

**Liegt in der Auffassung Küings von Natur und Gnade eine Begriffsänderung vor?**

Von Anno Quadt, Köln

In der Diskussion über das Buch von Hans Küng scheint die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade einer genaueren Erörterung zu bedürfen<sup>1)</sup>. Welche Rolle diese Frage in der Beurteilung Karl Barths und der Barth-Interpretation von Küng spielt, soll die folgende ergänzende Untersuchung darlegen.

Der allseitigen Verwunderung über eine im Grundsätzlichen katholische Rechtfertigungslehre bei Barth muß Gerechtigkeit widerfahren, zumal Karl Barth selbst zu den Verwunderten zu gehören scheint<sup>2)</sup>. Man darf die Auffassung Küings hinsichtlich der katholischen Rechtfertigungslehre nicht anders als im Zusammenhang seiner Gesamtinterpretation der Theologie Karl Barths sehen. So muß nach Küng auch in der Lehre über den Glauben »grundsätzliche Übereinstimmung« festgestellt werden<sup>3)</sup>. Weiterhin erkennt Küng in der Gnadenlehre wesentliche Übereinstimmung: »Wir zögern nicht, in diesem fundamentalen Problem der Gnadenlehre eine wesentliche Übereinstimmung Barths mit der katholischen Lehre festzustellen«<sup>4)</sup>. In der Christologie wie in der Schöpfungslehre – beide gehören nach Barth wie nach Küng in dieser faktisch existierenden Ordnung wesentlich zusammen – gilt es als ausgemacht, daß sowohl Barth wie die recht verstandene katholische Lehre das richtige Anliegen und den richtigen Ansatzpunkt haben. Das Ergebnis, so lautet die Empfehlung Küings, ist für beide Seiten als Erfolg einer adäquaten Schriftauslegung zu betrachten. Die grundsätzliche Übereinstimmung wird auch in diesen zentralen Fragen nicht in Zweifel gezogen<sup>5)</sup>.

Diese Hinweise mögen die Verwunderung noch ein wenig vergrößern. Sie lassen auf jeden Fall eine allgemeine, den verschiedenen Gebieten der dogmatischen Glaubensentfaltung gleicherweise zugrundeliegende Interpretationsgrundlage vermuten. Der Konsens, von dem K. Rahner sagt, daß er »gewiß zunächst auf jeden Fall nur in einem Punkt« da sei<sup>6)</sup>, erstreckt sich in der Sicht Küings auf eine beachtliche Reihe von dogmatischen Grundwahrheiten. Ein Grund mehr, auf die auftauchenden Fragen zu hören, die angesichts des Sachverhaltes gestellt werden müssen.

Wenn K. Rahner in seinem erwähnten Artikel »nicht beabsichtigt, mit Kennern der Theologie Barths darüber zu streiten, ob Küings Deutung dem objektiven Befund von Barths kirchlicher Dogmatik genau und in jeder Hinsicht entspricht«, so kann man doch das Folgende nicht ausreichend finden, wenn Rahner fortfährt: »Dem darin Profanen genügt und ist auch . . . das objektiv Wichtigere: Barth selbst sieht seine Ansicht bei Küng, und zwar in beiden Teilen des Buches richtig wiedergegeben. Und dazu hat der Laie doch schließlich nur zu sagen: Barth muß am besten wissen, was er eigentlich meint. Wir anderen können es ihm glauben und diese Tatsache erfreut und dankbar zur Kenntnis nehmen, auch wenn wir wissen, daß Barth darum noch lange nicht katholisch ist«<sup>7)</sup>. Die Tatsache einerseits, daß Barth sowohl seine Auffassung bei Küng richtig dargestellt als auch die katholische Lehre in der Darstellung Küings annehmbar findet und andererseits, daß katholische Theologen Küings katholische Darstellung orthodox finden, ist nicht ohne weiteres eine ausreichende Plattform, von der aus man ohne Bedenken der ganzen Sache zustimmen könnte oder gar müßte. Es ist nämlich durchaus denkbar, daß Barth richtig interpretiert, die katholische Parallele im Rahmen der Orthodoxie gezogen ist und das Ergebnis dennoch anfechtbar bleibt. Barth ist hier von der Natur der Sache her derjenige, der eine mögliche Äquivokation am wenigsten bemerken kann. Ist eine solche Äquivokation möglich? Das ist wohl in diesem Zusammenhang die wichtigste Frage.

K. Rahner meint selbst, daß Küng manche Dinge sage, die »man anderswo als »eine Frage für sich übergeht«, und er setzt hinzu, dies sei »Recht und Pflicht« eines Kontroverstheologen, »vorausgesetzt, daß er nichts sagt, was man in der katholischen Kirche nicht sagen darf, und nicht aus einem falschen Irenismus verschweigt, was in der katholischen Kirche gesagt werden muß«<sup>8)</sup>. Nun ist aber gerade die Frage, ob Küng nicht das, was er sagt – sowohl über Barth

<sup>1)</sup> H. Küng, *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln 1957.

<sup>2)</sup> Vgl. Barths Worte in seinem Geleitbrief zu dem Buche Küings, *Rechtfertigung*, 12.

<sup>3)</sup> H. Küng, a.a.O. 252.

<sup>4)</sup> H. Küng, a.a.O. 201.

<sup>5)</sup> Vgl. z. B. H. Küng, a.a.O. S. 138 ff., Kap. 22: Schöpfung als Heilsgeschehen.

<sup>6)</sup> Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade*. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng: *Rechtfertigung*. In: *Theol. Quartalschrift* 138 (1958) S. 45.

<sup>7)</sup> K. Rahner, a.a.O. 46.

