

Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff [Fortsetzung und Schluss]

Autor(en): **Stolz, Wilhelm**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **28 (1950)**

PDF erstellt am: **26.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762212>

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 dialektisch-personalistische Kirchenbegriff

Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners

Von Wilhelm STOLZ

Fortsetzung und Schluß

2. Die Kirche als « Leib des Christus »

Emil Brunner meint, diese Formel hebe die Kirche am deutlichsten ab von einer bloß geistigen Größe im Sinn einer platonischen Idee (GO 509) ¹. In ihr kommt vornehmlich zum Ausdruck, daß der *coetus electorum* sich konkret verwirklicht « in der mit der Inkarnation einsetzenden Vereinigung Christi mit denen, die er realiter an sich zieht und die realiter mit ihm und untereinander zur Einheit verbunden sind » (EK 8). Legt die Formel des *coetus electorum* das Hauptgewicht auf den Einzelnen, sein Herausgerufen- und Auserwähltsein aus « diesem verkehrten Geschlecht » und seine Zugehörigkeit zum « *genus electum* », so deutet diese zweite Wesensbestimmung der Kirche vor allem auf die innere Einheit und den realen Zusammenhang aller Gläubigen mit Christus und untereinander hin. Diese Lebenseinheit hat ihren Ursprung und ihre Grundlage in Christus, dem Schöpfer und Haupt seines geistlichen Leibes. Durch sein Versöhnungswerk hat er dem Leib des Todes, an dem jeder Mensch durch die Sünde Glied ist, den Leib des Lebens gegenübergestellt (WGM 96). Dieser Leib ist aber, analog dem *coetus electorum*, nicht das genuine Werk des Erlösers, sondern vielmehr die *erlösungsmäßige Wiederherstellung des ursprünglichen, schöpfungswirklichen Menschheitsleibes*. Wir sind schon « in der Schöpfung individualisierte, gegliederte Einheit, ein Leib mit vielen Gliedern » (MW 134). Im fleischgewordenen Worte Gottes erkennen wir uns als die « ursprüng-

¹ Vgl. das Verzeichnis der hier verwendeten Abkürzungen, Divus Thomas (1950) 295, Anm. 1.

Wort zwar « eine durchaus bevorzugte und beherrschende Rolle, aber nie die ausschließliche » (LHG 26). Auch dem *Sakrament* als dem « zweiten medium gratiae » (OV 118) fällt hier eine bedeutsame Aufgabe zu ; und zwar kommt da vor allem *die Taufe, das « Sakrament der Gliedwerdung »* (GO 516) in Betracht. « In einem realen Geschehen, im Taufakt, ereignet sich auch ein reales pneumatisches Geschehen, die Mitteilung seines Geistes » (LHG 26). Wenn Brunner in dieser Ausdrucksweise fortfahrend lehrt, die Taufe sei « nicht bloß eine andere Form des Wortes von Christus », sondern « zugleich eine Begegnung mit dem in der Gemeinde durch den Heiligen Geist machtvoll gegenwärtigen Christus » (l. c. 27), so ist man geneigt, an eine spezifisch « sakramentale », d. h. instrumentale Gnadenvermittlung durch die Taufe zu denken. Faßt man aber Funktionsweise und Wirkung dieses sog. « medium gratiae » etwas näher ins Auge, so kommt man zum Ergebnis, daß die Bedeutung dieses Sakramentes (wie auch des Abendmahls) im wesentlichen darin aufgeht, « verbum visibile » zu sein : « Darauf allein kommt es an, daß einer im Sakramente Gottes Wort vernimmt und annimmt. »¹ Und warum dies ? Weil hier dem *persönlichen Glauben* und *nicht dem Sakrament als solchem* die entscheidende Wirkung bei der Gnadenvermittlung zukommt — sonst hätten wir ja das katholische opus operatum, den « magisch-hyperphysischen Vorgang », wie Brunner die katholische Sakramentsspendung zu nennen beliebt². Auch auf das Sakrament wird also die theologische Universalformel von der personalen Korrespondenz appliziert ; so ist die Taufe « nicht nur Spende an den Menschen, sondern auch aktives In-Empfang-Nehmen und Bekenntnis des Menschen » (WB 136).

Emil Brunner hält somit durchaus am reformatorischen Grundsatz fest : « Nullum sacramentum sine fide » ; « zwar macht nicht der Glaube das Sakrament, aber das Sakrament ist nicht vollzogen, es ist kein wahres Sakrament ohne den Glauben » (WB 137). Und wiederum : « Nicht das Getauftsein, das opus operatum des Sakramentes, sondern

¹ Unser Glaube ; Eine christliche Unterweisung, Zürich u. Leipzig 1935, 134 ; vgl. EK 18, wo BRUNNER sagt, daß das Gotteswort « im Sakrament eine besonders sichtbare Gestalt gewinnt ». Und weiter : « ... ebenso wie das Brot und der Wein des Sakramentes wahrhaftig Gottes Wort ist, so gut wie die Schallwellen (!!) durch die der Prediger das Wort Gottes verkündet, oder die gedruckten Buchstaben der Bibel ». Vgl. WGM 99-104 : « Das « sichtbare » Wort, die Sakramente. » — Vgl. D. BONHOEFFER, Sanctorum Communio 146.

² WB 146 ; GM 52 ; Die Mystik und das Wort, Tübingen 1928, 388 : « ... das magische Einströmen der Gnade im (katholischen *) Sakrament » usw. (Ein Stern innerhalb einer Klammer bedeutet, daß das Eingeklammerte von mir stammt.)

erst die im Glauben bejahte Taufverheißung macht den Christen. »¹ Kann es also mit dem Sakrament eine wesentlich andere Bewandnis haben als eben die, daß in ihm das Wort Gottes « eine besonders sichtbare Gestalt gewinnt », wodurch der Glaube des Christen bzw. sein Bekenntnis besonders angeregt, belebt und gestärkt wird?² Weil demnach der Taufe an sich keine besondere, vom Glauben unabhängige oder verschiedene Gnadenwirkung zukommt, ist sie auch *nicht unbedingt heilsnotwendig*. Wohl betonen die Reformatoren die Zusammengehörigkeit von Kirche und Sakrament, « aber sie sprechen keinem den Christenamen ab, der seiner nicht teilhaftig ist »³. Für die Zugehörigkeit zur Kirche ist nicht der Taufritus das Bestimmende, sondern das freie Bekenntnis des Menschen; — « wer sich nicht zu Christus bekennen will,

¹ EK 20 (von mir gesperrt); vgl. 12. — Dazu S. KIERKEGAARD, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (Ges. Werke, hrsg. von H. Gottsched u. Chr. Schrempf), Jena 1925, VII 61: « Was ist die Taufe außer Aneignung? Ja, sie ist die Möglichkeit davon, daß das getaufte Kind ein Christ werden kann, weder mehr noch weniger. »

² Unser Glaube 139; vgl. GO 532; hier zitiert er Luther: « sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur » (WA II 715, 30). — Ähnlich K. BARTH, Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theol. Studien, H. 14), Zollikon/Zürich 1947, 9: Die Taufe « ist ein Element der kirchlichen Verkündigung wie das Abendmahl, wie die Predigt, wie das Gebet . . . » S. 19, 28 u. 35 spricht er von der « kognitiven Kraft » des Sakramentes, ebenso 18: « Nicht mit der causa, sondern mit der cognitio salutis haben wir es in der Taufe zu tun. »

³ GO 532. — Vgl. A. SCHÄDELIN, Die Taufe im Leben der Kirche, in: Der Grundriß 5 (1943), 177-196, 187: « Der Taufe eignet nicht ‚Heilsnotwendigkeit‘. » 178: Sie ist « das Sakrament, durch das wir der Kindschaft Gottes gewiß werden ». Andererseits betont der Verfasser jedoch den sakramentalen Charakter der Taufe stärker als Brunner und befürwortet die Kindertaufe; er verlangt im Subjekt, wenigstens im Kind, keinen aktuellen Glauben, da Gott seine Gnade nicht an menschliche Akte binde und uns mit derselben zuvorkomme. — K. BARTH, l. c. 15, lehrt: « Die Taufe hat die Notwendigkeit eines unüberhörbaren Gebotes (necessitas praecepti), nicht aber die Notwendigkeit eines unumgänglichen Mittels (necessitas medii). » Wenn aber die Taufe einfach ein (wenn auch qualifiziertes) Element der kirchlichen Verkündigung sein soll und nur kognitive Bewandnis hat, so ist nicht einmal die necessitas praecepti voll und ganz einzusehen, sagt doch BARTH (S. 16) selbst: « Gerade die *Kraft* der Wassertaufe beschränkt sich nicht auf die Wassertaufe. » (Wenn der Verfasser [S. 15] beiläufig behauptet, die römische Dogmatik habe « im Mittelalter unter gewissen Vorbehalten sogar den Eintritt in einen Mönchsorden als Taufersatz gelten lassen », so möchten wir ihn um einen *Beweis* für diese unhaltbare Behauptung bitten; die Tatsache nämlich, daß man im Mittelalter die Ablegung der feierlichen Gelübde als eine Art zweiter [mystischer] Taufe betrachtete, beweist noch durchaus nicht, daß man sie unter gewissen Vorbehalten als Ersatz für die erste [sakramentale] Taufe gelten ließ. Die Auffassung der katholischen Kirche bezgl. der Heilsnotwendigkeit der sakramentalen Taufe hat sich nie geändert.)

gehört nicht in die Kirche » (WB 141), — wo dieses vorhanden ist, kann auf das erste, als ein *äußeres Zeichen* der Kirchengliedschaft, gegebenenfalls auch verzichtet werden.

Daß diese Taufauffassung, die für die Reformationskirchen bezeichnende *Problematik der Säuglingstaufe* im Gefolge hat, liegt auf der Hand. Die Kindertaufe und ihre dogmatische Begründung und Rechtfertigung bedeutet tatsächlich für die Reformationstheologen — abgesehen davon, daß sie in der Bibel nicht ausdrücklich erwähnt wird und darum auch die Tradition für ihre « Legitimation » herangezogen werden muß — gewissermaßen die Quadratur des Kreises. Emil Brunner hat denn auch die Schwierigkeit der Frage und die Unzulänglichkeit der theoretischen und praktischen Lösungen im Protestantismus vollauf erkannt und wagt sogar den Ausspruch : « Die heutige Praxis der Säuglingstaufe kann nicht wohl anders als skandalös genannt werden » (WB 140). Die Kindertaufe hat für ihn konsequenterweise nur dann einen Sinn, erreicht nur dann ihre eigentliche « Wirkung », wenn der Täufling später die Taufe als das Zeichen der vorauslaufenden Gnade Gottes erkennt und anerkennt, und das, was sie intentional meinte, in einem persönlichen Bekenntnisakt bejaht und sich real « aneignet ». Indem Brunner auf diese Art das « magische » Verständnis durch das « geschichtliche » zu ersetzen sucht, glaubt er die « Taufgnade » zu retten : « Wir wissen uns, sobald der Glaube da ist, eins mit dem damals getauften Menschen, das damals gesprochene Bundeswort wissen wir jetzt als das unserer jetzigen Lage vorauslaufende Wort der göttlichen Gnade. »¹

Wenn die Taufe als das « allem menschlichen Tun vorausgehende göttliche Lieben », oder als das souveräne Handeln des gnädigen Gottes bezeichnet wird², so sind wir so neugierig zu fragen, worin denn bei der Kindertaufe die Wirkung dieses göttlichen Liebens und Handelns, das ja immer schöpferisch ist, eigentlich bestehe ? Hierbei ist zu bedenken, daß die Taufe nach Brunner ein doppelseitiges Geschehen ist (vgl. WB 136), das nur dann seine reinigende, neuschaffende und christusverbindende Wirkung erlangt, wenn der Mensch positiv diese Reinigung an sich geschehen, sich in den Versöhnungstod Christi hineinziehen läßt und seinen Glauben und seine Zugehörigkeit zu Christus aktuell bekennt

¹ GO 587, Anm. 13 ; vgl. GO 601, Anm. 7 : « Geschichtliche Erbschaft ist immer nur ‚Anlaß‘ zu eigenem geschichtlichem Sein, ebenso wie die Kindertaufe nur Zeichen ist — freilich gottgegebenes Gnadenzeichen ! —, das nicht ex opere operato wirkt, sondern nur sofern es später als dieses Zeichen *erkannt* wird. »

² Unser Glaube 138 ; vgl. 137 ; WB 136.

