Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 28 (1950)

Artikel: Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff
Autor: Stolz, Wilhelm
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762210

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff

Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners

Von Wilhelm STOLZ

Zur Einführung

Das Problem der Kirche steht heute auf katholischer wie protestantischer Seite im Vordergrund der theologischen Diskussion. Der ekklesiologische Frühling, den « das Jahrhundert der Kirche » (O. Dibelius) hervorgebracht hat, dürfte geistesgeschichtlich einerseits von dem seit dem ersten Weltkrieg allgemein einsetzenden Erwachen eines neuen Gemeinschaftsbewußtseins im weltlichen und kirchlichen Bereich inauguriert worden sein und anderseits mit der ideologischen und machtpolitischen Bedrohung von Christentum und Kirche durch den theoretischen und praktischen Materialismus und Naturalismus verschiedenster Färbung zusammenhängen. Es war ja in der Dogmen- und Theologiegeschichte meistens so, daß man den jeweils gefährdeten Glaubenswahrheiten und -werten vermehrte Aufmerksamkeit schenkte und sich für sie mit besonderer Kraft und Akribie einsetzte. Auch hier zeigt sich somit einmal mehr, wie die Theologie vom praktischen, religiös-kirchlichen Leben her oft entscheidende Impulse empfängt, während sie selbst hinwiederum auf ihre Weise je und je zur Verteidigung und Vertiefung eben dieses Lebens aufgerufen ist.

Die Entwicklung der neueren Ekklesiologie katholischerseits, von Möhler, Newman, Scheeben u. a. eingeleitet, wurde lehramtlich geklärt und gefördert durch die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Vatikanische Konzil und das für dasselbe zur Beratung vorbereitete Schema constitutionis de Ecclesia, sowie durch die päpstlichen Rundschreiben « Satis cognitum » (29. Juni 1896), « Mortalium animos »

(De vera religionis unitate fovenda, 6. Januar 1928) und besonders « Mystici Corporis Christi » (29. Juni 1943) [1]. — Die protestantische Kirchendogmatik bekam vor allem durch die ökumenische Bewegung, die durch die Konstituierung des « Ökumenischen Rates der Kirchen » (Amsterdam 1948) in ein neues Stadium getreten ist, stärkste Anregung und Auftrieb. Der Gedanke der « Una Sancta » rief von selbst einer eingehenderen theologischen Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Problem der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Entwicklung und Organisation. Dabei bahnte sich im evangelischen Denken über die Kirche im allgemeinen eine bemerkenswerte Wandlung im Sinn einer Abkehr vom lutherischen Gedanken der « ecclesia invisibilis » und einer vorerst noch vorsichtigen Hinwendung zum sichtbaren und sakramentalen Charakter der Kirche an [2].

Selbstverständlich befaßte sich die neue theologische Richtung oder Schule der « Dialektiker » ebenfalls mit der aktuellen Frage der Kirche und gab darauf ihre eigene, typisch dialektische Antwort ; eine Antwort, die nicht allein durch ihr mehr oder weniger konsequentes Zurückgehen auf die urreformatorische Kirchenidee einerseits und die praktische Verwertung von Erkenntnissen der modernen Person- und Gemeinschaftsphilosophie anderseits, sondern auch durch ihre scharfe Abgrenzung und Distanzierung von der katholischen Kirchenauffassung charakterisiert ist. Nachdem die Kirchenlehre K. Barths katholischerseits bereits eine kritische Darstellung und Würdigung gefunden hat [3], dürfte es angebracht sein, auch den Kirchenbegriff des anderen führenden dialektischen Theologen und aktiven Mitarbeiters in der ökume-

[1] Vgl. dazu u. a. G. Feuerer, Unsere Kirche im Kommen, Freiburg i. Br. 1937. — M. Koster O. P., Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. — K. Adam, Ekklesiologie im Werden, in : Theol. Quartalschrift 122 (1941), 145-166 ; usw.

[2] O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung, Uppsala 1932. — C. Damour, Epochen des Protestantismus ; Studien zum Kirchenbegriff, Berlin-Leipzig 1935. — L. Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen ; Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, abgehalten in Edinburg vom 3.-18. Aug. 1937 ; in deutscher Übersetzung, hrsg. von E. Staehelin, Zollikon-Zürich 1940. — F. M. Braun O. P., Neues Licht auf die Kirche ; Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln 1946. — Bischof St. Neill, Amsterdamer Studienbuch ; Die Botschaft und die Berichte der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit einführenden Erläuterungen, Zürich 1949.

[3] Vgl. G. Feuerer, Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie, Freiburg i. Br. 1933. — J. Fehr, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie. Freiburg (Schw.) (1939), bes. 87-108 : Offenbarung, Heilige Schrift und Kirche.

nischen Bewegung, EMIL BRUNNERS, in kritischer Beleuchtung und im Sinne einer ökumenischen Fühlungnahme näher kennenzulernen.

Wenn auch die katholische Theologie in der ökumenischen Bewegung nicht unmittelbar aktiv mitwirken kann, so ist doch auch sie, entsprechend der Bitte Christi: « ut omnes unum sint! » (Joh. 17, 21), aufgerufen, in geeigneter Weise am dringlichen Werk der konfessionellen Verständigung und kirchlichen Einigung mitzuarbeiten. Eine der ersten Voraussetzungen, die diesem Ziele dient, ist zweifellos die, daß man sich hüben und drüben « mindestens genau und ohne Karikaturen kennenzulernen versucht » (K. Barth), daß man näheren Einblick nimmt in die Lehren und Anschauungen des Gegners, wobei sich von selbst das Bedürfnis einstellen wird, ätiologisch die letzten philosophischen und theologischen Hintergründe und Zusammenhänge des anderen Systems zu erforschen und aufzuhellen. Dieses Vorgehen schließt anderseits eine sachliche, vom unbedingten Willen zur Wahrheit getragene kritische Stellungnahme zur fremden und einen prüfenden Vergleich mit der eigenen Lehranschauung nicht aus, zumal wenn der Gegner ausdrücklich erklärt: « Trotz der konfessionellen Treue müssen wir uns die Freiheit bewahren, von allen Lehrern der Kirche und von allen Kirchen zu lernen ... Nicht die kirchliche Ausgleichsformel, sondern die Wahrheit allein suchen wir, ob sie uns nun von der eigenen, der fremden oder von gar keiner der Konfessionen geboten werde. »[1] Es ist klar, daß eine künftige Wiedervereinigung der getrennten Christen nicht bloß Sache des guten Willens ist, « sondern auch der besinnlichen angestrengten Tat oder vielmehr: sie ist Sache jenes guten Willens, der sich um der ewigen Wahrheit willen nicht scheut, auch liebgewordenen Denkgewohnheiten und Vorurteilen zu entsagen und der Wahrheit vorbehaltlos auf den Grund zu gehen »[2].

[1] E. BRUNNER, Die christliche Lehre von Gott; Dogmatik Bd. I, Zürich 1946 (zit. D I), 95 u. 96. — Für seine übrigen, öfters zitierten Schriften verwenden wir folgende Abkürzungen: D II = Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung; Dogmatik Bd. II (1950); EK = Um die Erneuerung der Kirche (1934); GM = Gott und Mensch (1930); GO = Das Gebot und die Ordnungen (1932 bzw. 1939); LHG = Die Lehre vom Heiligen Geiste (1945); Mi = Der Mittler (1927 bzw. 1930); MW = Der Mensch im Widerspruch (1937 bzw. 1941); OV = Offenbarung und Vernunft (1941); WGM = Das Wort Gottes und der moderne Mensch (1937). — Deutsche Werke ohne Angabe des Verfassers stammen von E. Brunner, lateinische vom hl. Thomas von Aquin.