<sup>8)</sup> K. Rahner, a.a.O. 12.

(und da vor allem) als auch über die katholische Auffassung – in einer Weise sagt, die den Konsens zuläßt, obwohl man es, falls es konkreter und deutlicher gesagt würde, in einer Weise sagen müßte, welche den Konsens nicht mehr zuließe. Es gibt drei Möglichkeiten. Entweder ist Barths Auffassung von der Rechtfertigung in der Tat grundsätzlich katholisch (eine Ansicht, die auf seiten katholischer Theologen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, offensichtlich nicht geteilt wird, und die ebenfalls auf evangelischer Seite wenig Gegenliebe zu finden scheint), oder es handelt sich bei besagtem Konsens um eine Äquivokation (also um den Gebrauch gleicher Begriffe für ungleiche Sachverhalte, was letztlich einer Begriffsverschleierung gleichkommt), oder aber der beschworene Konsens wird mit Hilfe einer Begriffsänderung erreicht.

Bevor wir uns für eine dieser drei Möglichkeiten entscheiden, möchten wir im Sinne der anfangs gestellten Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade einen Grundgedanken des Barth'schen Systems kurz aber eingehend zur Darstellung bringen. Diese Darlegung wird zugleich unsere Stellungnahme hinsichtlich der Interpretation Künigs begründen.

### Sein als Gnade

»Der Mensch ist durch Gottes Gnade«<sup>9</sup>). Das Prädikat dieses Satzes hat ontologischen Sinn. Damit lernen wir eine ungewöhnliche Auffassung von Gnade kennen. Gnade ist für Barth das gnädige Verhalten Gottes zum Menschen. Dieses zeigt sich bereits in dessen Existenz, darin, daß der Mensch, der einmal nichts war, und der erst recht durch die Sünde wieder dem Nichts bzw. dem Nichtigen für immer verfallen wäre<sup>10</sup>), daß dieser Mensch existiert und trotz der Sünde weiterexistiert. Die Existenz und die Erhaltung des Menschen in seiner Existenz von seiten Gottes ist ein Akt der Barmherzigkeit<sup>11</sup>), die den Menschen weiterexistieren läßt, obwohl er bereits dem Nichts verfallen wäre. So ist de facto, angesichts des Sündenfalls der Menschen, diese Barmherzigkeit Gottes als Gottes Gnade der ontologische Grund der Existenz des Menschen. Es ergibt sich, daß »die Gnade Gottes in Jesus Christus faktisch hinunterreicht bis in die Tiefe des menschlichen Wesens und der menschlichen Existenz an sich und als solcher . . . Sie hebt nicht erst mit des Menschen Versöhnung und Erlösung an, sondern schon mit seiner Schöpfung. Indem Gott den Menschen von Ewigkeit her in seinem Sohne erwählte zur Gemeinschaft mit ihm selber, hat er ihn dazu bestimmt, eben dieses Wesen zu sein, in eben dieser Wesenheit zu existieren«<sup>12</sup>). Der Mensch würde also ohne Sündenfall durch Gnade existieren. Sein Existenzrecht, seine Existenz und sein Erhalten-werden von seiten Gottes, das alles ist die »Ausstrahlung . . . und Konsequenz der Gnade . . .«<sup>13</sup>). Die Gnade Gottes ist »der Realgrund des geschöpflichen Seins des Menschen«<sup>14</sup>). Gnade ist für Barth schlechthin die Zuwendung Gottes zu dem, was außer Gott existiert. In dieser Zuwendung existiert der Mensch und die Schöpfung. Barth unterscheidet zwar zwischen Natur und Gnade, aber nicht im Wesentlichen. Nichts kann ohne Gottes Zuwendung existieren<sup>15</sup>). Gottes Zuwendung aber ist Gnade

<sup>9</sup>) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Zollikon-Zürich. Ich zitiere: KD I, 1 (<sup>6</sup>1952), I, 2 (<sup>4</sup>1948), II, 1 (<sup>3</sup>1948), II, 2 (<sup>3</sup>1948), III, 1 (<sup>2</sup>1947), III, 2 (1948), III, 3 (1950), III, 4 (1951), IV, 1 (1953), IV, 2 (1955). – KD IV, 1 S. 444.

<sup>10</sup>) Vgl. K. Barth, KD IV, 1 S. 94f.: »Nichts, d. h. dem Nichtigen verfallen, wäre und ist der Mensch ohne Gottes Gnade, als der sich selbst dem Tode überliefernde Übertreter, als der Bundbrüchige, als der er sich Gott gegenüber von sich aus erweist. Nun ist aber Gott in der Hingabe seines Sohnes, indem er in Christus die Welt mit sich selber versöhnte, gerade darin in der Tat alles, damit der Mensch nicht Nichts, sondern eben sein Mensch und als solcher an seinem Ort, auf seiner Ebene, in seinen Grenzen seinerseits Alles sei.«

<sup>11</sup>) Vgl. K. Barth, KD III, 3 S. 67: »Es ist die Macht, in der er die Kreatur erhält seine Barmherzigkeit, die in seinem Sohne Jesus Christus inmitten der Kreatur uns selber in kreatürlicher Gestalt erschienen und kräftig ist.«

<sup>12</sup>) Vgl. K. Barth, KD III, 4 S. 46.

<sup>13</sup>) Vgl. K. Barth, KD III, 3 S. 67.

<sup>14</sup>) Vgl. K. Barth, KD III, 4 S. 45.