— alles Dinge, die man von einem Säugling mit dem besten Willen nicht verlangen kann. Und was ist die Folge davon? Daß die « baptismale Korrespondenz », wie man dies nennen könnte, gar nicht zustandekommt. Die « vorauslaufende Gnade » Gottes läuft also — als *Taufgnade* — faktisch gar nicht voraus, sondern wird lediglich im Zeichen des Taufritus angedeutet; Gott « handelt » noch gar nicht im eigentlichen Sinne, er weist erst symbolisch auf sein späteres Handeln hin, dessen Wirkung zudem an die Bedingung des gleichzeitigen menschlichen Mit-handelns geknüpft ist. Die Säuglingstaufe hat mithin rein *symbolisch-prognostischen Sinn*, und auch diesen erreicht sie nur halbwegs. Wohl mögen sich die beteiligten Gläubigen an der Taufzeremonie erbauen und ihren Glauben an diesem « verbum visibile » stärken, aber der Hauptbeteiligte, nämlich der Kleinkindtäufling selbst, der an diesem Gnadenzeichen an sich am meisten interessiert wäre, gerade er zieht, für den Augenblick wenigstens, keinerlei geistlichen Nutzen daraus¹, und wenn er stirbt, bevor er zur geistigen Entscheidungsfähigkeit gelangt, so hilft ihm der Empfang der Taufe so viel wie nichts, da sie ja nicht *ex opere operato* wirkte; damit ist ein neues Problem wenigstens angedeutet. Kommt er aber einmal zum Glauben und erweckt er die wahre Taufgesinnung, so werden die beiden Elemente der baptismalen Korrespondenz: göttliches (sakramentales) Gnadenwort und menschliche Glaubensantwort, die zusammen doch ein Ganzes bilden — « *nullum sacramentum sine fide* »! — zeitlich so weit auseinandergerissen, daß von einem einheitlichen sakramentalen Geschehen unmöglich mehr die Rede sein kann. Wird dagegen diese Taufgesinnung vom Täufling später nicht erweckt, das Taufgelübde nicht abgelegt, dann bleibt die Taufe eine leere Zeremonie, die in diesem Fall besser unterblieben wäre².

Die *zwinglisch-calvinische* Erklärung der Säuglingstaufe vermittelt des neutestamentlichen *Bundesgedankens*, wonach der Säugling durch den « Glauben des Hauses » qualifiziert sei, « in den Bund Gottes aufgenommen zu werden », wird von Brunner selbst zurückgewiesen, weil

¹ Die Taufe hat auch keine Erbsünde zu tilgen, da diese ja nach Brunner im Grunde eine persönlich-aktuelle Sünde ist, deren der Säugling noch gar nicht fähig ist. Deshalb hat die Kirche « die biblische Linie nicht innegehalten, wenn sie den Säugling als Sünder ansieht . . . » MW 419, Anm. 3.

² Vgl. dazu E. BRUNNER selbst, WB 138: Die Schwierigkeit mit der Säuglingstaufe und ihrer biblischen Begründung « wurde umso größer, je häufiger und krasser die Fälle waren, wo Menschen, die als Säuglinge getauft, also mit in den Bund Gottes aufgenommen wurden, zur eigenen Entscheidungsfähigkeit gelangt, der Kirche und dem christlichen Glauben den Rücken kehrten ».

auf diese Weise Bund und Leib Christi auseinandergerissen würden. « Denn wenn auch einer durch die Zugehörigkeit zum christlichen Haus irgendwie dem Bund Gottes zugerechnet werden kann, so doch gewiß nicht zum Leib Christi, zu dem niemand anders gehört als die Gläubigen » (WB 137). — Noch weniger befriedigt ihn die lutherische Erklärung, die dem Kinde selbst einen gewissen Glauben zuschreibt, was selbstverständlich mit seinem Personalismus unvereinbar ist ; « denn was heißt Glaube, wenn wir einem Säugling, der sonst keines Aktes des Verstehens oder der Zustimmung fähig ist, *notitia*, *assensus* und *fiducia* zuschreiben ? »¹ Vollends lehnt Brunner eine neueste Taufauffassung ab, « bei der überhaupt nicht nach dem Glauben gefragt wird, da zum Sakrament als solchem die Ausrichtung des Verheißungswortes genüge » ; hier werde die personale Korrespondenz überhaupt aufgegeben (WB 137 f.).

Die unbefriedigende Lösung der Tauffrage durch die lutherische und reformierte Kirche hat nach Emil Brunner zur Einführung der « *biblich ganz unbegründeten Konfirmation* » geführt². In der Konfirmation werde sozusagen das in der Säuglingstaufe fehlende Antwortmoment von Seite des Täuflings nachgeholt. Hiergegen macht er überraschenderweise einen ähnlichen Einwand, wie wir ihn eben *gegen Brunner selbst* ins Feld geführt haben : « Nun ist also das Ganze der neutestamentlichen Taufe in zwei Hälften zerlegt : die objektive Gnadenspende in der Säuglingstaufe und das subjektive Glaubensbekenntnis in der Konfirmation » (WB 138). — Im Hinblick auf die heutigen Verhältnisse, wo jene geschlossene, grundsätzlich christliche Gemeinschaft, die durch ihre Glaubensüberzeugung und Kirchentreue die christliche Erziehung der Kinder gewährleistete, nicht mehr existiert, kommt Brunner zum Ergebnis, daß die Säuglingstaufe mangels der notwendigen Voraus-

¹ WB 137. — Nach D. BONHOEFFER, l. c. 147, fordert an sich das Sakrament Glauben, da aber das Kind noch keinen Glauben hat, « bleibt als solches das Sakrament im Glauben aufnehmendes Subjekt der objektive Geist der Gemeinde ». Bis jetzt galt allgemein derjenige als das das Sakrament aufnehmende Subjekt, dem es gespendet wurde ! (Auf die obskure Größe, die hier als « objektiver Geist der Gemeinde » bezeichnet wird, können wir nicht näher eintreten.)

² WB 138 (von mir gesperrt). — Vgl. dazu wiederum BONHOEFFER, l. c. 147, Anm. 1 : « Die Gemeinde gelobt bei der Taufe, die Kinder in der christlichen Lehre zu erziehen und zu unterweisen, nicht aber kann sie geloben, die Kinder zum freien Bekenntnis ihres Christenstandes zu bringen. Dementsprechend bestätigen die Kinder in der Konfirmation, von der Gemeinde unterrichtet zu sein (!) und erzeugen damit ihre Dankbarkeit gegen sie. Die Gemeinde gelobt zum zweitenmal, sie als Glieder, nun unterrichtet, aufzunehmen und weiß sich, für sie betend, in voller Verantwortung für ihr Leben. »

setzungen zu einer « höchst fragwürdigen Einrichtung » geworden sei, die sich biblisch nicht mehr rechtfertigen lasse (WB 139). Abgesehen von diesen äußeren Gründen, nämlich den ungünstigen Zeitverhältnissen, ist hier indessen darauf hinzuweisen, daß sich die Säuglingstaufe auch aus *inneren Gründen*, nämlich aus dem theologischen System Brunners heraus, nicht rechtfertigen läßt. Nach seiner aktualistischen Person- und Imagolehre hat ja das Kind, das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangt ist, noch gar kein eigentliches Personsein und kann darum weder Subjekt der Sünde noch der Rechtfertigung sein; infolgedessen ist es überhaupt noch gar nicht fähig, in die Personengemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden. So erweist sich denn die Kindertaufe auch von dieser Seite her als eine theologisch « höchst fragwürdige Einrichtung », und es bleibt sinnvollerweise nur die *Erwachsenentaufe*¹. Doch auch sie hat im Grunde genommen nur symbolischen Wert und ist daher nicht heilsentscheidend, da ja der Mensch auch durch den Glauben allein in den Leib Christi eingegliedert und die personale Korrespondenz mit Gott hergestellt werden kann.

Übrigens sind nach Brunner selbst *der Erwachsenenentaufe gegenüber ernste Vorbehalte zu machen*; sie ist nämlich eine Eigentümlichkeit der sog. « Bekenntniskirche », die sich wohl auf das Neue Testament beruft, dabei aber einerseits vergißt, « daß das Neue Testament die Situation der Mission voraussetzt, wo Eintritt durch Bekenntnis und Erwachsenenentaufe selbstverständlich ist », und andererseits dem menschlichen öffentlichen Bekenntnis und dem nachweisbaren Heiligungsstand eine Bedeutung beimißt, die mit der evangelischen Grunderkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben unvereinbar ist (GO 535). — So sehen wir, daß das Taufproblem auch für Brunner eine Rechnung darstellt, die nicht aufgehen will². Dies hat ihn wenigstens dazu geführt,

¹ K. BARTH hat die theologischen Konsequenzen, die sich angesichts der exegetischen und dogmatischen Schwierigkeiten gegenüber der Kindertaufe für den *Protestantismus* ergeben, klar gezogen, wenn er schreibt: Was die Ordnung der Taufe « verlangt, ist sehr schlicht: an Stelle der jetzigen *Kindertaufe* eine auch auf Seiten des Täuflings *verantwortliche Taufe* » (l. c. 40). Diese Konklusion ist nun allerdings geradlinig und formell einwandfrei, — ob aber auch die Prämissen richtig seien, ist eine ganz andere und, angesichts der Tragweite für das Heil der davon betroffenen Kinder, eine so schwerwiegende Frage, daß man dringend wünschte, die protestantische Theologie möchte — nicht zuletzt auch im Hinblick auf das gewaltige Zeugnis der Tradition! — nochmals allen Ernstes darauf zurückkommen!

² Vgl. H. FREERICKS, *Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands* (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. DIEKAMP und R. STAPPER, H. 6), Münster i. W. 1925. FREERICKS weist nach, daß es auch nicht einen einzigen

die *Konsequenzen* aus der reformatorischen Sakramentslehre *zu ziehen* und durch die streng personalistische Interpretation des Grundsatzes: *Nullum sacramentum sine fide*, auch den letzten Rest des «objektivistischen Sakramentalismus» aus seiner Theologie auszumerzen. Damit hat er wohl einmal mehr «die biblische Grundtatsache der personalen Korrespondenz» (WB 139) zur Geltung gebracht, dabei aber leider — wie es bei solchen Verabsolutierungen eines Grundprinzips unvermeidbar ist — die spezifisch sakramentale Eigenbedeutung und -wirkung, welche das Neue Testament der Taufe als dem Sakrament der Gliedwerdung am Leibe Christi zuschreibt, gründlich übersehen.

In der Tat wird im *Neuen Testament*, vorzüglich in den Paulusbriefen, das *grundlegende Moment der Taufe für das Christsein und die Zugehörigkeit zur Kirche* deutlich hervorgehoben. So bezeugt Tit. 3, 4 f.: «Dann aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres göttlichen Heilandes und brachte uns das Heil, nicht etwa wegen der gerechten Werke, die wir getan, sondern nach seinem Erbarmen: durch das *Bad der Wiedergeburt* und durch die Erneuerung im Heiligen Geiste.» Hier wird der Taufe die fundamentale Heilswirkung der Wiedergeburt, die uns Christus einverleibt, zugeschrieben. Die Taufe bedeutet für Paulus ein real-mystisches Einswerden des Christen mit dem gestorbenen und auferstandenen Heiland (vgl. Röm. 6, 3-5; Kol. 2, 12); d. h. für den Christusgläubigen konkret: tot sein für die Sünde und «leben für Gott in Christus Jesus» (vgl. Röm. 6, 9-12); die Taufe begründet somit die neue Lebensgemeinschaft mit Christus. «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen» (Gal. 3, 27). Die Christusgemeinschaft verwirklicht sich nicht anders als durch die Eingliederung in seinen mystischen Leib, an dem er selbst das Haupt und die Gläubigen die Glieder sind¹. Die Eingliederung selbst geschieht

Lehrpunkt über das Wesen der Taufe gibt — um von Nebenfragen gar nicht zu reden — der nicht von berufenen Vertretern des deutschen Protestantismus bekämpft würde. Weder die Einsetzung der Taufe durch Christus, noch ihre wesentlichen Bestandteile, noch ihre Wirkung scheint irgendwie gesichert; dementsprechend weicht auch die Taufpraxis immer mehr von der apostolischen Tradition ab. Besonders überraschen muß der überzeugende Nachweis des Verfassers, daß die verschiedenen Auffassungen von der Taufe im Widerspruch zu den theologischen Grundsätzen ihrer eigenen Vertreter stehen. Das zeigt sich natürlich am klarsten bei der Kindertaufe, die ja, wie wir auch bei Brunner gesehen haben, sowohl in ihrer Begründung als auch in ihrer Wirksamkeit mit dem protestantischen Formal- (*sola scriptura*) und Materialprinzip (*sola fide*) in Konflikt gerät und ein ungelöstes Rätsel bleibt.

