

Der Glaube als Personbegegnung : zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners [Fortsetzung]

Autor(en): **Volken, Lorenz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **24 (1946)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762238>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Glaube als Personbegegnung

Zur Kernfrage der Theologie Emil Brunners

Von Lorenz VOLKEN M. S.

(Fortsetzung und Schluss)

C. Begegnung und Fürwahrhalten

Brunner bestimmt wie Thomas von Aquin in der Glaubensauffassung den Akt durch den Gegenstand: dem Wahrheitsbegriff entspricht die Erkenntnis, dem Glaubensgegenstand der Glaubensakt. Dieser Akt heißt Begegnung, wenn er sich auf die göttliche Person (Du-Wahrheit), Fürwahrhalten, wenn er sich auf die Lehre (Es-Wahrheit) als Gegenstand bezieht. Es ist nun eine Grundthese Brunners, daß die Begegnung der wahre, alles Fürwahrhalten aber der falsche Glaube sei. Ob und wiefern diese These haltbar ist, das ist hier unsere Frage. Sie soll in folgenden Teilfragen gelöst werden: 1. Ist der Glaube Begegnung im Sinne Brunners? 2. Ist der Glaube Fürwahrhalten im Sinne Brunners? 3. Ist das katholisch verstandene Fürwahrhalten Glaube im Gegensatz zur Begegnung?

1. Ist der Glaube Begegnung im Sinne Brunners?

Wenn Brunner den Glauben als Personbegegnung bestimmt und damit betonen will, daß der Glaube nicht ein Sach-Verhältnis, sondern ein *Person-Verhältnis* sei, so ist er durchaus im Recht. Darum wären auch wahrhaftig viele seiner Ausführungen entschieden zu unterstreichen und zu würdigen. Der Glaube ist und bleibt in erster Linie ein personhaftes Geschehen, das sich zwischen Gott und Mensch ereignet. Und dennoch ist die Frage, ob die Personbegegnung, wie Brunner sie versteht, einfachhin der Glaube sei, mit nein zu beantworten.

Wie schon bemerkt wurde, besagt diese Personbegegnung mehr als nur den Glauben, sie besagt überhaupt das ganze Gottesverhältnis, die christliche « Religion », die Frömmigkeit. Freilich können vereinzelt Stellen der Bibel als Glaube in diesem ganz breiten Sinn verstanden werden, wie er denn zuweilen auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch zu finden ist. Wird aber Glaube in diesem Sinn zum (biblischen) Glauben

schlechthin gemacht, dann ist das offensichtlich gegen die Bibel : Personbegegnung steht dann im Gegensatz zu dem Fürwahrhalten bestimmter Tatsachen oder Aussprüche, was oben (im Abschnitt B) als der biblischen Glaubensauffassung unleugbar wesentlich erwiesen wurde. Gerade hier rächt sich die einseitige Methode Brunners, ohne vorausgehendes, genaues analytisches Denken, nur synthetisch das Wesen bestimmen zu wollen, also durchwegs nur nach der konkreten Bedeutungsfülle des Erkenntnisgegenstandes, nach seinen verwandtschaftlichen Beziehungen und Analogien, nach seinem existenziellen Verquicktsein mit Anderem und Ähnlichem zu suchen, ohne sich auch scharf die Frage zu stellen : was ist er im Unterschied zu allem anderen ? Was ist z. B. in unserer Angelegenheit der Glaube im genauen Unterschied zur Liebe, zur Hoffnung usw. ? Wo man als Theologe, also zugestandenermaßen als Wissenschaftler und nicht zunächst als Glaubensverkünder gelten will, kann und muß man sich diese Frage stellen.

Das aber tut Brunner nicht. Und hauptsächlich darum ist seine « Personbegegnung » nicht der Glaube schlechthin, weil sie Wesentliches in sich schließt, das zu andern verwandten Begriffen gehört. Hier soll nur auf einzelne Gründe hingewiesen werden. Man vergegenwärtige sich das, was wir früher über den Glauben als die Personbegegnung im Sinne Brunners gesagt haben ¹. Sie war der *Totalakt* des Menschen ; sie war der *Personakt* und also rein aktual zu verstehen.

Würde unter *Totalakt* einfachhin die gesamte Tat des menschlichen Seins mit all seinen Vermögen des Erkennens, Wollens und Fühlens verstanden, dann wäre der Glaube Begegnung. Und das ist er auch nach der katholischen Auffassung, wie wir weiter unten sehen werden. Es ist nicht so, als ob der Verstand aus sich den Glauben setzte, sondern es ist die menschliche Person selbst, die ihn vollzieht *durch* den Verstand und durch den Willen. Das scheint Brunner bei der katholischen Theologie zu übersehen. Der Glaube ist aber nicht Begegnung, wenn diese auch Vertrauen und Liebe und die ganze übernatürliche Betätigung des Menschen ist. Wenn Vertrauen und Liebe mit dem Glauben normalerweise zusammengehen, so heißt das nicht : Glaube *ist* Vertrauen und Liebe.

Begegnung ist ein Totalakt ; aber dieser ereignet sich nur als *Personakt*. Und das heißt : Begegnung ist eigentlich die Person, bzw.

¹ Siehe : Divus Thomas 24 (1946) 80-98 ; vgl. zu diesem Artikel die Angaben über die von uns gebrauchten Abkürzungen : ebd. 80, und einen Teil unserer Kritik des Brunner'schen « Glaubensverständnisses », ebd. 167-200.

der neue Mensch in actu. Gerade diese sonderbare Behauptung, die das Innerste des Brunner'schen Glaubensaktes und Glaubensverständnisses aufzeigt, scheint uns unhaltbar. Sie ist unter dem Einfluß der Du-Ich-Philosophie von Ebner, Buber und Gogarten entstanden und sie setzt auch diese voraus. Brunner weiß das. Aber er sagt sich, die Philosophie — die ja doch nur als christliche wahr ist — habe hier ihre Erkenntnis irgendwie von der Offenbarung her. Tatsächlich hat F. Ebner seine Lehre vom Ich, von der Person als dem Bezogen-Sein auf das Du in Wort und Liebe als eine Auswertung des Johannesprologs aufgefaßt. Was aber allerdings für die göttlichen Personen, im besondern für « den eingeborenen Sohn Gottes » zutrifft — Person ist da wahrhaftig eine aktuelle Du-Beziehung : *relatio subsistens* — das wurde fälschlicherweise als Personbegriff überhaupt ausgebaut und auf den Menschen übertragen. Der Glaube ist hier, wie der Mensch und die menschliche Person, das wesentliche Bezogensein auf Gott. Der Glaube als Begegnung heißt Gott in Liebe verantwortlich sein. Und das ist auch die Brunner'sche Definition vom Menschen, bzw. der menschlichen Person.

Brunners Auffassung vom Glaubensakt setzt gewisse Begriffe voraus, die das Denken des gesunden Menschenverstandes verwirren. Dieses Denken, dem die Bibel nicht widerspricht, nennt jedes vernunftbegabte, geistig-leibliche Lebewesen, mag es gottlos sein oder nicht, einen Menschen, während das nach Brunner nicht mehr der Fall ist : nur der Gläubige ist nach Brunner eigentlicher Mensch. Der Gottlose, der Ungläubige, ist folglich kein Mensch, sondern ein « Unmensch », keine Person, oder doch nur eine « unpersönliche » Person (!).

Es liegt hier dem Ganzen auch ein idealistischer Irrtum zugrunde, der meint, *das Wichtigste sei immer auch das Wesen* schlechthin. So wird denn bei Brunner die Du-Beziehung zu Gott im Glauben, weil sie als die Wiederherstellung der ursprünglichen Gnadenbeziehung zu Gott das Höchste und Wichtigste im Menschen ist, zum eigentlichen Wesen, bzw. zum Personsein des Menschen. Die Gnade wird so zur Natur. Der treibende Faktor ist hier der Wille nach Vereinheitlichung, wie Brunner es selbst hervorhebt¹. Und das ist gerade eine Tendenz, die er sonst als Übel alles Systemdenkens, also auch der katholischen Theologie, bekämpft. Selbstverständlich ist die Gnade, die nach Brunner

¹ « Es gilt den biblisch reformatorischen Gedanken von der Einheit des Menschenwesens genau durchzuführen » (MW 86). « Der Mensch soll, ganz im Sinne der Bibel, aus *einem* Prinzip verstanden werden » (MW 84, 103).

mit dem Glauben grundsätzlich identisch ist, wichtiger und würdiger als die Natur, aber darum ist sie doch nicht das Wesen des Menschen¹, sein Personsein!

Wäre der Glaube die Personbegegnung Brunners, dann wäre Bestimmung und Sein, Ethik und Ontologie in ihm beschlossen, was Brunner denn auch tatsächlich behauptet. Aber es ist doch einleuchtend, daß alles Tun, alle Beziehung und Bestimmung nun einmal ein Sein voraussetzt. Allerdings ist dieses Sein nicht einfach philosophisch « neutral », was Brunner mit Recht bekämpft. Es ist aber auch nicht von vornherein in *Gnaden*beziehung, sondern nur auf natürliche all-gemein-geschöpfliche Weise auf Gott bezogen².

Endlich kann der Glaube auch deshalb nicht die Personbegegnung im Sinne Brunners sein, weil er *rein aktual*, nur Akt sein müßte wie die Person, und *keineswegs Tugend* (oder Habitus) sein darf, die man « dauernd *haben* » kann. Es ist zweifelsohne sehr richtig, das aktuelle Sein in jedem Seinsbereich, auch im Glauben, weit höher zu bewerten als das

¹ « Homini est essentialius esse naturae quam gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius. » In IV. Sent. d. 31 q. 1 a. 3 s. 1. Vgl. (Supplementum S. Th. III q. 49 a. 3).

² Vgl. hiezu MW 557, überhaupt das ganze Buch: *Der Mensch im Widerspruch*. Hier wäre bei einer größeren Auseinandersetzung eine Untersuchung über das Problem der Beziehung zwischen Ontologie und Ethik, zwischen Sein und Sinn, Wesen und Beziehung im natürlichen und übernatürlichen Bereich erforderlich. Diese Fragen sind unter neuen Voraussetzungen neu gestellt und gelöst worden. Von katholischer Seite hat Th. Steinbüchel eine großangelegte, nicht in allem glückliche Stellungnahme versucht im Buche: *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf 1938).

Viel Verfehltes wird in dieser Neuorientierung begreiflich, wenn man sieht, wie ihre Vertreter von der idealistischen Philosophie herkommen und die alte Metaphysik nur in deren Lichte kennen und daher verkennen. Es ist auch bezeichnend für Brunner, wenn er sagt: « Ich habe persönlich ein ganz starkes Interesse an der Metaphysik . . . Aber schließlich bleibe ich mir bewußt, daß ich, wo es um die Metaphysik geht, nur ein Amateur bin (I am only an amateur) ». *The Word and the World*, 15. Begreiflich, daß er an der gleichen Stelle behauptet, man könne mit einer gleich strengen Logik ebensogut den einen wie den andern Standpunkt verteidigen, sei er nun der idealistische oder realistische, der pantheistische oder theistische, ebd. 15. Von hier aus wird auch die falsche Polemik gegen den Natur- und Substanzbegriff und damit die Personauffassung, wie sie die katholische Theologie voraussetzt, verständlich. Natur und Substanz sind gerade nicht naturalistisch, mechanisch im Gegensatz zum aktuellen Geistsein zu verstehen. Und in dieser negativen These stimmen wir mit Bergson, Dilthey, Scheler und auch Brunner überein. Die katholische Theologie könnte sonst niemals « den wahren und lebendigen Gott, den Schöpfer und Herrn des Himmels und der Erde, der in sich und aus sich glücklich und über alles erhaben ist » (*Denzinger*, n. 1782) — diesen *actus purus* — Substanz, Natur und Person nennen!

habituale. Glaube ist « wahrhaftig vollste Aktivität ». Und Glaube als Tugend hat, wie alle Tugend, seinen ganzen Sinn im Höheren, im Akt : *virtus est habitus operativus ; habitus est actum !*

Aber Brunner versteht auch einseitig und darum falsch die katholische Auffassung und die Schrift, wenn er den « Grundgegensatz » aufstellt : « Der aristotelisch-katholische Grundbegriff ist der des *Habitus*, der biblische der des *Actus* in Glaube und Liebe » (GO 617). Ja, der Katholik kann und muß noch stärker als Brunner betonen, daß der Glaube keineswegs *Habitus* oder Tugend ist, wenn diese beide im Sinne Brunners verstanden werden. Denn nach ihm sind sie immer Produkt der Gewöhnung, etwas Zuständliches, das aber in « die Region des Gewordenseins im empirischen Sinne des Wortes » gehört, etwas Dauerhaftes, das aber der « empirischen Beschreibung zugänglich » ist. Es scheint für Brunner keine andere Tugend zu geben als die « bürgerliche » des Aristoteles. « Über diese Tugend zu handeln ist weniger Aufgabe der Ethik als der Pädagogik. Der Ort der Pädagogik ist das Habituelle, wie ihre wesentlichen Kategorien Übung und Gewöhnung sind. »¹

Wenn die katholische Kirche den Glauben als Tugend bezeichnet, so versteht sie hier Tugend nicht einfachhin so wie Brunner oder Aristoteles². Nach Aristoteles und Brunner ist jede Tugend notwendig (durch « Gewöhnung oder Übung ») *erworben*. Nach katholischer Auffassung aber gibt es neben diesen (« bürgerlichen » oder « sittlichen ») Tugenden noch andere : die wesenhaft übernatürlichen Tugenden. Diese sind nicht erworben, sondern von Gott *geschenkt*. Und wie werden sie geschenkt ? Nicht ein für alle Mal und als fertige, gleichsam mechanische Verstärkungsapparate, die der menschlichen Natur umgehängt werden — so deuten protestantische Theologen immer wieder die katholische

¹ GO 153. Vgl. zu den letzten Zeilen überhaupt : GO 152, 168 und 505.

² Gerade der hl. Thomas, der die *Habitus*- und Tugendlehre entwickelt hat, wies eindeutig und klar auf diesen Unterschied hin. Er rechnet den Glauben ebensowenig wie die Gnade unter jene Tugenden und « *alias qualitates quas philosophi numeraverunt ; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos*. In II. Sent. d. 26 q. 2 a. 4 ad 1. Vgl. auch De Verit. q. 17 a. 2 ad 7 : « *philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos* ». In der augustinischen Definition der Tugend, die sich Thomas an entscheidender Stelle zu eigen macht, ist nicht nur auf : *bona qualitas mentis (virtus als dispositio difficile mobilis ad actum)*, sondern auch auf das : *qua recte vivitur (virtus als habitus operativus bonus)* und vor allem auf die abschließende Bestimmung : *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, zu achten, die, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, erst das Eigentliche und Eigene der übernatürlichen, der gottgeschenkten Tugend im Gegensatz zur erworbenen bezeichnet. S. Th. I-II q. 61 a. 4 ; vgl. hiezu I-II q. 59.