[2] K. ADAM, Una Sancta in katholischer Sicht; Drei Vorträge über die Frage einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse, Düsseldorf 1948, 13. — Man könnte hiezu das Goethewort zitieren: « Du wirst mich wahrhaft finden, wenn Du je aus deiner Welt in meine schauen magst. » (Torquato Tasso 1, 4.)

Unter solchen Voraussetzungen und in der Absicht, einen positiven Beitrag zum interkonfessionellen Gespräch von heute zu liefern, versuchen wir im Folgenden, eine objektive Darstellung der Kirchenlehre Emil Brunners, soweit sie von ihm entwickelt und in seinen Schriften dargelegt wurde, zu geben, sie vom katholischen Standpunkt aus kritisch zu beleuchten und auf ihre ökumenische Bedeutung und Relevanz hin zu prüfen.

Es ist die besondere Eigenart des protestantischen Kirchenbegriffs im allgemeinen, daß er mit dem Offenbarungs- und Glaubensbegriff aufs engste verknüpft ist — die protestantische Kirche ist ja wesentlich « Wortkirche », « Glaubensgemeinschaft ». Anderseits ist Emil Brunners Offenbarungs- und Glaubensverständnis grundlegend von seinem Person- und Imagobegriff bestimmt, so daß ein umfassendes Verständnis seiner Lehre von der Kirche die Kenntnis jener Grundbegriffe voraussetzt ; sie bilden gewissermaßen die Prämissen, aus denen Brunner seinen Kirchenbegriff ableitet. Der Grund dieser inneren Kohärenz liegt nicht allein in der Natur der Sache selbst, sondern auch in der unbestreitbaren Systematik, die Brunners theologischem Denken eignet und die vor allem durch die konsequente Anwendung seines (besonders in den neueren Schriften entwickelten) universaltheologischen Strukturprinzips, des *dialektischen Personalismus*, gekennzeichnet ist. Dieser Personalismus, der grundsätzlich schon von Luther in die reformatorische Theologie eingeführt wurde, ist für die Ausgestaltung seiner Kirchenlehre richtunggebend und wirkt sich gerade hier — namentlich in bezug auf die Einheit der Kirche — in seinen letzten Konsequenzen aus.

Da über Emil Brunners Ebenbild-, Offenbarungs- und Glaubensbegriff schon früher in dieser Zeitschrift gehandelt wurde, wollen wir uns hier mit einer skizzenhaften Darstellung derselben begnügen [1].

Welch fundamentale Bedeutung unser Autor dem Person- und Ebenbildverständnis für seine Theologie beimißt, erhellt aus dem Satz :

[1] Vgl. A. Hoffmann O. P., Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in : DivThom(Fr) 19 (1941) 3-35. — G. Haefele O. P., Emil Brunner : Offenbarung und Vernunft, l. c. 22 (1944) 110-121. Ders. Wissenschaft und Glaube, l. c. 23 (1945) 108-120. — L. Volken, Der Glaube als Personbegegnung ; Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners, l. c. 24 (1946) 8 ; 80-98 ; 167-200 ; 248-287. — Eine ausführliche Darstellung und kritische Stellungnahme dazu gibt auch meine (1950 in Fryburg eingereichte) Dissertation : Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit ; Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Offenbarungs-, Glaubens- und Kirchenlehre im Lichte der thomistischen Theologie.

« Die Lehre von der imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie. Der ganze Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus hat hier seinen Ursprung. »[1] Der ursprünglich sich für anthropologische und ethische Fragen besonders interessierende Dialektiker versuchte das Problem der *Urgerechtigkeit und Erbsünde* einer grundsätzlich neuen Lösung entgegenzuführen. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Frage : « Wie kann der Mensch, wie kann das humanum ... so aus dem göttlichen Ursprung verstanden werden, daß in diesem Verständnis zugleich der Gegensatz des jetzigen sündigen Menschen zu seinem Schöpfungsursprung zur Geltung kommt ? » (MW 83 ; vgl. D II 90 ff.). Diese Frage sei weder von der katholischen Kirche mit ihrer Lehre von einer doppelten Gottesbildlichkeit im Menschen, wovon die eine, übernatürliche, durch die Ursünde verlorengegangen sei, noch von der reformatorischen Theologie, welche nur eine einzige imago Dei annehme, die aber durch die Sünde auf einen kleinen « imago - Rest » reduziert worden sei, befriedigend beantwortet worden (vgl. MW 83, 523 ff.). Emil Brunner selbst nimmt, als reformatorischer Theologe, ebenfalls nur *eine*, streng aktualistisch-personalistisch verstandene Ebenbildlichkeit an — das ursprüngliche Personsein des Menschen ist « beides in einem, Natur und Gnade » (MW 84) —, unterscheidet aber eine *formale* oder *strukturelle imago:* das humanum, die unverlierbare Menschennatur, deren Kern die Verantwortlichkeit ist, und eine *materiale* imago : die inhaltliche « Erfüllung der Verantwortlichkeit, das Sein in der Liebe (Gottes), was dasselbe ist wie das Sein in Christus, das Sein in der Gotteskindschaft » (D II 91).

Als formale imago ist der Mensch wesentlich verantwortliches, dubezogenes Sein ; sein Geist ist « responsorische Aktualität » und steht in einer « unaufhebbaren Beziehung zum göttlichen Geist » (MW 239), der ihn durch sein *Wort* ins Dasein ruft. Diese Wesensbeziehung zu Gott (die humane Struktur) kann nun positiv oder negativ aktuiert werden, je nachdem sich der Mensch für oder gegen Gott entscheidet. Entscheiden aber *muß* er sich, weil sein personales Sein wesenhaft ein « *Sein-zur-Entscheidung* » ist und seiner materialen oder inhaltlichen Seite nach sich nur in der aktuellen Entscheidung, im Antworten auf Gottes Wort realisiert (daher sprechen wir vom « dialogischen oder dialektischen Personalismus »). — Antwortet nun der Mensch *positiv*

[1] Die andere Aufgabe der Theologie in : Zwischen den Zeiten (zit. ZdZ) 7 (1929) 255-276, 264.

auf den Liebesanruf des Schöpfers durch frei-gehorsame Gegenliebe, so verwirklicht er (im Totalakt des Glaubens) die materiale imago, das wahre menschliche Personsein. Verweigert er aber Gott sein gehorsamliebendes Jawort, so erfüllt er seine Idealbestimmung: das Sein in Gemeinschaft mit dem göttlichen (und menschlichen) Du *nicht* und vereitelt dadurch das Zustandekommen der imago materialis, die sachlich mit der *iustitia originalis* identisch ist. Diese Negation (Rebellion) wurde tatsächlich von den Stammeltern gesetzt und wird auf Grund einer geheimnisvollen Solidarität von jedem Menschen aufs neue gesetzt. Emil Brunner lehnt die traditionelle Erklärung des Verlustes der Urgerechtigkeit durch die sog. « Adamshistorie » und die bis heute allgemein geltende Erbsündenlehre als biblisch und wissenschaftlich unhaltbar ab und erklärt, im Einklang mit seiner aktualistischen Imagolehre, daß *jeder Mensch* kraft seiner personalen Ursprungsbeziehung zum erschaffenden Worte Gottes sich *unmittelbar und aktuell* für oder gegen Gott zu entscheiden habe — und sich tatsächlich *gegen* ihn entscheide (womit ohne weiteres — mag es nun Brunner zugeben oder nicht — die iustitia originalis, die ja in der Wiederliebe des Menschen bestände, sich lediglich als ein Sollen und nicht als ein wirkliches Sein erweist !). An die Stelle der *Erbsünde* tritt hier die *Tatsünde*, deren Entstehung und Solidarität nach Emil Brunner « unerklärbar » ist [1].

