuzigten trägt), aber sie bestimmen ihn nicht mehr in seiner Existenz. Er lebt schon aus der Anschauung des noch Unanschaulichen, wie Barth sagt.

Nur in solch paradoxen Formulierungen lässt sich einfangen, was Barth sagen will. Es gibt die Begnadigung nur im Modus der Verheissung, die aber schon wirksam ist. Ihr entspricht noch keine «dinglich-gegebene Erlösung» (249). Im Modus der Hoffnung lebt der Mensch schon in der Auferstehungswirklichkeit, im Reich Gottes, in der geheilten Gottesbeziehung. Aber in seiner Lebenswirklichkeit ist er noch von all dem bestimmt, was ihn von Gott wegzieht.

Dieser Erkenntnishaltung aus der Erleuchtung durch das Osterlicht heraus entspricht die zenbuddhistische Erkenntnishaltung. Ihr zufolge muss alles im Licht von Śūnyatā oder Leerheit gesehen werden, dem letztlich Unsubstantiellen, das sich nicht durch die Zeit hindurch erhält, christlich gesprochen: im Licht der Ewigkeit. Erlösung besteht nach zenbuddhistischem Verständnis in der Auflösung der Verdinglichung bzw. Objektivierung all dessen, was ist, und damit aus der Anhaftung an die Dinge. Das löst den Menschen aus der Bestimmtheit seines Lebens durch die Welt der Dinge.

Bleiben wir für einen Moment auf dieser von Barth eingenommenen Erkenntnisposition auf der Schwelle stehen und blicken von dort aus gewissermaßen nach vorne und zurück, wobei auch diese räumliche Metaphorik sogleich wieder aufgebrochen werden muss. Die Schwelle ist der Ort, an dem sich die zwei grossen Bestimmtheiten des Menschen und der Welt begegnen. Barth bezeichnet sie mit den Begriffen «Fall» und «Gerechtsprechung» (252). Es sind zwei Existenzweisen: «Fall» meint Herausgefallen sein aus der existenztragenden Gottesbeziehung und somit ein Leben aus sich selbst heraus, also «Sünde». «Gerechtsprechung» meint ein Leben in und aus der Gottesbeziehung, also «Gnade». «Gnade» ist die inhaltliche Bestimmung der von Gott ausgehenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die auf diese Weise konstituierte (eschatologische) Beziehung ist nicht in die Hände der Menschen gelegt, weil sie damit den Unwägbarkeiten des religiösen Lebens und Empfindens ausgeliefert wäre. Ihr einziger Grund ist die Beziehungstreue Gottes.

Interessant ist nun, wie Barth das Verhältnis zwischen diesen beiden Bestimmtheiten, also zwischen Sünde und Gnade, bestimmt. Dabei muss man allerdings die beiden Ebenen unterscheiden, auf denen sich Barths Denken bewegt: die Ebene der Wirklichkeit Gottes und die Ebene der Welt und des Menschen.

Im Blick auf die *Sphäre Gottes* lehnt Barth alle Verhältnisbestimmungen zwischen den Mächten der Sünde und der Gnade ab. Sie stehen nicht in Spannung zueinander, es gibt keine Polarität zwischen ihnen, keinen Ausgleich, keine Kausalität, kein Gleichgewicht, eben: kein Verhältnis. Gerade in dieser Verhältnislosigkeit bedingen sie sich aber gegenseitig: die Möglichkeit der einen ist die Unmöglichkeit der andern und umgekehrt (227).¹⁶ Die eine ist die Negation des anderen und umgekehrt. Sünde und Gnade verhalten sich zueinander wie das Mögliche zum Unmöglichen und zwar gegenseitig: Sünde ist die Unmöglichkeit der Gnade und Gnade die Unmöglichkeit der Sünde. Sie haben nichts miteinander zu tun und bringen sich doch gegenseitig hervor. Sie bedingen sich gegenseitig, aber nicht positiv, sondern negativ: Das Nicht-Sein der einen Bestimmtheit ist das Sein der anderen und umgekehrt, so als stritten sich Licht und Dunkelheit um die Vorherrschaft, wie es eben in der Morgendämmerung der Fall ist. Im Grunde ist schon klar, wie dieser Streit ausgeht, weil er in Christi Tod und Auferstehung schon entschieden ist.