Lehre — sondern sie werden von Gott geschenkt als Gaben, die er zurückziehen und wiederum schenken kann, wie er will. Es sind Gaben, die den Menschen innerlich erfassen und veredeln, Gaben, die ihm zum ewigen Heile schlechthin notwendig sind, Gaben, die in ihrem Dasein, und zwar in jedem Augenblick ihres Daseins, ganz von Gott abhängig sind. Zu diesen Tugenden gehört der katholisch verstandene Glaube. Dieser ist also nicht ein selbstherrliches « Haben », ein fester und frei verfügbarer « Besitz » des Menschen, wie er es nach Brunner sein soll. *Tugend*, bzw. *Habitus* wird hier nur in analogem Sinn aufgefaßt. Das Analogon ist das *beharrende* (*difficile mobile*) Aufgebrochensein zum Akt hin. Glaube ist Akt, ja. Aber er ist nicht ausschließlich Akt. Es gibt auch den Glauben als Tugend, sofern diese nicht nur im aristotelischen, sondern auch im theologischen Sinne verstanden wird. Und das ist echt biblisch. Wie oft wird z. B. bei Johannes das « Bleiben » in Gott betont, was Brunner selbst einmal andeutet¹. Und Paulus behauptet, daß er den Glauben « bewahrt » habe (2. Tim. 4, 7). Das beharrende Sein des Glaubens wird überhaupt in der Bibel immer wieder als selbstverständlich vorausgesetzt; es werden z. B. gewisse Menschen durchwegs als « Gerechte », als « Heilige », als « Christen » bezeichnet. Nach Brunners Auffassung dürfte das nicht der Fall sein. Gerechte, Heilige, Christen gäbe es nur jeweils im Akt des Glaubens, in der höchsten Aktivität der Entscheidung. Und die allermeiste Zeit zwischen hinein wäre jene Benennung Lüge. Ebenfalls läßt sich nach Brunner das Wachsen des Glaubens, das, wie er selbst zugibt, « im Neuen Testament eine so große Rolle spielt » (MW 421), nicht erklären, wenn der Glaube die rein aktuelle Personbegegnung und nicht auch Tugend im erwähnten Sinne ist².

2. Ist der Glaube « Fürwahrhalten » im Sinne Brunners ?

Personbegegnung und Fürwahrhalten stehen nach Brunner in scharfem Gegensatz zueinander. Wenn wir nun aus den dargelegten

¹ WB 77. Bei Joh. 5, 38 heißt es wörtlich: « Ihr *habt* sein *Wort* nicht *bleibend* in euch (ὅτι ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα), weil ihr dem nicht glaubet, den er (der Vater) gesandt hat. » In 7 Versen finden wir bei Johannes 15, 4-10 achtmal jenes Bleiben: « Bleibt in mir und ich bleibe in euch . . . Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben . . . » Wenn aber Christus und seine Worte in uns bleiben, so bleibt in uns notwendig auch der Glaube !

² Wenn Brunner dennoch das Wachstum des Glaubens erklären will, so geht es doch, genau besehen, nicht um das eigentliche Sein des christlichen Glaubens, wie ihn die Bibel versteht, sondern nur um das menschliche Element in ihm, um den « psychologischen Aspekt » (MW 421).

Gründen, die « Personbegegnung » als die Wesensbestimmung des Glaubens ablehnen, stehen wir dann nicht für dieses Fürwahrhalten ein? Keineswegs. Wir stimmen mit Brunner vollkommen darin überein, daß es ein « großes Mißverständnis » wäre, den Glauben im Sinne jenes Fürwahrhaltens zu verstehen, das Brunner im Auge hat. Dieses Fürwahrhalten, womit hier der Glaubensakt des Lehrglaubens bezeichnet sein soll, ist nämlich eine « bloße intellektuelle » Zustimmung oder Annahme einer Lehre, « eine bloß heteronome Überzeugung von Nichterkanntem », die aber doch irgendwie zum Wissen werden kann¹. Das heißt, es wäre jener falsche Glaube, der *erstens* « eine ('mindere') unvollkommene Vorstufe des Erkennens oder des Wissens » ist, und *zweitens* « etwas, was hinterher durch vernünftige Begründung zum Wissen ('zur Erkenntnis') werden soll » (OV 174, 114, 10). Und das soll nach Brunner die Anschauung der scholastischen Theologie », ja « das Grundmißverständnis in aller scholastischen und katholischen Theologie » sein (OV 174). Ob das stimmt, muß nun untersucht werden, und zwar indem wir die erwähnten zwei, innerlich zusammenhängenden Punkte ins Auge fassen.

Zunächst eine allgemeine Feststellung. Man müßte Brunner in gewisser Hinsicht recht geben, wenn er seine obige Behauptung nur auf Augustinus und die ganze Frühscholastik, vor allem auf Anselm, Abaelard und die beiden Viktoriner Hugo und Richard, ferner auf viele noch im 13. Jahrhundert² und auf manche nach Thomas bezöge. Es ist aber kein geringes Mißverständnis³, diese Auffassung vom Glauben als die scholastische Anschauung überhaupt auszugeben, wenn der allgemein — auch von Brunner — anerkannte Fürst der Scholastik und der katholischen Theologen überhaupt: Thomas von Aquin mit all denen, die seit der Hochscholastik denken wie er, aber auch die katholische Kirche in ihren Entscheidungen anders urteilen, d. h. so, wie wir nun ausführen werden.

¹ GF 5; Das Wort Gottes und der moderne Mensch, 102; OV 183, 174.

² Vgl. hiezu G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus (1935), besonders S. 92-117, wo der Autor mit Recht hinweist, daß die obengenannten und viele andere, vor allem wegen ihrer Illuminationstheorie sich nie recht klar geworden sind über das wahre Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, daß sie beide vermengten, ja ineinander übergehen ließen und daß erst der hl. Thomas auf Grund einer klaren Unterscheidung beider die rechte harmonische Verhältnisbestimmung gefunden.

³ Das Mißverständnis bei Brunner, wenigstens was die Scholastik betrifft, wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß gerade so allgemein gelesene, führende Theologen wie A. Harnack und K. Heim am eigentlichen Wesen des Glaubensaktes bei Thomas vorbeisahen.

a) Fürwahrhalten als « mindere » Erkenntnis

Der Glaube ist nach katholischer Anschauung nicht nur keine mindere, unvollkommenere Vorstufe der Erkenntnis, sondern gerade im Gegenteil eine höhere Art der Erkenntnis als das Vernunfterkennen oder Wissen¹. Das ist die thomistisch-katholische Auffassung. Um sie aber richtig zu verstehen, müssen wir an die ganze Erkenntnisordnung erinnern², die sie voraussetzt, die aber gerade von Brunner falsch beurteilt wird.

Es gibt eine natürliche und übernatürliche Erkenntnis. Bei beiden kann man nun ein unvollkommenes (minderes) und ein vollkommenes (höheres) Erkennen unterscheiden. Zum unvollkommenen Erkennen im natürlichen Bereich gehört alles, was ohne irgendwelche (direkte oder indirekte) Evidenz erkannt wird, wie es beim gewöhnlichen, menschlichen Vermuten, Meinen und Glauben der Fall ist. Die vollkommene Erkenntnis in dieser natürlichen Ordnung besteht aber im geistigen *Sehen*, d. h., streng genommen in jener Erkenntnis, durch die wir unmittelbar *Einsicht* (*visio*, *evidentia*) in den Gegenstand haben, wie beim Verstehen der ersten Prinzipien, im weitern Sinn aber auch in allem Erkennen, das sich auf dieses Sehen zurückführen läßt: es ist das schlußfolgernde Denken, das « Wissen » im strengsten Sinne des Wortes. Daher der Satz: *Principia intelliguntur, conclusiones sciuntur*. Freilich wird mit Wissen oft auch das unmittelbare Einsehen, oder dann — im gewöhnlichen Sprachgebrauch — auch das Erkennen überhaupt bezeichnet.

Eine weit höhere Erkenntnis als das Wissen in jedem Sinn des Wortes ist nun das *übernatürliche* Erkennen. Es steht gerade wegen seiner wesenhaften Übernatürlichkeit, sowohl dem Objekt als auch dem Prinzip der Erkenntnis nach, höher über jedem natürlichen Erkennen als das Begegnen über dem Denken. Denn es geht hier nicht nur um

¹ Wenn man den Satz E. Gilsons: « Zweifellos ist die Vernunft eine an sich höhere Erkenntnis als der Glaube ... » (OV 174) mit Brunner im Widerspruch zu dieser These versteht, dann ist er falsch. Und doch erblickt Brunner gerade hierin den typischen Ausdruck für das scholastisch-katholische « Grundmißverständnis » (OV 174). Dieser Satz kann tatsächlich so verstanden werden, aber nur wenn man ihn für sich, losgelöst vom textlichen und systematischen Zusammenhang betrachtet. In diesem Zusammenhang hat er einen andern Sinn. In welchem Sinn er mit der katholischen Auffassung vereinbar ist, wird sich gleich zeigen. Man darf übrigens nicht vergessen, daß Gilson hier Augustinus interpretiert, der aber gerade, wie wir zugeben, in unserer Frage nicht maßgebend ist.

² Vgl. hiefür vor allem folgende Stellen bei *Thomas*: C. G. IV c. 1; III c. 40; I c. 7-9; S. Th. II-II q. 2 a. 1-9; q. 1 a. 5 ad 2; q. 4 a. 4 ad 2; De Verit. q. 14 a. 1 ad 7. In III. Sent. d. 23 q. 2 a. 2 s. 3.

den Unterschied von Person und abstrakter « Sache », sondern um den Unterschied von Übernatur und Natur überhaupt, und dieser ist mehr als spezifisch oder « dimensional », er ist, streng genommen, unendlich. Zu diesem übernatürlichen Erkennen gehört nun erstens der eigentliche (göttlich-katholische) *Glaube* : d. h. jenes nicht evidente und doch feste Erfassen des dunkel gegenwärtigen Glaubensgegenstandes und zweitens die *selige Schau* (visio beatifica) : jenes unmittelbare und evidente Sehen Gottes in der Herrlichkeit.

Von hier aus können wir nun feststellen, ob und inwiefern der Glaube « eine mindere oder höhere », « unvollkommenere oder vollkommene » Art der Erkenntnis als die der Vernunft sei. Die Glaubenserkenntnis ist *erstens* schlechthin vollkommener als das bloß natürlich-menschliche Glauben. Brunner spricht also nicht gegen, sondern ganz im Sinne der katholischen Auffassung, wenn er sagt : Der Glaube « ist Erkenntnis, nicht bloß heteronome Überzeugung von Nichterkanntem (!) auf Grund der Erkenntnis anderer. Die Glaubenserkenntnis unterscheidet sich völlig von allem bloßen Meinen, Vertrauen oder Glauben, was andere sagen. »¹

Sie ist aber *zweitens* gegenüber der seligen Schau eine schlechthin unvollkommenere Erkenntnis ; denn jene hat zu all dem, was dem Glauben eignet, noch die Evidenz.

Drittens ist die Glaubenserkenntnis zwar nicht in jeder Hinsicht, doch aber an sich absolut vollkommener als die Vernunftkenntnis². Denn von ihr gilt, was von der übernatürlichen Erkenntnis überhaupt gilt³. Sie bezieht sich auf Gott gerade in seinem übernatürlichen Wesen, das der Vernunft verschlossen bleibt ; sie vollzieht sich auch nicht « aus sich heraus », sondern durch die Erleuchtung und Gnade Gottes : sie kommt von Gott herab, während die Vernunftkenntnis zu Gott « hinauf steigt »⁴, was gerade auch nach Brunner einen entscheidenden

¹ OV 183.

² Vgl. C. G. III c. 40, wo Thomas ausdrücklich den Glauben als die « superior cognitio » hervorhebt.

³ Daß sie übernatürlich ist, wird in aller Klarheit von der Kirche gelehrt : *Denzinger*, n. 1649, 1671, 1789, 1795.

⁴ « Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem *ascendit*. — Secunda est prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis *in nos descendit*, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. — Tertia est secundum quod humana mens elevabitur ad ea quae (in coelo) sunt revelata perfecte intuenda ». C. G. IV c. 1 Mitte ; vgl. auch den Schluß.

Unterschied zwischen Glauben und Denken (Wissen) ausmacht. Der Glaube ist darum gewisser als alle natürliche, evidente Einsicht und Wissenschaft¹. Darum ist er auch « notwendig die erste unter allen Tugenden »², und « vorzüglicher (excellentior) als alle menschlichen und intellektuellen Tugenden »³. Darum sollen auch « die Vernunft und alle Philosophie » nicht im Herrschafts- sondern Dienstverhältnis zum Glauben stehen (non dominari, sed ancillari debent)⁴.

Doch in einer Hinsicht ist der Glaube eine « mindere » Erkenntnis als die der Vernunft: Obwohl der Glaube seinen Gegenstand sicher und mit voller Gewißheit erfaßt, erkennt er ihn doch nicht offen mit Evidenz; er erkennt ihn in einem gewissen Dunkel, vom Schleier des Geheimnisses umhüllt (1 Kor. 13, 12; 2 Kor. 5, 7). Die Vernunft aber sieht *ihren* Gegenstand klar; sie begreift ihn.

Hieraus kann man aber nicht folgern, daß die Vernunfterkennntnis schlechthin « höher », « vollkommener » sei als die Erkenntnis des Glaubens überhaupt — auch des übernatürlichen biblischen Glaubens. Denn es handelt sich hier *nicht* um den *gleichen* Gegenstand, den die Vernunft vollkommener, der Glaube aber unvollkommener erkennt. Der katholisch verstandene biblische Glaube erfaßt einen schlechthin höhern und schlechthin schwieriger zu erkennenden Gegenstand, die die Vernunft nicht nur nicht sehen, sondern nicht einmal irgendwie erfassen, erkennen, oder auch nur — aus sich selbst heraus — errahnen kann!