Durch die Sünde, die in sich eine negative Gottesbeziehung darstellt, wird das *Wesen des Menschen verkehrt;* denn sein Wesen ist ja nach Brunner « gleich Beziehung » zu Gott (MW 126) ; aus dem ursprünglichen « Sein-zu-Gott-hin » ist das « Sein-von-Gott-weg » geworden. Und wie die rechte Du-Beziehung zu Gott grundsätzlich die rechte Du-Beziehung zum Menschen eingeschlossen hätte, so zieht die Zer-

[1] WGM 50 ; vgl. D II 116 : « Aber die Frage nach dem *Wann* und *Wie* des Sündenfalles bleibt uns sowohl in der individuellen als in der menschlich-geschichtlichen Betrachtung unbeantwortbar. » — « Nicht irgendein Mensch, der in grauer Vorzeit gelebt hat, ist Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern du bist es, ich bin es, jeder Mensch ist es. » MW 102 ; vgl. 144, 412. — Wenn Emil Brunner mit dem Satz : « Durch die *Erb*sündenlehre wird die Sünde ein biologisches, naturhaftes Faktum » (D II 121), auch die katholische Erbsündenlehre, die mit der Augustinischen nicht ohne weiteres identisch ist, treffen will, dann wird ihn jede katholische Dogmatik darüber eines besseren belehren. Aus der Tatsache nämlich, daß die Erbsünde durch die aktive Zeugung (als Medium) weitergegeben wird, darf keineswegs der Schluß gezogen werden, daß sie selbst ein biologisches, naturhaftes Faktum sei ; das wäre eine allzu undialektische Vereinfachung der katholischen Lehre, welche das *Wesen* der Erbsünde nicht als der physischen, sondern der *moralischen* Ordnung angehörig betrachtet.

störung der erstern auch die Zerstörung der letztern nach sich — ein Zustand, der von Brunner im Anschlusse an die Ich-Du=Philosophen als « Icheinsamkeit », « Du-Verschlossenheit » bezeichnet wird. Aus dieser verzweifelten Existenzlage kann sich der Mensch nicht selbst befreien ; nur die Offenbarung und Versöhnung durch Jesus Christus kann ihm die verlorene Urgerechtigkeit, die imago materialis, im Personakt des Glaubens zurückgeben (vgl. MW 507 ff.).

Das *Offenbarungs- und Glaubensverständnis* Emil Brunners, das er dem « verhängnisvollen Mißverständnis der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens » seitens der protestantischen Orthodoxie und der katholischen Kirche gegenüberstellt [1], liegt konsequent in der Linie seiner Lehre von der imago Dei und der iustitia originalis. Wie Gott durch sein schöpferisches Wort, das zugleich ein offenbarendes ist, den Menschen zu seinem Ebenbild schafft, so stellt er das zerstörte Ebenbild durch sein Gnadenwort in Jesus Christus wieder her. Wie somit das menschliche Gottesbild in der schöpferischen *Urbegegnung* mit dem ewigen Logos entsteht, so wird es in der geschichtlichen *Heilsbegegnung mit dem fleischgewordenen Gotteswort* neu geschaffen ; die restitutio oder recreatio imaginis entspricht also ihrer creatio und ist ihrem Wesen nach nur ein supernaturale quoad modum bzw. gratia sanans, denn der Mensch hat ja durch die Sünde « nicht eine Übernatur, sondern eben gerade seine gottgegebene Natur verloren » (MW 84). Die Heilsbegegnung des göttlichen mit dem menschlichen Du vollzieht sich in der geschichtlichen Offenbarung und im Glauben. Um ihre Wesenseigenart, wie Brunner sie auffaßt, genauer verstehen zu können, muß man vor allem über den von den sog. Du-Ich=Philosophen, namentlich von F. Ebner und M. Buber aufgezeigten « dimensionalen Unterschied » zwischen den zwei Erkenntnisarten des « *Denkens* » und « *Begegnens* » im klaren sein [2].

[1] OV 8. Nach Brunner ist der echt biblische Offenbarungs- und Glaubensbegriff in der Kirche schon früh verloren gegangen und an seine Stelle der katholische und später der protestantisch-orthodoxe getreten, welche die Offenbarung als « göttlich geoffenbarte Lehre » und den Glauben als die « Hinnahme einer Lehre auf Grund der sie verbürgenden menschlichen (!) Autoritäten » bestimmen. Vgl. OV 174, 38 ff., 98, 114, 146 usw. Mi 540 ; GO 667 [2] ; WB 116-118 ; ferner die Artikelserie : Die ethische Bedeutung des christlichen Dogmas, in : Der Grundriß 1 (1939) und 2 (1940). — Die These von der Einführung des griechischen Intellektualismus in die christliche Glaubenslehre hat bekanntlich schon A. von Harnack aufgestellt, vgl. Das Wesen des Christentums (Akademische Ausgabe), Leipzig 1902, 142 ff.

[2] Vgl. F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten ; Pneumatologische Fragmente, Innsbruck 1921. Dies ist sein Hauptwerk, das man eine « Logosophie »

Denken bedeutet geistige Konfrontation mit dem « Es », d. h. mit dem sachlichen, abstrakten, unpersönlichen Sein. Im Denken bemächtige ich mich des Gegenstandes und ordne ihn als geistigen Besitz meinem Personbereich ein und unter. Hier habe ich « Wahrheit-von-mir-aus », Vernunftwahrheit oder « Es-Wahrheit ». Der Kern meiner Person bleibt davon unberührt ; dieses Wissen wandelt mich nicht um, « es führt mich nicht heraus aus meinem Ichkreis, es läßt mich einsam » (WB 64). Ganz anders beim *Begegnen:* Da trete ich nicht einer Idee, einem Objekt, einem « Etwas » gegenüber, sondern einer Person, einem Subjekt, einem Du. Der Sinn der Begegnung ist primär nicht intellektuelles Erkennen und Erschließen des Gegenübers, sondern das gegenseitige affektive Erkannt- und Erschlossenwerden : die Stiftung personhafter Gemeinschaft. Die Begegnung vollzieht sich also nicht in der rationalen Subjekt-Objekt=Korrelation, sondern in der *Du-Ich=Korrelation der « personalen Korrespondenz »*. Nur in der Verwirklichung der Du-Beziehung, also in der aktuellen Hinwendung zum Du in Vertrauen und Liebe entsteht das wahre Ich, die materiale Person [1]. Die Wahrheit, um die es in diesem personhaften Beziehungsgeschehen geht, ist die existentielle « Du-Wahrheit », « Personwahrheit » oder « *Wahrheit als Begegnung* ». Die Begegnung, die im menschlichen Bereich nie ganz rein und unbedingt personhaft ist, erlangt in der Du-Beziehung des Menschen zu Gott ihre reinste und absolute Form, da gilt nur die *totale Personhingabe.*

nennen könnte. Der Verfasser baut die Brücke seiner Gedanken und Reflexionen auf zwei Hauptpfeiler auf : auf das natürliche Phänomen der Sprache (wobei er sich auf Sprachphilosophen wie J. G. Hamann, Jak. Grimm, W. von Humboldt u. a. stützt) ; sodann auf den Prolog des Johannesevangeliums. « Die wahre Innerlichkeit des menschlichen Lebens ist die des Worts. In ihm tritt der Mensch aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du und in diesem erst hat er sein wirkliches geistiges Leben. » 68 f., vgl. 36, 118, 142, 187 usw. Vgl. vom selben Verfasser : Wort und Liebe, hrsg. H. Jone, Regensburg 1935 ; Das Wort ist der Weg ; Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner, ausgewählt und eingeleitet von H. Jone, Wien 1949. — M. Buber, Ich und Du, Leipzig 1923. — Im Vorwort zu D II (S. vii) schreibt Brunner : « Die Neuentdeckung des « Ich und Du » durch Ebner und Buber ist ... in der Tat wie Karl Heim es ausgesprochen hat, eine « Kopernikanische Wende » in der Geschichte des Denkens ». — Vgl. dazu u. a. A. Delp S. J., Ferdinand Ebner, ein Denker des christlichen Lebens ? in : Stimmen der Zeit 67 (1936/37) 205-220. L. Volken, l. c. 83 f.