Vgl. K. Barth, KD I, 2 S. 259: »Unser eigenes Sein ist uns dann offenbar . . . als ein solches von Gott in Gnaden auf- und angenommenes Sein, als das Sein der Kinder Gottes. Dieses Hineingenommen-sein des Menschen in das Geschehen der Offenbarung, auf Grund dessen er sich selbst offenbar wird als Kind Gottes, ist das Werk des Heiligen Geistes . . .«

<sup>15</sup>) Vgl. K. Barth, KD IV, 1 S. 7: Das »Zukommen des Heils ist – das Wort in seinem engeren und eigentlichsten Sinn gebraucht – die Gnade Gottes. Im weiteren Sinn verstanden ist auch schon die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt und des Menschen Gnade. Ist doch dem geschaffenen Sein schon das nicht zu eigen, kann ihm doch schon das nur zukommen und zwar von Gott als dem ursprünglich und wahrhaft Seienden zukommen, daß auch es seiend ist, daß es ist und nicht nicht ist.«

Und so ist alle Existenz Gnade. Das »Sein Gottes als Gott des Menschen ist seine Gnade«<sup>16)</sup>. Indem Gott für den Menschen ist, ist der Mensch; das soll damit gesagt sein, daß Gott in seiner Zuwendung zum Menschen des Menschen Gnade ist.

Wir verstehen, daß aus dieser Auffassung heraus von einer Gnade, die dem Menschen als Qualität, als Dazukommendes zu einem »schon« Daseienden, als einer Vervollkommnung des Menschen, der als Mensch auch ohne Gnade denkbar wäre, keine Rede sein kann. Es gibt ja kein Geschöpf, dem Gott sich nicht als Schöpfer »zuwendet«, dem aber im Grunde diese Gnade der Zuwendung Gottes in seiner Existenz nicht bereits widerfahren wäre. Wenn Gnade nur als »Zuwendung« Gottes gedacht und definiert werden kann, dann bleibt kein Raum für etwas, das bereits schon vorliegen, der Gnade als solcher vorausgesetzt sein könnte. Darum dann auch der intensive Kampf gegen jegliche Auffassung, die »nun etwa doch von einer dem Menschen eingegossenen Gnadenqualität oder von einer dem Menschen von Natur eigenen Fähigkeit und Macht für die Offenbarung«<sup>17)</sup> reden könnte. Für Barth wäre dies nicht nur eine affektiv bedingte Unmöglichkeit, sondern ein innerer Widerspruch. Gnade ist keine dem Menschen eigene, eingegossene Qualität, Gnade ist nur auf Seiten Gottes zu suchen, Gnade ist Gott selbst in seiner Zuwendung zum Menschen, in seiner Zuwendung zu dem, was außer ihm existiert. Das, was außer Gott sein soll, existiert nicht ohne die Gnade. Die Gnade ist der Existenzgrund, ja mehr, sie ist das eigentliche Sein dessen, was außer Gott existiert.

Aber wir müssen noch etwas Weiteres beachten. Die Gnade ist nicht nur Zuwendung Gottes, sie ist, da diese Zuwendung die Zuwendung des persönlichen Gottes ist, selbst etwas Persönliches, ja sie ist im Grunde die Person Gottes selbst; denn Gott ist es ja, der durch sich selbst diese Zuwendung zu dem macht, was sie ist<sup>18)</sup>. Gnade ist das »Sein Gottes als Gott des Menschen«. Somit erweist sich das Sein Gottes als das Sein dessen, was außer Gott ist.

Wie das zu verstehen ist, müssen wir zunächst auf sich beruhen lassen. Für Barth ist dieser Sachverhalt eine ausgemachte Tatsache, für die er sich auf die Offenbarung, d. h. auf das rechte Verständnis der Hl. Schrift beruft. Dort ist von unserem Leben durch und in Christus die Rede, also heißt das für uns, daß wir unser Leben, unser Sein, unsere Existenz in Christus auch tatsächlich zu suchen haben, in Christus dem menschengewordenen Gott<sup>19)</sup>.

### Christus als Realgrund der Schöpfung

»Der Mensch ist durch Gottes Gnade: eben die, die in Jesus Christus erschienen ist«<sup>20)</sup>. Die Gnade, welche letztlich Gott selbst ist, ist uns konkret in dem menschengewordenen Gott erschienen und gegeben. Es gibt keinen anderen Gott und nirgendwo eine Gnade für uns Menschen als da, wo uns Gott selbst gegeben ist. Christus ist unsere Gnade. Gleichförmigkeit mit der Gnade ist darum Gleichförmigkeit mit Jesus Christus<sup>21)</sup>. Wenn vorhin gesagt wurde, daß die Gnade der Realgrund des geschöpflichen Seins des Menschen sei, so ist es die »Gnade Gottes in Jesus

---

Das Heil, von dem Barth hier im Unterschied zur Schöpfung als von der Gnade im »engeren und eigentlichsten Sinn« spricht, ist die Teilnahme am Sein Gottes, die Gotteskindschaft, die natürlich niemandem zukommen kann außer in der von Barth beschriebenen Weise. Und weil Barth von dieser Teilnahme des Menschen an Gott und von dieser Zuwendung Gottes zum Menschen, weil er von daher das Verhältnis zwischen Gott und Mensch definiert, darum wird auch alles andere zur Gnade – wenn auch im weiteren Sinn – so doch zur Gnade.

<sup>16)</sup> K. Barth, KD IV, 1 S. 44.

<sup>17)</sup> K. Barth, KD I, 2 S. 289.

<sup>18)</sup> Vgl. K. Barth, KD I, 1 S. 70: »Wer in der Lage ist, eine Wirkung, einen Einfluß unpersönlichen Charakters als Gnade Jesu zu interpretieren, für den versteht sich alles andere von selbst.« – Wir verstehen, daß hier vor allem gegen die katholische Auffassung von der *gratia creata* gesprochen wird (vgl. hierzu Barths Kontroversausführungen über die »römische« Gnadenlehre).