In diesem Zusammenhang wird nun ersichtlich, wie der folgende Satz E. Gilsons zu verstehen ist und wie ihn Brunner falsch verwertet hat: « Zweifellos ist die Vernunft eine an sich höhere Erkenntnis als der Glaube; denn sie durchdringt das Wesen des Gegenstandes, während der Glaube ihn nur erfaßt (Gilson schreibt: le tient), ohne ihn zu begreifen » (OV 174). Wenn in diesem Satz das « an sich » als « schlechthin » aufzufassen ist, so ist er nur dann Ausdruck der katholischen Lehre, wenn hier unter Glaube nicht der übernatürliche, biblische Glaube in

¹ De Verit. q. 14 a. 1 ad 7: « fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas quae causat fidei assensum est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae ». Vgl. auch II-II q. 4 a. 8. C. G. I c. 4.

² S. Th. II-II q. 4 a. 7.

³ Ebd. q. 23 a. 6.

⁴ *Denzinger*, n. 1656. Vgl. hiezu *M. Scheeben*: Das Axiom, daß die Vernunft die ancilla fidei sei, besagt, « zunächst und ganz allgemein, daß die Tätigkeit der Vernunft zu Gunsten des Glaubens als einer höheren Erkenntnis verwandt werden kann und soll (von Scheeben gesperrt) ». *Dogmatik I*, 406.

seinem eigenen Wesen, sondern nur der « psychologische Aspekt » des Glaubens im allgemeinen oder dann überhaupt nur der natürlich menschliche Glaube verstanden wird.

Hier zeigt sich folgendes Mißverständnis, das u. a. in der Beurteilung, bzw. Verurteilung des « katholischen » Glaubensbegriffes bei Brunner vorliegt. Er geht von der Voraussetzung aus, eine wahre und sichere Erkenntnis — was der Glaube doch vorzüglich ist — müsse notwendig irgendwie *evident* sein. Ob das für die natürliche Erkenntnis zutrifft, soll hier dahingestellt bleiben ; jedenfalls gilt diese Behauptung gerade nicht für den übernatürlichen, göttlich-katholischen Glauben, wie wir soeben gesehen haben. Aber was versteht Brunner unter Evidenz ? Das ist hier die Frage.

Versteht er unter *Evidenz* ein unmittelbares, *notwendiges*, jeden Zweifel wesentlich ausschließendes Einsehen des Erkannten und schreibt er diese dem Glauben zu, so stellt er sich mit der Bibel und sich selbst in Widerspruch. Denn nach beiden ist der Glaube, obwohl er an sich absolute Gewißheit hat, doch frei ; man muß ihn oft erkämpfen, man kann ihn verlieren, man kann ihn frei ablehnen, was bei einer Evidenz unmöglich wäre. Übrigens lehrt ja auch die Erfahrung, daß sogar der beste Christ es zuweilen mit heftigen Glaubenszweifeln zu tun haben kann, wie es bei Luther der Fall war¹, während ihm nie ein Zweifel aufsteigt, daß zwei mal zwei vier sind.

Versteht aber Brunner hier unter Evidenz etwas anderes — er spricht tatsächlich von « einer Evidenz anderer Art »² — und nennt er deshalb Glauben ein Wissen, Sehen, Schauen, weil dieser eine höhere und vollkommeneren Erkenntnis als alles rationale Wissen und Denken, also keinesfalls eine « unvollkommenere », « mindere » Vorstufe des Erkennens oder des Wissens ist, so sind wir mit Brunner der Sache nach einverstanden.

¹ Vgl. die Belege bei *H. Grisar*, Luther III, 30-307, daß er nicht glauben könne, was er ändern predige und ebd. II, 244-248, daß die Glaubenszuversicht und Sicherheit « erkämpft » und errungen (*luctari*) werden müsse.

² Für Brunner ist der Glaube als Personbegegnung eine geistige Schau (GF 13). Und doch, wo vom Leben in der ewigen Herrlichkeit die Rede ist, setzt er das Glauben der Schrift gemäß ausdrücklich in Gegensatz zum Schauen (OV 184, 187). Ja, erst in diesem Schauen gehe es um die « Einheit personhafter Begegnung » um die Persongegenwart und um das personhafte Gegenwärtigsein bei Gott », als ob er das nicht ausdrücklich immer vom Glauben schon behauptet ! Der Glaube wird sogar « indirekte Erkenntnis » genannt (OV 186), was ein Thomist nur unter bestimmtem Vorbehalt behaupten würde, da nach ihm der Glaube in einem « *iudicium immediatum* » besteht.

b) Das Fürwahrhalten wird zum Wissen (Denken)

Für Brunner steht es fest, daß der Glaube nach scholastisch-katholischer Anschauung zweitens etwas sei, « was durch vernünftige Begründung hinterher zum Wissen (bzw. 'zur Erkenntnis') werden soll ». Daß auch diese Behauptung irrig ist, ergibt sich grundsätzlich schon aus den bisherigen Ausführungen.

Ist der Glaube nicht nur keine mindere Vorstufe des Erkennens oder Wissens, sondern selbst ein Erkennen, das höher und sicherer ist als das rationale Wissen oder Denken, dann kann er unmöglich zu diesem Wissen « werden ». Der hl. Thomas lehnt denn auch ausdrücklich Brunners Behauptung ab¹. Vom wesentlich Übernatürlichen, das gerade den Gegenstand des Glaubens ausmacht, wie z. B. vom dreieinigen Gott, vom Gott der Gnade und Liebe, kann die Vernunft überhaupt gar nichts wissen. Und ihre (natürliche) Gotteserkenntnis ist niemals so, daß sie irgendwie einen Ersatz für die Glaubenserkenntnis bieten könnte, wie uns Brunner vorwirft. Sie ist ja doch sehr schwach². Hier wird zwar erkannt, *daß* Gott ist, nicht aber, *was* er in sich ist.

Brunner erklärt den bloß graduellen Übergang des Fürwahrhaltens zum Wissen so: Der in sich unvollkommene Glaube « wird » in der *Theologie* gleichsam zum vollkommenen Glauben. Durch vernünftige Durchdringung der bloß autoritativ übernommenen « Offenbarung », d. h. der biblischen oder kirchlichen Äußerungen, wird diese zur Theologie, und Glaube wäre jetzt Wissen um « geoffenbarte » Theologie. So kann nun der Glaube als « geoffenbartes » theologisches « Wissen » höher bewertet werden als das Wissen im allgemeinen. Aber weil es sich hier wie dort grundsätzlich um die gleiche Art Wissen, d. h. das rationale Denken handelt, so ist dieser (vollkommenere) Glaube doch nicht wesentlich, sondern nur graduell höher als das (rationale) Wissen.

¹ *Forma illius intelligibilis, quae est principaliter obiectum fidei, scil. Deus, formationem intellectus subterfugit et non est pervius in statu viae ut dicit Augustinus. Nec iterum ea quae sunt fidei ad principia visa reducere potest demonstrando*. In III. Sent. d. 24 q. 1 a. 2 s. 1; dasselbe ebd. q. 3 a. 3 s. 1.

² « ... Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias (die Gottesbeweise) perfecte cognoscere potest », geschweige denn Gott selbst. C. G. IV c. 1. Darum kann der Thomist A. Rohner sagen: « Die natürliche Gotteserkenntnis und Liebe ist eher ein *Gottsuchen* als ein *Gotthaben*. » Thomas von Aquin oder Max Scheler, in: *Divus Thomas 1* (1923) 348. Principium autem gratiae et obiectum eius est ipse Deus qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job 36, 26: « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » I-II q. 112 a. 5; II-II q. 2 a. 4.

Kurz : der Glaube ist Theologie, die Theologie aber Wissen und also der Glaube gleich Wissen (OV 386) !

Wenn wir nun Brunners Darstellung recht beurteilen wollen, so müssen wir an das eigentliche *Verhältnis der Theologie zum Wissen, bzw. zur Philosophie und zum Glauben* erinnern.

Es ist nicht verwunderlich, daß gerade die Theologie zum Anlaß und Träger der verfehlten Auffassung bei Brunner geworden ist. Sie hat tatsächlich eine eigenartige Mittelstellung zwischen Glauben und Wissen. Darum ist auch der Theologe « wirklich ein Wanderer zwischen zwei Welten »¹. Auch nach der katholischen Auffassung ist nämlich die Theologie eine « Besinnung » über das Wort Gottes, eine gedankliche Auslegung der « biblischen Hauptbegriffe », ein « geordnetes Nachdenken über den Glauben » und aus dem Glauben². Ihr Doppelcharakter besteht nun darin, das sie einerseits den Glauben zum Gegenstand und Prinzip, und d. h. auch zur Grundlage hat und sofern (objective und radicaliter), göttlich-übernatürlich ist, andererseits aber doch als rationale Besinnung als Nach-Denken (formaliter) menschlich-natürlich ist³.

Wenn man nun die Theologie nur nach ihrem *Gegenstand* und ihrer Grundlage bewertet und sie dann mit dem Wissen der *Philosophie* vergleicht, so steht sie erheblich höher als diese. Weil einige Theologen und manche Väter die Theologie nur nach dieser Seite hin beurteilten, war sie ihnen eine übernatürliche Erkenntnis. Und wäre sie das schlechthin, dann könnte Brunners Darlegung zurecht bestehen : es gäbe so etwas wie ein « übernatürliches Wissen » und Denken ! Aber ihrem *Akte* nach betrachtet, unterscheidet sich die Theologie nicht wesentlich von der Philosophie. Und das ist hier entscheidend.

Die gleiche Unterscheidung ist nun auch maßgebend für die Verhältnisbestimmung von *Theologie* und *Glaube*. Sofern der Glaube *Gegenstand* und Grundlage der Theologie ist, unterscheidet sich diese nicht wesentlich vom Glauben, wohl aber durch den Akt ; denn sein Gegenstand ist ja für sich betrachtet (materialiter) auch Gegenstand

¹ WB 62.

² WB 61 ; Die andere Aufgabe der Theologie, in : Zdz 7 (1929) 255 f. Philosophie und Offenbarung, 46.

³ Vgl. V. Zubizarreta, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Bilbao 1925), I, 42 und S. 43 die Thesis : « Theologia nostra est habitus quoad entitatem mere naturalis. » J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine tractatus theologicus* (1942), I, 74. Siehe auch : R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita* (1931), I, 16 : « Sacra Theologia non est habitus entitative seu intrinsece supernaturalis. »

der Theologie. Freilich, wenn man ihn nur in jenem Aspekt sieht, unter dem die Theologie ihn eigentlich (formaliter) erfaßt, so unterscheiden sich Theologie und Glaube auch dem Gegenstande nach. Doch der entscheidende Abstand zwischen Theologie und Glaube zeigt sich ganz offensichtlich im *Akt*. Und um ihn geht es hier. Wir reden von Glauben und Theologie als Erkenntnis, nicht als Gegenstand. Aber gerade das theologische Erkennen besteht nun im Denken, im schlußfolgernden Wissen und sofern steht es grundsätzlich zusammen mit der Wissenschaft und der Philosophie diesseits des Glaubens. Theologie ist ja Wissenschaft, obwohl sie sich darin nicht erschöpft.

Von hier aus wird nun die Ansicht Brunners leicht als Mißverständnis erkannt. Nachdem er einmal irrtümlich angenommen, der entscheidende, « dimensionale » Unterschied, « der garstige Graben » zwischen Glaube und Wissen sei nach der katholischen Glaubensauffassung zwischen Theologie und Philosophie zu suchen, ist es ihm ein Leichtes nachzuweisen, — was wir ja zugeben — hier, zwischen Theologie und Philosophie, bestehe jener dimensionale Unterschied nicht. Und er kann darum folgerichtig schließen: Also ist der Glaube nach katholischer Auffassung nicht grundsätzlich vom Wissen, vom Denken verschieden; er befindet sich grundsätzlich in der Dimension des Denkens, es handelt sich nur um eine « Erweiterung des Denkraumes » (OV 384).

Es gibt tatsächlich auch nach katholischer Auffassung einen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, der aber noch tiefer geht als jener « dimensionale » Brunners. Er ist jedoch nicht zwischen Theologie und Philosophie zu suchen, sondern dort, wo Brunner ihn selbst auch sieht: zwischen Theologie und Glaube! Zwischen beiden gibt es mehr als nur einen spezifischen, sondern mindestens einen generischen Unterschied¹. Denn auch hier macht sich grundsätzlich der ganze, eigentlich unendliche Unterschied von Natur und Übernatur geltend, der doch größer ist als jene innerkategoriale Differenz zwischen Person und « Sache », Geist und « Ding », auf der Brunners « dimensionaler » Unterschied gründet².

Der Glaube ist wesenhaft übernatürlich, die Theologie nicht. Er ist überwissenschaftlich; sie wissenschaftlich. Der Glaube irrt nie, wohl

¹ Vgl. P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, 115 und überhaupt das ganze Buch, in dem die thomistisch-katholische Lehre über das Verhältnis von Theologie und Glaube gründlich und klar dargestellt wird.

² Die Theologie « *acquiritur studio humano* » (S. Th. II-II q. 45 a. 1 ad 2 und I q. 1 a. 6 ad 3). Und der Glaube — selbst die *fides informis* — ist « Geschenk Gottes » (ebd. II-II q. 4 a. 4 und *Denzinger*, n. 1791).

aber die Theologie. Nie wird ein theologischer Satz, eine theologische Lehre mit « göttlich-katholischem » Glauben geglaubt. Freilich kann die Kirche einen theologischen Satz als Ausdruck für einen von ihr mit göttlicher Autorität als geoffenbart bestätigten Glaubensinhalt wählen. Dann wird er freilich geglaubt, aber gerade nicht als *theologische* Lehre, sondern als geoffenbarter Glaubensgehalt.

Schließlich ist der Glaube eine allgemeine und heilsnotwendige Erkenntnis, die Theologie aber nicht. Der Mensch kann zur Gottesliebe und zum ewigen Leben gelangen ohne die Theologie, aber niemals ohne den Glauben. Überhaupt ist « der göttliche Glaube nicht eine Fortentwicklung, oder selbst eine bloße Verklärung unserer natürlichen Erkenntnis, sondern eine ganz *eigene, selbständige* Erkenntnis »¹: das höchste irdische Erkennen. Er kann also keinesfalls ein solches Fürwahrhalten sein, das einerseits eine « unvollkommenere Vorstufe der Erkenntnis oder des Wissens » und andererseits doch « etwas » ist, das « erst hinterher durch vernünftige Begründung zum Wissen werden soll ».