16 «Eben in der Negation des alten bekannten menschlichen Subjekts vollzieht sich also die Begründung des neuen Subjekts» (206).

Aber in der *Wirklichkeit des Menschen und der Welt* – und damit sind wir auf der zweiten Ebene – tobt der Streit noch weiter: als Streit um die Herrschaft über den Menschen und die Welt. So lange Welt und Mensch bestehen, wird dieser Streit weiter toben. Die Todeslinie zwischen Gott und Mensch bleibt bestehen, auch da, wo sie von Gott her überwunden ist. Im Blick auf die Welt und den Menschen sind es zwei Kräfte, die in Polarität zueinander stehen und den Menschen in unterschiedliche Richtungen ziehen: weg von Gott und hin zu Gott. Auch hier stehen sie nicht einfach nebeneinander, so wie auch alte und neue Welt, alter und neuer Mensch nicht einfach nebeneinander stehen. Es gibt ja nicht zwei Welten und nicht zwei Menschen.¹⁷ Sünde und Gnade, Adam und Christus sind zwei Bestimmtheiten des *einen* Menschen und der *einen* Welt. Sie stehen auch nicht in einer zeitlichen Abfolge nacheinander, sodass zuerst die *eine* aktiv wäre und dann die andere. Sie sind vielmehr gleichzeitig wirksam und liegen im Streit miteinander. Sie stehen in einem schroff antithetischen Verhältnis und diese Gegensatzseinheit kann nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden.

Obwohl er es nicht erwähnt, hat Barth hier ganz offensichtlich Luthers Bild vom Menschen als einem Reittier im Sinn, das entweder von Gott oder von der Macht der Sünde geritten wird.¹⁸ Die Macht der Sünde wirkt im Menschen, aber es ist eine transhumane Macht, die den Menschen wie besetzt hält. Barth kritisiert die augustinische Vorstellung einer *Erbsünde* (236), betont mit Paulus aber doch den Machtcharakter der Sünde. Sünde ist die Macht, die den Menschen von Gott wegzieht, indem sie ihn dazu verleitet, die Grenzen seiner Geschöpflichkeit zu missachten und sich der Göttlichkeit Gottes zu bemächtigen. Damit schneidet sich der Mensch ab von der Quelle des Lebens, sodass man Sünde als Macht des Todes bezeichnen kann. Sie kann nur durch die Macht der Gnade überwunden, also getötet werden. Nur durch die göttliche Machttat der Erlösung kann die Macht der Sünde gebrochen werden. Und diese Machttat hat sich im Tod Jesu Christi ereignet.

Das Verhältnis zwischen Sünde und Gnade als den beiden Mächten, die den Menschen und die Welt bestimmen, ist also das einer dynamischen Gegen-

17 Vgl.: «Being righteous and being sinful are not two, nor are they one. That is what Zen Buddhism teaches about the fundamental situation of human beings» (P.S. Chung: Karl Barth and Religious Pluralism: A Conflict? in: F.D. Macchia / P.S. Chung [Hg]: *Theology Between the East and West: A Radical Legacy: Essays in Honor of Jan Milic Lochman*, Eugene, OR, 2002, 40).

18 WA 18, 635.

satzseinheit. Sie sind wie zwei Pole eines spannungsgeladenen Kraftfeldes. In diesem Sinne präzisiert Barth Luthers Aussage, dass der Mensch *simul iustus et peccator*, zugleich Sünder und Begnadeter, sei. Das *simul* ist nicht statisch additiv, sondern dynamisch dialektisch zu denken, als Bewegung im Spannungsfeld der beiden Pole. Barth schreibt: «Ich kann nicht Sünder *und* Begnadigter sein. Ich kann nur in der Umkehr (in der nicht umzukehrenden Umkehr!) *von* der Sünde *zur* Gnade stehen.» (285).