<sup>19)</sup> Hierzu möchten wir bemerken, daß solche Sätze: unser Leben, unser Sein ist in Christus, Christus ist unser Leben und ähnliche ja gerade auch in katholischer Auffassung Kernsätze der Offenbarungswahrheiten sind. Hier wäre also gegenüber Barth weder Verwunderung noch Distanzierung am Platze. Es hängt jedoch alles vom Verständnis solcher Sätze ab. Es führt zu keinem Ergebnis, im Sinne eines wohlwollenden Irenismus gleiche Worte und selbst gleiche Begriffe beider Seiten zu konfrontieren. Die alte Erkenntnis des »quidquid percipitur, ad modum percipientis percipitur« erfährt gerade bei der Betrachtung des theologischen Systems K. Barths eine bis ins Tiefste gehende Bestätigung.

<sup>20)</sup> K. Barth, KD IV, 1 S. 444.

<sup>21)</sup> Vgl. K. Barth, KD II, 2 S. 641: »... Gleichförmigkeit mit der göttlichen Gnade und insofern ... Gleichförmigkeit mit Jesus Christus ...«

Christus«<sup>22</sup>). Dies ist nicht nur faktisch so, sondern in diesem Faktum – daß uns Gnade nur in Christus gegeben ist – offenbart sich eine innere Ordnung. Alles ist auf Jesus Christus als den Sinn und die Mitte des gnadenhaften Geschehens gerichtet. Darum spricht Barth im Zusammenhang der Erwählungslehre zuerst von der Erwählung Jesu Christi: »Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus«<sup>23</sup>). »Die Gnadenwahl ist als Erwählung Jesu Christi zugleich die ewige Erwählung der einen Gemeinde Gottes«<sup>24</sup>). Und der Sinn der gnadenhaften Existenz dieser Gemeinde ist wiederum der Aufruf an die ganze Welt »zum Glauben an Jesus Christus«<sup>25</sup>). Es ist also die Gnade – im Anschluß an den vorhergehenden Abschnitt müssen wir sagen: die Gnade unserer Existenz – gegeben als Gnade in Jesus Christus und zwar im doppelten Sinn: einmal als Gnade, die wir außer in Christus nirgend woanders suchen und finden können, zum anderen als Gnade, die uns gegeben ist wegen Jesus Christus, insofern er der Ersterwählte von allen und so der Anfang, Mitte und Ende des geschaffenen Seins, der Schöpfung, als der Ermöglichung des Bundes Gottes mit den Menschen ist<sup>26</sup>).

Weil Christus der Anfang, die Mitte, das Ende und der Sinn aller von Gott selbst verschiedenen Dinge ist, darum sind alle Dinge in ihm. Die reale Tat Gottes als Grund und Voraussetzung der Schöpfung, der Versöhnung und Erlösung geschieht unter dem Namen Jesu Christi<sup>27</sup>), anders ausgedrückt: »Was verborgen das Sein aller Kreaturen ausmacht, das ist als menschliches Sein, darum, weil Jesus Mensch ist offenbar«<sup>28</sup>). Das verborgene Sein aller Kreaturen ist offenbar im Sein des Menschen Jesus, dort ist es ontologisch gesehen zu suchen und zu finden. In diesem Sinne gilt, daß »die notwendige Aussage über das Sein Jesu Christi ebenso notwendig eine Aussage über alles menschliche Sein in sich schließt«<sup>29</sup>). Jesus Christus ist für mich; ich bin, indem Jesus Christus für mich ist<sup>30</sup>).

Es kommt in diesen Gedanken eindeutig zum Ausdruck, daß die gnadenhafte Erwählung Jesu Christi nicht nur die Menschwerdung Gottes und das menschgewordene Sein Gottes in Christus nach sich zieht, sondern auch, daß hiermit zugleich die gnadenhafte Existenz alles Übrigen mitgesetzt wird: »Wir sind Menschen . . . , indem jener eine Mensch sein Wort ist«<sup>31</sup>).

So bedeutet die Existenz Christi des Gottmenschen die Existenz der Schöpfung: »Unsere Wahrheit ist unser Sein im Sohne Gottes«<sup>32</sup>). Unser Leben, das heißt: unsere Existenz liegt beschlossen in der durch Gottes Gnade gestifteten Gemeinschaft zwischen Gott und uns<sup>33</sup>), und »durch seine Gnade in Jesus Christus Gott gleich gemacht, werden wir nie sagen, daß wir ihm von uns aus gleich sind.« Diese Gottgleichheit unseres Lebens ist die Teilnahme an seinem unendlichen Leben, an seinem Sein. Insofern wir in dieser Teilnahme, in dieser Gleichheit mit Gott stehen, sind wir etwas; sonst wären wir nichts. Und dieses Sein, diese Gleichheit mit Gott in der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist uns gegeben »durch seine Gnade in Jesus Christus.« Real kann nur sein, was mit Christus, was in Christus ist, real kann nur etwas sein, indem Christus für es ist.

Nach dem bisher Dargelegten ist die von Barth vollzogene Konsequenz, nun auch die Schöpfung als Rechtfertigung aufzufassen, von der Sache her gesehen notwendig. Rechtfertigung und Existenz, Gnade und Sein sind im theologischen System K. Barths konvertierbare Begriffe<sup>34</sup>).