3. Ist der katholisch verstandene Glaube ein Fürwahrhalten im Gegensatz zur Begegnung ?

In diesem Kapitel haben wir bisher folgendes nachzuweisen versucht: Der Glaube ist weder die Begegnung (1.) noch das Fürwahrhalten (2.) im Sinne Brunners. Es ist sehr begreiflich, daß Brunner den Glauben zu einseitig und extrem als Personbegegnung auffaßt, da er sich in heftigem — und berechtigtem — Kampf gegen einen Glauben stehen sieht, der ein Fürwahrhalten sein soll, das wahrhaftig das Allerwesentlichste des Glaubens: seine Göttlichkeit und Personhaftigkeit verkennt. Wird aber « Fürwahrhalten »² als Bezeichnung für den Glaubensakt gebraucht, wie ihn die katholische Kirche versteht, dann steht es nicht mehr im Gegensatz zur Personbegegnung, sondern schließt

¹ M. J. Scheeben, Dogmatik I, 298.

² Das Wort Fürwahrhalten ist in seiner sprachlichen Gestalt und seinem gewöhnlichen Gebrauch nach nicht gut geeignet, um den eigentlichen Glaubensakt zu bezeichnen, und es wird denn auch in den maßgebendsten kirchlichen und theologischen Äußerungen nicht gebraucht, wohl aber: credere und assensus, Glauben und Zustimmung. Wenn es hier doch an Stelle von diesen und andern Ausdrücken gewählt wird, so darum, weil es so im Interesse unserer Arbeit liegt, nämlich gerade zu zeigen, daß dieser Ausdruck, wenn er von katholischen Autoren für den Glaubensakt verwendet wird, in einem ganz analogen — um nicht zu sagen: andern — Sinn gebraucht wird, als ihn Brunner und der gewöhnliche Sprachgebrauch voraussetzt.

sie in sich und ist nur im Zusammenhang mit ihr wahres, göttliches Glauben. Das soll nun im Wesentlichen nachgewiesen werden.

« Vor allem ist der theologische Glaube nach katholischer Lehre nicht eine irgendwie qualifizierte und zu Stande kommende Zustimmung zur Offenbarung oder ein beliebiges Fürwahrhalten aus Anlaß oder auf Grund der Offenbarung. Er ist vielmehr ein *lebensvolles Hinstreben* zu Gott als dem Prinzip, Objekt und Ziel jener Offenbarung, speziell ein durch hingebende Unterwerfung unter die Autorität und durch innigen Anschluß an die ewige Wahrheit Gottes erfolgende Annahme oder vielmehr Ergreifung des Inhaltes der Offenbarung. »¹ Soll das Fürwahrhalten den Glaubensakt bezeichnen, dann darf es keine bloß « intellektuelle » Annahme sein, sondern eine lebensvolle *Tat des ganzen Menschen* mit all seinen Kräften, vorab seinen höchsten und innersten : Verstand und Wille. Denn das ist der Glaube.

Daß der Glaube « in erster Linie ein *Erkenntnisakt* » ist, können auch wir sagen. Wir deuten aber diese Aussage nicht so wie Brunner. Die Glaubenserkenntnis ist ein Akt des *Verstandes* (assensus intellectus). Verstand heißt hier aber niemals das, was Brunner darunter versteht : entweder « Intellekt », der nur auf Abstraktes, Unwirkliches gerichtet ist, oder « Verstand », den auch die Tiere haben können. Der Verstand ist nach thomistischer Auffassung das höchste Erkenntnisvermögen, das im Gegensatz zur nur schlußfolgernd erkennenden Vernunft unmittelbar erkennen kann. Und er ist nur insofern notwendig auf das Abstrakt-Universelle gerichtet, als er das mit der Materie verbundene Sein erkennen muß, nicht aber, wenn er den reinen Geist, z. B. Gott, erkennen will. « Der Verstand ist das Organ des menschlichen Geistes, das seiner Natur nach bestimmt ist, in unmittelbare Verbindung mit der Wirklichkeit zu treten. Der Verstand ist recht eigentlich der geistige Wirklichkeitssinn des Menschen. »² Der Glaube ist nun ein Akt, d. h. ein unmittelbares Urteil dieses Verstandes, der aber erhöht und erleuchtet wird vom Heiligen Geist durch die Gnade ; denn von sich aus könnte der Verstand — wie auch die Vernunft — den Glaubensgegenstand,

¹ M. J. Scheeben, Dogmatik I, 341. Man vergleiche hiezu und zum folgenden die Bestimmungen des Vaticanums (besonders *Denzinger*, n. 1789 ff.), von denen Scheeben ausgeht, der gerade deshalb die Personhaftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens so stark hervorheben kann und zwar zu einer Zeit (1874), in der die führende protestantische Theologie diese heute von ihr überbetonten Tatsachen ganz unterschätzte !

² A. Rohner, Thomas von Aquin oder Max Scheeler, in : *Divus Thomas* 2 (1924) 266.

die Glaubenswahrheit nicht erfassen, weil diese ihn schlechthin übersteigt.

Was über die besondere Art dieses Erkennens hier noch zu sagen wäre, ist schon im letzten und in diesem Abschnitt ausgeführt worden. Man möge vor allem das nicht vergessen, « daß die Glaubenserkenntnis ihrem Wesen nach nicht in der Form eines logischen Schlusses, sondern in der Form eines lebendigen Anschlusses an Gott und seine göttliche Vollkommenheit zu Stande kommt »¹. Das heißt zwar nicht, daß sie das ist, was Brunner « Erkenntnis als Begegnung » nennt ; denn Erkennen bleibt Erkennen und es ist niemals innerlich mit Wollen oder gar Fühlen zu verquicken. Das heißt aber auch nicht, daß sie in jenem Gegensatz zum Begegnen steht, wie Brunner die katholische Auffassung deutet, und daß bei dieser Erkenntnis nicht auch der Wille und das « Gefühl » *mitwirke*.

Den Gegensatz zwischen dem Glauben als Fürwahrhalten und der Glaubenserkenntnis als Begegnung faßt Brunner in drei Punkte zusammen. Im Fürwahrhalten besteht die Erkenntnis, grundsätzlich erstens in einem begrifflichen « Ergreifen » und nicht im « Ergriffensein » von der Wahrheit, zweitens « verwandelt » sie das Erkenntnissubjekt nicht, und drittens schafft sie auch nicht Gemeinschaft wie die Erkenntnis als Begegnung. Der Erkennende bleibt was er war : der « natürliche » und der « icheinsame » Mensch².

Daß der katholische Glaube nicht jenes bloß rationale « Ergreifen », bzw. Wissen, Denken, « Etwas Haben », « Besitzen », ist, wie Brunner es voraussetzt, dürfte aus den bisherigen Ausführungen klar geworden sein. Er ist ein Ergreifen, ja, aber von ganz besonderer Art, eben ein Ergreifen im Ergriffensein, da hier die Wahrheit nicht aus uns kommt, sondern von oben, und die Erkenntnis nicht zu Gott « aufsteigt », sondern von ihm « herabsteigt »³. Und wenn es zweitens durch den bloßen Glauben nicht eine eigentliche « Verwandlung » des Menschen gibt — was Brunner wohl auch nicht sagen würde, wenn er diesen Ausdruck im strengen und scholastischen Sinne verstünde — so gibt es doch eine Wandlung, eine wesentliche Erhöhung des Menschen durch den Glauben⁴.

¹ M. J. Scheeben, Dogmatik I, 296.

² Vgl. hierzu Divus Thomas 24 (1946) 92.

³ Siehe oben S. 257.

⁴ S. Th. II-II q. 6 a. 1 : « quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus ».

Mit dem Glauben beginnt ja wahrhaftig schon das ewige Leben ¹. Bleibt da also der Mensch « unverändert » ?

Auch die dritte Behauptung Brunners trifft hier für unser Fürwahrhalten nicht zu. Gerade auch nach katholischer Ansicht läßt uns der Glaube nicht in der « Icheinsamkeit », sondern schafft Gemeinschaft, Vereinigung: « Fides autem facit quattuor bona. Primum est quod *per fidem anima coniungitur Deo*. Nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo. » ² Das ist eine wahre und personhafte Vereinigung, aber doch nicht eine « mystische Einheit », wie der Vergleich der Ehe zeigt, den gerade auch Brunner für seinen Gemeinschaftsbegriff anführt (MW 294).

Wenn es so mit dem Glauben steht, kann er keineswegs eine « bloße theoretische, intellektuelle Überzeugung » sein ³. Nein, er ist eine praktische Erkenntnis, die nur durch Einwirkung des *Willens* und zwar des von Gott durch die Gnade bewegten Willens zustande kommen kann. Der Glaube ist zwar keineswegs blind; er ist und bleibt in seinem Wesenskern Erkenntnis, mit der er Gott erfaßt. Aber beim Vollzug dieser Erkenntnis ist der Wille *ausschlaggebend* ⁴ und darum gehört er zum eigentlichen *Wesen* des Glaubens. Ja, der Wille selbst bewirkt die Zustimmung: « qui recte fidem christianam habet sua voluntate assentit Christo . . . » (S. Th. II-II q. 11 a. 1). Das kann aber der Wille nur tun, sofern er von Gott selbst durch die frei geschenkte Gnade innerlich angeregt und bewegt wird. — Das alles finden wir bei Thomas in seiner berühmten Begriffsbestimmung des Glaubensaktes zusammengefaßt: « *Ipsium credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* » (ebd. q. 2 a. 9).

Wenn auch die Kirche nicht näher bestimmt, wie, auf welche besondere Art, der Verstand und der Wille sich hier betätigen, so stellt

¹ So definiert Thomas den Glauben als Tugend an entscheidender Stelle II-II q. 4 a. 1: quid sit fides) ausdrücklich: « fides est habitus mentis, quo *inchoatur vita aeterna in nobis*, faciens intellectum assentire non apparentibus ». Vgl. auch die eindeutige Erklärung in der *Expositio super Symbolo Apostolorum* in der editio *Mandonnet*: (Opuscula omnia IV, 349): « per fidem inchoatur vita aeterna ».

² Ebd. auf der gleichen Seite: 349. Vgl. hiezu auch *R. Garrigou-Lagrange*, *De revelatione* . . . I, 511: « 1. Servatur essentialis supernaturalitas fidei, quae supponit internam unionem intellectus credentis cum Deo, non obstante mediatione Ecclesiae », und *M. Scheeben*, *Dogmatik* I, 290, 292, 293, 330, 333.

³ Das Wort Gottes und der moderne Mensch, 112.

⁴ « In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. » C. G. III c. 40; vgl. II-II q. 2 a. 9.

sie doch an entscheidender Stelle fest, daß « wir verpflichtet sind, dem offenbarenden Gott im Glauben den vollen Gehorsamsdienst des Verstandes und des Willens zu leisten »¹. Diese Willensbetätigung macht den Glauben gerade zu einem freien², sittlichen Gehorsamsakt, der umso freier ist, als er unter dem Einfluß der Gnade geschieht ; der Glaube ist also kein « knechtischer Gehorsamsakt », wie Brunner es der katholischen Glaubensauffassung vorwirft (OV 180).

In diesem Glauben ist auch das *Vertrauen* eingeschlossen, wenn damit nicht die totale Selbsthingabe, sondern nur die « Erkenntnis » gemeint ist, « daß es dem Menschen gut ist, nicht sein eigener Herr zu sein, sondern Gott als seinen Herrn zu haben » (OV 36). Die Annahme der Aussagen Gottes setzt doch ein ehrfürchtiges Vertrauen auf die Autorität Gottes oder das Bauen auf die Einsicht und die Wahrhaftigkeit Gottes, vielmehr auf seine Person als Träger dieser Eigenschaften, voraus. Das ist zwar nicht das Innerste des Glaubensaktes (OV 36), wohl aber eine notwendige Voraussetzung zur Annahme eines göttlichen Ausspruches. Die zu Gott hinneigende Pietät, die *pia affectio voluntatis* oder der *pius credulitatis affectus*³, wird darum auch von den Theologen die Wurzel des Glaubens genannt.

Wir hören hier von *affectus*, *affectio*. Das deutet schon an, daß im Glauben das « Fühlen » auch beteiligt ist, wenn man hier darunter *Herz* oder *Gemüt* versteht, d. h., den « Sitz der Affekte », der Leidenschaften, das Gebiet wo Wille und sinnliche Natur zusammenhängen, ohne das wir nicht als « ganze Menschen » sein und handeln können⁴. Brunner hat sich wohl darüber nicht Rechenschaft gegeben, daß die Kirche und auch der « intellektuelle » Thomas die Rolle des Herzens im Glauben oft betonen. So wiederholt die Kirche oft und feierlich jenes « *Corde credimus* »⁵ und nach Thomas entsteht der Glaube dadurch, daß Gott, « der Vater, das Herz des Menschen innerlich bewegt »⁶.

¹ *Denzinger*, n. 1789.

² *Denzinger*, n. 1791 : « fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus . . . quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius ».

³ Vgl. *Denzinger*, n. 178 : das « initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus » ist durch Gnadengabe, nicht aber natürlicherweise in uns.

⁴ C. G. III c. 4. Vgl. *A. M. Weiß*, *Der ganze Mensch*, Apologie I (1904), 6. u. 7. Vortrag, besonders S. 254, 279, 291, 303.

⁵ *Denzinger*, n. 422, 423, 420.

⁶ In Joh. c. 6, 1. 5 n. 3 : « trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis *moventis interius cor hominis ad credendum* ». Ebd. c. 5, 1. 6 n. 9 : « Intelligibiliter autem (Deus) testificatur inspirando *in cordibus* aliquorum quod credere debeant et tenere », vgl. ebd. c. 5, 1. 6 n. 10.

Wenn der Glaube — und wir sprechen immer vom Glauben als solchem, also auch vom « bloßen » liebeleeren Glauben — « in den Herzen der Gläubigen entsteht »¹, so ist damit gemeint, daß der *ganze Mensch* im Glaubensakt « dabei » ist : mit Verstand, Wille und Herz².