Es mag überraschen, dass Nishida gerade an diesem Punkt andocken konnte. Er schreibt: «Wir selbst berühren Gott allein durch den Tod in widersprechender Entsprechung. Nur durch den Tod hindurch können wir selbst mit Gott verbunden werden.»¹⁹ Ohne explizit auf Barths Theologie Bezug zu nehmen, würdigt er auch die Vorstellung eines ursprünglichen Ungehorsams des Menschen gegen Gott, der nur von Gott selbst wieder aufgehoben werden kann. Sünde als etwas zu denken, das an der Wurzel menschlicher Existenz liegt, offenbare eine tiefe Einsicht in diese Existenz. Der Mensch steht nach Nishida in Opposition gegen Gottes Willen. Nur durch einen von Gott her ermöglichten Akt des Gehorsams kann er eigentliches Leben gewinnen. Dieser Akt besteht im Glauben an den Amida-Buddha.²⁰

Nishida denkt allerdings das Herausfallen aus der Gottesbeziehung und das von Gott her ermöglichte Heilsgeschehen nicht als Aufeinandertreffen zweier externer Mächte im Menschen und in der Welt.²¹ Er sieht darin eher eine Selbstabschottung des Menschen gegenüber dem Licht der Erleuchtung. Auch geht es ihm nicht um die Erlösung der Welt durch einen der Welt in qualitativer Unterschiedenheit gegenüberstehenden Gott, sondern um die Lösung des Menschen aus dem Verhaftetsein an die Welt. Für Barth hingegen ist die Welt und die Existenz des Menschen der Kampfschauplatz zwischen diesen beiden Bestimmtheiten der Sünde und der Gnade.

Der tiefste Unterschied zwischen Barth und Nishida, den dieser aber offensichtlich nicht als trennend empfunden hat, betrifft – wie schon gezeigt – die Unterscheidung der beiden Ebenen: der Sphäre Gottes und der Sphäre

19 Nishida: Ortlogik (Anm. 8), 225. Im Original sind die Worte «widersprechender Entsprechung» kursiv gesetzt.

20 A.a.O., 237f.

21 Vgl. aber den Verweis auf die Aussage von Dimitrij Karamasow in Dostojewskis «Die Brüder Karamasow» (III, 3): «Ursprünglich ist unser Herz der Kampfplatz von Gott und Teufel» (Nishida: Ortlogik [Anm. 8], 233).

der Menschenwelt. Nach Barth besteht zwischen Gott und Welt, dem Absoluten und dem Relativen, dem Unendlichen und dem Endlichen ein unendlicher qualitativer Unterschied (17 u.ö.). Für Barth ist Gott radikal transzendent. Das Göttliche berührt die Welt bestenfalls am Rand, durchdringt sie aber nicht und geht nicht bleibend in sie ein. Sünde und Gnade sind Mächte, die in der Sphäre Gottes ihren Sitz haben. Sie brechen von aussen in die Welt und in die Zeit hinein, sind aber nicht aus der Welt, sondern liegen «hinter» der Zeit, wie Barth es im Blick auf den «Fall» sagt (232). Das entscheidende Geschehen spielt sich auf einer metahistorischen Hinterbühne ab, im Bereich des Unhistorischen und Unanschaulichen, in der Sphäre Gottes, in Gott selbst.²² Die Geschichte ist die Vorderbühne, auf der sich abspielt, was in Gottes Prädestination schon präjudiziert (nicht determiniert) ist (237, 243).

Nach Takizawa versteht Barth die Bedeutung des Christusereignisses als radikale Veränderung der Grundsituation der menschlichen Existenz, bei der «nicht nur die erscheinenden Phasen des Dramas auf der Bühne, sondern auch die Bühne selbst von Grund auf erneuert werde, um den Menschen trotz seiner Sünde mit herzlicher Freude darauf existieren zu lassen.»²³

Wie Barth (besonders in seiner Lehre vom «Nichtigen»²⁴), so geht auch Nishida davon aus, dass das Nichts nicht eine ihm eigene Mächtigkeit neben dem Absoluten hat. Sein und Nichts haben den gleichen Ursprung im Absoluten, das Nishida als «absolute Nothingness» bezeichnet. Dieses umfasst und übersteigt die Dualität von Sein und Nichtsein. Das Nichts ist *im* Absoluten; es ist das Andere seiner selbst. Das Absolute enthält in sich die absolute Selbstnegation.