¹ 1. Kor. 12, 27: «Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder.» Vgl. Röm. 12, 5; Eph. 5, 30; Gal. 3, 28.

nach Paulus durch den Heiligen Geist in der Taufe : « Denn durch den einen Geist wurden wir alle, Juden wie Heiden, Sklaven wie Freie zu einem Leibe getauft » (1. Kor. 12, 13). Diese *konstitutive Bedeutung der Taufe für die Bildung der Kirche* ist ebenso deutlich ausgesprochen Eph. 5, 25 f. : « Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie durch das Wort in der Wassertaufe zu reinigen und zu heiligen. So wollte er sich eine herrliche Kirche bereiten . . . »

Die realistischen Ausdrücke wie : « Bad der Wiedergeburt », « Beschneidung in Christus » (Kol. 2, 11), zu einem Leibe getauft werden, mit Christus begraben werden und auferstehen, Christus anziehen, womit Paulus ausdrücklich, um nicht zu sagen ausschließlich, die Taufe bzw. ihre Wesenswirkungen beschreibt, drängen zu der Konsequenz, daß der Taufe eine spezifische Wirkung zukommen muß, die mit jener des Glaubens nicht ohne weiteres identisch ist. Die katholische Theologie bestimmt diese *besondere Wirkung der Taufe* in Anlehnung an die Kirchenväter des näheren als eine übernatürlich-reale Angleichung an Christus, den Hohenpriester, und geheimnisvolle Verbindung mit dem Haupt des mystischen Leibes. « Inchoativ und wurzelhaft geschieht diese Eingliederung in Christus durch den Taufcharakter, der die niederste Stufe der Teilnahme am hierarchischen Priestertum Christi darstellt und eine werkzeugliche Potenz ist, die den Zweck hat, den von Christus, dem priesterlichen Haupte ausgehenden, auf den Kult hingeeordneten *motus gratiae* aufzunehmen. Die vollendete und formale Eingliederung in Christus geschieht aber durch die Taufnade, die der Taufcharakter nach sich zieht, wenn ihr kein Hindernis im Wege steht. »¹ Als mystisch-reales, der Geistseele (näherhin dem *intellectus practicus*) unauslöschlich eingepprägtes Merkmal und *signum configurativum et unitivum cum Christo capite* bildet der *Taufcharakter das dauernde, ontische Gliedschaftsprinzip am Leibe Christi*, das physische Fundament der Eingliederung des Gläubigen in die sichtbare Kultgemeinschaft der Kirche².

¹ TH. KÄPPELI O. P., Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, Freiburg (Schw.) 1931, 90. — Vom Taufcharakter sagt Ephräm (ca. 306-373) folgendes : « Spiritus Sanctus enim oleo signum suum ovibus suis imprimit. Sicut anulus in ceram sigillum suum imprimit, sic occultum Spiritus sigillum per oleum imprimitur in baptismo, illa vero *in baptismo signata sunt.* » Hymni de oleo et oliva, 4 ; ROUET DE JOURNEL S. J., Enchiridion patristicum ; Loci ss. Patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum ; ed. 12^a et 13^a, Friburgi Brisgoviae 1942 (zit. EP), n. 712.

² Vgl. S. Th. III q. 63, besonders a. 3. — Vgl. dazu A. HORVATH O. P., Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Thomistische Studien,

Daß in den Briefen Pauli der Taufe neben dem Glauben tatsächlich eine besondere, namentlich ekklesiologische Wirkung beigemessen wird, hat auch der protestantische Exeget W. Mundle erkannt, der schreibt: « So bedeutet die Taufe für den Christen den Eintritt in die Gemeinschaft mit Christus, den Empfang des Heiligen Geistes, und damit werden die Christen Glieder am Leibe Christi, der Gemeinde . . . »¹ Er ist dem naturgemäßen Zusammenhang zwischen Glauben, Taufe und Kirchengliedschaft und deren Rückwirkung auf die Sichtbarkeit der Kirche bei Paulus nachgegangen und kommt zu dem durch reiches Material belegten Ergebnis: « Wie bei dem späteren Katholizismus, so ist auch schon bei Paulus die unlösliche Verbindung von Glaube, Sakrament und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft zu beobachten, und diese Verbindung ist umso bedeutsamer als die spätere Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche dem Apostel fremd ist; die Getauften sind als solche Glieder des Leibes Christi, der durch die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen dargestellt wird und doch zugleich mehr ist als eine sichtbare Größe, nämlich die Wirklichkeit des das $\sigma\omega\mu\alpha$, die Kirche durchdringenden pneumatischen Christus. »²

Daß die Taufe neben und mit dem Glauben (für die Erwachsenen) als Wesensmoment zum Christwerden gehört, ist besonders aus der

I. Bd.), Freiburg (Schw.) 1943, 98 f.: « Die Kirche trägt die Züge einer allgemeinen Verähnlichung mit Christus an sich . . . Der Dienst Christi hat sich in zweifacher Hinsicht betätigt. Gott gegenüber war es eine ständige Erfüllung des Willens seines Vaters. Durch sein gottmenschliches Wesen war er mit Gott vereinigt. Diese Seinsvereinigung sollte in den Werken seiner menschlichen Natur zu einem bewußten Dienst gestaltet und in derselben zu einer ununterbrochenen psychischen Wirklichkeit werden. Auch die Glieder seines mystischen Leibes sollten zu diesem Dienst geweiht werden. Dies geschieht durch den Tauf- und Firmungscharakter, die eine ähnliche Weihe und Verpflichtung zum Gottesdienst bedingen, wie jene, die in der Seinszugehörigkeit Christi zu Gott naturgemäß eingeschlossen sind. Daher sind die beiden Weihen Abbilder des allgemeinen Priestertums Christi » usw.

¹ W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus; Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1932, 129; vgl. ib.: « Die Taufe erweist sich also als das grundlegende Ereignis, in dem die Christugemeinschaft der Christen begründet ist. » 115: « . . . die Christugemeinschaft wird dem Christen durch die Taufe vermittelt (Gal. 3, 27) » usw. Der Grund des sich Sträubens vieler Ausleger, diesen Tatbestand bei Paulus zu sehen und anzuerkennen, ist nach MUNDLE in ihrer ablehnenden Haltung sakramentalem Denken gegenüber zu suchen, vgl. 115 u. 137; 86, 129-134.

² L. c. 139; vgl. 175; 139: « Wenn der rechtfertigende Glaube 'das Christentum' bedeutet, Taufe und Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft in sich begreift, so ist mit dem Satz, daß der Glaube rechtfertigt, nicht nur die Heilsnotwendigkeit der Taufe behauptet, sondern ebenso das Heil an die neue Gemeinschaft gebunden, die als solche die Gemeinschaft der Gläubigen ist. »

Apostelgeschichte ersichtlich. Auf die Frage der Juden, was sie tun müßten, um gerettet zu werden, gibt ihnen Petrus zur Antwort: « Bekehrt euch, und ein *jeder von euch lasse sich taufen* auf den Namen Jesu Christi, auf daß ihr Vergebung eurer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfanget » (Apg. 2, 38). Buße tun und glauben allein genügt also nicht, um das Heil zu erlangen; der Apostel verlangt überdies ausdrücklich, daß jeder einzelne sich taufen lasse. Umgekehrt jedoch genügt die Taufe allein, ohne Glauben und Bußgesinnung, für den Erwachsenen nicht, um ein lebendiges Glied Christi zu werden. In der Folge erwähnt die *Apostelgeschichte*, wenn sie von Bekehrungen berichtet, mit der Annahme des Glaubens fast durchwegs auch den Taufempfang oder auch nur diesen allein. So heißt es z. B. von Samaria, wo Philippus das Wort Gottes verkündet hatte: « Männer und Frauen nahmen den Glauben an und ließen sich taufen. »¹ Die Apostel haben der Taufe bei der Bekehrung und beim Eintritt in die Kirche eine solch entscheidende Bedeutung beigemessen, daß sie selbst jenen noch gespendet wurde, welche den Heiligen Geist bereits auf außergewöhnliche Weise empfangen hatten, wie dies Apg. 10, 44-48 vom Hauptmann Kornelius und den Seinen berichtet.

Mit der allgemeinen Spendung der Taufe haben die Apostel nichts anderes getan als den Befehl des Herrn ausgeführt: « Gehet hin und lehret alle Völker: Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes » (Mt. 28, 19). Wie ernst dieser Taufbefehl aufzufassen ist, erhellt aus dem Ausspruch Christi, wonach nur gerettet wird, « wer glaubt und sich taufen läßt » (Mk. 16, 16). Damit hat Jesus die Heilsnotwendigkeit der Taufe selber unmißverständlich ausgesprochen, was auch von Johannes bezeugt wird: « Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem (Heiligen) Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen ». ² Die Heilsnotwendigkeit der Taufe steht in engstem Zusammenhang mit ihrer Wesenswirkung, der ontischen (nicht allein moralischen) Eingliederung in den mystischen Leib Christi. « Sie ist nicht nur als ein einmaliger, vorübergehender Akt

¹ Apg. 8, 12; vgl. v. 16; 2, 41: « Die nun sein Wort annahmen, wurden getauft. » Vgl. 8, 35-38; 9, 18; 10, 48; 16, 15. 33; 18, 8.

² Joh. 3, 5; vgl. 1. Petr. 3, 21: « So rettet euch jetzt das Gegenbild davon (d. h. von der Arche), die Taufe. » — Vgl. dazu TERTULLIAN, *De baptismo* 12: « Praescribitur nemini sine baptismo competere salutem, ex illa maxime pronuntiatione Domini qui ait: Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam (Io. 3, 5). » EP n. 306.

zu werten, sondern als Grundlegung der *fortdauernden* mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus. »¹

Weil auch die *Kinder* zum Heil in Christus und somit zur Gliedschaft an seinem Leibe berufen sind — « Lasset die Kinder zu mir kommen und wehret es ihnen nicht, denn für solche ist das Himmelreich » (Mt. 19, 14), — und andererseits die Taufe als sakramentales Mysterium wesentlich und primär die *Heilstat Gottes* ist, hat die katholische Kirche, gestützt auf die apostolische Tradition, dieses Sakrament von jeher auch den Kindern gespendet². Da indessen der fruchtbare Empfang des Taufsakramentes an sich den Glauben und die Empfangsbereitschaft erfordert, — die Wirksamkeit des Sakramentes *ex opere operato* schließt nämlich, entgegen der irrigen Ansicht Brunners, eine personhafte, dispositive Mitwirkung von Seite des Empfängers nicht aus, sondern ein! — die unmündigen Kinder aber dazu noch nicht fähig sind, ersetzt die Kirche mit ihrer *fides* und *intentio* die mangelnde Disposition der Kinder³. Schöner und sinnvoller könnte die Liebe und

¹ F. JÜRGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik* 7, Paderborn 1938, 153. — Über die Wirkung der Taufe sagt der *Codex iuris canonici*, can. 87 Folgendes: « Durch die Taufe wird der Mensch Glied (persona) der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, es sei denn, daß der Ausübung der Rechte ein Hindernis entgegenstehe, welches die Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft hindert (*ecclesiasticae communionis vinculum impediens*), oder eine von der Kirche verhängte Strafe (*censura*). »

² Vgl. ORIGENES, *In Romanos comm.* lib. 5, n. 9: « *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinatorum quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum abluī deberent.* » EP n. 501. In der 8. Homilie in Levit. (nach 244) n 3 schließt er aus dem Brauch der Kirche, auch den Kindern die Taufe zu spenden, auf die Tatsache, daß sie von der (Erb-)Sünde befleckt seien mit der Begründung: « *cum utique si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur.* » EP n 496. Hier wird also die Taufe unter dem Gesichtspunkt der Sündentilgung betrachtet. — CYPRIAN schreibt an Fidus (252), ep. 59, daß dessen Ansicht, wonach die Kinder nicht schon am zweiten oder dritten Tag nach ihrer Geburt getauft werden müßten, von ihm und seinen Konzilskollegen durchaus nicht geteilt würde. « *In hoc enim quod tu putabas esse faciendum, nemo consensus, sed universi potius iudicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam.* » EP n 585. Es könnten noch weitere Kirchenväter als Zeugen für die Kindertaufe angeführt werden; so schreibt z. B. AUGUSTINUS, *Sermo* 176, 2: « *Hoc (scil. baptisma parvulorum *) Ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit.* » J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus; Series latina* (= ML), Parisii 1844 sqq., 38, 950. — *Series graeca* (= MG), Parisii 1857 sqq.