[1] Vgl. WB 36 ff. ; OV 360 ff. — Vgl. F. Ebner, Das Wort ... 154 : « Das Ich — das Subjekt des Erlebens ... existiert nicht an und für sich und außerhalb dieser Beziehung zum Du. » — M. Buber, l. c. 75 : « Person erscheint, indem sie zu andern Personen in Beziehung tritt » ; « Der Mensch wird im Du zum Ich » (36). « Alles wirkliche Leben ist Begegnung » (18, 74) usw.

Auf Offenbarung und Glauben angewandt, welche nach Brunner die konkreten Beziehungsformen sind, in denen das Heilsgeschehen, die Heilsbegegnung zwischen Gott und Mensch sich verwirklicht, ergeben sich hieraus folgende Thesen. Offenbarungswahrheit ist keine stehende, sondern geschehende Wahrheit ; sie ist nicht Lehrwahrheit, sondern Personwahrheit : « sie kommt und ist eine Person ». « Gottes Offenbarung ist Gottes Selbstmitteilung ... das ist wörtlich zu verstehen : Gott gibt sich selbst in der Offenbarung » (GM 20). *Biblische Offenbarung* ist kurz gesagt die *lebendige Begegnung des fleischgewordenen Gotteswortes mit dem sündigen Menschen, und christlicher Glaube ist die existentielle Antwort des Menschen auf diese Begegnung.* Dieser Glaube, der « kein Habitus, sondern vollste Aktualität » (GO 168) ist, ist das geschuldete Jawort des Vertrauens und der Liebe, das der Mensch in seinem Ursprung Gott verweigert hat und ihm nun, von seiner Gnade « überwältigt », in freiem Gehorsam schenkt. Durch dieses Jawort, das als Totalakt der Person das Erkennen, Wollen und Fühlen des Menschen in sich vereinigt, wird seine negative, sündige Gottesbeziehung in die positive, rechtfertigende umgewandelt ; und weil diese Beziehung mit der materialen Personalität und Gottesbildlichkeit identisch ist, so ist der *Glaube die Konstituierung der wahren Person, die Wiederherstellung der imago Dei.*

An dieser Offenbarungs- und Glaubensauffassung fällt dem katholischen Theologen zunächst ihr *heilstotalitärer Charakter* auf. Danach vollzieht sich sozusagen die ganze objektive Heilsveranstaltung Gottes wesentlich in der Dimension der Offenbarung und die subjektive Heilsverwirklichung in jener des Glaubens (vgl. WB 37) — eine Anschauungsweise, die durch das reformatorische « verbum solum », « sola fide » grundgelegt wurde, und die wir als « *Offenbarungs-* » bzw. « *Glaubensmonismus* » bezeichnen. Daneben spielt hier auch die idealistische Verquickung von idealem und realem Sein, von Sinn und Wesen eine maßgebende Rolle. (Brunner kommt ursprünglich vom kritischen Idealismus her !) An sich ist die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch der *Sinn* von Offenbarung und Glaube, bei Brunner wird sie zu ihrem *Wesen*, das heißt die Teleologie von Offenbarung und Glauben wird zu ihrer Ontologie. Biblische Offenbarung ist für Brunner *nicht so sehr Lehrmitteilung als vielmehr Lebensmitteilung*, nämlich die in der Menschwerdung des Gottessohnes, in seinem Leben und Lehren, Leiden und Sterben geschichtlich vollzogene, gnädige Gemeinschaftsstiftung Gottes mit den Menschen, die Herstellung der personalen Korrespon-

denz [1]. Offenbarung als Begegnung kommt nach ihm indessen erst dort zur vollen Verwirklichung, wo der einzelne Mensch vom Heiligen Geist (mittels des testimonium internum), sei es durch das unmittelbare Wort Christi, sei es durch das biblische oder kirchliche Zeugnis von ihm, zur aktuellen Erkenntnis und Liebe, also zur personhaft antwortenden Begegnung mit dem göttlichen Du geführt wird. Offenbarung und Glaube stehen somit in unmittelbarer aktueller Korrelation zueinander — « Ist kein Glaube da, so ist auch die Offenbarung nicht vollzogen » (D I 23). Dieser *Offenbarungs- und Glaubensaktualismus* wirkt sich naturgemäß auf die Bedeutung und Wertung der mittelbaren Offenbarung, des Schrift- und Predigtwortes aus. Hier hat das Schriftwort — das im Grunde irriges und widerspruchsvolles Menschenwort ist [2] — wie auch das Verkündigungswort der Kirche keine eigentlich mediative Offenbarungsfunktion zu erfüllen ; es hat nur (mehr oder weniger dispositiven) « Hinweischarakter », ist also nicht selbst das Wort Gottes, wie es das seit den Logostheologen der alten Kirche eingerissene und von der protestantischen Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration übernommene, *intellektualistische Mißverständnis der Offenbarung und des Bibelwortes* haben will. Für Emil Brunner ist vielmehr « das Wort, das in menschlicher Sprache Geformte ... nur noch in indirektem Sinne Offenbarung : es ist Offenbarung als Zeugnis von

[1] Für Brunner bedeutet die personale Korrespondenz die « Grundkategorie der Bibel, innerhalb deren alles andere, was sie uns sagt, gesagt ist und verstanden werden muß » (WB 49, 57) ; das heißt, es geht in der Bibel immer um den « Gott-zum-Menschen-hin » und um den « Menschen-von-Gott-her », um Gottes Herrschafts- und Gemeinschaftsstiftung mit den Menschen. — Was wir unter « Offenbarungs- » und « Glaubensmonismus » zu verstehen haben, wird am besten illustriert durch den Satz : « Das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch ist also immer ein Offenbarungsgeschehen, ebenso die Geschehnisbeziehung zwischen dem Menschen und Gott immer eine Erkenntnisbeziehung » WB 37 ; vgl. 47, 49.

[2] Vgl. z. B. WB 131 f. ; WGM 38 ; OV 132, 286 f. ; D I 54 usw. — Brunner bewertet die « traditionelle Gleichung Bibelwort = Gotteswort » als « Kreaturvergötterung, Bibliolatrie » (OV 119). Ein Theologe der katholischen Kirche, welche zwar nach Brunner « die Schrift als kritische Instanz ausgeschaltet » (D I 52) hat, würde sich kaum den hyperkritischen Satz erlauben : « Die Bibel als Ganzes ... ist voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen von mancherlei menschlichen, natürlichen, geschichtlichen Verhältnissen. » Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München und Berlin (1927) 1931, 79. Ähnliches gilt nach ihm auch « von dem lehrhaften Element der apostolischen Botschaft » selbst (OV 127) ; so ist die Verschiedenheit der apostolischen Berichterstattung und Lehre « in einigen Punkten, rein theoretisch-begrifflich gesehen, unversöhnlicher Widerspruch » ; erst in ihrer Zusammenschau ergeben sie « das unteilbare Ganze des Urzeugnisses von Jesus Christus » (OV 286).