Das Absolute ist nach Nishida eine Wirkmacht ohne ein wirkendes absolutes Subjekt; man kann es als das universale Ganze verstehen. Und als solches west es in allem: «Das Absolute ist dort wirklich absolut, wo es sich selber ins Relative umwendet. Das wahre ganzheitliche Eine erhält sich selbst gänzlich

22 «[...] Sünde [ist] die *zeitlose*, die *transzendente* Disposition der Menschenwelt, ihre Beziehung zu Gott nach deren dem Neuen noch ab-, dem Alten noch zugewandten Seite [...] Sie ist der *überzeitliche* Fall aller Menschen aus ihrer Einheit mit Gott [...]» (237). Siehe auch 260. Siehe auch 307, wo Barth vom «Jenseits Gottes» spricht.

23 Takizawa: Reflexionen (Anm. 4), 163.

24 Entfaltet in KD § 50. Siehe dazu: M.D. Wüthrich: Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.

in den vielen Einzelnen. Gott existiert durchgehend, sich selber negierend, in dieser Welt. In diesem Sinne ist Gott durchaus immanent»²⁵.

Anders als Barth sieht Nishida also dieses – Sein und Nichts umfassende – Absolute nicht dem Relativen, also dem Weltlichen und Geschichtlichen *gegenüber* stehen, es lediglich wie eine Tangente den Kreis berührend. Vielmehr ist es *im* Relativen und das Relative ist in ihm. Absolutes Sein und absolutes Nichts sind immanent im Seienden und als solche diesem transzendent. Das Absolute ist im Endlichen, ohne seine Absolutheit preiszugeben: «Gerade der durchaus transzendente und *zugleich* immanente, der durchaus immanente und *zugleich* transzendente Gott kann der wahrlich dialektische Gott sein»²⁶. Diese Auffassung darf aber nicht im Sinne eines Pantheismus verstanden werden, denn auch bei diesem würde es sich um eine Form des Substanzdenkens handeln, das Nishida, wie der Mahāyāna-Buddhismus insgesamt, gerade überwinden will.

Barth und die Zen-Buddhisten Nishida und Takizawa unterscheiden sich also darin, wie sie den universalen Grund der Wirklichkeit zur Geschichte in Beziehung setzen. Für Barth steht Gott der Geschichte gegenüber, vollzieht aber sein Heilshandeln in der Geschichte und für die Geschichte. Für Nishida und Takizawa ist Gott in die Geschichte eingegangen, er berührt sie nicht nur äusserlich, sondern ist darin gegenwärtig.

Als Barth sich Anfang September 1935 auf dem Bergli in Oberrieden von Takizawa verabschiedete, gab er ihm einen Gruss an Nishida mit. Schmunkelnd sagte er, auch einige der alttestamentlichen Propheten seien Heiden gewesen.²⁷ Offensichtlich konnten also auch Nicht-Juden von Gott in Anspruch genommen werden, um sein Wort zu verkünden. Das schien Barth auch auf Nishida zuzutreffen. So wies er Nishida einen Platz in seiner Theologie zu. Ein Ehrenplatz ist es wohl nicht, aber doch ein Ausdruck von nicht nur menschlicher, sondern auch theologischer Wertschätzung.