³ Vgl. THOMAS, *Comm. in ep. ad Gal. c. 3, lect. 9*: « ... *baptismus non fit nisi in fide, sine qua effectum baptismi nullum consequimur.* » S. Th. III q. 71

Heilssorge der Kirche als Mutter der Gläubigen und Braut Christi, wie auch der von der Gemeinschaft der Heiligen untrennbare Gedanke der Stellvertretung kaum zur Geltung kommen als gerade in der uralten Praxis der Kindertaufe¹. Bei dieser Taufpraxis und -auffassung — aber auch nur hier! — kann tatsächlich von einer « vorauslaufenden Gnade Gottes »² die Rede sein, insofern das *ex opere operato* wirkende Sakrament die Taufgnade wirklich vermittelt. Hier wird auch ernst gemacht mit der biblischen Wahrheit, daß Gott, der « Retter aller Menschen » ist, auch der Kinder; das gilt besonders für jene, die, bevor sie zum Vernunftgebrauch gelangen, aus diesem Leben scheiden, für die es aber (in Anbetracht ihrer Behaftung mit der Erbsünde) ordentlicherweise kein anderes *medium salutis* gibt als die Taufe. In diesem Sinne lehrt schon Irenäus: « *Omnes venit (Christus *) per semetipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos et pueros, et iuvenes et seniores.* »³ Die katholische Kirche wagt hier das « *sola gratia* » in einer so großzügigen Weise anzuwenden, die man bei protestantischen Theologen, auch bei Emil Brunner, — so naheliegend das an sich wäre! — vergeblich sucht, und die umso angebrachter ist, als bei der Rechtfertigung der Kinder eine subjektive Mitwirkung ihrerseits unmöglich in Frage kommen kann, und darum das paulinische « *iustificati gratis per gratiam ipsius* » (Röm. 3, 24), wenn irgendeinmal, dann gerade hier, buchstäblich zu nehmen ist! So findet

a. 3 ad 3: « ... dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est *fides et intentio, vel propria* eius qui baptizatur, si sit adultus, *vel Ecclesiae*, si sit parvulus. »

¹ S. Th. III q. 68 a. 9 ad 1 vergleicht THOMAS die *regeneratio spiritualis* durch die Taufe mit der *nativitas carnalis* und sagt: Wie die Kinder, die sich noch im Mutterschoß befinden, nicht selbst Nahrung zu sich nehmen können, sondern von der Mutter ernährt werden, so erlangen auch die Kinder, die den Vernunftgebrauch noch nicht besitzen und gleichsam im Schoße der Kirche sind, das Heil nicht durch sich selbst, sondern durch den Akt der Kirche. Dann zitiert er AUGUSTINUS (De peccatorum meritis et remissione lib. 1 cap. 25 ca. fin.): « *Mater Ecclesia maternum os parvulis praebeat, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem* » (cf. Rom. 10, 10).

² Vgl. WB 137; GO 535, 587, Anm. 13.

³ IRENAEUS, Adv. haeres. lib. 2, 22, 4; EP n 201; vgl. 1. Tim. 4, 10; 2, 4; Tit. 2, 11; 2. Petr. 2, 9. — Über das Sakrament der Taufe lehrt das Konzil von Florenz folgendes: « *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptismum quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae ... Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur.* » D n 696; vgl. n 712. — Conc. Trident. D nn 790 895, 933; usw.

die Glaubenswahrheit, daß die Kirche als Leib Christi und die Gliedschaft an ihm ein Gnadenwerk Gottes ist, gerade in der Kindertaufe eine besonders eindruckliche Bestätigung, wie andererseits der legitime Gedanke des *neutestamentlichen Bundesvolkes*, in das die Kinder durch das Initialsakrament, die « Beschneidung in Christus » (Kol. 2, 11), « organisch » hineinwachsen, auf diese Weise einen konkreten und angemessenen Ausdruck gewinnt.

c) *Die Problematik des Leib Christi - Begriffes*

Emil Brunners Verständnis der Kirche als Leib Christi und die Bedeutung, die er der Taufe als dem « Sakrament der Gliedwerdung » beimißt, offenbaren von einer neuen Seite den Spiritualismus und Personalismus, der seinem Kirchenbegriff zugrunde liegt. Den *Spiritualismus* im Leib Christi-Begriff sehen wir hauptsächlich darin begründet, daß er das an sich rein geistige, *unsichtbare Moment des Glaubens* als das effektiv entscheidende *Gliedschaftsprinzip* ausgibt, hinter dem das Sakrament der Taufe wesentlich zurücktritt und jedenfalls nicht jene ekklesiologisch fundamentale Bedeutung erlangt, die ihm nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zukommt. Für Brunner ist Glaube « nichts anderes als das Gliedwerden am Leibe Christi »¹. Wo einer Buße tut und den Glauben annimmt, « da wächst wieder ein neues Glied an dem Leib, dessen Haupt Christus ist »². Auf die Frage, wie man in die Kirche hineinkomme, antwortet er eindeutig: « Einzig und allein durch den herzlichen Glauben und Gehorsam gegen das Wort Gottes. »³ Hier stoßen wir auf die ekklesiologische Auswirkung des *Glaubensmonismus*, der für die reformatorische Theologie typisch ist und in der Brunnerschen Konzeption die Dimension des eigentlich Sakramentalen, das in der Verbindung des signifikativen und kausativen, des noetischen und ontischen Momentes besteht, schlechthin verdrängt.

Mit dieser rein geistigen Einverleibung in den Leib Christi — die Taufe kann ja als lediglich symbolisches Zeichen auch unterbleiben — ist das *Problem der Sichtbarkeit der Kirche* gegeben. Dazu sagt Brunner

¹ WB 124 ; vgl. 116 ; GM 52 ; LHG 27.

² Unser Glaube 132 ; vgl. GM 53 ; EK 19, 25 : « Denn Kirche Christi ist und bleibt allein der Leib des Christus, zu dem niemand gehört als allein 'die berufenen Heiligen', die von Herzen Buße tun und glauben. »

³ Unser Glaube 132 ; vgl. GO 160 : « Glaube ist, wie es das Sein in Christo ist, auch das *Gliedsein* an seinem Leibe, das Leben in der Gemeinde, das Verbundensein mit denen, die ihm gehören. »

einmal : « Die sichtbare Kirche ist die wahre Kirche, nur als diese sichtbare ist sie die wahre » (EK 19). Und wiederum : « Es gibt keine unsichtbare Kirche » (LHG 28). (Das hindert allerdings unseren Dialektiker durchaus nicht, zwischenhinein zu behaupten : « . . . darum ist die wahre Kirche unsichtbar » [WB 141]. Welches von beiden gilt nun ? ?) Da die Kirche nach Brunner nicht institutionell, sondern ganz und gar personhaft aufzufassen ist, und sie andererseits eine wesentlich sichtbare Gemeinschaft sein soll, müßte sie als solche irgendwie *in ihren Gliedern sichtbar* werden, das heißt, diese müßten durch ein einheitliches empirisch faßbares Merkmal oder ein spezifisch ekklesiologisches Faktum, wie es z. B. der Empfang der Taufe darstellt, direkt und per se als Glieder dieser Gemeinschaft feststellbar sein. Emil Brunner sieht nun dieses Merkmal wesentlich in der nach außen in Erscheinung tretenden Wirkung des Glaubens und der Liebe. « Der unsichtbare Glaube schafft die sichtbare, spürbare, greifbare Frucht der Liebe und die erfahrbare Wirklichkeit der von den Kräften des Heiligen Geistes durchwirkten Gemeinschaft » (LHG 29). Diese Gemeinschaft ist also nicht *an sich* sichtbar in dem Sinne, daß ihre Sichtbarkeit eine Eigenschaft wäre, die objektiv und unmittelbar mit dem Wesen dieser Gemeinschaft gegeben ist, bzw. daß ihre Glieder an einem wesentlich sichtbaren Gliedschaftsmerkmal (wäre es auch nur mehr virtuell sichtbar wie die bereits empfangene Taufe und die mit ihr gegebenen kirchlichen Rechte) als solche erkennbar wären ; vielmehr *wird* sie erst dadurch sichtbar, daß sich das an sich unsichtbare Gliedschaftsprinzip, der Glaube, mehr oder weniger nach außen auswirkt und irgendwie sozial kundgibt. Von einer eigentlichen, objektiven und unmittelbaren Sichtbarkeit der Kirche als Leib Christi kann aber bei dieser Sachlage nicht die Rede sein. Was hier eigentlich und direkt *sichtbar* ist, das sind die (zufälligen) *Glaubenswerke* der Kirchenglieder, aber *nicht die Gemeinschaft als solche*.

Demgegenüber hat es seinen besonderen Sinn, wenn der hl. Paulus die Tatsache des « einen Leibes » mit der « einen Taufe » in Verbindung bringt¹, denn die eine Taufe ist nicht nur ein wesentliches (gliederschaftliches) Konstitutivprinzip des Leibes Christi, sondern sie trägt als sichtbarer, sakramentaler Ritus auch wesentlich dazu bei, seine Einheit empirisch in Erscheinung treten zu lassen bzw. seine Einheit auch als eine sichtbare zu dokumentieren ; so ist sie in der Tat ein Mittel, wodurch der Heilige Geist nach einem Wort Emil Brunners « ins Sichtbare

¹ Vgl. Eph. 4, 4 f. ; 1. Kor. 1, 13 ; 12, 13.

wirkt und sichtbare Gemeinschaft schafft »¹. Diese Funktion hinwiederum kann die Taufe nur dann sinngemäß ausüben, wenn ihr Empfang theologisch im Sinne einer *conditio sine qua non* der Kirchengliedschaft gewertet wird, sodaß alle und nur jene, welche getauft sind (in re oder in voto) und den Glauben nicht preisgegeben haben, actualiter zum Leib Christi gehören.

Dieser Leib Christi-Begriff erweist sich ferner auch darin als spiritualistisch, daß seine soziologische Gliederung und Organisation wesentlich *ethisch-pneumatischen Charakter* hat. Ontisch gesehen ist dieser Leib innerlich nicht differenziert, sondern gleicht eher einer homogenen Masse und ist als solcher nicht viel mehr als die Summe seiner Glieder. Das allgemeine Priestertum macht ja alle Gläubigen seinsmäßig zu gleichwertigen und gleichberechtigten Gliedern ohne irgendeine hierarchische Unter- und Überordnung. Damit geht aber der paulinische Gedanke von der « organisch » differenzierten Struktur des Leibes Christi, wo sich gewisse Glieder nicht nur oder gar ausschließlich funktionell, sondern auch strukturell von den anderen unterscheiden, verloren: das hierarchische Aufbauprinzip, das im Leib-Bild konkret ausgedrückt ist, verschwindet. « Wäre der ganze Leib Auge, wo bliebe das Gehör? Wäre er ganz Gehör, wo bliebe der Geruchsinn? So aber hat Gott jedem Gliede seinen Platz am Leibe angewiesen, wie es ihm beliebte. Wären alle nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib, so aber gibt es viele Glieder, jedoch nur einen Leib » (1. Kor. 12, 17-20). Die Leib-Metapher ist sicher auch, und zwar im paulinischen Gedankengang wohl zunächst funktionell zu verstehen; daneben aber weist sie unbestreitbar auch auf eine seinshaft-« organische » Verschiedenartigkeit des Leibgefüges bzw. seiner Glieder hin; d. h. es gibt bestimmte Glieder an diesem Leibe, die wesentlich höheren Glied- oder Organstufen angehören — so spricht auch Paulus selbst von edleren und geringeren Gliedern (1. c. vv. 22-25) —, weil sie auf höhere Weise am Priestertum Christi teilnehmen und darum objektiv enger mit dem Haupte verbunden sind und in stärkerem Maße dem Leibganzen die Lebens- und Wirkkräfte des Hauptes vermitteln

¹ LHG 28. — Vgl. H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 76 f.: « Wenn das Wasser die Stirnen netzt, vollzieht sich nicht nur die 'Einverleibung' (incorporatio) der Einzelnen, sondern eine 'Zusammenleibung' (concorporatio) der ganzen Kirche in eine mystische Einheit. Die Wiedergeburt durch die Taufe betrifft also letztendlich nicht eine vereinzelt Seele: 'Wir alle', sagt der Apostel, 'sind getauft worden in einem einzigen Geiste, um einen einzigen Leib zu bilden'. »

als andere¹. Wie die Gliedschaft am Leibe Christi selbst durch das Sakrament der Taufe vermittelt wird, so kann eine weitere « organische » Differenzierung und spezifische (ontisch-übernatürliche) Vervollkommnung einzelner Glieder ebenfalls nur *sakramental* bewirkt werden. Nach katholischer Lehre geschieht dies durch die konsekratorischen oder hierarchischen Sakramente der Firmung und besonders der Priesterweihe, die mittels des eigentümlichen Charakters (*character sacramentalis*), den sie dem Empfänger einprägen, denselben in besonderer Weise Christus, dem Haupte, gleichgestalten und ihn zu einer umfassenderen, aktiven Teilnahme an seinem göttlichen Priestertum einweihen und befähigen².