<sup>22</sup>) K. Barth, KD III, 4 S. 45; vgl. auch ebd. S. 43: »Schöpfung . . . weil und indem sie in der Gnade Gottes in Jesus Christus ihren Wurzelgrund hat . . . weil sie eben im Wurzelgrund der Gnade Gottes in Jesus Christus ihren Sinn hat und als Wohltat charakterisiert ist.«

<sup>23</sup>) K. Barth, KD II, 2 S. 101, § 33.

<sup>24</sup>) Vgl. K. Barth, KD II, 2 S. 215, § 34.

<sup>25</sup>) K. Barth, KD II, 2 S. 215, § 34.

<sup>26</sup>) Vgl. K. Barth, KD III, 1 S. 44 § 41.

<sup>27</sup>) Vgl. K. Barth, KD II, 1 S. 577: »Was unter dem Namen Jesus Christus geschehen ist, und geschieht nach Gottes Willen, das ist als Grund und Voraussetzung der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung die reale Tat Gottes.« – Vgl. ebenfalls KD III, 2 S. 158: »Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist.« Vgl. KD III, 2 S. 159: »Wir sind nun einmal als Menschen die, in deren Mitte . . . auch Jesus Mensch ist.«

<sup>28</sup>) K. Barth, KD III, 2 S. 165.

<sup>29</sup>) K. Barth, KD IV, 2 S. 311.

<sup>30</sup>) Vgl. K. Barth, KD IV, 1 S. 843: »Das erste ist vielmehr dies, daß Jesus Christus faktisch gerade für mich selber ist, daß also ich selber gerade das Subjekt bin, für das Dieser ist. Darum geht es. Das ist die Neuheit des Seins, die neue Schöpfung, die neue Geburt des Christen.«

<sup>31</sup>) K. Barth, KD III, 2 S. 181.

<sup>32</sup>) K. Barth, KD II, 1 S. 177.

<sup>33</sup>) K. Barth, KD IV, 1 S. 110.

<sup>34</sup>) Barth spricht dem gegenüber noch von einer anderen, dem Menschen von Hause aus »eigenen«

Wenn wir das Gesagte überdenken, erkennen wir einen entscheidenden Grundzug der Barthschen Konzeption. In den uns katholischerseits gewohnten Begriffen ausgedrückt zeigt sich eine äußerst umfassende, intensive Identifizierung des natürlichen und übernatürlichen Bereiches, die beide zu einer wesentlichen Einheit zusammenfügt. Sogleich jedoch haben wir Widerspruch zu erwarten; denn für Barth existiert diese katholische Unterscheidung nicht. Der geringste Versuch, sie existent zu machen, wäre Abfall von der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes. Aber gerade dieser Widerspruch – der sich in seitenlanger und oft wiederholter Polemik z. B. gegen die »natürliche Theologie« zeigt – beweist, daß die Feststellung einer Identifikation beider Ordnungen zu recht besteht. Für Barth gibt es nur eine Ordnung, alles andere ist Fiktion. Diese eine Ordnung ist die Ordnung, die Realität der Gnade.

In dieser Grundkonzeption Barths erkennen wir einen wesentlichen Zug seines Systems. Wenn zwischen Barth und der katholischen Auffassung wesentliche Übereinstimmung festgestellt werden soll, muß sie zuerst in diesem Punkte festgestellt werden. Die Frage ist, ob man in Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung von einer Ordnung sprechen kann, von einem Zustand der Schöpfung, in dem die natürliche Existenz als Voraussetzung der Gnade wesentlich bereits selbst Gnade ist. Die Frage stellen, heißt sie beantworten. Die Antwort des Vaticanums I ist in dieser Frage sehr eindeutig.

### Zur Auffassung Küngs

»Die allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus ist gewiß nicht das, wogegen irgendein katholischer Dogmatiker Sturm liefe«<sup>35)</sup>. Gegenüber einer solchen suggestiven Unterstellung muß doch mit Nachdruck gefragt werden, ob die Art und Weise, wie Barth die gesamte Wirklichkeit in Jesus Christus konzentriert sieht, der katholischen Auffassung entspricht oder überhaupt entsprechen kann. Ist Sein = Gnade? Ist Schöpfung als solche ein wesentlich übernatürliches Geheimnis? Nachdem wir einige Grundzüge des Barthschen Systems kennengelernt haben, insbesondere die alles bestimmende Identifikation von sogenanntem »natürlichem« und »über«-natürlichem Bereich, läßt sich die gestellte Frage nur verneinen. Das »zentrale Anliegen Barths«, nämlich jene »allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus« ist nicht etwas, was die »Autoren katholischer Schulbücher eigentlich immer auch schon hielten«<sup>36)</sup>. »Uns ist nur wichtig, woran man nach der Offenbarung auf alle Fälle festhalten muß: in der gegenwärtigen Ordnung ist der Mensch nur durch Jesus Christus Mensch, aber auch in Jesus Christus ist der Mensch Mensch. Ob man diesen Menschen als »übernatürlich« oder »natürlich« bezeichnet, scheint in diesem Sinne mehr eine terminologische und damit eine sekundäre Frage zu sein; man wird – wie uns scheint – für das Wort »natürlich« wie für das Wort »übernatürlich« Gründe anführen können. Wenn man schon für das Sein der Schöpfung in Christus als solchem das Wort »übernatürlich« gebraucht, wird man sich darüber klar sein müssen, daß dann das Wort in einem weiteren (wenn auch nicht unbedingt uneigentlichen) Sinn gebraucht wird als bisher üblich, was leicht Verwirrung stiften kann . . . Andererseits kann auch das Wort »natürlich«, gebraucht für die Schöpfung in Christus, ebenso große Verwirrung stiften. Wir möchten uns also in der terminologischen Frage nicht festlegen«<sup>37)</sup>. Dies steht bei Küng im Kleindruck. Unserer Meinung nach müßte es mit Großbuchstaben geschrieben sein; denn dies stellt einen wesentlichen Hinweis für den Maßstab dar, mit dem Küngs Barthinterpretation beurteilt werden muß. Handelte es sich hier nur um terminologische Fragen, dann müßte man sie tatsächlich sekundär nennen. Aber – das zeigt das ganze Buch von Küng – es handelt sich nicht nur um Terminologie. »Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus«<sup>38)</sup>. Was bedeutet dieser Satz bei Küng? Auch Barth hält an dem »Eigen-Sein« der Schöpfung fest. Ist das schon katholisch? Nach unserer Auffassung keineswegs. Es kommt darauf an, wie er dieses Eigensein begründet. Vor allem ist es nicht ausgemacht, ob auf beiden Seiten derselbe Seinsbegriff zugrundeliegt.