25 Nishida: Ortlogik (Anm. 8), 227.

26 A.a.O., 228. Kursivsetzung im Original.

27 Nach Curtis A. Rigsby: Nishida on God, Barth and Christianity (siehe Anm. 5), 144 (Übersetzung aus dem Japanischen).

III. Katsumi Takizawas Auseinandersetzung mit Barth

Takizawa²⁸ hatte nach seiner Ankunft in Deutschland Ende 1933 damit begonnen, Barths Römerbriefkommentar in der zweiten Auflage zu lesen, um sich auf seinen Studienaufenthalt in Bonn vorzubereiten.²⁹ In Bonn angekommen, war er von Barth fasziniert und betrachtete ihn nun als seinen zweiten Lehrer neben Nishida. Sein Bestreben richtete sich darauf, Barths Theologie mit Nishidas Philosophie zu harmonisieren.³⁰ Barths Betonung des «Immanuel», des «Gott mit uns», schien ihm kompatibel zu sein mit der von Nishida betonten Anwesenheit des Absoluten im Relativen.³¹ So konnte Nishida schreiben: «Der bloß transzendente, sich selber genügende Gott ist nicht der wahre Gott. Er muss sich auf einer Ebene durchaus in der Weise der *kenosis* entäußern.»³² Das klang unmittelbar an Kerngedanken der Christologie Barths an. Takizawa führt die tiefste Einsicht, zu der er gelangt sei, auf seine beiden «großen Lehrer» zurück: der eine der beiden habe die Botschaft von der unbedingten Gnade «die absolut widersprüchliche Selbstidentität» genannt, der andere als das «Urfaktum Immanuel».³³

Barth konnte sich auf diesen Harmonisierungsversuch jedoch nicht einlassen. Dass Gott *mit uns* ist, heisst für Barth eben noch lange nicht, dass Gott *in* uns oder *in* der Welt ist. Zwischen «mit» und «in» liegt der entscheidende Unterschied in der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch. In Nishidas Vorstellung, dass das Absolute im Relativen ist, schien Barth die Grenze

28 Die gesammelten Werke Takizawas erschienen in japanischer Sprache in einer zehnbändigen Ausgabe, Tokio 1973-1975. Auf Deutsch sind erschienen: Das Grundproblem der Christologie, in: Jahrbuch der Literarischen Fakultät der Kyushu Universität, Fukuoka 4, 1956; Reflexionen (Anm. 4); Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie, 1987 sowie die von Susanne Hennecke zusammengestellten Briefe und Texte (Anm. 5).

29 Nach: K. Ogawa: Zum Verständnis der Auferstehung Christi aus japanischer Sicht. Ein Vergleich zwischen K. Barth, K. Takizawa und K. Nishida, ZdTTh 4/2 (1988) 235.

30 Takizawa: Reflexionen (Anm. 4), 66-110; 159-164. Siehe dazu auch: S. Fritsch-Oppermann: Christliche Existenz im buddhistischen Kontext. Katsumi Takizawas und Seiichi Yagis Dialog mit dem Buddhismus in Japan, Hamburg 2000; Chung: Karl Barth and Religious Pluralism (Anm. 17), 35-58, bes. 36-44.

31 «Es wurde mir [...] immer klarer, dass das, für das mir einst zu Hause durch die Schriften Nishidas die Augen geöffnet worden waren, nichts anderes ist als das Urfaktum, das Karl Barth gemäß der Bibel «Immanuel», «Jesus Christus, der Sohn Gottes» nannte» (Takizawa: Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe [Anm. 5], 86).

32 Nishida: Ortlogik (Anm. 8), 228. Kursivsetzung im Original.

33 Takizawa: Reflexionen (Anm. 4), 171.

zwischen dem Absoluten und dem Relativen verwischt zu sein. Und gerade auf diese Grenzziehung kam es ihm ja an.