Bei Emil Brunner wird die Struktur und Organisation des Leibes Christi nicht ontisch-hierarchisch, sondern lediglich ethisch-pneumatisch und charismatisch aufgefaßt. Sie ist m. a. W. nicht so gestaltet, daß bestimmten Gliedern spezifisch eigene, unvertauschbare, ontisch-sakramental begründete Gliedfunktionen zukämen, sondern so, daß den verschiedenen Gliedern wohl verschiedene Aufgaben und Dienstleistungen zubestimmt sind, die aber an sich auch von anderen verrichtet werden können — es sei denn, daß ein Glied dank besonderer charismatischer Ausstattung oder kraft seiner natürlichen Individualität für eine be-

¹ Diese Verschiedenartigkeit und -wertigkeit der Glieder gehört zunächst und wesentlich in die Dimension der objektiven Heiligkeit; erst *ex consequenti* berührt sie auch den Bereich der *formalen* (subjektiven) Heiligkeit, insofern eine höhere Gliedwürde von selbst auch einen höheren Grad der Heiligkeit fordert — entsprechend der heilsökonomischen Proportion zwischen Gabe und Aufgabe.

² Vgl. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*; Ges. Schriften, Bd. II, hrsg. von J. HÖFER, Freiburg i. Br. 1941, 482: Hierarchische Sakramente « sind diejenigen, welche durch den Charakter, den sie eindrücken, einerseits die Gliederung des mystischen Leibes Christi konstituieren, und andererseits durch diese Konstitution in die betreffenden Glieder die Gnadenkraft des Hauptes derivieren: Taufe, Firmung, Weihe »; vgl. ff. — Vgl. dazu die beachtenswerte Stelle aus « *Mystici Corporis Christi* » von Pius XII., 10 f.: « Man darf jedoch nicht glauben, dieser organische Aufbau des Leibes der Kirche beziehe und beschränke sich allein auf die Stufenfolge der kirchlichen Ämter, noch auch, wie eine entgegengesetzte Meinung behauptet, sie bestehe einzig aus *Charismatikern*, wenngleich solche mit wunderbaren Gaben ausgestattete Menschen niemals in der Kirche fehlen werden. » Demgegenüber betont das Rundschreiben ausdrücklich und billigt es, daß « die Kirchenväter, wenn sie die Dienstleistungen, Stufen, Berufe, Stellungen, Ordnungen und Ämter dieses Leibes hervorheben, nicht nur jene vor Augen (haben *), die heilige Weihen empfangen haben, sondern auch alle jene . . . , die als Laien zur Ausbreitung des Reiches Christi der kirchlichen Hierarchie hilfreiche Hand bieten . . . » Hier ist der Gedanke der « organischen » mit dem der « funktionellen » Gliederung verbunden.

stimmte Funktion besser prädisponiert sei als ein anderes¹. Grundsätzlich sind aber alle Gläubigen für alle Gliedfunktionen, *διακονίαι*, auf Grund des allgemeinen Priestertums befähigt und befugt. — Der *Personalismus* in der Brunnerschen Auffassung des Leibes Christi beruht vor allem darin, daß der persönliche, aktuelle Glaube als das entscheidende Gliedschafts- und Konstitutivprinzip des Leibes Christi erklärt und infolgedessen das Sakramentale und Institutionelle stark in den Hintergrund gedrängt wird. Hier kommt alles auf den im Glauben begründeten « Personzusammenhang » an. So ist ja auch die Taufe *als Ausdruck des freien Bekenntnisses zu Christus* « das die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche Bestimmende » (WB 136). Daß mit der Verdrängung des sakramentalen und objektiven Elementes der Spiritualismus und Subjektivismus, den Brunner doch selbst bekämpft (EK 13 f.; WB 43), gefördert wird, scheint er nicht zu beachten.

Noch weniger drückt ihn anscheinend das Problem, wie es nach seinen eigenen theologischen Grundsätzen möglich ist, daß einerseits « ein Säugling und mancher Erwachsene, der zwar im christlichen Haus aufgewachsen, aber vom Wort Gottes nicht richtig erfaßt ist, nicht im eigentlichen Sinn zur Gemeinde Christi gerechnet werden » kann, daß er aber andererseits « doch irgendwie in den Bereich der Kirche hineingehört, so lange er sich nicht direkt in negativer Entscheidung von ihr löst » (WB 143). Dieses « irgendwie-zur-Kirche-Gehören » ist ein dialektischer *Ausweg*, der näher besehen für Brunner ein logischer und theologischer *Abweg* ist, da er nämlich « sozusagen mit einem noch latenten Bekenntnis, einer Vorform der eigentlichen Glaubensentscheidung rechnet » (ib.). Was heißt da : ein « sozusagen latentes Bekenntnis »? Läuft das für Brunner nicht sozusagen auf einen mehr oder weniger latenten Widerspruch hinaus? Was bedeutet diese « Vorform der eigentlichen Glaubensentscheidung »? Ungefähr dies, daß « eigentlich » noch gar nicht entschieden ist; ja für Brunner kann es gar nichts anderes heißen, wenn anders er seinem Glaubensaktualismus treu bleiben will. Danach besteht aber der Glaube gerade nur in der *aktuellen* Entscheidung; wo dieses Entweder-oder nicht fällt, kann von einer Zugehörigkeit zur Kirche weder im eigentlichen noch uneigentlichen Sinn

¹ Vgl. WGM 105 f. : In der Kirche ist jeder « dieser besondere Einzelne und darf es sein, aber er ist es nicht für sich und aus sich, sondern er ist aus Gott für die anderen dieser besondere. Die Besonderheit wird zur besonderen Dienstausrüstung, zum charisma; innerhalb der geistlichen Einheit des Leibes Christi gibt es viele charismata, und jedes befugt und verpflichtet zu einem besonderen Dienst. Diesen Geistesgaben entsprechen die diakoniai, die Dienstleistungen aufs genaueste ».

die Rede sein. Anders ausgedrückt : « Zur Kirche gehören, actualiter, nur diejenigen, die wiedergeboren sind, und potentialiter nur diejenigen, die es sein werden » (EK 19). Das ist eine klarere (und geradezu thomistisch anmutende) Sprache ! Emil Brunner befindet sich in der ver-zweifelt dialektischen Situation, daß er auf der einen Seite, gestützt auf seine Lehre von der Gliedschaft am Leibe Christi, nur jene als Kirchenglieder betrachten kann, welche den persönlichen, aktuellen Glauben haben ¹, und daß er auf der anderen Seite aus einem echt christlichen Empfinden heraus sich doch nicht getraut, jenen *Getauften*, die sich glaubensmäßig noch nicht entschieden haben, die Zugehörigkeit zur Kirche abzusprechen. Theoretisch wäre tatsächlich « das Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche . . . absolut scharf und bestimmt, unzweideutig » (ib.), praktisch dagegen wagt man es nicht, dieses Kriterium « unzweideutig » anzuwenden.

Der personalistische Kirchenbegriff muß — so sehr das personhafte Moment darin anzuerkennen ist — *doch irgendwie versagen*, weil er, im Hinblick auf die Kirchengliedschaft, dem subjektiven Moment der persönlichen Glaubensentscheidung gegenüber dem objektiven des Tauf-sakramentes einseitig den Vorzug gibt und damit eine dogmatische Stellung einnimmt, die sich weder auf die Bibel noch auf die kirchliche Tradition berufen kann. Aus der Tatsache, daß als gliedschaftliches Konstitutivprinzip des Leibes Christi der *aktualistische* Glaube auftritt, der bald entsteht und bald vergeht, folgt des weiteren die Inkonvenienz einer soziologischen Unstetigkeit und Labilität der kirchlichen Gemeinschaft ², die sich mit dem Stabilitätsgedanken des neutestamentlichen Kirchenbegriffes, zumal des Leib Christi-Bildes, schlechterdings nicht ver-trägt. Der unbiblische Aktualismus des Glaubensverständnisses ³ ist somit die Wurzel für den ebenso unbiblischen Aktualismus des Brunner-schen Kirchenbegriffes.

Wenn Emil Brunner ferner von einer *realen* Verbundenheit der Glieder mit dem Haupte, Christus, und untereinander spricht und die-

¹ Vgl. EK 19 : « Nur wer sagen kann : Ich weiß, wer mein Erlöser ist, nur wer das aufrichtig, in herzlicher Buße und herzlichem Vertrauen sagen kann, ist Glied am Leibe Christi und weiß es auch. »

² Vgl. GO 288 : « *Das wahrhaft personale Selbst und die Gemeinschaft entstehen und vergehen im selben Akt* » (d. h. im Glauben). GM 52 : « Kirche ist darum keine irgendwie dinglich zu fassende, an sich bestehende Größe, sondern sie ist nur in der Aktualität dieses Rufens und sich Entscheidens. »

³ Vgl. dazu : L. VOLKEN, *Der Glaube bei Emil Brunner* (Studia Friburgensia, Neue Folge, H. 1), Freiburg (Schw.) 1947, 160, 188-190.

selbe als « Lebensgemeinschaft, die vermöge des Glaubens durch den Heiligen Geist geschaffen, vielmehr von ihm als ihrem Element gebildet wird » (LHG 27), charakterisiert, so ist dieser « reale » Lebenszusammenhang mehr *moralisch* zu verstehen, als « Liebes- und Dienstgemeinschaft, pneumatischer Kommunismus, realer Austausch des ganzen Lebens » (ib.) ; dementsprechend wird denn auch die Kirche « das *ethische* Gemeinschaftssubjekt » genannt ¹. Zu einer realen (ontischen) Lebensgemeinschaft im vollen Sinne fehlt hier die übernatürliche, seinshaft-permanente *Gemeinschaftsbasis* in den Kirchengliedern : der unauslöschliche Taufcharakter, der die Gläubigen zur Ausübung des Kultes Christi befähigt und verpflichtet, und die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade, welche zusammen das reale Fundament für eine wahrhaft übernatürliche und vollwertige *communicatio vitae* im mystischen Leib Christi bilden ². Nur wenn die Lebensgemeinschaft der Kirche auf einer solchen ontisch-habituellen Grundlage (deren Fortbestand allerdings, wenigstens hinsichtlich der Gnade, im einzelnen Glied von seinem ethischen Verhalten abhängt) ruht, wird jener fortwährende geistliche Lebensaustausch zwischen Haupt und Gliedern möglich, der im paulinischen Leib-Bild gemeint ist. Dafür fehlen jedoch bei Brunner die nötigen Voraussetzungen sowohl in der Glaubensauffassung wie im Leib Christi-Verständnis.

3. Die Kirche als « *communio fidelium (sanctorum)* »

a) *Wort Gottes und Glaube*

als Konstitutivprinzipien der « Gemeinschaft der Gläubigen »

Der dritte Begriff, womit Emil Brunner das Wesen der Kirche zu erfassen sucht, und der vorzüglich die « Personhaftigkeit der Beziehung

¹ Mi 561 (von mir gesperrt) ; vgl. WB 125 : « Zwischen Gemeinde und Christus besteht ein Verhältnis sui generis : nämlich eben das des vertrauenden Gehorsams und der Wiederliebe, wie denn auch unter den Gliedern dieses selbe Verhältnis besteht, daß einer dem anderen dient in Liebe. » Dieses Verhältnis ist also rein ethisch, personhaft und aktualistisch !

² Vgl. dazu TH. KREIDER O. S. B., *Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen*, Freiburg (Schw.) 1941, 158 f. : « Der gleiche sakramentale Charakter und die gleiche Gnade, die uns Christus ähnlich machen, sind es . . . , die uns mit Christus, ihrer Ursache, zu einer Einheit verschmelzen und verketten . . . » Das ist allerdings nicht « im Sinne einer unpersönlichen Einheitsmystik oder einer ebenso unpersönlichen naturhaften Sakramentsmagie » zu verstehen, wie Emil Brunner vielleicht sagen möchte. Sinn und Ziel dieser ontisch-übernatürlichen Beziehungs- und Wirkeinheit, zu deren Bildung oder Festigung das Sakrament wirkursächlich beiträgt, ist vielmehr eine möglichst innige *personhafte Gemeinschaft* der Christen mit Christus und untereinander.

unterstreicht » (EK 8), heißt : « *communio (coetus) fidelium oder sanctorum* »¹. « Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in Gottes Wort begründet ist » (WB 153). Das Wort Gottes ist gleichsam das objektive, der persönliche Glaube das subjektive Konstitutivprinzip der Kirche ; daher auch die typischen Wendungen : « Wortkirche » — « Glaubensgemeinschaft ». Kirche kann nur entstehen, wo das Wort Gottes *verkündet und geglaubt wird* ; denn « das Erschallen der göttlichen Botschaft macht noch keine Kirche, sondern erst die Glaubensantwort des Menschen auf diesen göttlichen Ruf. Kirche ist der 'Ort' der Glaubensentscheidung » (GO 510). Indem das Wort Gottes auf die Erweckung des Glaubens zielt, zielt es eo ipso auf die Schaffung von Gemeinschaft ; denn Glaube und Gemeinschaft sind ja für Brunner miteinander « identisch » (GM 52). Infolgedessen ist Kirche « nicht etwas, was zum individuellen Glauben hinzukommt, als ein Zweites, das eventuell auch nicht hinzukommen könnte, sondern *Kirche ist zugleich mit dem Glauben da* »².