Existenz, womit das »sündige Sein« des Menschen gemeint ist, das naturgemäß im absoluten Gegensatz zur Gnade und Rechtfertigung steht. Von einer diesbezüglichen Darlegung können wir jedoch an dieser Stelle absehen.

<sup>35)</sup> H. Küng, a.a.O. S. 115.

<sup>36)</sup> Vgl. H. Küng, a.a.O. S. 115: »Gar vieles findet sich nicht in den Schulbüchern und ist trotzdem katholische Lehre. Bei vielen Barthschen Anliegen, für die in den Schulbüchern kein Platz war, würden die Autoren antworten, daß sie dasselbe »eigentlich« immer auch schon hielten, daß es »im Grunde« auch ihr Anliegen sei. Das wird auch bei Barths zentralem Anliegen nicht anders sein: Die allumfassende gnadenhafte Souveränität Gottes in Jesus Christus ist gewiß nicht das, wogegen irgendein katholischer Dogmatiker Sturm liefe.«

<sup>37)</sup> H. Küng, a.a.O. 148.      <sup>38)</sup> H. Küng, a.a.O. 147.

## Präexistenz Christi

Wenn wir Küngs Satz vom faktischen Seinsgrund der Schöpfung in Jesus Christus genauer erklären wollen, müssen wir seine Gedanken über die Präexistenz Jesu Christi mitvollziehen.

»Obwohl jedem zeitlichen Geschehen eine gewisse (»ideelle«) Ewigkeit in Gottes Ratschluß zuerkannt werden muß, findet doch nur bei Christus das Ganz-Andere statt: Dieses Geschehen betrifft nicht nur ein in sich zeitliches außergöttliches Sein, sondern es betrifft das ewige göttliche Sein selbst. Es geht um die vollkommene Vereinigung einer geschöpflich-zeitlichen Natur mit dem unveränderlich-ewigen Gott«<sup>39)</sup>. Küng spricht von der Menschwerdung des Logos im Gegensatz zu anderen zeitlichen Geschehnissen, die eine gewisse, nur »ideelle« Ewigkeit (und nicht mehr!) in Gott haben, von der vollkommenen Vereinigung einer geschöpflichen-zeitlichen Natur mit dem unveränderlich-ewigen Gott. Was bedeutet hier das Wort »vollkommen«? Als Erklärung mag folgendes dienen: »Es ist selbstverständlich, daß der Kirche nie eine Präexistenz zukommen kann, wie sie ihrem Haupte Jesus Christus zukommt. Wie wir schon sagten, findet nur bei ihm eine »substantielle« Einigung des Ewigen Gottes selbst (in seinem Sohne) mit einer zeitlichen Natur statt; nur bei ihm geht es um eine »hypostatische« Union«<sup>40)</sup>. Also – so muß ja der Sinn dieser Sätze sein – besteht der Unterschied zwischen der Präexistenz der Kirche und der Jesu Christi in der Tatsache, daß es sich bei der Präexistenz Christi »bereits« um eine »substantielle« Einigung handelt, da es »nur bei ihm um eine »hypostatische« Union geht«. Hypostase und Präexistenz gehören also zusammen!

Sehr aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang folgende Überlegungen Küngs hinsichtlich des überzeitlichen Aspektes der Inkarnation: »Wenn wir von der ewigen Existenzweise Gottes her denken, so müssen wir die vergänglich-zeitlichen Vorstellungen zurücklassen. Gott hat die Zeit in unendlicher Fülle; seine Zeit ist nicht auseinandergerissen in ein Nacheinander von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Sondern es ist die gefüllte Einheit von Damals, Jetzt und Dann, von Anfang, Mitte und Ende. Das ist seine Ewigkeit. Irrig wäre sowohl die Vorstellung, als ob der göttliche Logos in einer »vor-zeitlichen« Ewigkeit »schon« Mensch geworden sei, wie auch die Vorstellung, als ob der göttliche Logos in einer »vor-zeitlichen« Ewigkeit »noch nicht« Mensch geworden sei. In Gott selbst kann in dieser Sicht nicht von einer Ewigkeit vor der Inkarnation gesprochen werden. Dies wäre die Auflösung der Ewigkeit in eine schlechte Zeit von unbegrenzter Dauer . . . Während man also von unseren zeitlichen Vorstellungen her fragen kann: Was ist der Gottessohn vor der Inkarnation, so wird man von der Ewigkeit her allenfalls fragen: Was wäre der Logos ohne die Inkarnation? (Eine Frage, die helfen kann, die absolut freie Gnadenhaftigkeit der Menschwerdung herauszustellen.) Im Bereich der Ewigkeit kann man streng genommen nicht einfach von einem Logos a-sarkos oder von einer »vorzeitlichen«, »vorchristlichen« und »nachchristlichen« Epoche sprechen. In diesem Sinne sind alle Ausdrücke, die ein »prae« besagen . . . leicht irreführend, weil dadurch oft unbewußt schlechte Zeitvorstellungen in Gottes Ewigkeit hineingetragen werden . . . Der ewige Logos erkennt sich . . . als Logos nur, indem er sich zugleich als inkarniert erkennt. Und nur als inkarnierter Logos wird der ewige Logos auch vom Vater und vom Heiligen Geiste erkannt . . . Das ist der Versuch einer theologischen Deutung der »Praeexistenz« Jesu Christi, als Verbum incarnandum. Es dürften von daher die Offenbarungsdaten, wie sie im Kapitel über Jesus Christus dargelegt wurden, wie auch einige andere Fragen in einem deutlicheren Licht erscheinen. . . Unsere Erklärung liegt ganz in der Linie der neutestamentlichen Zeugnisse und akzentuiert hier einige Aussagen, die vielleicht doch oft zu wenig wörtlich genommen wurden. Man denke etwa an »das fehllose und unbefleckte Lamm Christus«, das »schon vor Grundlegung der Welt zuvor ersehen, aber erst am Ende der Zeiten offenbart wurde« (1 Pt 1, 19f.), an »das Lamm, das geschlachtet ist vom Anbeginn der Welt an« (Apk 13, 8), vor allem an die vielen Stellen über das ewige »Geheimnis«, das verborgen schon immer Wirklichkeit war. Man sieht, daß sich eine solche philosophisch-theologische Deutung durchaus auf ein solides Schriftfundament berufen kann«<sup>41)</sup>.