Ihm » (D I 32), *der selbst, als der fleischgewordene Logos, die Offenbarung ist.* Infolgedessen kann das Verhältnis zwischen Schriftwort und Gotteswort nur ein solches der « *indirekten Identität* », der « Beziehungsnähe » sein [1]. Und ebenso wird die Funktion der Kirche in der Offenbarungsvermittlung eine rein materiell-dispositive, insofern sie durch die Bereitstellung des (uneigentlichen) Offenbarungsmediums, d. h. des Bibelbuches bzw. durch ihr lebendiges Kerygma in Predigt und Lehre die eigentliche Offenbarungsbegegnung im einzelnen Gläubigen vorbereitet und ermöglicht — « ubi et quando visum est Deo ». Die Offenbarungswahrheit ist ja keine statische « Lehrwahrheit », über die die Kirche beliebig « verfügen » könnte, sondern sie ist dynamische « Du-Wahrheit », die als solche weder objektiv-direkt vermittelt noch autoritativ gelehrt und normiert werden kann. « Keine Kirche kann mir die göttliche Wahrheit verbürgen ; will ich Gewißheit haben, so muß sie von anderswoher als von Menschen (!) kommen. » [2] Davon wird weiter unten noch ausführlicher die Rede sein.

[1] Das Prinzip der « Beziehungsnähe » wendet er überall dort an, wo das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem, Glaubensbereich und Vernunftbereich, Christentum und Welt, Du-Dimension und Es-Dimension zu klären und näher zu bestimmen ist (vgl. GO 514 ff., 483 ; OV 378 ff., 413 ff. ; MW 249 ; WB 83 ff., 133 ff. ; D I 45). Für das vorliegende Problem könnte dieses Prinzip etwa durch folgenden Proportionalsatz ausgedrückt werden : Je näher und unmittelbarer das Schriftwort auf das Zentrum der biblischen Botschaft, das fleischgewordene Wort Gottes, hinweist, desto mehr eignet ihm der Charakter des (instrumentalen) Gotteswortes. Es handelt sich hier kurz gesagt « um die Beziehungsnähe (des Bibelwortes) zur unmittelbaren Anrede Gottes in Jesus Christus selbst » (WB 87). Hieraus ergibt sich das Axiom : « Die Schrift ist nicht formale Autorität, die alle Schriftinhalte von vornherein deckt und für sie Glauben fordert, sondern sie ist eine instrumentale Autorität, insofern in ihr der Inhalt an mich herangebracht wird, vor dem ich mich in Wahrheit beugen muß », nämlich Jesus Christus (D I 116).

[2] OV 163. — Der zitierte Satz beweist, daß Brunner die (sichtbare) Kirche im Grunde als eine menschliche Größe betrachtet. Sofern er überdies, wie sich aus dem Kontext ergibt, gegen die katholische Kirche gerichtet ist, impliziert er auch die verfehlte Anschauung, diese Kirche verbürge mit ihrer eigenen Autorität die Glaubenswahrheit (vgl. OV 38 f., 144, 163, 174 usw.), wo sie doch nach katholischer Lehre keineswegs das eigentliche motivum fidei, der Glaubensgrund, sondern bloß die condicio sine qua non derselben ist. — Bei dieser Gelegenheit muß leider auch gesagt werden, daß, wie sich im Verlauf dieser Studie noch zeigen wird, Emil Brunner katholische Lehranschauungen sehr häufig verkürzt und entstellt wiedergibt, daß er also kaum einmal die genuine katholische Doktrin, sondern meistens nur eine Karikatur davon bietet, die zu widerlegen ein dialektisches Kinderspiel ist. Zur Bestätigung unserer Behauptung verweisen wir u. a. auf O. Bauhofer, Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie, in : Stimmen der Zeit 134 (1938) 330. — J. Fehr, Das Offenbarungsproblem ... 28, 32 f., 50. —

Mit diesen erklärenden Prolegomena dürfte der Weg geebnet sein für das Verständnis unseres eigentlichen Themas, das zunächst sich mit Emil Brunners Wesensanschauung der Kirche befassen wird.

I. Das Wesen der Kirche

Emil Brunner beginnt in seiner theologischen Ethik den Kirchentraktat mit dem Satz : « Die Frage nach dem Wesen der Kirche ist die Entscheidungsfrage für die Theologie ... » (GO 508). Damit hat er die theologische Bedeutung der Ekklesiologie richtig erkannt : sie ist gewissermaßen die Spitze der Pyramide eines theologischen Lehrgebäudes und diese Spitze wird zum Kriterium der ihr zugrundeliegenden Theologumena. Wenn Brunner dann fortfährt : « Die Kirchenfrage ist recht eigentlich die unerledigte Frage der protestantischen Theologie » [1], so kommt das in diesem Zusammenhang ungefähr dem Geständnis gleich, daß die protestantische Theologie ihre Entscheidungsfrage bis heute noch nicht gelöst hat. Brunner selbst gibt dies auch ziemlich offen zu : « Im Denken über die Kirche ist die reformatorische Theologie und in der Gestaltung der Kirche entsprechend diesem Denken ist die Reformation überhaupt nicht zu Ende gekommen oder nicht durchgedrungen » (EK 6). Es ist tatsächlich so, wie O. Bauhofer geschrieben hat : « Alle evangelische Theologie, alles evangelische Christentum ist aufs ernsteste vor die Frage gestellt, worin das Wesen der evangelischen Kirche bestehe, und was diese Kirche zur Kirche mache ... Mit andern

A. Hoffmann O. P., l. c. 22, 24, 31-33. — G. Häfele O. P., Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft, l. c. 111 f., 114, 118. — L. Volken, l. c. 168. — Vgl. auch K. Barth, Nein ! Antwort an Emil Brunner (Theol. Existenz heute, H. 14), München 1934, 32-34. — Was hierüber von Brunner zu sagen ist, gilt leider von den meisten protestantischen Autoren. Es wäre wirklich wünschenswert — und läge ja eigentlich in der ökumenischen Intention —, daß man sich protestantischerseits, sofern man sich schon mit katholischen Lehren befassen will, sachlicher und gründlicher mit denselben auseinandersetzen würde, als es gemeinhin geschieht. Die katholische Wahrheit braucht das Licht nicht zu scheuen, und unsere Theologie ist bereit, mit jeder anderen ritterlich die Klinge zu kreuzen, wofern *sie selbst* und nicht bloß ein kümmerliches Schattenbild von ihr in die Arena gefordert wird !

[1] GO 508 ; vgl. EK 5 f. — Ähnlich F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher [6], Gießen 1934, II 70. — E. Thurneysen, Das Wort Gottes und die Kirche, München 1927, 75. — E. Rietschel, Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther, Leipzig 1932, 98, 4. Eine eindrückliche Illustration hiezu geben auch die Weltkirchenkonferenzen von Edinburgh (1937) und Amsterdam (1948).

Worten : das eigentliche, letzte und tiefste und auch heute unerledigte und ungelöste Problem des Protestantismus liegt im Begriff, in der theologischen Frage der Kirche. »[1] Sehen wir nun, wie Emil Brunner diese theologische « Entscheidungsfrage » zu lösen versucht !