Der Wesenszusammenhang von Glauben und Kirche ist bei Brunner damit gegeben, daß der Glaube die Person konstituiert, die wesentlich *gemeinschaftsbezogen* ist ; sie hat ihren Bestand nur in der Gemeinschaft, d. h. konkret in der Kirche. Indem der Einzelne durch den Glauben aus seiner « Ich-Einsamkeit », die ihn von Gott und Menschen trennt, herausgerissen wird, tritt er in die Gemeinschaft mit Gott und zugleich mit den Menschen ein. Und umgekehrt : « Er wird nicht anders aus seiner Ich-Isolierung herausgerissen, als indem er in die konkrete Gemeinschaft hineingestellt wird. »³ Es gibt also grundsätzlich kein « Solo-christentum » ; « der kirchenlose 'protestantische Individualismus', das christliche Einzelgängertum ist unchristlich »⁴. — Ein weiterer Grund für das Zusammen von Glauben und Gemeinschaft, Glauben und Kirche, liegt für Brunner in der *Geschichtlichkeit und Einmaligkeit der biblischen Offenbarung*, die zur Folge hat, daß man diese Offenbarung und ihr

¹ Vgl. GO 510 ; EK 8 f. ; WB 142-144 ; OV 135 f. ; LHG 27 ; D I 170 : « Heilig ist die Kirche, ja sie besteht nach neutestamentlichem Sprachgebrauch aus lauter ἅγιοι, lauter Heiligen (z. B. 1. Kor. 1, 2 ; 1. Petr. 2, 9), d. h. aus solchen, die Gott als sein Eigentum aus der übrigen Welt aussondert. »

² Mi 561 ; vgl. GM 49 : « Glaube und Kirche sind so unzertrennlich wie Feuer und Licht ... » ; vgl. ff. !

³ WB 124 ; vgl. OV 135 : « Glaube ist Aufgeschlossenheit für das Du, ebenso wie Nichtglaube das Verschlossenensein im Ich ist. »

⁴ Reformation und Gemeinschaft, in : Der Grundriß 2 (1940), 286-293, 289 ; vgl. EK 13.

Heil nur empfangen kann im Schoße der geschichtlichen Gemeinschaft der Menschen. « Nur in der Bindung an die geschichtliche Gemeinschaft der Mitgläubenden — genauer der vor mir Gläubenden und mir den Glauben Bezeugenden — ist mein Glaube möglich ... Denn nur die Gemeinschaft bildet die Kontinuität, die fortlaufende Kette des Zeugnisses durch die Jahrhunderte hindurch » (GM 64). Gottes Offenbarungs- und Heilsveranstaltung ist keine private, sondern eine öffentliche und soziale Angelegenheit; der *kirchlichen Gemeinschaft* hat Christus die Heilsvermittlung übertragen und wer an Christus und seinem Heil teilhaben will, muß sich an diese Gemeinschaft halten.

b) *Universale und sichtbare communio* ?

Wie weit erstreckt sich nun diese Heilsgemeinschaft aktuell, wo sind die Grenzen der *communio fidelium* ? Oder anders gefragt: wo finden wir *konkret* diese Gemeinschaft der Heiligen ? Brunners Antwort heißt zunächst allgemein: « Kirche ist dort, wo Jesus Christus durch sein Wort und durch den Heiligen Geist gegenwärtig ist, sie ist überall dort, und sie ist nirgends als dort. »¹ Und vielleicht noch deutlicher: « Da, wo das geschieht — wo Menschen gläubig werden, und wären es nur ihrer 'zwei oder drei, die in seinem Namen versammelt sind' — da ist Kirche. Was immer sonst noch von der Kirche zu sagen sein mag: diesen Satz dürfen wir nicht umstoßen. »² Dieser Satz ist in der Tat sehr wichtig und sehr bezeichnend für Emil Brunner und für die protestantische Ekklesiologie überhaupt. « Wir haben jene 'zwei oder drei' als wahre Kirche Christi anzuerkennen, mag auch diese Kirche unvollkommen sein » (GO 514). Was heißt da: « Mag auch diese Kirche unvollkommen sein ? » Birgt dieser Nachsatz vielleicht die unausgesprochene Vermutung oder Befürchtung, daß zum Wesen der Kirche doch noch etwas mehr gehören könnte ? Jedenfalls legt dieser ekklesiologische Leitsatz die *Basis für den Partikularismus im protestantischen Kirchenwesen*. Denn wenn Kirche grundsätzlich überall da ist, wo Christus durch sein Wort und seinen Geist gegenwärtig ist (eine recht elastische Formulierung!), wo also beispielsweise ein gläubiger Familienvater seiner Familie das Evangelium erklärt, oder wo nachts in einem Stall « der Meister und der Knecht einer kalbernden Kuh 'abwarten'

¹ EK 46; vgl. 20; Die Kirchen, die Gruppenbewegung ... 5, usw.

² GO 514; vgl. 676, Anm. 8; Theologie und Kirche, in: ZdZ 8 (1930), 398, 402. Die Kirche als Frage und Aufgabe der Gegenwart 16; Die Kirchen, die Gruppenbewegung ... 43; Kirche im Alltag 31; OV 137, 140; usw.

und dabei der Meister seinem Knecht 'kapitelt' »¹ — kurz, überall wo Gottes Wort verkündet und geglaubt wird, wo bleibt da, fragen wir, der soziologische Zusammenhang, die objektive Bindung an die eine, universale, sichtbare *communio fidelium*? Jedes gläubige Konventikel besitzt ja, was zum Wesen der Kirche gehört: das Wort Gottes und den Glauben-in-Gemeinschaft. Auf die Größe der Gemeinde kommt es doch gewiß nicht an; wünscht doch Luther selbst neben der Volkskirche « *kleinere Versammlungen*, zu denen die, die mit Ernst Christen sein wollen, zusammenkommen, um in einer 'feineren' Weise miteinander Bibel zu lesen, zu beten, Sakrament zu genießen und sich gegenseitig zu ermahnen und zu trösten » (EK 23). Emil Brunner wird uns auf die gestellte Frage vielleicht antworten, daß die notwendige Kontinuität der « Kleinkirche » mit der Gesamtkirche, der « *mater fidelium* », vor allem dadurch gesichert ist, daß jene von dieser das Wort Gottes, die Heilige Schrift empfängt. « Der Kirche als ganzer ist ja das Wort Gottes anvertraut; sie ist die Mutter der einzelnen Gläubigen. »² Wir wollen noch nicht fragen, was, wer, wo diese « Kirche als ganze » sei, sondern zunächst zugeben, daß eine Gemeinde von Gläubigen, sagen wir die « *ecclesiola* », das Wort Gottes, die Bibel von der « *ecclesia* », « der Trägerin der Offenbarung » (OV 137) empfangen muß. Soweit besteht tatsächlich eine Abhängigkeit, ein Zusammenhang, eine Bindung der einen an die andere; doch wie weit geht sie? — Es ist weit mehr eine Bindung in fieri, als in esse. Denn wenn die *ecclesiola* schon einmal gegründet und selbst im Besitz des Wortes Gottes ist, so ist sie an sich von der *ecclesia*, der Gesamtkirche unabhängig, sie hat ja alles Wesentliche, was sie braucht — abgesehen davon, daß die *Einzelgemeinde* grundsätzlich autonom ist, wie noch zu zeigen sein wird³. Es käme höchstens noch eine Abhängigkeit hinsichtlich des Verständnisses und der Auslegung des Wortes in Frage, und in diesem Sinn meint Brunner immerhin, daß derjenige, der lebendiges und lebenweckendes Glaubenszeugnis geben wolle, in einer Gemeinde leben müsse, « die aus der ganzen

¹ OV 140; Brunner spielt hier auf eine bekannte Episode in Jeremias Gottlehfs: « Uli der Knecht » an.

² OV 156 (von mir gesperrt); vgl. 137: « ... die Gemeinschaft der Gläubigen hat den Auftrag und die Vollmacht zur Verkündigung, weil und sofern sie das Wort Gottes hat. Und sie hat das Wort Gottes, weil und sofern sie den Glauben hat. » 139: « Ohne Kirche keine Bibel. »

³ Vgl. GO 678, Anm. 1: « Jede Gemeinde, so klein sie auch sein mag, ist im Besitz aller Gaben und Rechte, die aus dem Evangelium fließen ... » (Zitat aus K. HOLL).

Auslegungstradition der Kirche geistlich gespeist » werde (OV 141). Das klingt wohl sehr kirchen- und traditionsfreundlich, ist aber keineswegs buchstäblich zu nehmen, denn wie wäre das im Ernst mit dem von Brunner anerkannten reformatorischen Grundprinzip vereinbar, wonach « jedes Gemeindeglied mündiger Bibelleser, nach dem allgemeinen Priestertum » (WB 148) und gestützt auf das innere Geistzeugnis, ist? Gilt das schon vom einzelnen Gemeindeglied, dann gilt es wohl a fortiori von der ganzen Gemeinde! Diese « ganze Auslegungstradition » der Kirche kann somit für die Einzelgemeinde bestenfalls *direktive*, nicht aber streng präzeptive Bedeutung haben. In ähnlicher Weise ist die Einzelgemeinde, bzw. ihre Glieder, in Bezug auf den Verkündigungsauftrag *nicht* auf die Gesamtkirche angewiesen; denn « dieser Auftrag braucht kein von Menschen gegebener, er kann auch ein von Gott unmittelbar empfangener sein »; ja Christus « allein ist es, der Vollmacht und Auftrag zur Verkündigung seines Wortes gibt » (OV 141 u. 137).

Wir ersehen hieraus, daß die äußere, sichtbare Verbindung der Einzelgemeinde mit der allgemeinen « Gemeinschaft der Gläubigen » auf Grund des Wortes Gottes eine ziemlich lose ist. — Fragen wir nun weiter, wer und wo die *Gesamtkirche* ist, die *communio fidelium* schlechthin, welcher das « Wort Gottes nicht nur geschenkt, sondern auch aufgetragen » ist, und von welcher die Einzelgemeinde dasselbe empfängt; jene umfassende « Gemeinschaft des Heils », die « zugleich göttliches Mittel, göttliche Veranstaltung (ist *), um anderen dasselbe Heil zu geben »¹! Damit ist ganz konkret und unausweichlich die Frage nach der *universalen Kirche und ihrer Sichtbarkeit* gestellt. Darauf gibt uns Emil Brunner eine typisch dialektische Antwort. Wohl kritisiert er die « unheilvolle Begriffsverwirrung, die sich hinter der ebenso unheilvollen Formel von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche versteckt »², kommt aber praktisch selbst nicht über die Konfusion hinaus; den Grund hierfür dürfte er selbst richtig angedeutet haben, wenn er schreibt: « Die Konfusion steckt nicht bloß im Denken, sondern in der (protestantischen *) Kirche als Wirklichkeit » (EK 16).

¹ OV 136; vgl. GO 518.

² EK 31. — Wenn Emil Brunner behauptet, Augustin habe durch die sog. Zweikreise=Theorie das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche, diese « List des Teufels » (l. c. 16), geschaffen, so ist demgegenüber festzustellen, daß dieses Problem erst in der *Reformation* eigentlich aktuell geworden ist und daß wie RIETSCHEL (Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther 107, vgl. 3, 104 usw.) bemerkt, MELANCHTHON als der eigentliche « Erfinder » der Zweikreise=Theorie anzusehen ist.