Zu diesen Ausführungen müßte mehr gesagt werden, als an dieser Stelle möglich ist. Wenn Küng z. B. von schlechten Zeitvorstellungen spricht, die es zu vermeiden gilt, gleichzeitig aber mit ebenso rein menschlichen Kategorien Zeit und Ewigkeit durcheinandermengt, so daß am Ende weder eine vernünftige Zeit noch eine rechte Ewigkeit übrigbleiben, so stimmt das doch äußerst bedenklich. Das, was hier Zeit ist, kann in Gott nicht Ewigkeit sein und umgekehrt! Aus diesem Grunde muß von einem Zeitpunkt gesprochen werden, in welchem die Menschwerdung noch nicht war, und von einem Zeitpunkt, von dem ab die Menschwer-

<sup>39)</sup> H. Küng, a.a.O. 133.

<sup>40)</sup> H. Küng, a.a.O. 137.

<sup>41)</sup> H. Küng, a.a.O. 281ff.

ding geschehen ist. Man kann die *Unio hypostatica* nicht unter dem Vorwand schlechter Zeitbegriffe in die Ewigkeit, d. h. in die Gottheit als solche hineinverlegen. Die angegebenen Schriftstellen besagen für die Vorstellung Küngs nichts. Wo steht geschrieben, daß man Ausdrücke wie »vom Anbeginn« im substantiellen Sinne wörtlich zu nehmen habe? Eine klare philosophisch-theologische Überlegung verbietet eine solche Auffassung.

In diesem Zusammenhang spricht Küng von einer »in Gottes Ratschluß von Ewigkeit her wirksam beschlossenen Menschwerdung«, die schon »vor dem historischen Wirklichwerden erlösende Kraft ausstrahlen ließ«<sup>42)</sup>. Wenn nicht alles täuscht, wird hier eine Kausalität der hypostatischen Union hinsichtlich des übrigen Geschehens im außergöttlichen Bereich angestrebt, die sich der Intention nach weit von einer vorausschauenden Absicht Gottes (und den aus dieser Absicht im voraus hervorgehenden Handlungen), d. h. von einer exemplarischen und finalen Kausalität entfernt, dafür aber einer effizienten Kausalität gleichkommt. »Doch die Heilsbedeutung der christologisch-kosmologischen Schriftaussagen scheint uns wichtiger zu sein als die spekulative Durchdringung der Kausalität Jesu Christi«<sup>43)</sup>! »Der Mensch ist durch Gottes Gnade: eben die, die in Jesus Christus erschienen ist«<sup>44)</sup>. So drückt es Karl Barth aus.

Küng nennt in diesem Zusammenhang Schriftstellen wie Kol 1, 15–17: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ist alles geschaffen worden . . . alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden.« Oder: Joh 1, 3f.: »Alles ist durch ihn (den Logos!) geworden. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.«

Bedeutet derartige Stellen eine Mitkausalität der Inkarnation, d. h. der »präexistenten« Menschheit hinsichtlich der Schöpfung? Die menschliche Natur Christi ist doch selbst Geschöpf! Johannes spricht ausdrücklich vom Logos. Die Tatsache, daß wir über die Person Christi menschliche und göttliche Dinge aussagen können, berechtigt uns nicht dazu, der menschlichen Wirklichkeit eine effiziente Kausalität hinsichtlich der Schöpfung zuzuschreiben. Da sie selbst Schöpfung ist, bedeutet ein derartiger Versuch nichts anderes als formalen Widerspruch. Wenn hier eine Identifikation von *causa* und *causatum* geschieht, so ist dies dasselbe, was uns an anderer Stelle als »im Akt der Setzung vorausgesetzte Voraussetzung« begegnet!<sup>45)</sup>

### Natur und Gnade

Aus dem Gesagten wird klar, warum Küng solchen Wert auf die Feststellung legt, der Seinsgrund der Schöpfung sei in Jesus Christus zu suchen. »Christusförmigkeit« der Schöpfung heißt: im präexistenten Christus, im Logos, der und insofern er bereits präexistent Mensch ist, liegt das Sein aller Schöpfung begründet. Hier liegt das Material für den Begriff der »übernatürlichen Schöpfung« bereit. Endlich ist Schöpfung, Sein, Existenz – »Gnade«: »So ist Jesus Christus . . . nach der Heiligen Schrift Ursprung und Seinsgrund, Urbild und Vorbild, Licht und Kraft, Sinn und Heil, Bestand und Ziel der Schöpfung. Die ganze Schöpfung ist christusförmig . . .«<sup>46)</sup>.