In seiner Personlehre findet sich das Axiom : « Persönlichkeit und Gemeinschaft sind Korrelate, d. h. das eine ist nicht ohne das andere, weder denkbar, noch wirklich » (GM 88). Dieser Satz kann als *Leitmotiv für Brunners Kirchenlehre* gelten, insofern nach ihm wahre Person und wahre Gemeinschaft — und damit ist letztlich die Glaubensgemeinschaft gemeint, wie wir sehen werden — notwendig zusammengehören. Was den Menschen zur Person macht, das macht ihn wesentlich zum Glied der Gemeinschaft. « Der Mensch kann nicht 'an sich' Mensch sein ; er kann es erst in der Gemeinschaft. »[2] Gott will die menschliche Person so, daß sie « nur im Dualis, nur in der Bezogenheit auf den Andern, also nur 'vom Andern her' (Gogarten) » (GO 175) ihr wahres Personsein bekomme ; sein « Wille ist ganz und gar ein Sozialwille, ein Volkswille, ein Gemeinschaftswille » (GO 40). Die Begründung hiefür ist in Brunners Verständnis der Gottebenbildlichkeit zu suchen : « Da Liebe als der materiale Gehalt der Ebenbildlichkeit das Wesen der Humanität ausmacht, müssen die Probleme des Menschseins als Probleme der Gemeinschaft angesehen werden, so daß im Ich-Du=Verhältnis Sein und Aufgabe des Menschen beschlossen liegt. »[3] — Nur im Glauben wird nach Brunner dem Menschen die Befreiung aus dem sündigen Ichkrampf, die Aufgebrochenheit zum mitmenschlichen Du hin geschenkt ; indem der Glaube die Person konstituiert, schafft er zugleich die wahre menschliche Gemeinschaft. « Glaube, als Empfang der göttlichen Liebe, ist die Geburt des Seins-in-Gemeinschaft ... Darum findet sich jeder, der zum Glauben erwacht, als Glied einer Gemeinschaft vor, verbunden mit denen, denen dasselbe Wunder des Aufgebrochenwerdens zuteil wurde. »[4] Diese Gemeinschaft aber ist die Kirche, als « die Gemeinschaft derer, die, vom Wort Gottes in Christus getroffen und über-

[1] O. Bauhofer, Einheit im Glauben, Einsiedeln 1935, 225.

[2] MW 97 ; vgl. 131, 222 f. ; WB 78 f. Kommunismus, Kapitalismus und Christentum (Kirchliche Zeitfragen H. 23), Zürich 1948, 5, 8.

[3] H. Volk, Emil Brunners Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, 77.

[4] OV. 135 ; vgl. WGM 104 f. : « Indem du ein Glaubender wirst, bist du schon kein Einzelner mehr ... weil du in eben diesem Moment in den Leib Christi, in die Gemeinde, in die ekklesia eingereiht wirst. Man kann nicht Gott als Vater bekommen, ohne sofort die Menschen als Brüder zu bekommen. »

wunden, Glaubende wurden » (OV 135). Wie es wahres Personsein außerhalb und unabhängig vom Glauben nicht geben kann, so gibt es auch keine wahre menschliche Gemeinschaft ohne ihn [1] ; sie ist also entweder Glaubensgemeinschaft, Kirche, oder sie ist nicht. « Persongemeinschaft im strengen Sinn gibt es also nur als 'Kirche', das Wort Kirche im ursprünglichen Sinne verstanden, nicht als Rechtsgebilde, sondern als coetus electorum (κλῆσις-ἐκκλησία), darum als Gemeinschaft, die notwendig den Einzelnen als 'Einzelnen' fordert. » [2] — Wesen und Eigenart dieser Gemeinschaft erläutern wir am besten anhand der « drei klassischen Wesensbestimmungen der Kirche » : coetus electorum, corpus Christi, communio sanctorum, « die alle unter verschiedenem Gesichtspunkt dasselbe sagen wollen und doch erst miteinander das Ganze sagen können » [3].

1. Die Kirche als « coetus electorum »

An diesem Begriff dürfte uns paradoxerweise Emil Brunners theologischer Naturalismus im Verständnis der Kirche aufgehen. Wir sagen : paradoxerweise ; denn wir meinen, der biblische Begriff der electio, der hier relevant wird, deute gerade auf eine Tatsache hin, auf eine göttliche Berufung und Erwählung, die das *natürliche* Telos des Menschen wesentlich transzendiere. Für Brunner dagegen ist diese electio schon mit der Menschennatur an sich und ihrer immanenten Wesensbestimmung : Sein-zur-Gemeinschaft, Sein-zur-Liebe, gegeben. Die κτίσις des Menschen ist zugleich seine κλῆσις, wie uns in Brunners Imagolehre gesagt wird. « Denn der Grund seines Wesens ist der ewige Liebeswille, die ewige Erwählung Gottes ... Das Wort der göttlichen Erwählung ist der Ruf zur menschlichen Bestimmung » (MW 66 f.). Infolgedessen ist die *Kirche* grundsätzlich und ursprünglich irgendwie eine *Schöpfungsordnung*, insofern der göttliche Ratschluß der Erschaffung der Menschheit mit dem Ratschluß, sie als Kirche, d. h. als « coetus electorum », zu erschaffen, sachlich zusammenfällt. Der Begriff der

[1] Vgl. WGM 98 : « Sünde und Gemeinschaftslosigkeit ist ein- und dasselbe. Die Gemeinschaftslosigkeit mit Gott wirkt sich aus als Gemeinschaftslosigkeit mit den Menschen. »

[2] GO 604 ; vgl. 284 ; Mi 561. — H. Volk, l. c. 93 : « Da wahres Menschsein nur möglich ist im Glauben, ist die schöpfungsmäßige und einzige Form der Existenz für die Menschheit als Gemeinschaft die Gemeinschaft der Gläubigen oder die Kirche. »

[3] GO 509 ; vgl. EK 7-9 ; WB 142-144.

Kirche und der Begriff wahrer menschlicher Gemeinschaft sind also inhaltlich schlechthin identisch. « Kirche ist nicht eine Gemeinschaft unter anderen ..., die 'Kirche' ist vielmehr die in der Versöhnung durch Jesus Christus wiederhergestellte Schöpfungsgemeinschaft und auf die Vollendung der Schöpfung bezogene Erlösungsgemeinschaft. Die communio electorum, die ἐκκλησία der κλητοὶ ist die *einzig wahre Gemeinschaft.* »[1]

Der *ekklesiologische Naturalismus,* der diesem Begriff des coetus electorum unverkennbar anhaftet, besteht darin, daß die Kirche *positiv-potenziell* (nicht bloß auf Grund der potentia obedientialis) mit der Menschennatur als solcher gegeben ist. Sie ist also an sich *nicht* eine übernatürliche Größe, die an die gottesbildliche Sozialnatur des Menschen zwar anknüpft, in sich aber ganz und gar ein Werk der Gnade und des besonderen Heilswillens Gottes darstellt, sondern sie ist eine *ursprünglich* natürliche, im göttlichen Schöpfungsplan als notwendiges Korrelat zu dem in seiner formalen und materialen Ebenbildlichkeit vollendeten Menschen intendierte Wirklichkeit.

Daß nun die Kirche auch für Emil Brunner *faktisch keine rein natürliche Gemeinschaft* ist, folgt demnach nicht aus ihrem Wesen, sondern aus der *Sünde.* Wie diese die wahre Personalität des Menschen (die imago materialis) zerstört, so zerstört sie auch das mit jener gegebene positive Angelegtsein der menschlichen Natur auf die wahre, natürliche Gemeinschaft, die Kirche, hin. Umgekehrt gibt die Wiederherstellung des Gottesbildes, die Wiedergeburt des Menschen, diesem auch eo ipso seine ursprüngliche ekklesiologische Sozialbeziehung zurück. So gibt es denn in concreto Kirche nicht mehr als ungebrochene Schöpfungsgemeinschaft, sondern nurmehr als ausgesprochene *Erlösungs- oder Gnadengemeinschaft:* was den Menschen an sich von Natur aus als ihre Wesensbestimmung zukäme : das Gemeinschafts-Sein, das wird ihnen nun aus « Gnade » zuteil, durch den Glauben[2]. In *diesem* Sinn

[1] GO 284. — Dieser kreatianische und prädestinatianische Kirchenbegriff in einem findet sich auch bei anderen modernen protestantischen Theologen, vgl. z. B. D. Bonhoeffer, Sanctorum communio ; Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, hrsg. von R. Seeberg, 26. Stück), Berlin und Frankfurt a. O. 1930, 22 ff. ; 73 ff.