Der zweite Differenzpunkt zwischen Nishida und Barth betrifft die Bedeutung Jesu Christi. Nach Barth hat sich das Wort Gottes ein für alle Mal und ausschliesslich in Christus ereignet. Es hat sich eben nicht nur in Christus *manifestiert*, sodass es daneben auch andere Manifestationen geben könnte. Es hat sich hier und nur hier ereignet. Christus ist nicht nur *eine* Ereignungs-gestalt dieses Wortes neben anderen Ereignungs-gestalten, sondern die eine und einzige.³⁴

Welchen Stellenwert der christologische Exklusivismus für Barth hatte, zeigt sich in § 17 der Kirchlichen Dogmatik, wo er sich in einem Exkurs explizit mit zwei Erscheinungsformen des Buddhismus auseinandersetzt: mit dem Jōdo-Shinshū (die «Wahre Schule des Reinen Landes») und mit dem Amida-Buddhismus. Er konstatiert frappierende Ähnlichkeiten dieser Religionsformen mit der christlichen Gnadenreligion. Doch der alles entscheidende Unterschied bleibt bestehen: Diese Religionen tragen nicht den Namen Jesu Christi. Es sind eben Gnaden*religionen*, die von der Wirklichkeit der in Christus ereigneten Gnade Gottes getrennt sind. Der Name «Jesus Christus» bildet den Lackmустest für die Wahrheit der Religion. So betont auch diese Bezugnahme auf die buddhistischen Religionsformen die Differenz zum Christusglauben.

Takizawa kritisierte diesen christologischen Exklusivismus Barths und zwar aus theologischen Gründen. Er sah darin eine Engführung der Christologie, die in Spannung steht zu Barths Gnadenuniversalismus. Indem Barth die Selbstvergegenwärtigung des Absoluten ausschliesslich an das historische Faktum der historischen Person des Jesus von Nazareth binde, verkürze er den universalen Charakter der Gnade Gottes.

Für Takizawa ist Jesus dagegen nur die Manifestation, das «Zeichen» des Immanuel, der zu allen Zeiten und an allen Orten gegenwärtig ist. Es gibt andere Manifestationen (wie den Amida Buddha), auch wenn diese nicht so vollkommen sein mögen wie die Manifestation in Jesus Christus. Jeder Mensch ist im Prinzip eine solche Manifestation. In Jesus Christus *zeigt* sich die Annahme des Menschen durch Gott. In seinem Kreuzestod *zeigt* sich, dass diese

34 Siehe dazu etwa die Briefe, die Takizawa am 4.12.1957, am 10.5.1958 und am 22.8.1958 an Barth schrieb, abgedruckt in: Hennecke: Karl Barth – Katsumi Takizawa (Anm. 5), 228-232; 234-236; 239-247; Takizawa: Das Grundproblem der Christologie (Anm. 28), 1-51.

Gegenwart alle lebensfeindlichen Mächte letztlich überwindet. In seiner Auferstehung *zeigt* sich, dass diese Überwindung vollzogen ist.

Das Absolute ist im Relativen und manifestiert sich dort. Aber letztlich sind nicht die Manifestationen das Entscheidende. Entscheidend ist das, was sich manifestiert: das Absolute, also Gott. Darauf richtet sich der Glaube aus. Der Glaube gründet in Gottes ewigem Gottsein, genauer gesagt: in der Heilsbotschaft, dass Gott den Menschen nahekommt und sich selbst unter ihnen vergegenwärtigt. Das ist das ewige Urereignis, das den Menschen Heil bringt. Diese Heilsbotschaft findet Takizawa bei Barth im Begriff des Immanuel ausgedrückt und im Buddhismus des Reinen Landes im Gelöbnis Amidas, dass alle, die nach der Geburt im Reinen Land verlangen und aus diesem Verlangen leben, diese Geburt auch erlangen werden.³⁵ Takizawa sah durchaus den Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen; es waren für ihn aber lediglich unterschiedliche Ausdrucksgestalten der letztlich gleichen Heilsbotschaft. Für Barth dagegen war die Botschaft nicht von der Ausdrucksgestalt und d.h. vom Namen Jesu Christi abhebbar. Christus war nicht nur ihre Ausdrucksgestalt, sondern ihre Realisierung.