Wird aber nicht in den kirchlichen Entscheidungen und theologischen Abhandlungen vor allem Verstand und Wille als Subjekt des Glaubensaktes betont ? Jawohl. Aber warum ? Weil sie eben das bestimmen wollen, was in Frage steht und was in letzter *Analyse* wesentlich ist. — Sagt doch Brunner selbst, daß das Gefühl im Glauben nicht « das Erste und Wichtigste », daß es « dabei nicht das Ausschlaggebende, Führende, Bestimmende, sondern das Begleitende » sei (MW 228, 255) ! — Daß aber alle in dieser Analyse vorkommenden wesentlichen und unwesentlichen Akte den *einen* und einzigen *Glaubensakt der menschlichen Person* ausmachen, das wurde und wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Es gibt doch für den Menschen keinen gleichsam isolierten Akt eines intellectus separatus oder einer voluntas separata. Diese Betätigung, sowie alle menschliche Betätigung, geht letztlich vom Totalsubjekt (subiectum quod) und nicht nur vom Teilsubjekt (subiectum quo) aus. Actiones sunt suppositorum ! So heißt ein wichtiges Axiom der Scholastik. Und wenn, wie hier, das suppositum : diese konkrete Substanz, geistig ist, so heißt sie eben Person. Nicht der Verstand oder Wille glaubt, sondern die *Person* glaubt *durch* den Verstand, *durch* den Willen und auch « aus dem Herzen » (corde credimus). Der katholisch verstandene Glaube ist also kein « bloßer Kopfglaube », sondern er ist schon « in sich selbst (als fides informis) Herzensglaube »³, Glaube des ganzen, persönlichen Menschen. Und das wird er nicht erst durch die Liebe oder die « Mystik », schon gar nicht durch jene ganz unkatholische Mystik, die « eine Tendenz nach unendlicher Seinseinheit », nach Überwindung der « Ich-Du-grenze » ist und als « Erlebnis der Einheit mit dem Unendlichen », als « Verschmelzung von Gottheit und Mensch gerade im Gefühl gesucht » wird⁴. Das alles muß das « Fürwahrhalten » be-

¹ De Verit. q. 18 a. 3 : « ab utroque auditu (exteriori et interiori) fides in cordibus fidelium oritur ».

² Siehe *M. J. Scheeben*, Dogmatik I, 342 : « Dennoch ist der Mensch beim Glaubensakt wesentlich mit seinem ganzen Innern und seiner ganzen geistigen Seite seines Wesens mit Geist, Gemüt (Herz) und Wille beteiligt. »

³ Ebd. I, 343. Die Klammer setzt Scheeben.

⁴ MW 255 ; Die Mystik und das Wort (1928), 369 und 380. Brunner sieht — wie fast alle Nichtkatholiken — am Wesen der katholischen Mystik vorbei, weil er diese, grundsätzlich wenigstens, der Wesensbestimmung einer

deuten, wenn es Benennung für den Glaubensakt sein soll. Wird aber das « Fürwahrhalten » so verstanden, dann ergibt sich die Antwort auf die eingangs gestellte Frage von selbst: *Dieses Fürwahrhalten* — das freilich etwas ganz anderes bedeutet als jenes von Brunner — *steht nicht im Gegensatz zum Begegnen, sondern im Zusammenhang mit ihm; ja, es ist selbst eine wahre Personbegegnung.* Denn diese Personbegegnung gibt es wirklich, *wenn der Mensch im Glaubensakt als Person mit dem persönlichen Gott in Beziehung tritt.* Daß hier die Bedingung von seiten *des Menschen* erfüllt wird, haben wir soeben festgestellt. Daß aber dieser Glaube als Akt der menschlichen Person auf *Gott als Person* und nicht einfach auf eine Lehre: ein unpersönliches, abstraktes « Etwas » bezogen

Mystik unterstellt, die heidnische Züge trägt und in ihrem Wesen und Wollen der katholischen Mystik widerspricht. In der katholischen Mystik wird das Gotteserlebnis nicht « gerade im Gefühl gesucht ». (Das « Erlebnis der Einheit mit dem Unendlichen, mit dem All, die Verschmelzung von Gottheit und Mensch wird in der Mystik gerade im Gefühl gesucht; ein bestimmtes Gefühlserlebnis wird als Erlebnis der Einheit mit der Gottheit gedeutet. Dieses Erlebnis ist die Ekstase, ein Gefühlszustand, bei dem alle bestimmte Bewußtheit, alles gegenständliche Denken und Wollen in einem Mehr des Fühlens untergehn, verschwimmen, oder versinken, wo alle Begrenzungen des Ich durch ein ihm gegenüberstehendes Andere verschwinden. » MW 255.) Mystik ist nach katholischer Anschauung eine vom Heiligen Geist bewirkte experimentale, geistig-affektive Erkenntnis und Hingabe, die der Mensch durch seine höchsten Geistesvermögen: Verstand und Wille vollzieht. Da der Mensch selbst und nicht nur seine Vermögen der eigentliche Träger dieser Tätigkeit ist, so wird selbstverständlich auch das Gefühl in « Mitleidenschaft » gezogen, aber wie die Theologen sagen « ex redundantia »; es ist auch hier, wie im Glauben, « begleitend, nicht bestimmend » (Brunner).

Überhaupt steht gerade das, was Brunner als Grundzug und zugleich als Grundirrtum *aller* Mystik immer wieder hervorhebt: daß sie nämlich *Einheit* statt *Gemeinschaft* wolle, in unvereinbarem Gegensatz zur katholischen, d. h. der « gehemmten », « abgeschwächten », aber doch « klassisch 'christlichen' Mystik » (Mystik und das Wort, 391). Vgl. z. B. die von der Kirche als häretisch erklärten Sätze Ekkehards: *Denzinger*, nn. 510-513 und 529. Wer die katholische Mystik nur aus zweiter Hand, etwa durch Rudolf Otto, kennt, wird hier einwenden: Warum reden denn die katholischen Mystiker von « Vergottung » und ähnlichen Dingen? Antwort: Sie reden so, weil ihre flammende Liebe zu Gott sie drängt, extreme Ausdrücke zu gebrauchen. Aber die Kirche würde tatsächlich diese Ausdrücke als häretisch erklären, wenn es sich nicht aus dem Textzusammenhang deutlich ergäbe, daß diese Ausdrücke *hier* anders als im strengen Sinne zu verstehen seien. Es ist eine auffallende, paradox anmutende Tatsache, von der sich Außenstehende kaum Rechenschaft geben, daß gerade die « gottvereinten » Menschen: die großen Heiligen und Mystiker, den « qualitativen » Abstand zwischen Mensch und Gott stärker wahrnehmen als andere. Ist es nicht seltsam und bezeichnend, daß gerade im einzigen Satz, den Brunner von der hl. Theresia anführt, der Ausdruck: « göttliche Majestät » vorkommt (Mystik und das Wort, 374)? Das ist bei ihr nicht nur eine konventionelle Formel. So nennt sie Gott immer wieder in ihren Schriften aus großer Ehrfurcht vor Ihm.

ist, das ergibt sich aus dem Kapitel über den Glaubensgegenstand¹. Dieses Fürwahrhalten ist also Personenbegegnung. Und wenn man meint, das sei es nicht, weil der Glaube der Katholiken sich doch « auch » auf einzelne, geoffenbarte Wahrheiten beziehe, so versteht man das Wesen des Glaubens sehr oberflächlich und falsch. Denn erstens sind diese Wahrheiten nur in Beziehung auf Gott (in ordine ad Deum) Glaubensgegenstand, *der* geglaubt wird, und zweitens ist der persönliche Gott in diesem Glauben jedenfalls immer gegenwärtig als Gegenstand, *dem* geglaubt wird (obiectum formale quo). Wenn es im Glaubensakt nicht immer heißt : ich glaube Dir, o Gott, *Dich* selbst (credo Deo Deum), sondern auch : Ich glaube Dir *das* : diese Offenbarung, diesen Glaubensartikel, so wird doch immer dem gegenwärtigen Gott (« Dir », « Deo ») als dem *Glaubensgrund* geglaubt, und der ist in der katholischen Auffassung das Entscheidende². Von ihm aber wird nun u. a. im folgenden Kapitel die Rede sein.

D. Das Göttliche und das Menschliche im Glauben

Der « katholische Glaubensbegriff » heißt nach der vollständigen Bezeichnung Brunners : « Autoritärer Lehrglaube ». Der Lehrglaube, dieses « Fürwahrhalten » (sein Akt) einer Lehre (sein Gegenstand), geschieht gerade als solcher « auf Grund der sie verbürgenden menschlichen Autoritäten »³. Es gehört zu seinem Wesen, daß er der menschliche « falsche Autoritätsglaube » ist ; als Lehrglaube muß er das sein. Unserer Kritik lag immer die Frage zugrunde, ob dieser angeblich « katholische » Glaubensbegriff oder jener Brunners, oder nicht vielmehr ein anderer dritter, der rechte Glaube sei. Eine ganz kurze Antwort auf diese Frage haben wir in bezug auf den Gegenstand des Glaubens im zweiten Abschnitt (B) und in bezug auf dessen Akt im dritten Abschnitt (C) zu geben versucht. Nun bleibt uns noch übrig, das gleiche

¹ Man vergleiche hier zum Ganzen die entscheidende kirchliche Definition, *Denzinger*, n. 1789, auf die wir schon öfters hingewiesen haben, namentlich auch den ersten Satz, dem man nicht genügend Beachtung schenkt : « Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata *increatae* Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur. »

² S. Th. II-II q. 11 a. 1 : « Quia vero quicumque credit, alicuius dicto assentit, *principale* videtur esse, et quasi finis in unaque credulitate *ille cuius dicto* assentitur ; quasi autem *secundaria sunt ea quae* quis tenendo vult alicui assentire ! »

³ OV 174 und 38 ff.

hinsichtlich des Glaubensgrundes zu tun. Wir wollen aber hier in apologetischer Absicht die Frage etwas breiter fassen, und zwar so: Wie steht es überhaupt mit dem Göttlichen und Menschlichen im Glauben? Ist der Glaube im eigentlich katholischen Sinne nicht ein göttlicher, theo-logischer Glaube? Gerade der Glaubensgrund wird in dieser Frage ausschlaggebend sein, die wir folgendermaßen behandeln: Erstens geben wir kurz ihre grundsätzliche Lösung an und zweitens greifen wir aus ihr eine einzelne Frage heraus, um die es zwar nicht an und für sich, aber doch in der Auseinandersetzung zwischen der katholischen und Brunner'schen (überhaupt protestantischen) Anschauung letztlich geht: Die göttliche Autorität der Kirche und der Glaube.

1. Der Glaube ist göttlich

Selbstverständlich reden wir vom Glauben *des Menschen*. Als solcher ist er menschlich und setzt auch viel Menschliches voraus. Aber im Entscheidenden ist er gerade nach katholischem Verständnis doch göttlich. Darum geht es. *Daß* und *wie* er das ist, soll nun gezeigt werden.

Zum Glauben ist ein Zweifaches erfordert: die Gegenwart des Gegenstandes und der auf ihn sich beziehende Akt. Es läßt sich nun nachweisen, daß der katholisch verstandene Glaube sowohl seiner *Objektseite* als auch seiner Aktseite nach göttlich bzw. übernatürlich ist. Der Glaubensgegenstand kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden: erstens als Gegenstand, auf den der Glaubensakt als auf sein Ziel ausgerichtet ist (*obiectum materiale* oder *terminativum*), zweitens als Motiv, als Mittel, *wodurch* der Akt diesen Gegenstand erkennt, erreicht (*obiectum formale* oder *motivum*), und sofern ist er das objektive Erkenntnis-mittel oder der *Grund* des Glaubens.

Daß der Gegenstand im erstgenannten Sinne göttlich ist, ergibt sich aus den frühern Ausführungen. Er ist ja nichts anderes als der dreipersönliche Gott in seinem Wesen und Wirken. Einzelne Wahrheiten, selbst solche, die unmittelbar die Schöpfung oder den Menschen betreffen, gehören freilich auch zu diesem Gegenstand, aber doch nur deshalb, weil sie als übernatürliche Wahrheiten Gott in seinem übernatürlichen Wirken erkennbar machen und sowohl von ihm ausgehen, als auch streng auf ihn bezogen sind. Aber hier beschäftigt uns eigentlich die Frage nach der Göttlichkeit des Gegenstandes im zweiten Sinn des Wortes. Wir haben ihn auch « Glaubensgrund » genannt und wir wollen ihn fürderhin so nennen.

Dieser *Glaubensgrund* ist nun rein *göttlich*. Und gerade darum, weil

er den Glauben letztlich trägt und bestimmt, ist in ihm die Göttlichkeit des Glaubens eigentlich begründet. Brunner geht wie die Reformatoren darauf aus, die Göttlichkeit des Glaubensgrundes klar aufzuzeigen. Aber tatsächlich zeigt die katholische Kirche sie, obwohl weniger aufdringlich und scheinbar weniger nachdrücklich, doch ebenso klar auf. Nach Brunner ist der « Grund, die Autorität, die mich zum Glauben bewegt », Gott selbst : Kein anderer als Jesus Christus, wie er mich als Herr und Erlöser « durch » den Heiligen Geist, aber aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Verkündigung anredet. Die zwei letzteren sind aber nur « Mittel », « Instrumente » des Glaubensgrundes, nie dieser selbst. Wenn wir hier von den nähern Bestimmungen Brunners absehen, sind wir mit dieser allgemeinen Erklärung vollkommen einverstanden. Das Gleiche hat längst vor ihm die Kirche und längst vor Luther ein Thomas von Aquin ausgesprochen. Der Katholik glaubt nicht eine Lehre « auf Grund der sie verbürgenden menschlichen Autoritäten », sondern « auf die Autorität des offenbarenden Gottes selbst hin » (*propter auctoritatem ipsius dei revelantis*)¹. Und nach Thomas ist der objektive Formalgrund des Glaubens « nichts anderes als die erste Wahrheit ». Der Glaube gibt zu etwas « nur insofern seine Zustimmung, als es von Gott geoffenbart ist »², und nicht : *weil* es von jemand anderem — selbst einem Engel — gesagt worden, oder *weil* ein Wunder ihn dazu bewegen könnte³. So ist auch hier die Heilige Schrift und die Lehrverkündigung der Kirche nur da, um die erste Wahrheit uns « vorzulegen » und « kundzutun ». Aber Gott selbst, die gleiche erste Wahrheit, die der Glaube zum Gegenstand hat, ist zugleich auch sein eigentliches Erkenntnismittel, sein « formaler » *einzig* Grund⁴. Wir gehen daher mit Brunner durchaus

¹ *Denzinger*, n. 1789.

² S. Th. II-II q. 1 a. 1 : « in fide si consideremus formalem rationem obiecti nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a deo revelatum ».

³ « Fides nostra non habet auctoritatem neque ab Angelis neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione Patris per filium et Spiritum sanctum. » *Contra errores Graecorum*, c. 30. Beweise — Wunder und Weissagungen — sollen dar-tun, daß die Offenbarung glaubwürdig und nicht unvernünftig sei ; niemals aber wollen sie den Glauben selbst beweisen, ihn innerlich tragen oder stützen, wie Brunner mit vielen Protestanten die katholische Auffassung zu deuten scheint. Vgl. *Thomas von Aquin* : S. Th. II-II q. 2 a. 10 ad 2 und II-II q. 1 a. 5 ad 2 : « rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide ponitur. »

⁴ II-II q. 5 a. 3 : « Formale autem obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex

einig, daß die (in OV 142 f. und 162 f. angeführten) drei Grundtypen : der ungeschichtliche Biblizismus, der kirchliche Traditionalismus und der mystische Spiritualismus keineswegs der Beweggrund des Glaubens sein können. Aber *wie* er das erklärt, überhaupt *wie* er die *Funktion der Übermittlung und der konkreten Vergegenwärtigung des Gotteswortes* darstellt, damit sind wir nicht einverstanden.