[2] Hier ist zu erwähnen, daß « Gnade » bei Brunner nie im Sinne eines wesensmäßig Übernatürlichen, als gratia elevans (supernaturale quoad substantiam), zu verstehen ist, sondern nur als gratia sanans (supernaturale quoad modum), insofern damit dem Menschen nicht etwas geschenkt wird, das ganz und gar über

kann daher Brunner sagen : « Die Kirche ist keine natürliche Gemeinschaft — man wird nicht in sie hineingeboren ... Es ist die Gemeinschaft, in die man hineinkommt durch den göttlichen Ruf, also durch die Wiedergeburt. Kirche ist die Gemeinschaft, der durch Gott Hineingerufenen » (GM 51).

Auf die Frage, ob Brunner seinem Verständnis des coetus electorum einen prädestinatianischen Sinn unterlege, könnte man mit ja und nein antworten. Mit ja, insofern er die göttliche Erwählung der Menschen als den einzigen Daseinsgrund der Kirche namhaft macht und nur durch Erwählte die eigentliche Kirche (« Kirche des Glaubens ») gebildet werden läßt : « Schöpfer der Kirche ist ganz allein Gott durch seine Erwählung und seinen Ruf. An wem sich der Ruf Gottes wirksam erweist, wer sich tatsächlich 'retten läßt aus diesem verkehrten Geschlecht' — der gehört, eben indem dies an ihm geschehen ist und geschieht, zu dieser neuen Gemeinschaft, zur Kirche, die gar nichts anderes ist als eben die Gemeinschaft der so Herzu- und Herausgerufenen, der κλητοὶ ἅγιοι. »[1] Wenn wir dagegen Emil Brunners Auffassung von der Erwählung näher in Betracht ziehen, dann wird man seinen Kirchenbegriff *nicht als eigentlich prädestinatianisch* — wenigstens im herkömmlichen Sinn — bezeichnen können. Denn es ist zu bedenken, daß er die Begriffe der Erwählung und Prädestination nicht im traditionellen Sinne versteht. « Göttliche Erwählung » bedeutet nach ihm praktisch so viel wie der allgemeine Heilswille Gottes (« voluntas antecedens ») im thomistischen Sinne. Die göttliche Berufung und Erwählung erstreckt sich grundsätzlich auf alle Menschen : « Die unbedingt freie Gnade Gottes, die rein schenkende Liebe ... gilt der Welt schlechthin, sie gilt allen ; aber sie gilt *allen, sofern sie glauben* » (D I 345). Die Erwählung ist also nur hypothetisch, ihre konkrete Verwirklichung hängt ab von der tatsächlichen Erfüllung des « condicionalis divinus » durch den Menschen. « Wer sich selbst ausschließt, der *ist* ausgeschlossen, wer sich selbst nicht einschließen läßt, der *ist* nicht eingeschlossen » (D I 345 ; vgl. 334 ff.). Es ist mithin die freie Glaubensentscheidung des Menschen, welche die bedingte göttliche Erwählung

seine (auch unverdorbene) Natur hinausgeht, sondern grundsätzlich etwas (zurück-) gegeben wird, das im Bereich seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung liegt, und das er eigentlich aus eigener Kraft hätte verwirklichen bzw. vollenden können und sollen, was ihm nun aber *tatsächlich* nur durch Gottes Heilstat möglich wird.

[1] EK 7 ; vgl. GO 509 : « In Gottes Willen und Wählen allein hat die Kirche ihren Grund ; Gott, nicht der Mensch, ist der auctor ecclesiae. »

zur unbedingten macht ; *er* ist es letztlich, der hier definitiv wählt und sich in die Zahl der « Auserwählten » einreiht. Die Erwählung von Seite Gottes hingegen hat mehr den Charakter der *universalen Berufung* zum Heil.

Die Anwendung dieser Erwählungstheorie auf die Lehre von der Kirche als der Gemeinschaft der Erwählten ist einfach und geradlinig : Dadurch, daß einer ein Glaubender wird, wird er faktisch ein Erwählter und tritt als solcher in den coetus electorum, in die Kirche ein. Gottes Gnadenwirken « vollzieht sich als Gehorsam heischender und Vertrauen weckender Liebesruf und als freie Glaubensentscheidung des Einzelnen, durch die die Gemeinschaft der Gläubigen, die ekklesia entsteht » [1]. Dieser Satz, der deutlich das Zusammenwirken von Gott und Mensch bei der Genesis der Kirche ausspricht, steht irgendwie im Gegensatz zu dem andern : « Die Kirche ist das *ausschließliche* Werk des erwählenden und seine Erwählung wirksam machenden Gottes. » [2] Brunner pendelt hier (wie auch bei der Erwählungsfrage) zwischen der reformatorischen These von der Alleinwirksamkeit Gottes und seinem neuartigen, personalistischen Synergismus hin und her. Die Unsicherheit und Unklarheit in der Bestimmung des göttlichen und menschlichen Anteils im Werden und im Aufbau der Kirche zieht sich überhaupt, wie wir noch sehen werden, durch seine ganze Kirchenlehre hindurch.

Aus der Tatsache, daß Erwählung, Glaube und Kirchengliedschaft sachlich identisch sind, ergeben sich wichtige *Konsequenzen*. Wir müssen uns nämlich vergegenwärtigen, daß nach Emil Brunner der Glaubende immer wieder ein Nichtglaubender, folglich auch ein Nichterwählter und « Kirchenloser » werden kann [3]. Das ergibt sich einerseits aus der Sündhaftigkeit des Menschen und anderseits aus der Aktualität des Glaubens. Die unmittelbare Folge hievon ist die, daß die Kirche eine wesentlich *fluktuierende und aktualistische Gemeinschaft* wird, die keine

[1] Schicksal und Freiheit in christlicher Sicht, in : Neue Schweiz. Rundschau (Neue Folge) 5 (1937/38) 530 ; vgl. GM 52 : Der Beitritt zur Kirche « vollzieht sich im Geheimnis der göttlichen Berufung und der menschlichen Entscheidung. Kirche ist darum keine irgendwie dinglich zu fassende, an sich bestehende Größe, sondern sie ist nur in der Aktualität dieses Rufens und sich Entscheidens. »

[2] EK 7 (von mir gesperrt) ; vgl. GO 509.

[3] Vgl. GO 67 : « Glauben gibt es nur in der Aktualität der Entscheidung, also als etwas, das immer wieder dem Unglauben abgerungen werden muß. Glauben gibt es also immer nur zusammen mit dem Unglauben : ... Denn der Glaubende ist immer auch der Nichtglaubende, der Sünder. Simul iustus, simul peccator. » Vgl. 247 f. ; GM 35, usw.

soziale Stabilität aufweist und sich sozusagen von Augenblick zu Augenblick ändert. Und doch läge es im Wesen einer Gemeinschaft, zumal *dieser* Gemeinschaft, daß sie, nicht nur nach ihren objektiven Ordnungs- und Aufbauelementen, sondern auch hinsichtlich des subjektiven Gliedschaftsprinzips und damit der Zugehörigkeit ihrer Glieder, an sich von konstanter Dauer sei. Die immanente Finalität der Liebes- und Heilsgemeinschaft, wie dies die Kirche nach Emil Brunner ist, bleibt ja immer und jeden Augenblick und für jedes Glied bestehen — wie ja der tiefste Sinn der Agape selbst ins Ewige hineinreicht. Hier zeigt sich eklatant die Unzulänglichkeit des rein aktualistisch verstandenen Glaubens, der als inneres Konstitutivprinzip der Glaubensgemeinschaft versagt.