Auf der *einen* Seite heißt es : Die Gemeinschaft der Heiligen ist « *sichtbar*, d. h. empirisches Faktum, insofern jedermann diesen coetus wahrnehmen und seine Auswirkungen im praktischen Leben feststellen kann » (EK 18). Und wiederum : « Die Apostel reden von der ἐκκλησία als der erfahrbaren, in ihren Wirkungen manifesten und im Austausch der Gaben sich verwirklichenden Gemeinde und Gemeinschaft der Gläubigen . . . »¹ Auf der *anderen* Seite jedoch kann Brunner einen gewissen, von Luther überkommenen Argwohn gegen die sichtbare Kirche nicht unterdrücken, wenn er meint, die Kirche sei « ganz und gar unsichtbar für den Ungläubigen, aber mit Vorbehalt sichtbar für den Gläubigen » (EK 18). Ja, wir glauben, seine entscheidende Auffassung gehe dahin, daß « *die wahre Kirche unsichtbar* » sei (WB 141). Was aber bedeutet hier : « die wahre Kirche ? » Wenn wir Brunner recht verstehen, nichts anderes als die allgemeine communio fidelium, von der er sagt : « Sie ist keine Institution » (OV 137), und als deren Gliedschaftsprinzip wir den (an und für sich) unsichtbaren Glauben kennengelernt haben. Andererseits wird aus seiner Kirchenlehre klar ersichtlich, daß praktisch nur die Einzelgemeinde, die « Kultgemeinde » oder der « Kultgemeindevorband » (z. B. Landeskirche) sichtbar ist, weil nur sie so aufgebaut und organisiert ist, daß sie nach außen als eine sichtbare soziologische Einheit und Gemeinschaft, als eine wirkliche societas erscheint. Die allgemeine communio fidelium oder sanctorum ist demnach eine rein geistliche Größe ; — und doch soll die Einzelgemeinde von ihr — sie ist ja das « Primäre auch der Gemeinde gegenüber » (GO 517) — das Wort Gottes, die Heilige Schrift haben ? Das ist offenbar nicht möglich ; denn wie soll eine wesentlich pneumatische, unsichtbare Gemeinschaft, die ja *als solche* gerade nicht ins Empirische hineinreicht, etwas Sichtbares und Handgreifliches wie die Bibel, das geschriebene Gotteswort besitzen und darüber « verfügen » können ? Es bleibt mithin nur diese Alternative : *Entweder* ist die universale communio fidelium — entgegen der Annahme Brunners — eine wesentlich *sichtbare Gemeinschaft* und kann als solche wirklich die « Trägerin der Offenbarung » sein, — *oder*

¹ WB 118 ; vgl. Der Römerbrief ; übersetzt und ausgelegt (Bibelhilfe für die Gemeinde, neutestl. Reihe, 6. Bd.), Leipzig und Hamburg 1938, 137 : « Von einer unsichtbaren Kirche weiß Paulus nur insofern, als das Urteil darüber, wer im Endgericht Gottes als lebendiges Glied anerkannt wird, Gott allein zusteht. » Mi 508 : Christus « hat den Neuen Bund gestiftet nicht als ecclesia invisibilis im Sinne der Spiritualisten, sondern als ein wirkliches, wenn auch noch so unscheinbares Volk, dessen Konstitution sein bundesstiftendes Blut sei ». Unser Glaube 130 : « Christus will freilich keine unsichtbare Armee haben » usw.

sie ist wesentlich *unsichtbar*, und dann kann *nicht sie* die eigentliche Trägerin und Vermittlerin des Wortes Gottes sein, sondern nur die sichtbare, organisierte Kultgemeinde; sie allein ist es, wie Brunner ja selbst gesteht, « die für das 'Laufen' des Wortes Gottes besorgt ist » (GO 523). — In diesem Fall wird jedoch die an sich biblische These Brunners: « *Der Kirche als ganzer ist das Wort Gottes anvertraut* » (OV 156), hinfällig — und damit auch die mit dieser These irgendwie verbürgte gesellschaftliche Einheit der Gesamtkirche¹.

Zum selben Ergebnis kommen wir, wenn wir die Kirche als jene Gemeinschaft betrachten, die den Glauben erzeugt und darum « die Mutter unseres Glaubens » (OV 156) genannt werden kann. Was nämlich Emil Brunner vom Glauben des Einzelnen sagt, trifft wohl auch auf den Glauben der Gemeindeglieder insgesamt zu. Nun aber lehrt er: « Die Voraussetzung für den Glauben des Einzelnen ist die Gemeinde, die Kirche, und zwar *die an einem bestimmten Ort zu bestimmter Zeit handelnde Gemeinde.* »² Infolgedessen kann auch die Einzelgemeinde ihren Glauben genetisch nicht von der Gesamtkirche herleiten, sondern nur von einer ganz konkreten Einzelgemeinde. Darum kann faktisch nur je die Einzelgemeinde und nicht die Gesamtkirche als « mater fidelium » angesprochen werden; jene ist es, die unmittelbar « den Glauben erzeugt und die den Glaubenden in sich aufnimmt »³. Somit fehlt jede wesensbedingte sichtbare Bindung der Einzelgemeinde an die Gesamtkirche als solche, sowohl von Seite des Wortes Gottes als auch von Seite des Glaubens, und damit fällt eine universale und wesentlich sichtbare *communio fidelium* von selbst dahin. Das erhellt übrigens auch aus der ekklesiologischen Grundthese Brunners: Jesus Christus « in seiner Gegenwart bei Menschen — das ist die Kirche, nie und niemals etwas anderes » (OV 137). Emil Brunner wird kaum bestreiten, daß diese göttliche Gegenwart bei Menschen an sich unsichtbar ist, mithin muß auch *die communio sanctorum als solche und ihre Einheit*

¹ Tatsächlich können wir nur mit Bezug auf die partikuläre Kultgemeinde verstehen, was Emil Brunner von der Gemeinschaftsgebundenheit der Offenbarung sagt: « Alle Verkündigung des Wortes ist zugleich Tradition. Es ist ein Feuer angezündet worden an einem Ort; soll es von diesem einen geschichtlichen Ort — im wirklichen, zeiträumlichen Sinne — an andere Örter gebracht werden, so kann es nur dadurch geschehen, daß es wirklich dahin *gebracht* wird; es muß die brennende Fackel von einer Hand zur anderen gereicht, es muß eine Fackel wirklich, nicht nur symbolisch, an der anderen entzündet werden . . . » GM 61 f.

² GO 296 (von mir gesperrt); vgl. 523.

³ OV 136; vgl. GO 518: « Die (missionierende) Gemeinde ist die Ursache der erst sich bildenden Kirche. »

ebenfalls unsichtbar sein. Es bleibt also bei einer unsichtbar-pneumatischen Einheit der « Kirche des Glaubens », deren einzige Grundlage « der gemeinsame Besitz, oder richtiger die gemeinsame Teilnahme an dem in Christus geoffenbarten und geschenkten Heil » (1. Wesensmoment im Begriff der *communio sanctorum*), oder kurz : der gemeinsame Glaube ist (EK 8). Von einer wirklichen Einheit des « diesseitig-sichtbaren » Zusammenhangs, von dem Brunner schreibt (vgl. GO 511), ist jedenfalls, wie wir noch weiter sehen werden, so gut wie nichts vorhanden !

Wenn Brunner dagegen einwendet, der *Glaube* werde in den Früchten der Liebe sichtbar, vor allem im realen « Austausch dessen, was ein jeder hat, an den, der es nicht hat, der geistlichen sowohl wie der natürlichen Güter » (2. Wesensmoment der *communio sanctorum*)¹, so handelt es sich lediglich um ein *mittelbares Sichtbarwerden* der Glaubensgemeinschaft, das überdies für gewöhnlich auf den Kreis der Einzelgemeinde beschränkt bleibt und nicht für die ganze *communio fidelium* als solche aktuell wird ; denn nur in jenem Kreis ist faktisch ein solcher Austausch möglich. Infolgedessen kommt es auch nur unter den Gliedern der Einzelgemeinde zu aktueller und direkter Personbeziehung, zu konkreter « *communio* » ; den übrigen Gliedern der Gesamtkirche gegenüber bleiben diese Beziehungen meist potentiell. Brunner gibt das selber zu, wenn er z. B. sagt, daß jeder nur einen Teil der Gläubigen kenne (EK 17). Gerade von hier aus dürfte neuerdings einsichtig werden, wie der personalistische Kirchengedanke notwendig zum kirchlichen Partikularismus führt, insofern ja nur die jeweiligen aktuellen Personbeziehungen konkrete Gemeinschaft zu gestalten vermögen und — nach den gegebenen Voraussetzungen — das Bewußtsein der *communio sanctorum* immer nur in einem solchen bestimmten und begrenzten Kreis wirklich lebendig sein kann. Wenn man dazu noch bedenkt, daß das « Einander-im-Glauben-Kennen immer unter dem göttlichen Vorbehalt steht, daß sein Urteil vielleicht anders lautet als unser Glaubensurteil »², dann ist diese « *communio* » stets vom Schatten einer möglichen Fiktion behaftet und kann sich schwerlich als jene ideale Lebensgemeinschaft auswirken, wie Brunner sie schildert.

Betrachten wir diese Gemeinschaft der Heiligen in ihren konkreten Lebensäußerungen noch näher, so sehen wir vollends, daß sie sozusagen

¹ EK 9 ; vgl. GO 520.

² EK 17. — Vgl. dazu W. ELERT, *Morphologie des Luthertums* ; I. Bd. *Theologie und Weltanschauung des Luthertums*, München 1931, 226 : « Ich kenne sie ja nicht, die Heiligen. »

nur in der *Einzelgemeinde* ihre volle, sichtbar-reale Gestalt gewinnt. Das erhellt schon daraus, daß, wenn bei Emil Brunner von der *communio sanctorum* die Rede ist, sehr oft die Einzelgemeinde mehr oder weniger deutlich gemeint ist; ja als empirisch handelndes Gemeinschaftssubjekt kann praktisch nur die Einzelgemeinde (oder höchstens der Gemeinde-Verband) auftreten, weil nur sie *empirische* Wirklichkeit besitzt. *Sie* ist es, die das Evangelium verkündet und anhört; in ihrem Kreis vollzieht sich die « *mutua conversatio und consolatio fratrum* » (EK 17), die « *participatio omnium bonorum* » (MW 297); sie ist es vor allem auch, welche die Sakramente spendet, in deren Geben und Nehmen die Gemeinschaft der Heiligen sich als « *Kultgemeinschaft* » erlebt.

c) *Das Abendmahl als Sakrament der communicatio*

Die wechselseitige *communicatio* verwirklicht sich im *Abendmahl* besonders eindrucksvoll¹. « Das Abendmahl hat eine ganz besondere Beziehung zur christlichen Gemeinde, zur Gemeinschaft, zur Kirche . . . Da ist ein Geben und Nehmen zwischen Menschen, da sind also Menschen, die im Auftrag Gottes etwas miteinander zu tun haben. »² Das Abendmahl ist für Brunner eine Gemeinschaftshandlung sowohl in sich selbst als auch in ihrer Wirkung, denn wir sollen dadurch « nicht nur mit Christus eins werden, sondern auch mit den Mitmenschen »³. Im Vollzug des Herrenmahls soll den Gläubigen die Bedeutung des christlichen Glaubens als einer totalen Lebensgemeinschaft mit Christus und mit den Mitgläubenden, die Lebenseinheit der christlichen Gemeinde aufgehen. « Durch das Abendmahl werden wir immer aufs neue dieser Gemeinde Christi einverleibt, im wörtlichen Sinn des Wortes. »⁴ Diese « Einverleibung » ist zunächst im Sinne einer Festigung und Vertiefung der kirchlichen Verbundenheit zu verstehen. Emil Brunner betont in

¹ Vom Abendmahl muß Brunner zwar gestehen: « Es ist nicht nur dem Kirchenvolk, sondern es ist auch vielen Pfarrern eine große Verlegenheit. » Die Bedeutung des Abendmahls; Vortrag vor der aarg. Synode, Köllikon, 30. Oktober 1933, Bern und Leipzig, 4. Und doch wäre eigentlich die christliche Gemeinde « vor allem eine Abendmahlsgemeinde »! WGM 101.

² Die Bedeutung des Abendmahls 12 f.; vgl. GM 66. — F. KATTENBUSCH, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, in: *Lutherana* V, Gotha 1928, 305, Anm. 1: « Nie ist Luther so gewiß, daß die *sancti* Ein « Leib » mit Christus als « Haupt » sind, wie im Abendmahl, *Vollinnewerdung* der *communio sanctorum* mit dem der sie *verbürgt* und ihr den *Inhalt*, den « Geist » gibt. Er kämpfte auf Leben und Tod mit Zwingli, weil er Christus, das Haupt der Seinen, nur in der Ferne sehe. »

³ Unser Glaube 143; vgl. WGM 100.