Die Auffassung Brunners sieht zwar der rechten Lösung sehr ähnlich : Das Wort der Schrift und das Wort der Kirche sind « das Medium, in dem das Wort Gottes zu uns kommt ». Beide sind vom Heiligen Geist geleitet : das eine « göttlich » inspiriert, das andere mit « geistlicher Vollmacht » ausgestattet und durch sie hindurch wirkt nun der Heilige Geist selbst mit seinem Wort, seinem « innern Zeugnis » (*testimonium internum*). Ist das nicht die richtige Lösung ? Ja, sie ist es, wenn die « göttliche Inspiration », die « geistliche Vollmacht » ernst genommen wird und also der Heilige Geist seinen Einfluß derart geltend macht, daß das geistbewirkte, äußere Wort in der Schrift und der Kirche auch wirklich dem innern Geistesworte entspricht.

Nach einzelnen Äußerungen Brunners zu urteilen möchte man meinen, er stehe für das Entsprechen, für eine (analoge) Übereinstimmung des äußern Wortes mit dem innern Geistesworte ein ; aber aus der Zusammenschau seiner Lehren, besonders aus der Art und Weise, wie er das Göttliche und Menschliche in der Glaubensübermittlung bestimmt, wird ersichtlich, daß diese Übereinstimmung aufgegeben werden muß.

Brunner scheint zwar das Wort der Schrift und der Kirche in seiner ganzen, großen Bedeutung einzuschätzen. Aber diese Bedeutung ist nur relativ ; dieses Wort ist nur menschlich und *daher* grundsätzlich mit Irrtum und Widerspruch behaftet ¹, gerade als ob Irrtum und Wider-

veritate prima » ; ebd. ad 2 : « Omnibus articulis fidei inhaeret fides *propter unum medium*, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane. » De Verit. q. 14 a. 8 ad 9 : « Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum. »

Nachdem Thomas in Joan. c. 4, l. 5 n. 2 sagt, daß uns dreierlei zum Glauben hinführen könne (*inducunt autem nos ad fidem Christi tria*) : die natürliche Vernunft, das Zeugnis des Alten Bundes und die « Verkündigung der Apostel und anderer », fügt er die eindeutige Erklärung bei : *propter nullum istorum credit : nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum* ; Genes. XV, 6 : « Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam. »

¹ OV 127-129, 286 ; WB 131-132 ; Dogmatik I, 54. — Brunner nennt diese These eine Tatsache. Sie ist es aber nur, wenn man irrigerweise folgendes voraussetzt : 1. Alles Unvollkommene steht notwendig im Widerspruchsverhältnis zum Vollkommenen und alle Teilwahrheit schließt wesentlich den Irrtum in sich ;

spruch zum Begriff des Menschlichen gehörte, als ob also der Mensch — aus seinem Wesen heraus — so notwendig irren müßte, daß ihn Gott nicht vor Irrtum bewahren könnte. Das Göttliche : die göttliche Inspiration und die geistliche Vollmacht greift hier nicht eigentlich ins Menschliche hinein. Der Mensch kann die gleiche Wahrheit, die Gott ihm mitteilt, auf seine Art und in seinem Wort nicht auffassen : alle menschlichen, also auch die biblischen Worte können nicht mehr sein als « *Hinweise* », die in mehr oder weniger großer « *Beziehungsnähe* » — und das heißt zugleich : in « *dimensionalem* » Abstand — zur göttlichen Wahrheit und « *Gottes eigenem Wort inkommensurabel* » bleiben (WB 88, 87). Nur in aktual-ereignishafter Erfahrung läßt der Heilige Geist in uns die göttliche Wahrheit durch die hinweisenden Worte, durch Irrtum und Widerspruch hindurch aufgehen. « *Gott kann, wenn er will, einem Menschen sogar durch falsche Lehre sein Wort sagen* » (WB 88).

Aus reifer Überlegung der verschiedenen Lehren Brunners ergibt sich — ob er es will oder nicht — folgendes : *Es kommt in der Vermittlung des Gotteswortes im Grunde nur auf das innere « Zeugnis » des Heiligen Geistes an.* Freilich fordert Brunner eine notwendige, mehr als einmal sogar eine unbedingte Bindung an das instrumentale Wort der Schrift (bzw. der Kirche). Aber diese Bindung wird durch andere wichtigere Thesen Brunners folgerichtig aufgelöst. Obwohl wir « *im unbedingten Sinn an das Medium, das Offenbarungsmittel des Apostelzeugnisses gebunden sind* », sind wir doch « *nur im relativen Sinn an die *Autorität* dieses Zeugnisses gebunden*¹ ». Wir bleiben zwar an das Zeugnis der

2. Man braucht nicht darauf zu achten, worüber und in welchem Sinn in der Schrift Urteile abgegeben werden und es ist falsch zu sagen, die Irrtumslosigkeit betreffe ihrem Begriffe nach nur die Urteile (Behauptungen) des inspirierten Schriftstellers — es ist doch nicht der Zweck der Schrift, über zoologische oder « *kosmologische Tatsachen* » wissenschaftliche Auskunft zu erteilen ! — 3. Schrieb der inspirierte Schreiber gleichsam als mechanisches Instrument das « *göttliche Diktat* » und er ist nicht ein ganz einzigartiges, lebendiges, mit Verstand und freien Willen begabtes « *Instrument* », das Gott so benutzte, wie man jedes Instrument benutzt — nämlich nach *seinem* eigenem Wesen ; kurz : Verbalinspiration ist im Sinne der protestantischen Orthodoxie zu verstehen. — Die katholischen Theologen dürfen sogar eine Inspiration lehren, die sich nur auf die « *res et sententiae* » bezieht.

Wer den Einfluß Kierkegaards auf die dialektische Theologie und Brunner, überhaupt dessen Denkvoraussetzungen kennt, der ist über die oben im Text beschriebene Haltung Brunners nicht erstaunt. Man vergleiche z. B. *Kierkegaards* « *Nachschrift* » zu den « *phil. Brocken* », Kap. 2, § 1 : Der subjektive Denker gibt auf die Dialektik der Mitteilung acht.

¹ Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik I (1946) 55.

geschichtlichen Offenbarung « und damit auch an jenes Prinzip der Beziehungsnähe und die in ihm liegende Unterscheidung reiner und unreiner Lehren gebunden ». « Aber Gott ist nicht daran gebunden, und diese seine Freiheit begrenzt die Gültigkeit jenes Prinzips der Beziehungsnähe und die Letztinstanzlichkeit der reinen Lehre » (WB 88). Diese Freiheit tut sich durch Geisteserfahrung *dem Menschen* kund und irgend ein Christenmensch *kann und wird* sich immer wieder auf diese Freiheit Gottes berufen!

Das Apostelzeugnis im Sinne Brunners *kann* uns gar nicht binden, grundsätzlich nicht einmal als « Offenbarungsmittel », da es wegen des zugelassenen Irrtums Sein und Sinn des *Mittels* verliert. Ein irriges Apostelwort, durch das Gott sein Wort spricht, kann höchstens Anlaß der Offenbarung sein, nicht Mittel. Es müßte wenigstens im Sinne Brunners Hinweis sein können. Aber Irrtum ist nie Hinweis! Dieses Apostelzeugnis kann uns auch als « *Autorität* » nicht binden, weil sie bloß menschlich, relativ ist. Darum kann sie auch nach Brunner « nur im relativen Sinne » binden. Relative menschliche Autorität hat aber in der Offenbarungsvermittlung nichts zu schaffen und relative Bindung heißt hier soviel wie keine Bindung. Wenn neben dem innern Zeugnis des Heiligen Geistes noch ein äußeres durch Menschen geschriebenes oder gesprochenes Wort uns (unbedingt) binden soll, so muß es so unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstanden, so von ihm inspiriert sein, daß es als Wort des Heiligen Geistes gilt, daß es wie das prophetische Wort « unbedingte Autorität, Vollmacht » hat (OV 103) und darum auch irrtumslos ist. Das aber lehnt Brunner für das Apostelzeugnis ab, das vor der privaten Erleuchtung durch den Heiligen Geist eine Behauptung ist, « die für mich um nichts glaubwürdiger wird, dadurch, daß sie mir als Wort eines inspirierten Apostels vorgeführt wird » (OV 166).

Man staunt nach dem Gesagten nicht über den Satz Brunners, den er aufstellen kann und muß: « ein letztgültiger Rekurs auf eine Schriftaussage ist unmöglich » (Dogmatik I, 58). Das muß folgerichtig auch für Röm. 3, 21-31 gelten. Jede, auch die scheinbar wichtigste Aussage, ist in Frage gestellt. Das « innere Zeugnis » des Heiligen Geistes allein entscheidet. Aber, ob es richtig aufgenommen werde oder nicht, dafür gibt es kein (äußeres) « eindeutiges Kriterium » (Dogmatik I, 36). Und doch gibt es ein (inneres, inhaltliches) Kriterium: « An der Sohnesbezeugung hat die Echtheit und also die Gültigkeit des Geistzeugnisses ihr Kriterium » (ebd.). Was aber in der Schrift den *Sohn* bezeugt, kann

ich nicht erkennen, wenn ich nicht diesen Sohn, den Christus, « Dominus et Rex Scripturae » erkannt habe. — Wie leicht nehme ich einen Pseudo-Christus für den wahren Christus (Mt. 24, 5 ; 23-24) ? — Ich kann ihn nicht aus der Schrift erkennen, sondern nur durch das Zeugnis des Heiligen Geistes. Kurz : Durch das innere Zeugnis habe ich den schon, den ich in der Schrift suche. Folgender Luthersatz ist darum auch für Brunner bezeichnend : « Weiß ich aber, was ich glaube, so weiß ich, was in der Schrift steht. »¹ Wozu noch eine Schrift, gar eine Schrift, die uns unbedingt bindet ?

Bei Brunner kommt es also bei der Vermittlung des Gotteswortes eigentlich nur auf das « innere Zeugnis des Heiligen Geistes » an. Allerdings, Gott hätte sich tatsächlich sehr leicht und gut mit ihm begnügen können. Das war aber nicht sein Wille. Denn hätte er es gewollt, so hätte er allen jenen, die er als Christen haben wollte und will, in wichtigen Glaubensangelegenheiten *genügend* und *einheitlich* durch innere private Erleuchtung Aufschluß gegeben. Das aber hat Gott nicht getan. Beweis hiefür sind die Geschichte des Protestantismus, im einzelnen auch die Erkenntnisse Brunners.

Brunner steht in wichtigen Glaubenserkenntnissen mit der ganzen katholischen Tradition (z. B. mit dem hl. Augustinus, dem hl. Franz von Assisi, mit Newman und so vielen andern, die gewiß nicht weniger vom Heiligen Geiste erleuchtet wurden als Brunner) und mit dem größten Teil der protestantischen Tradition in Widerspruch. Nach Brunner haben die Katholiken seit dem 2. Jahrhundert und die Protestanten seit Luther — ja, schon zu seinen Lebzeiten — ein falsches Glaubensverständnis, das nach Brunner das rechte und volle Christenleben lähmt oder verdirbt². Die ganze biblische Erzählung von Adam und dem Sündenfall ist als Historie preiszugeben³. Was die Kirche (auch die protestantische) von der Erbsünde 1800 Jahre lang allgemein gelehrt hat, fällt dahin⁴. Der « Akzent », den Paulus auf den ledigen

¹ WA 8, 236 zit. von Brunner in : Dogmatik I, 116. Der folgende Satz zeigt klar und zusammenfassend, was Brunner will : « Der Glaube an Jesus Christus ruht nicht auf einem vorausgehenden Bibelglauben, sondern er ruht ganz allein auf dem Zeugnis des Heiligen Geistes, das aber nicht anders zustande kommt als mittels des Apostelzeugnisses, dem wir in Freiheit gegenüberstehen und das für uns zwar grundlegend, aber durchaus nicht im Sinne der Inspirationslehre dogmatisch bindend ist. » Dogmatik I, 40.

² Siehe die Belege : Divus Thomas (1946), 80. Durch den falschen Glaubensbegriff ist die Kirche aus einer Jüngergemeinde zu einer Schule geworden. WB 117.

³ MW 76, 78, 86, 102-103.

⁴ MW 112, 137, 419.

Stand setzt, ist als « zeitgebunden » zu betrachten¹. Die Reformatoren haben sich in ihren Lehren von der Unfreiheit des Menschen, von der passiven Gerechtigkeit und von der Prädestination geirrt². « Der Kern der Theologie », « das Programm » und die Gesamtlebensauffassung eines Schleiermacher, den eine « ganze theologische Generation ... einen Erneuerer des evangelischen Glaubens, der reformatorischen Frömmigkeit » nannte³ — und der auch heute nicht nur von seinen eigentlichen Gesinnungsgenossen hochgeschätzt wird⁴ — steht « im schroffsten Widerspruch » zum christlichen Glauben und läuft auf einen « kolossalen Selbstbetrug » hinaus⁵.

Angesichts dieser Tatsache muß man sich an die Wahrheit erinnern, die gerade Luther besonders klar ausgesprochen: « Der Heilige Geist leßt sich nicht trennen noch teilen, das er ein stück sollt warhafftig und das ander falsch leren oder gleuben lassen. »⁶ Es gibt auch nicht verschiedene « Heilige Geister », wie sie Luther spottweise den « Sacramentsfeinden » zuteilt. Nur einer ist der Heilige Geist; die andern sind der « private Geist » der einzelnen Menschen. Jeder behauptet aus gleicher Berufung und Begründung er habe den eigentlichen Heiligen Geist; doch wer hat ihn wirklich? Wir stehen vor einer seltsamen Erfahrung, die uns die Geschichte des Protestantismus lehrt: Der Mensch kann das Göttliche: die Gnade, den Heiligen Geist, in der Absicht es sich zu bewahren, so von der Bindung an das Menschliche lösen, daß es für den Menschen verloren geht.

In diesem Zusammenhang mag erwähnt werden, daß Brunner, der begreiflicherweise den « massiven Biblizismus » ablehnt, sich auffallend stark auf die Theologie beruft. Die Theologie ist « Organ der Prüfung und Klärung » für die kirchliche Verkündigung⁷ und die Sorge um deren Wahrheit, von der doch Leben und Tod der Kirche abhängt. Die Theologie ist aber menschliche Wissenschaft und befindet

¹ GO 349.