Was Hans Urs von Balthasar über dieses Problem bei Barth schreibt, dasselbe wäre über die Konzeption Küngs zu sagen: »Wir werden somit das Kernproblem . . . im Begriff der Voraussetzung zusammengedrängt sehen, in dem Sinne, daß die eigentliche und ursprüngliche Setzung Gottes im Akt ihrer Setzung sich selber etwas voraussetzt«<sup>47)</sup>. Gemeint ist, daß »sich die Gnadenordnung der Menschwerdung die Schöpfungsordnung voraussetzt«<sup>48)</sup>, und zwar, indem sie sich selbst setzt. Selbst Balthasar meint, es sei die Frage nach der Echtheit dieser Voraussetzung zu stellen. Jedoch »müssen wir – nach Balthasar – in dieser Unklarheit das Problem des Gegenüber von Gott und Geschöpf hier einstweilen belassen . . .«<sup>49)</sup>. In dieser Unklarheit ist das Problem sowohl von Balthasar wie von Küng bis heute belassen worden. Wir sehen vielmehr bei Küng die Wiederholung einer im Grunde gleichen Konzeption. Hinweise auf »christologisch-kosmologische Schriftaussagen« lösen das Problem nicht, solange die »spekula-

<sup>42)</sup> Vgl. H. Küng, a.a.O. 133.

<sup>43)</sup> H. Küng, a.a.O. 145.

<sup>44)</sup> K. Barth, KD IV, 1 S. 444.

<sup>45)</sup> Voraussetzungen für diese Art von dialektischer Identitätstheologie liefert in trefflicher Weise die Hegelsche Metaphysik!

<sup>46)</sup> H. Küng, a.a.O. 140.

<sup>47)</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1951, 129.

<sup>48)</sup> Balthasar, a.a.O. 148.

<sup>49)</sup> Balthasar, a.a.O. 148.

tive Durchdringung« nicht die adäquate Erklärung des Behaupteten liefert, erst recht nicht, wenn die »Unklarheit, in der man das Problem einstweilen belassen muß«, den Vorwand zu geben scheint für eine ganz bestimmte, aber andere Spekulation, die man aus ebenso bestimmten Gründen im Hintergrund der theologischen Argumentation fungieren läßt.

Es war von drei Möglichkeiten die Rede, die angesichts der Interpretation der Lehre K. Barths durch Küng zu untersuchen seien: Barth denkt grundsätzlich katholisch – mögliche Äquivokation – Begriffsänderung. Das Ziel unserer Darlegung war aufzuweisen, daß die Beurteilung K. Barths von grundsätzlichen Voraussetzungen ausgehen muß, die nicht immer in erster Linie aufgeführt sind, deren Bedeutung dadurch jedoch nicht im geringsten gemindert wird<sup>50)</sup>. Ferner war es unser Ziel nachzuweisen, daß Küngs Interpretation zwar einerseits von ganz bestimmten grundlegenden Voraussetzungen auszugehen scheint, sich andererseits jedoch »in der terminologischen Frage nicht festlegen« möchte<sup>51)</sup>. Gerade eine solche Festlegung wäre mit Rücksicht auf die Sache überaus wünschenswert. Sie dürfte auch bedeutend aufschlußreicher sein, als man auf den ersten Blick hin vermuten möchte. Alle Interpretation und Stellungnahme gegenüber K. Barth wird davon geprägt sein, wie man das Verhältnis von Natur und Gnade versteht. Aus unserer Darstellung dürfte hervorgegangen sein, daß K. Barth dieses Verhältnis nicht im katholischen Sinne versteht. Wir sind daher der Auffassung, daß weder in der Rechtfertigungslehre noch in den anderen von Küng benannten Gebieten der Theologie zwischen dem System K. Barths und der katholischen Lehre grundsätzliche Übereinstimmung besteht. Hieraus ergibt sich unsere Feststellung, daß der besagte Konsens nach außen hin gesehen seine Entstehung einer Reihe von Äquivokationen verdankt. Ob sich dahinter eine grundsätzliche Begriffsänderung anbahnt oder bereits vollzogen hat, das bleibt am Ende unserer Untersuchung die entscheidende Frage. Wo Natur zur Gnade wird, da vollzieht sich eine solche Begriffsänderung. Es geht um ebenso wichtige wie schwierige Zusammenhänge, um die Grundlagen der theologischen Erkenntnis überhaupt. Ob man den Menschen, der »nur durch Jesus Christus Mensch ist, übernatürlich oder natürlich bezeichnet«, das ist keine »mehr terminologische und damit eine sekundäre Frage«<sup>52)</sup>. Die Abwertung der Terminologie in Kontroversfragen läßt die Gefahr der Angleichung größer erscheinen als die Möglichkeit der Einigung.

<sup>50)</sup> Vgl. H. Küng, a.a.O. 189: »Eine gültige und befriedigende Antwort auf die traditionellen Kontroversfragen der Rechtfertigungslehre kann unmöglich gegeben werden ohne eine Begründung der Antwort in den Grundlagen der katholischen Lehre.«

<sup>51)</sup> Vgl. nochmals H. Küng, a.a.O. 148.

<sup>52)</sup> Vgl. H. Küng, a.a.O. 148.