⁴ Die Bedeutung des Abendmahls 13.

diesem Zusammenhang die gemeinschaftsbildende und -stärkende Kraft des Sakramentes überhaupt. Man muß *zusammenkommen*, um das Abendmahl zu halten; «darum hat der Herr die Sakramente gestiftet, daß wir aus seinem Wort nicht wieder (!) eine Privatangelegenheit machen, sondern nun tatsächlich, nicht bloß 'im Geist' zusammenkommen müssen. Die Sakramente binden uns an die Gemeinde» (Unser Glaube 135 f.). Schon im bloßen gemeinsamen Vollzug des äußeren Ritus liegt ein soziales Moment, dem allerdings auch nur die Bedeutung eines äußeren Bandes für die Einzelgemeinde innewohnt.

Innerlich und wesentlich aber geschieht diese «Einverleibung» hauptsächlich im Sinne einer Glaubensstärkung und -erweckung mittels des *verbum visibile*. Das Wort Gottes gewinnt ja, wie wir schon früher festgestellt haben, im «Sakrament eine besonders sichtbare Gestalt»¹. In seiner Anschaulichkeit und Pragmatik hat es dem hörbaren Wort vieles voraus; «so eine feierliche Handlung ist nicht so bald getan, gesehen und vergessen. Wir sind nun einmal Augenmenschen, und was uns nicht durch die Augen eingeht, das geht uns nicht recht ein.»² Wichtiger noch als dieses psychologisch-didaktische Moment ist jedoch das *dogmatische*, die *Offenbarungsfunktion des Sakramentes*. Hier erfahren wir, daß Gottes Reden zugleich ein Tun, Gottes Offenbaren zugleich die Versöhnung ist. «Christus handelt mit uns, mit einem jeden von uns im Abendmahl. Er ist gegenwärtig, er ist wirksam, er speist uns und trinkt uns wirklich mit seinem Geist und Wort.»³ Doch handelt es sich hier keineswegs um eine spezifisch «sakramentale» Gnadenwirkung, die von jener des Wortes Gottes schlechthin verschieden wäre. Denn dieses Brot und dieser Wein sind ja bloße «Zeichen, Gleichnisse», «illustriertes Wort Gottes», die, so wenig sie Christus wirklich und wesentlich enthalten⁴, ebenso wenig als «*media gratiae*» im katho-

¹ EK 18; vgl. WGM 99-104: Das «sichtbare Wort», die Sakramente. GO 515: Das Sakrament ist «der elementar-leibhaftige Hinweis auf die göttliche Heilsgabe».

² Die Bedeutung des Abendmahls 8; vgl. Unser Glaube 134; 141: «Das Abendmahl ist . . . kein Zauber, sondern sozusagen ein 'illustriertes Wort Gottes,'» usw.

³ Die Bedeutung des Abendmahls 11; vgl. OV 118: «. . . im Sakrament kommt zum Ausdruck, daß Gottes Wort die handelnde, schenkende Person gegenüber Jesu Christi ist.»

⁴ Vgl. Die Bedeutung des Abendmahls 11: «Nicht leiblich ist er da — davon weiß die Bibel nichts (so ? ?) und wollen wir darum auch nichts wissen; aber geistig ist er da, und das heißt nicht: bloß in Gedanken, sondern das heißt: wirksam in seinem Wort, handelnd, schaffend, beschenkend.» — Ist es nicht interessant, daß der «Jünger» die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl als schriftwidrig ablehnt, während der «Meister» — wir meinen hier LUTHER — lehrte:

lischen Sinne in Frage kommen. Ihre Wesensfunktion erschöpft sich darin, « daß Gott zu uns sein Wort spricht, und wir es im Glauben empfangen und essen »¹. (Man beachte, wie der Offenbarungsmonismus in dieser Sakramentslehre sich auswirkt !)

Die Abendmahlshandlung ist zugleich ein *öffentliches Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Gemeinde* und erweist sich auch in dieser Eigenschaft als eine Stärkung des Zusammengehörigkeitsbewußtseins der Gemeinde. Von spezifisch ekklesiologischen Wirkungen, welche die *communio sanctorum innerlich und unmittelbar* berührten, kann bei dieser Auffassung vom Abendmahl (wie auch von der Taufe) kaum die Rede sein ; es sind mehr äußere Gemeinschaftsmomente, die durch den Sakramentsgottesdienst als solchen, das heißt, sofern er sich von der reinen Wortverkündigung unterscheidet, erzeugt, gepflegt und gefördert werden. Die Gemeinde, die innerlich einzig durch den Liebesglauben geeint ist, wird dadurch auch äußerlich enger zusammengehalten. Dafür ist das Bild der « Klammern », womit Brunner die Sakramente einmal vergleicht (Unser Glaube 133), gerade recht. — Darüber hinaus sind die Sakramente für ihn ein *Bollwerk gegen den Individualismus* in der Kirche. Die Schrift könne man wohl verschieden auslegen, nicht aber die Sakramente. (Hat Brunner vielleicht vergessen, daß die drei Reformatoren über das Abendmahl grundverschieden lehrten ?) « In wie

« Weil es nicht wider die schrift noch glauben ist, daß die Wort Christi nach unserm Verstand ym ersten abendmal Christi leib geben, so sehen wir auch keine ursache, warum es ynn andern abendmalen solte widder schrift und glauben sein. » WA 26, 286. — Vgl. zur lutherischen Lehre von der Realpräsenz : W. ELERT, l. c. 264 ff. — W. KÖHLER, Das Religionsgespräch zu Marburg 1529, in : Zwingliana, 5. Bd. 81-102. Philipp von Hessen drängte zur Annahme folgender « Einheitsformel » im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli : « Wir bekennen, daß aus Vermögen dieser Worte : ‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut‘, der Leib und das Blut wahrhaftiglich, hoc est substantive et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter im Nachtmahl gegenwärtig sei und gegeben werde. » Doch Zwingli trat nicht darauf ein. « Diese Redeweise werde ich *meiner Kirche* nicht heimbringen », erklärte er. l. c. 98 f.

¹ Unser Glaube 142. — Von der katholischen Auffassung der Eucharistie weiß Emil Brunner Folgendes zu « erzählen » : « Aus einem rein personhaften Vorgang . . . ist eine Praktik völlig unpersönlicher, physisch-hyperphysischer Art geworden. Die Hostie ist ein Objekt, das der Priester oder durch den Priester die Kirche kraft des Amtes und kraft eines gemurmelten Wortes herstellt (!!) . . . und über dieses Objekt verfügt nun, so wie sie will, die Kirche in einer Weise, die mit der eines dinglichen Medikamentes, also eines Objektes mindestens größte Ähnlichkeit hat. » WB 16 ; OV 158. Bei einer solchen Redeweise ist schwer zu sagen, was mehr zu bedauern sei : der Mangel an Sachkenntnis oder an Pietät gegenüber der Glaubensüberzeugung von Mitchristen !

mancher Kirche sind heute die Sakramente das einzig wirklich Biblische, was die Willkür eines Herrn Pfarrers, der aus eigener Weisheit statt aus der Schrift lebt, übriggelassen hat. An sie hat er sich doch nicht gewagt, und sie sind wie sie sind.»¹

Gestützt auf die Tatsache, daß die Sakramente als solche *unmittelbar* nur äußere spezifisch ekklesiologische Wirkungen hervorbringen (die innere Wirkung haben sie ja mit der Predigt gemeinsam), gewinnen sie nur gerade für die bestimmte Gemeinde, in der sie gespendet und empfangen werden, direkte soziale Bedeutung. Ja, sie erfüllen ihren Sinn und Zweck schon dort, wo nur zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind; über den Rahmen der Gemeinde hinaus geht ihre *sichtbare, eigentlich ekklesiologische Bedeutung* jedenfalls *nicht*². Somit ist auch Brunners Sakramentstheorie nicht geeignet, den kirchlichen Partikularismus positiv zu überwinden.

Für die *communio sanctorum* als *ganze* bleibt mithin allein der *Glaube* als *Einheits- und Gemeinschaftsprinzip* übrig. Die « *participatio* geschieht durch eben das, wodurch die Partizipanten ἅγιοι, Heilige werden: durch die Mitteilung des Heiligen Geistes vermöge des Wortes im Glauben » (EK 8). Weil aber der Glaube in sich selbst unsichtbar ist, nur in seinen Wirkungen offenbar wird, und dies auch nur in einer raumzeitlich beschränkten Gemeinschaft; da ferner die « Glaubenswirkungen » kein untrügliches Kriterium für die wahre Gläubigkeit und Zugehörigkeit der Einzelnen zur Kirche bilden und diese Zugehörigkeit außerdem infolge des Glaubensaktualismus immer wieder in Frage gestellt ist, so erweist sich die universale *communio fidelium* als eine *spiritualistische und fluktuierende Größe*, der die objektiven soziologischen Grundlagen fehlen, um als geschlossene Einheit und solidarisches Ganzes, als wirkliche Gemeinschaft sichtbar in Erscheinung treten zu können, weshalb man hier von einer *Gemeinschaft der Gläubigen* im

¹ Unser Glaube 133; vgl. GM 66: « Erst durch das Sakrament ist vom Wort Gottes jede Mißdeutung im Sinn des Individualismus radikal beseitigt. » Vgl. dagegen, was oben über die verschiedenen Auffassungen von der Taufe in der modernen protestantischen Theologie gesagt wurde!

² Wesentlich anders ist dies bei der katholischen Eucharistie, wo mit dem äußeren das innere, gemeinschaftsstiftende und -stärkende Element (die *gratia unius* oder das *corpus Christi mysticum* — vgl. S. Th. III q. 73 a. 3) unmittelbar verbunden ist, und so das sakramentale Geschehen in seinem äußeren Ritus direkt zur Manifestation der inneren Verbundenheit der *ganzen communio sanctorum* wird. Das Meßopfer wird denn auch ausdrücklich im Namen der ganzen Kirche und für die ganze Gemeinschaft der Gläubigen dargebracht; siehe römischer Meßkanon.

eigentlichen Sinne nicht sprechen kann. Denn mit der *Personhaftigkeit* dieser Gemeinschaft allein ist es noch nicht getan ! Wer sind denn diese fideles ? Es sind Menschen mit Fleisch und Blut, keine reinen Geister ; demzufolge muß auch die von ihnen gebildete Gemeinschaft eine wahrhaft *menschliche* sein, und zwar in dem Sinne, daß sie durch gewisse, von Christus, ihrem Stifter selbst gegebene (übernatürliche) gesellschaftliche Ordnungs- und Strukturprinzipien als eine einzige, in sich geschlossene und als solche aller Welt sichtbare Gemeinschaft (*societas*) konstituiert wird. Nach Brunners Anschauung sind es jedoch nur die einzelnen Gemeinden, in denen die *communio sanctorum* jeweils zu konkreter, sichtbarer Darstellung gelangt, deren Summe aber, mangels einer aus dem Wesen der Kirche selbst fließenden, einheitlichen und universalen Organisation nie den kompakten Organismus einer allumfassenden, sichtbaren Glaubensgemeinschaft ergeben kann. Eine solche Auffassung der *communio fidelium* ist weder mit dem paulinischen Begriff der *Ecclesia Dei* als « Leib Christi » noch als « Volk Gottes » vereinbar. Wir gehen ganz mit Brunner einig, wenn er meint, « Gott hat es auch im Neuen genau wie im Alten Bund mit einem auserwählten Volk, nicht mit Einzelnen (also auch nicht mit Einzelgemeinden ! *) als solchen zu tun » (GM 52). — Gut ! dann soll man aber mit diesem « Volks »-gedanken auch wirklich ernst machen und dieses « Volk », das *innerlich* zwar (durch den Glauben) geeint ist, nicht äußerlich in unzählige « Völklein » (d. h. Einzelgemeinden) aufsplintern, sondern es als jene einheitliche soziologische Größe gelten lassen, die nach innen wie nach außen als die in Christus, ihrem Haupte, festgefügte und unteilbare, sichtbare « Gemeinschaft der Gläubigen » auftritt !

Ist es nicht letztlich das tiefste Anliegen der ökumenischen Bewegung, auf dieses Kirchenideal — wenigstens als Fernziel — hinzustreben ? Ruft denn nicht die gesuchte Einheit im Glauben naturgemäß einer entsprechenden sichtbaren Einheit im Kult und in der gesellschaftlichen Organisation der Kirche ? Die Verwirklichung dieses Zieles scheint aber durch Emil Brunners Kirchenbegriff, bei aller Anerkennung seiner wertvollen Momente, die besonders in der Betonung des personhaft-pneumatischen und gemeinschaftsethischen Elementes liegen, leider weniger gefördert als eher gehemmt zu werden ; und dies hauptsächlich deshalb, weil ihm infolge *Vernachlässigung* des neutestamentlich fundierten, *universalkirchlichen Gesellschaftsaspektes* die Wesenstendenz zur *Einzelgemeinde*, zur *ecclesiola*, statt zur *Gesamtkirche*, zur *Ecclesia Dei*, innewohnt.