² WB 76, 75, 44; Schicksal und Freiheit, in Neue Schw. Rundschau 5 (1938) 531; MW 140, 142, 144-145, 271-272; Die Lehre vom Heiligen Geiste, 21.

³ Die Mystik und das Wort (1928), 11.

⁴ Ein lutherischer Theologe wie *F. Kattenbusch*, der der dialektischen Theologie nicht abgeneigt ist, schreibt: « Ich halte Schleiermacher für eine *Gottesgabe* und ehre ihn als den wissenschaftlich höchsten « Genius », der der Theologie nach Luther (und Calvin) von Gott geschenkt worden. » Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher (1934) II, 3-4.

⁵ Die Mystik und das Wort, 11.

⁶ Wke: WA 54, 158-159.

⁷ OV 152, vgl. 130. Theologie und Kirche, in ZdZ 8 (1930) 397, 404.

sich diesseits des Glaubens im Bereiche der Reflexion, des « Es », im Denkraum !¹

Zu solchen Ergebnissen kommt man nicht, wo das Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen so bestimmt wird wie in der katholischen Kirche : Das Wort der Bibel und der Kirche sind in ihrer Eigenschaft als notwendige Bedingungen des Glaubens der Menschen zwar menschlich, sofern sie wirklich durch Apostel und Jünger, Päpste und Bischöfe, also nicht ohne die Tätigkeit des Menschengestes entstanden sind. Aber obwohl dieser an sich irrtumsfähige Geist sich im Schreiben abgemüht, gesucht und gesichtet hat, ist er doch in seiner Tätigkeit von Gott positiv so geleitet und erleuchtet worden, so daß nicht der Schreiber vor Irrtum bewahrt wurde, sondern Gott wahrhaft und letztentscheidend der Urheber (die *causa principalis*) des Geschriebenen gilt und dieses Geschriebene trotz allem Menschlichen letztlich göttlich ist. In diesem Sinne gibt es für die Heilige Schrift eine wirkliche Inspiration, die aber doch nicht *jene* « Verbalinspiration » zu sein braucht, bei der der Mensch ein « göttliches Diktat » gleichsam mechanisch aufschreibt (OV 127). Freilich ist nun neben der göttlichen Inspiration auch eine innere, persönliche Erleuchtung des Glaubenden notwendig². Aber die ganze Glaubensübermittlung letztlich nur auf einer subjektiven, ereignishaft-aktualistischen Erleuchtung beruhen lassen — das ist eine Fiktion, von der Brunners Lösung lebt.

Bisher haben wir die Göttlichkeit des Glaubens nur nach dessen Objektseite betrachtet. Das gleiche braucht nun für die *Aktseite* des Glaubens nicht weiter nachgewiesen, sondern nur allgemein festgestellt zu werden, da das Wesentliche hierüber schon im dritten Abschnitt (C) gesagt wurde.

Auch wir sagen mit Brunner zunächst : Der *Mensch* selbst glaubt, nicht Gott, nicht der Heilige Geist. Insofern ist also der Glaube menschlich. Aber auch wir fügen hinzu : « *Gott* bewirkt, daß *ich* es tue »³ ; es ist « gerade Gnade », daß ich glaube. So lehrt die Kirche und ihre Theologen, daß Gott selbst der eigentliche Urheber des Glaubens sei, daß der Glaube « durch Gottes Gnadengabe, d. h. durch die Eingebung

¹ Theologie und Kirche, in Zdz 8 (1930) 397, 404, 406, 409, 414 ; OV 41, 384-386.

² Das äußere Wort, das der Heilige Geist durch Menschen kundtut, genügt nicht für den Gläubigen : « Spiritus sancti est duplex vox. Una loquitur intus in corde hominis et hanc audiunt solum fideles et sancti . . . Alia est qua spiritus loquitur in scripturis, vel per praedicatores . . . Et hanc audiunt etiam infideles et peccatores. » *Thomas*, In Joan. c. 3 l. 2 n. 1.

³ Vom Werk des Heiligen Geistes, 45 ; GO 68.

des Heiligen Geistes, nicht aber natürlicherweise in uns sei » und « in uns geschehe »¹.

So wenig also der katholisch verstandene Glaube « auf Grund von menschlichen Autoritäten » glaubt, so wenig ist er bloß « eine Leistung des Menschen » im Gegensatz zu einem Geschenk Gottes². Er ist Geschenk Gottes und im Entscheidenden durchaus göttlich — objektiv und subjektiv zugleich — weil er Gott sowohl zum Gegenstand und Grund als auch zum Urheber seines Vollzuges hat.

2. Die Autorität der Kirche und der Glaube

Obwohl der Glaube in allen erwähnten Beziehungen göttlich *ist*, wird er doch nur deshalb im engern Sinne so *genannt*, weil er die göttliche Autorität und nicht eine menschliche zum Grunde hat. Er heißt auch übernatürlicher, christlicher und katholischer Glaube, weil unser Glaubensvollzug auf übernatürliche Weise von Gott bewirkt wird, weil der Glaube Christus zum Inhalt und Vermittler hat und weil er durch die katholische Kirche uns vorgelegt wird. Auch der katholische Glaube ist also, trotz seinen menschlichen Wirkbedingungen, wahrhaft göttlich. Aber das bestreitet Brunner rundweg. Warum? Eigentlich weil er nicht zugeben will, noch « kann », daß die katholische Kirche mit göttlicher Autorität ausgestattet ist. Denn nur dann können ihre zum Glauben vorgelegten Dogmen und sodann der Glaube an sie wahr und göttlich sein. Hier, an der Frage dieser göttlichen Autorität der Kirche, scheidet sich praktisch und letztlich die katholische und Brunner'sche Glaubensauffassung. Diese Frage soll nun hier erwogen werden. Eine erste Erwägung gilt der Göttlichkeit der kirchlichen Autorität, eine zweite ihrer Beziehung zum Glauben.

¹ So im Konzil von Orange. *Denzinger*, n. 178, 179. Vgl. auch 180, 200, 442a und 1791 (im Vaticanum): « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animae caecus: nemo tamen 'evangelicae praedicationi consentire' potest, sicut oportet ad salutem consequendam 'absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati'. Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est. » Vgl. hiezu oben S. 180; auch II-II q. 6 a. 1; und a. 2: « Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictae. Hoc autem est Deus, ut dictum est art. praec. Unde relinquitur quod fides informis sit donum Dei. »

Erstaunlich oft spricht der hl. Thomas von *inspiratio interna*, *instinctus internus*, wodurch Gott oder der Heilige Geist den Glauben bewirke. Vgl. z. B. S. Th. II-II q. 2 a. 9 ad 3: *Ille qui credit inducitur « auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis »*. De Verit. q. 18 a. 3; In Joan. c. 5, l. 6 n. 9; c. 6, l. 5 n. 3; c. 15, l. 5 n. 4.

² OV 180.

a) Die Göttlichkeit der kirchlichen Autorität

Adolf Harnack schreibt : « Noch hat es in der Welt keinen starken religiösen Glauben gegeben, der nicht an irgend einem entscheidenden Punkte sich auf *äußere Autorität* berufen hätte ... Es ist nur eine akademische Spekulation, welche die äußere Autorität hier eliminieren zu können meint ; das Leben und die Geschichte weisen darauf hin, daß kein Glaube überzeugungs- und zeugungskräftig ist, der nicht Gehorsam gegen eine äußere Autorität in sich schließt und nicht das Bewußtsein ihrer absoluten Macht hat. » Hier steht eine bemerkenswerte Fußnote : « Ich sehe diese Tatsache, aber ich verzweifle daran, ihren letzten Grund zu entdecken. » Der Text fährt fort : « Es kann sich lediglich darum handeln, die richtige Autorität zu bestimmen und das zutreffende Verhältnis zwischen äußerer und innerer Autorität zu finden. »¹ Ganz im Anschluß an diese Feststellung, die umso unverdächtiger ist, als sie von einem liberalen Theologen wie Harnack stammt, wollen wir hier folgendes ganz kurz überlegen : Erstens ist es « Tatsache », daß der Glaube eine äußere, also im Menschen transparent werdende Autorität mit « absoluter Macht » benötigt ; zweitens erhebt sich die Frage nach dem Grund dieser Tatsache ; drittens nach dem Ort, wo die Autorität zu entdecken ist ; und viertens nach ihrem Verhältnis zur innern, d. h. göttlichen Autorität.

Die von Harnack festgestellte *Tatsache* brauchen wir nicht zu bekräftigen. Es genügt, daß sie sich als solche im « Leben » und in der « Geschichte » vorfindet. Hier soll nur daran erinnert werden, daß auch die Heilige Schrift diese Tatsache bezeugt, und zwar in der Art, daß die absolute, auch äußere Autorität nicht nur rein aktual ereignishaft in einer Person in Erscheinung tritt, sondern in der Person nach der Autoritätsverleihung *dauernd*, ja fürs ganze Leben, verbleibt. Nachdem die Apostel durch eine besondere, ausdrückliche Sendung von dem, dem « alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden », den Auftrag erhalten hatten zu binden und zu lösen, « alle Völker » zu Jüngern zu machen und sie « alles » halten zu lehren, was Christus geboten hat²,

¹ Lehrbuch der Dogmengeschichte III (1910) 81. « Auch der Spirituale, der direkt mit Gott verkehrt, hat, wie die Geschichte zeigt, sich doch höchst selten, vielleicht nie ganz von jeder Zwischenautorität befreit ; im Gegenteil, er hat sie fest umklammert trotz seines persönlichen Verkehrs mit der Gottheit. » Ebd. 82.

² Mt. 28, 18-20. Gleich anschließend an : « Mir ist alle Gewalt gegeben », heißt es : « *Darum* gehet hin (. . . οὖν) », also auf Grund dieser meiner Gewalt und mit ihr ausgerüstet ! Bei Mk. 16, 15-19 wird besonders die göttliche Vollmacht

hatten sie diesen göttlichen Auftrag, diese Vollmacht wirklich *persönlich* und *immer* inne, so daß sie nach Belieben jeden Augenblick sie anwenden, über sie wirklich « verfügen » konnten. Der Herr bestimmte sie einfachhin « zu Aposteln » wie andere zu Propheten (Eph. 4, 7 ff.). Das war ein bleibendes Amt.

Hierin wird nun auch der *Grund* einer äußern und doch absoluten Autorität gefunden, den Brunner wie Harnack nicht « entdecken » kann. Er besteht gerade darin, daß die Sendung, der Auftrag an die Apostel und ihre Nachfolger eben *göttlich* war und als solcher auch mit dem menschlichen, sogar sündigen Sein des Beauftragten wirklich verbunden blieb und bleibt, so daß, wenn er in diesem Auftrag etwas lehrt, bindet oder löst, das wirklich absolute göttliche Geltung hat. Der gesuchte *Grund kann nur hier, in der Göttlichkeit der Autorität, liegen*; denn es ist wahr und einleuchtend, was Brunner sagt: « Gerade die Menschenwürde verlangt, keine unbedingten (menschlichen!) Autoritäten anzuerkennen. Solange wir uns im Bereich des Menschlichen befinden, ist unbedingte Autorität ausgeschlossen, weil wir Menschen grundsätzlich gleichen Rechtes sind — mögen auch die tatsächlichen Unterschiede noch so groß sein. »¹

Aber *wo* ist nun diese äußere absolute, weil göttliche Autorität zu finden, die der wahre Glaube unbedingt benötigt? Sie war in den Aposteln und ist in ihren Nachfolgern in der katholischen Kirche lebendig. Hier ist sie auch zu finden. Das aber « kann » nach Brunner nicht wahr sein. Warum? Der Hauptgrund besteht eigentlich in Brunners Voraussetzung, das Göttliche könne sich nicht wirklich mit dem Menschen verbinden. Das ist aber ein unbegründetes Dogma, wogegen die oben angeführte Tatsache spricht. Wie kann er es dennoch aufrechterhalten, da er doch das viel engere, sogar wesenhafte Verbundensein von Gott und Mensch in der Personseinheit Christi bejaht? Brunner weiß auch ganz genau und sagt es zuweilen selbst, daß wir

betont, da die Apostel « *allen Geschöpfen* » das Evangelium gleichsam als autoritative Botschaft des Herrn und Schöpfers an die gesamte Menschheit predigen sollen, in dessen Annahme oder Ablehnung denn auch die größte Entscheidung besteht: « Wer glaubt . . . wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. » Vgl. auch Lk. 24, 47-49; Joh. 21, 15-18. In diesen Schlußberichten der Evangelien erscheint die Lehrautorität als die von Christus übertragene, und die berufliche Aufgabe der Apostel als Ausfluß und Fortsetzung der eigenen Mission Christi. Vgl. auch Mt. 16, 18; Lk. 10, 16; Wer euch hört, der hört mich . . . Joh. 13, 20; 14, 16 u. 26, 15, 26; 16, 13.

¹ OV 103.

nicht eine Tatsache deshalb leugnen dürfen, weil uns ihr « Wie » verborgen bleibt. Und nun, wenn Gott die Apostel mit göttlicher Autorität ausstatten konnte, warum auch nicht andere und Spätere? Ist das etwa gegen Gottes Macht? Für ihn ist das zweite ebenso leicht zu bewirken wie das erste. Und tatsächlich befinden sich auch sichere Angaben in der Schrift, daß er das auch tun wollte. Wenn Christus seine Kirche auf dem « Felsen » Petrus als ihrem Fundamente bauen will (Mt. 16, 17-20), und diese Kirche nicht gleich mit der Person des Petrus zugrundegehen soll, was nach der Heiligen Schrift nicht angenommen werden kann, dann muß mit der Kirche auch das Fundament bleiben! Aber Petrus stirbt. Also muß jemand seine Stelle übernehmen. Überdies fehlt es in der Heiligen Schrift nicht an bestimmten Andeutungen, daß tatsächlich die Apostel Nachfolger bestellten (2. Tim. 1, 13-14) mit dem Auftrage, daß auch diese wieder für Nachfolger sorgen sollten (ebd. 2, 3).