In seiner Antwort auf den Brief, den Takizawa ihm zu seinem 72. Geburtstag am 10. Mai 1958 geschickt hatte, schrieb Barth: «Sie haben immer ein wenig an mir vorbei gedacht und geredet – ich war nie dort, wo sie mich hinsichtlich des Verhältnisses des regnum Christi intra et extra muros ecclesiae gesucht und gesehen haben.»³⁶ Er habe Jesus Christus nie zum Gefangenen seiner Kirche gemacht, sondern umgreifend als Herrn und Heiland der Welt verstanden. Daraufhin macht Takizawa in seinem Brief vom 22.8.1958 noch einmal klar, dass es ihm gar nicht um die Frage gehe, ob Christus auch *extra muros ecclesiae* präsent sei. Ihm kommt es darauf an, Gottes Heilshandeln nicht erst in Jesus vollzogen zu sehen. Es bestehe von Ewigkeit her und sei im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu offenbar geworden. Das historische Faktum «der Fleischesgestalt Jesu» müsse von «deren verborgenem Kern, dem Urfaktum Immanuel»³⁷ unterschieden werden. Letzteres bezeichnet er als das «ewig neue[] Sein und

35 Siehe auch Y. Terazono: Die Christologie Karl Barths und Takizawas ein Vergleich, Bonn 1976; F. Buri: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum, Bern 1982.

36 Abgedruckt in: Hennecke: Karl Barth – Katsumi Takizawa (Anm. 5), 237.

37 A.a.O., 95.

Wirken [...] der absoluten Herrschaft des einen «vere Deus, vere homo»³⁸ Kurz gesagt: Im historische Faktum des Jesus von Nazareth repräsentiert sich das gestaltlose Urfaktum des Immanuel, das aber darüber hinausreicht und alle Zeiten und Orte übergreift. Identifiziert man beide, dann wird die Universalität des Urfaktums reduziert. Auf diesen entscheidenden Differenzpunkt ist Barth in den weiteren Briefen, die er später noch an Takizawa schrieb, nicht mehr eingegangen.

38 A.a.O., 241. Siehe auch a.a.O., 100-113.

Abstract

Nach eigenem Bekunden war Barth nicht sonderlich an den östlichen Religionen interessiert. Umso mehr überrascht es, dass seiner Theologie gerade von Seiten des Buddhismus Interesse entgegengebracht wurde. Das Haupt der zen-buddhistischen Kyotoschule, Kitarō Nishida, war von der Lektüre des Römerbriefkommentars von Barth so beeindruckt, dass er seinen Schüler Katsumi Takizawa zu Barth nach Bonn schickte. Auch nach diesem Aufenthalt setzte Takizawa das Gespräch mit Barth auf dem Wege einer intensiven Korrespondenz fort.

Im ersten Teil dieses Artikels werden die Charakteristika der Theologie Barths herausgearbeitet, die das Interesse Nishidas auf sich zogen. Der zweite Teil skizziert Barths Auslegung von Röm 5 und 6 (in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars) im Blick auf die Punkte, an denen die zen-buddhistische Rezeption anknüpfen konnte. Im dritten Teil geht es dann um Takizawas Vermittlungsversuch zwischen Barths Verständnis des «Immanuel» («Gott mit/für uns») und Nishidas Auffassung des Absoluten, das sich im Relativen vergegenwärtigt. Barth hat diesen Versuch zurückgewiesen.

Barth didn't show any deep interest in Eastern religions. All the more it is surprising that the head of the Zen-Buddhist Kyoto school Kitarō Nishida was fascinated by Barth's theology, especially by Barth's commentary on Romans. He recommended his student Katsumi Takizawa to visit Barth in Germany and to study under his guidance. After that stay in 1934/35 Takizawa kept his contact with Barth through an intensive correspondence.

In its first part, the article focusses on those topics of Barth's theology which attracted the interest of Nishida. In the second part, it sketches Barth's interpretation of Romans 5 and 6 in order to provide a deeper understanding of Nishida's interest in Barth. The third part turns to Takizawa's own attempts to mediate theologically between the approaches of his two teachers, Nishida and Barth. To him, Barth's understanding of «Immanuel», «God with/for us» was compatible with Nishida's notion of the Absolute being present in the realm of the Relative. Barth, however, rejected that attempt of harmonizing the two concepts.

Reinhold Bernhardt, Basel