Weil des weiteren Glaube und Gerechtigkeit bei Brunner sachlich zusammenfallen, so gibt es für ihn folgerichtig nur eine *Kirche von Gerechten und Heiligen* — mögen sie auch nur für die Dauer ihres aktualen Glaubens Gerechte und Heilige sein, so sind sie doch nur in dieser Eigenschaft eigentliche Glieder der Kirche [1]. Das ist aber eine *Irrlehre*, die seit den ersten christlichen Jahrhunderten (Montanisten, Novatianer, Donatisten, Pelagianer, Anabaptisten usw.) immer wieder aufgetaucht ist, und die den wahren Charakter der Kirche als *Heilsgemeinschaft für alle Menschen*, Gerechte wie Sünder, leugnet. Gewiß, nur die Gerechtfertigten sind ideale, vollwertige Glieder der Kirche, weil nur sie in vollendeter Weise zu ihr gehören. Wie es aber einen christlichen Idealglauben (fides formata) und einen Fundamentalglauben (fides informis) gibt, so gibt es dementsprechend auch eine verschiedene, *gestufte Zugehörigkeit zur Kirche:* Eine ideale und eine fundamentale. Zeigt sich nicht gerade darin der Charakter der Kirche als Heilsinstitution in hervorragender Weise, daß der Sünder, solange er wenigstens den Fundamentalglauben bewahrt, nicht gänzlich von ihr ausgeschlossen wird, daß sie ihn sozusagen noch an einer Hand festhält, um ihn leichter wieder als vollwertiges Glied zu gewinnen ?

[1] Emil Brunner hütet sich zwar, diese Folgerung ausdrücklich zu ziehen, er sagt sogar : « Kirche ist die Gemeinschaft derer, die selbst noch Sünder sind, darum immer zugleich Unvollkommene, ja immer auch von Sünde durchwirkte Gemeinschaft » (GO 512). Er sieht offenbar den Widerspruch nicht zwischen dieser und ähnlichen Aussagen und den Konsequenzen, die sich aus seiner Auffassung vom Glauben, von der Erwählung und vom coetus electorum unerbittlich ergeben — oder gehört dieser Widerspruch vielleicht zur « Dialektik » seiner Kirchenlehre ? — Vgl. dazu K. Rahner S. J., Kirche der Sünder (Kleine Texte zu Theologie und Seelsorge, hrsg. von Dr. K. Rudolf, Nr. 7), Wien 1948.

Im Begriff des « coetus electorum » ist schließlich ein *Spiritualismus* verborgen, den Brunner unter einem anderen Betracht selber ablehnt (vgl. EK 12 ff.). Als coetus electorum ist die eigentliche Kirche eine rein geistliche, empirisch unfaßbare Größe. Der Gläubige weiß wohl, *daß* es eine Kirche gibt, aber er weiß nicht, jedenfalls nicht sicher, wo diese Kirche, dieser coetus electorum, ist, und wer eigentlich zu ihr gehört, da ja sein Wissen bezüglich des Glaubens seiner Mitbrüder « immer unter dem göttlichen Vorbehalt steht, daß sein Urteil vielleicht anders lautet als unser Glaubensurteil » (EK 17) ; « darum ist die wahre Kirche unsichtbar » (WB 141) — deutlicher könnte man die Kirche als spiritualistische Größe kaum mehr kennzeichnen ! Und doch gehörte es wesentlich zu einer *menschlichen* Gemeinschaft, daß sich ihre Glieder als solche irgendwie kennen und wissen, wer zu ihnen gehört und wer nicht, sonst ist ja ein wahres und fruchtbares Gemeinschaftsleben, wie es nach Brunner für die Kirche charakteristisch sein soll, gerade nicht möglich. Heißt es nicht von der Urgemeinde zu Jerusalem : « Die Gläubigen hielten alle zusammen und hatten alles gemeinsam » ; sie waren « ein Herz und eine Seele » (Apg. 2, 44 u. 4, 32) ? Es waren da offenbar noch andere Gliedschaftsprinzipien und objektive Kennzeichen maßgebend als nur der Glaube, um die Zugehörigkeit zur Gemeinde festzustellen. Übrigens sagt Brunner selbst, daß die Früchte des Glaubens kein hinreichendes « Kriterium » seien, « um mit Sicherheit die wahrhaft Gläubigen von den Scheingläubigen zu unterscheiden », und daß die Wiedergeburt « in der Regel im Verborgenen » geschehe (EK 12 f.).

Damit haben wir einige kritische Punkte berührt, welche uns die Problematik offenbaren, die mit Brunners Wesensbestimmung der Kirche als coetus electorum gegeben ist. *Dieser Wesensbegriff ist unzulänglich,* weil er sich mit der zu erfassenden Wirklichkeit nicht deckt ; denn erstens drückt er die empirisch-sichtbare Seite, die wesentlich zur Kirche als societas hominum gehört, keineswegs aus, und zweitens stellt die Erwählung kein spezifisches Gliedschaftsprinzip der Kirche dar, da es einerseits wahre Glieder der Kirche gibt, die zwar « berufen », aber effektiv nicht « erwählt » sind [1], und anderseits nicht alle, die erwählt

[1] Vgl. Mt. 20, 16 ; 22, 14 ; ferner die Stellen, wo Christus das Himmelreich (bzw. die Kirche) mit einem Acker, auf dem Unkraut und Weizen wächst, vergleicht (Mt. 13, 24 ff.) oder mit einem Fischnetz voll guter und schlechter Fische (l. c. vv. 47-50) oder schließlich mit den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen (25, 1-13). — Vgl. D (= Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, Freiburg i. Br. 1937), nn. 627, 629, 631 s., 647, 838, 1422-1428. — Vgl. Pius xii., Enz.

sind, eo ipso schon zur Kirche gehören (z. B. die Heiden, die erst noch zum Glauben kommen). — Sehen wir uns nun die weiteren Wesensbegriffe der Kirche und ihre Erklärung durch Emil Brunner an.

(*Fortsetzung folgt*)

« Mystici Corporis Christi » (Ausgabe : Rex-Verlag, Luzern) 12 : « Es wäre aber auch falsch zu glauben, daß der Leib der Kirche deshalb, weil er den Namen Christi trägt, schon hienieden, zur Zeit seiner irdischen Pilgerschaft, nur aus heiligmäßigen Gliedern, oder nur aus der Schar derer bestehe, die von Gott zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt sind. In seiner unendlichen Barmherzigkeit versagt nämlich unser Heiland in seinem mystischen Leib auch denen den Platz nicht, welchen er ihn einst beim Gastmahle nicht versagte (vgl. Matth. 9, 11 ; Mark. 2, 16 ; Luk. 15, 2). » — Vgl. dazu den ersten Entwurf der Konstitution über die Kirche Christi, der für das Vaticanum vorbereitet wurde, viertes Kapitel. « Die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft. ... Daher endlich der ganze sichtbare Leib der Kirche, dem nicht nur die Gerechten oder die Vorherbestimmten zugehören, sondern auch die Sünder, die durch das Bekenntnis des Glaubens und die Gemeinschaft mit ihm verbunden sind. » J. Neuner S. J. und H. Roos S. J., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 2. verb. Aufl., hrsg. von K. Rahner S. J., Regensburg 1948, n. 362.