Wie steht es aber mit dem *Verhältnis der innern, göttlichen Autorität zu der äußern, menschlich bekundeten Autorität*? Es gibt hier weder einfachhin eine « Identifikation » des Göttlichen mit dem Menschlichen, wie Brunner der katholischen Kirche vorwirft, noch eine bloße « Beziehungsnähe » in seinem Sinne, sondern ein inneres Verbundensein beider, wodurch das Göttliche das Menschliche nicht aufhebt, aber es richtig leitet und zwar unfehlbar nur in heilsnotwendigen Dingen des Glaubens und der Sitten. Das Kirchenrecht ist nicht « heilig », als ob zwischen ihm und den Dogmen kein Unterschied bestünde, wie Brunner meint. Dieses richtige Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in der kirchlichen Autorität ergibt sich eigentlich aus dem Wesen der Kirche selbst. Diese ist nicht, wie Brunner der katholischen Anschauung zuschreibt, nur Anstalt, d. h. « Ordnung » in seinem Sinne: der ganze äußere Apparat. Sie *ist* das auch, so gut wie der Mensch nicht nur einen Leib *hat*, sondern auch *ist*. Dieses Äußere, « Sichtbare » wäre freilich in sich, losgelöst vom Innern, von der « Seele » der Kirche, nicht wesentlich von aller andern Ordnung unterschieden. Aber wenn es gleichsam beseelt ist, wenn Christus, wenn der Heilige Geist es belebt, gehört es zu der Kirche, nicht zwar als das Entscheidende, Primär-Wesentliche, sondern das Sekundär-Wesentliche. Und diese beiden bilden zusammen *ein* Wesensganzes: die Kirche. Und wenn nun diese Kirche die göttliche Autorität hat, so hat das, was sie sagt, absolute, göttliche Geltung, auch wenn sie dieses durch ihren « Leib », ihr sichtbares Wesenselement bekundet.

b) Die Autorität der Kirche und der Glaube

Es hängt nun von der Annahme oder Verwerfung dieser Auffassung von der Autorität, bzw. der Kirche ab, ob die Beziehung der kirchlichen Autorität zum Glauben richtig gesehen wird oder nicht.

Brunner lehnt unsere Auffassung ab und darum kommt er trotz allem Bemühen und allen Zugeständnissen *nicht zur richtigen Lösung*. Und warum nicht? Auch Brunner sieht zwar wie die katholische Kirche die Wahrheit ein, die er öfters betont: « Jesus Christus gibt sein Wort nicht anders als durch Menschen »¹; « es wird keiner ein Glaubender außer durch andere », außer durch das Wort der Kirche², außer durch ihre Autorität. Aber was ist diese Kirche, wer hat diese Autorität? Die Kirche ist wesentlich das Zusammensein schon von nur zwei beliebigen Gläubigen. Und die eigentliche Autorität, bzw. das Amt, den Glauben mitzuteilen, hat jeder Gläubige als Glaubender. Aber wie kann Brunner wissen, wer denn Glaubender ist, da dieser sich nicht als Glaubender und daher als Bevollmächtigter erweisen kann? Er kann das nicht, weil er als solcher nur der Kirche des Glaubens angehört, die keine empirischen, äußern Zeichen hat. Oder wird das Brunner nur innerlich durch das private Geistzeugnis kund, daß es hier um wahren Glauben geht? Da wäre Tür und Tor offen für den « mystischen Spiritualismus ». Die Erfahrung und die Geschichte lehren nicht nur, daß sich falsche Glaubensvermittler mitunter sehr erleuchtet geben können oder als solche erscheinen, sondern auch, daß der eigene Geist feste, religiöse Meinungen oft gar nicht von Eingebungen des Heiligen Geistes unterscheiden kann³. Sobald aber doch jemandem wirklich äußere Autorität verliehen wird, etwa dadurch, daß die « Kirche » ihn amtlich bevollmächtigt, dann kann er von diesem auch wieder nicht gewiß den Glauben erhalten, da dieser Glaube nur auf menschliche Autorität dargeboten wird. Denn die erhaltene Autorität muß grund-

¹ Gott 65.

² Die Kirche, die Gemeinschaft, ist die « Ursache » des Gläubigwerdens: « Denn es wird keiner ein Glaubender außer durch andere, die im Bekennen ihres Glaubens ihm die Botschaft weitergeben, die sie zu Glaubenden gemacht hat. Es kommt keiner zum Glauben an Christus außer durch Mitteilung, durch jene von der ersten Zeit bis in die Gegenwart reichende Stelle der zeugniskräftigen 'Überlieferung'. Das Menschenwort ist nie Grund, aber immer die Ursache des Glaubens. » GO 510, vgl. vor allem OV 136 ff.

³ Brunner hat selbst einmal darauf hingewiesen, wie leicht « ein bestimmter Inhalt der Bibel, der sich unserer sittlichen oder religiösen Vernunft besonders empfiehlt, als Christus bezeichnet und daran der übrige Bibelinhalt gemessen wird ». Was heißt: Auferbaut auf dem Grunde der Apostel ... 50.

sätzlich rein menschlich sein, weil sie eingestandenermaßen nur von jener Kirche stammt, die « Ordnung », d. h. grundsätzlich rein menschlich ist : von der « Kultkirche », der « Kultgemeinde » !

Hierin besteht m. a. W. der wunde Punkt in Brunners Auffassung : der Glaube wird immer durch Menschen, also menschlich und äußerlich mitgeteilt. Dieser mitteilende Mensch muß Glaubender der eigentlichen « Kirche des Glaubens » sein. Nun aber kann gerade diese eigentliche Kirche, weil sie nichts Empirisches ist, sich nicht äußerlich mitteilen. Das tut und kann nur die Kultgemeinde, die Kirche als « Ordnung » tun. Aber diese ist auf keinen Fall *wesentlich*, auch nicht sekundär wesentlich Kirche Christi, sondern steht mit ihr nur in Beziehungsnähe, d. h. trotz engster Nähe der Beziehung ist sie doch wesentlich « dimensional », ja eigentlich unendlich von ihr verschieden ; sie ist « weltlich ». Also : die Kirche als die Kultgemeinde hat an und für sich den Glauben, das Göttliche, nicht und kann ihn daher auch nicht mitteilen, obwohl sie an sich mitteilungsfähig wäre. Die Kirche des Glaubens hätte zwar den Glauben, aber kann ihn ihrem Wesen nach nicht mitteilen ! Und so wird die menschliche Glaubensvermittlung, die doch verlangt wurde, verunmöglicht. Bei Brunner wird diese große Blöße seiner protestantischen Glaubensauffassung dadurch verdeckt, daß er meist unterschiedslos auch die Kultgemeinde einfach Kirche, ja sogar mit dem ehrwürdigen Namen « Mutter der Gläubigen » nennt und darum dort, wo die Schwierigkeit auftaucht, den Anschein erweckt, er meine ja das auch, was die katholische Kirche will : die äußere göttlich-autoritäre Glaubensvermittlung.

Brunner befindet sich grundsätzlich in einer *Antinomie*, die schon im Ursprung der protestantischen Kirche überhaupt liegt : Es kann für den Glauben keine *von Menschen* getragene Autorität geben, und : es muß eine solche geben ! Aber diese Autorität, die man also doch praktisch aufgestellt, wird nicht mehr von der göttlichen bestimmt, weil sie sich in einer von der Glaubenskirche, vom Göttlichen geschiedenen Kirche vorfindet, wo irgend ein Gläubiger, durchweg ein Lehrer der Theologie, zum « Papst »¹ und die Theologie selbst zur Prüfung und Norm der Glaubensverkündigung wird. Dem doppelten Glaubensbegriff entspricht der doppelte Kirchenbegriff. Wie damals bei Luther, so auch jetzt bei Brunner ! Der von ihm verworfene « Lehr-

¹ Es wird für immer lehrreich bleiben daran zu denken, daß Luther, der den heftigsten Kampf gegen den « römischen » Papst und alle menschliche Autorität geführt, später selber zum « Papst » von Wittenberg geworden.

glaube » entspricht der « Kultkirche », der Kultgemeinde ; die « Personbegegnung » der « Kirche des Glaubens ». Es ist aber bezeichnend, daß Brunner die Feststellung machen muß : « Die Kirchenfrage ist recht eigentlich die unerledigte Frage der protestantischen Theologie. »¹

Nur wenn die kirchliche Autorität bzw. die Kirche selbst im katholischen Sinne verstanden wird, ergibt sich die *richtige Bestimmung ihrer Beziehung zum Glauben*. In dieser Bestimmung sind drei Feststellungen genau auseinanderzuhalten.

Erstens ist der Glaube *nicht* auf die kirchliche Autorität bezogen als auf seinen *Grund* oder auch nur *Teilgrund* (« Teilmotiv »). Und wenn der Satz des katholischen Dogmatikers Bartmann, den Brunner dagegen zitiert : « Die katholischen Wahrheiten werden angenommen *auf die Autorität der Kirche allein* hin », dem widerspricht², so ist er falsch. Die « fides ecclesiastica », die sich nur auf die Kirche und nicht auf Gott stützt, gibt es nicht, obwohl sie vielfach und eine zeitlang in katholischen Handbüchern fast allgemein vertreten worden ist³. Es gibt keinen Glauben, der irgendwie zwischen dem wahrhaft göttlichen und rein menschlichen wäre.

Zweitens ist aber doch die Autorität der Kirche für jeden Akt unseres (göttlichen) Glaubens *unerläßlich notwendig* auch für die Theologen — die selber Glaubensmysterien aus dem geoffenbarten Glaubensgut mit Evidenz ableiten könnten — und nicht nur für die gewöhnlichen Gläubigen⁴.

Drittens ist die göttliche Autorität der Kirche unerläßlich notwendig nur als *Bedingung unseres Glaubens*; sie ist « die Dienerin » Gottes als des Glaubensgegenstandes und Glaubensgrundes, durch die er « uns » *kund* wird⁵. Zu uns Menschen redet Gott nur *in* und *durch* die göttlich bevollmächtigte Kirche. Gerade als solche kann sie nun

¹ GO 508 ; die Kirche als Frage und Aufgabe, 1.

² OV 163.

³ Mit vollem Recht kämpften und kämpfen vorab Thomisten gegen diese fides ecclesiastica. Vgl. *F. Marin-Sola*, L'évolution homogène du Dogme catholique, wo sie klar dargestellt (402-423) und vor allem gründlich widerlegt wird (423-454).

⁴ Gegen diese These werden sogar große Theologen wie Vasquez, Suarez, Ripalda u. a. angeführt, ebd. 210 ff.

⁵ S. Th. II-II q. 5 a. 3 und ad 2 (Zitat oben S. 272 Anm. 4 angeführt). Hierzu Cajetanus : S. Thomas « ponit ... veritatem primam quidem ut ipsam rationem credendi ; *manifestationem* autem Scripturae, et Ecclesiae ut *conditionem* qua veritas prima *proponit* et explicat se ipsam et alia credenda ». In II-II q. 5 a. 3 n. 1 ; « *revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei, auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei* ». In II-II q. 1 a. 1 n. 10.

die unbedingt notwendige, « unfehlbare Glaubensregel » sein¹. Denn gerade diese Kirche ist einerseits wesentlich — wenn auch nicht primär wesentlich — sichtbar, menschlich. Und sofern kann sie tatsächlich den Menschen die von Brunner verhaßten « Sicherungen » bieten, d. h. sich selbst als die sichtbare Stelle erkenntlich machen, aus der die göttliche Wahrheit quillt. Aber da andererseits diese gleiche Kirche als Ganze mit göttlicher Autorität bevollmächtigt ist, so kann sie in der Darbietung dieser Wahrheit nicht irren, d. h. sie ist *unfehlbar*. Und wenn man nun unter *Dogma* im Gegensatz zu Brunners « Dogma » (Bekenntnis) diese im einmal geoffenbarten Glaubensgut vorhandene, mit göttlicher Autorität vorgelegte Wahrheit versteht, so ist dieser *Dogmenglaube göttlicher Glaube*. Obwohl der Glaubende hier scheinbar dem Menschen glaubt, so glaubt er ihm doch nicht als solchen, sondern nur insofern, als Gott in ihm spricht².

Nur wer am gewaltigen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Autorität vorbeisieht, kann mit Brunner den *Autoritätsglauben* für einen minderwertigen und falschen Glauben halten; denn wiewohl das beim Glauben zutrifft, der sich auf menschliche Autorität stützt, so ist doch der Glaube auf göttliche Autorität hin unvergleichlich höher und sicherer. Diese hat absolute Macht und Geltung, jene nur eine sehr relative und geringe³.

Überhaupt liegt der tiefste Grund, warum das ganze Glaubensverständnis Brunners vor allem in seinen nun behandelten Hauptelementen letztlich verfehlt ist und warum er auch die katholische Auffassung so entschieden mißverstehen konnte, gerade darin, daß er das Verhältnis vom Göttlichen und Menschlichen im Glauben nicht richtig bestimmt.

Überall, wo er dieses Verhältnis bestimmt: bei Person und Lehre (Glaubensgegenstand), bei Begegnung und Fürwahrhalten (Glaubensakt) und bei göttlicher und menschlicher Autorität (Glaubensgrund),

¹ Vgl. Cajetan ebd. und die ebenso trefflichen Ausführungen von D. Báñez in der Behandlung der Frage: « Utrum ultima resolutio credibilium per fidem catholicam fiat in Ecclesiae auctoritatem, an potius in testimonium Dei interius revelantis. » De fide, spe et caritate (1584), Sp. 20-27; besonders Sp. 21-22.

² Vgl. In III. Sent. d. 23 q. 2 a. 2 qc. 3, S. 2 ad 3: « fidelis credit homini non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur: quod ex certis experimentis (« Sicherungen »!) colligere potest. Infidelis autem non credit Deo in homine loquenti. » Vgl. ebd. a. 4 qc. 2, S. 1 ad 2.

³ S. Th. I q. 1 a. 8 ad 2: « licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus »!

stellt er sich ein falsches Dilemma : Entweder (bloße) « Beziehungsnähe » oder (schlechthinnige) « Identifikation » ! Freilich muß er sich dann für das erste entscheiden, denn das zweite ist von vornherein falsch. Es gibt aber noch ein Drittes ! Göttliches und Menschliches brauchen hier weder identifiziert noch in eine bloße Beziehungsnähe gestellt zu werden, sondern können innerlich so miteinander wirklich verbunden sein, daß das Menschliche durch das Göttliche wirksam vor Irrtum bewahrt und recht geleitet wird. Das trifft hier zu. Aber dann ergibt sich, daß der echte Glaube weder einfachhin die « Personbegegnung » Brunners, noch der von ihm bekämpfte « autoritäre Lehrglaube » ist, den « auch die Teufel haben »¹, sondern ein Glaube, der doch wirklich göttlich und personhaft ist, auch wenn die Liebe ihn nicht « ergänzt » und er auch einzelne Wahrheiten in sich schließt. Es ist ein Glaube, der nicht nur Gott zum Gegenstand und Grund hat, sondern auch in sich ein Gnadengeschenk Gottes ist, ein Glaube, der die Grundlage aller Rechtfertigung ist und ein Anfang des ewigen Lebens.

¹ OV 39 ; Vgl. Jak. 2, 19.