

(217); um 1900 machte Newmans »Apologia pro vita sua« tiefen Eindruck auf ihn, während ihm aus dem unkirchlichen Buche Sabatiers über den hl. Franz von Assisi der eucharistische Reichtum des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus überwältigend klar wurde (220). Im Sommer 1901 beichtete er und ging zur Kommunion, und nun sah man ihn immer wieder »mit dem alten Gebetbuch seiner Mutter« der heiligen Messe beiwohnen. Mehr als 30 Jahre waren ihm noch vergönnt, durch sein literarisches Ansehen und seine katholische Lebensführung für die wiedergefundene Kirche seiner Jugend einzutreten, bis er Ende 1935, mit ihren letzten Sakramenten gestärkt, aus dem frühen Grauen des Weihnachtsmorgens in die Ewigkeit hinüberging.

Umfchau

Bemerkungen zu Emil Brunners christlicher Anthropologie¹

Die Lehre vom Menschen bildet ein »kontroverstheologisches« Hauptstück nicht bloß in den klassischen dogmatischen Formulierungen der katholischen und der reformatorischen Lehre, sondern neuerdings auch wieder in den innerprotestantischen theologischen Auseinandersetzungen. Es hat sich dabei gezeigt, daß auch die dialektische Theologie, die eine doppelte Front gegen den liberalen Neuprotestantismus und gegen den Katholizismus hat, auf keinen einheitlichen theologischen Nenner zu bringen ist, was eben mit voller Deutlichkeit sich gerade an der Lehre vom Menschen erweist. Die Tatsache dieser innern Aufspaltung der dialektischen Theologie soll uns übrigens nicht den vielleicht naheliegenden Vorwand liefern, ihre gebrochene Einheit als Zerfallerscheinung zu verstehen und von da aus es mit ihrer geistigen und theologischen Bedeutung leicht zu nehmen. Die Probleme müssen ausgetragen werden, und niemand wird leugnen, daß sie von den führenden Theologen mit größtem Ernst ausgetragen werden. Die dialektische Spannweite der theologischen Problematik, wenn ich so sagen darf, ist naturgemäß da viel größer, wo der einzelne Theologe nicht in einer theologisch gegebenen und gewissen Bindung an eine »kirchliche« Lehre und Tradition steht. Wenn uns der verantwortungsvolle Ernst dieses theologischen Ringens mit mehr als bloß einem mora-

lischen Respekt erfüllen darf, wenn er uns manchmal vielleicht geradezu erschüttert, so vermag freilich die scheinbare Uferlosigkeit des dialektischen Prozesses oft wohl auch ein Gefühl der Beklemmung und vielleicht der Trauer in uns auszulösen.

Emil Brunner geht es in dem vorliegenden Werk um die restlose Klarstellung und Sicherung der »Verantwortung des Menschen schlechthin«. Wir werden gleich sehen, was das konkret bedeuten soll und warum Brunner darin eine notwendige Korrektur zu der Position Karl Barths und in etwa auch der Reformatoren und zugleich eine scharfe Abgrenzung gegenüber der katholischen Lehre vom Menschen wie auch gegenüber dem »humanistischen« Selbstverständnis des Menschen erblickt. Mit dieser Grenzföhrung wird, zunächst noch ganz schematisch, der Ort der Brunnerschen Anthropologie angezeigt. Ob die Grenzziehung selber, wie sie bei Brunner durchgeführt ist, in allen Punkten stimmt, wird noch zu behandeln sein. Breit ausgeführt ist bei Brunner allerdings nur die Antithetik zwischen christlichem und nichtchristlichem (antiken und spezifisch neuzeitlichen) Menschenverständnis, die in einem unverföhnlichen Gegensatz zueinander gesehen werden, während die katholische Lehre oder das, was Brunner dafür hält, zwar mit Bestimmtheit abgelehnt wird, aber von ihm (im Unterschied von Barth) gewissermaßen noch immer als eine christliche und eine theologische Möglichkeit Anerkennung findet.

Es ist eine Eigentümlichkeit dieses Brunnerschen Werkes, daß es außerordentlich klar geschrieben ist und dennoch sehr zwiespältig wirkt, wenigstens im ersten Ein-

¹ Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. (XV u. 572 S.) Berlin 1937, Furche-Verlag.

Druck, Brunners theologischer Ort ist in Wirklichkeit auch formal nicht leicht zu definieren. Es mag dahingestellt bleiben, ob Brunner Karl Barth gegenüber recht hat mit seiner Annahme, daß sich auch bei den Reformatoren die Ansätze einer echten theologia naturalis finden; in dieser Form ist die Frage für uns hier unerheblich. Aber man kann einigermaßen ermessen, wie weit die Abweichung bei Brunner nicht bloß gegenüber Barth, sondern auch gegenüber der reformatorischen Lehre fortzuschreiten vermag, wenn wir sehen, daß Brunner aus gewissen theologischen Überlegungen heraus und um für ihn zwingender wissenschaftlicher Erkenntnisse willen etwa »die Adamshistorie« und das Geschehnis des Sündenfalles der Menschheit »in Adam« von der Tafel der bindenden Offenbarungswahrheit streicht. Wenn Brunner unzweifelhaft in einigen nicht unwichtigen Fragen eine gewisse Annäherung an katholische Positionen vollzieht, so darf also daraus nicht geschlossen werden, daß Brunner eine grundsätzliche Änderung der reformatorischen Theologie in Richtung auf die katholische Lehre unternimmt. Die Annäherung an gewisse katholische Positionen (wovon noch die Rede sein wird) hat darum, von Brunner aus gesehen, zunächst einen »zufälligen« Charakter. Brunner steht mit einer erstaunlichen - und sicher nicht unbedenklichen - Unbefangenheit den Lehrformulierungen der christlichen Bekenntnisse, auch seines eigenen, gegenüber. So kann er sagen (S. 140): »Es muß einmal einer jetzt zur Selbstverständlichkeit gewordenen kritiklosen Verehrung der Reformatoren gegenüber gesagt werden, daß ihre Lehre in dieser Frage [der Verhaftetheit des Menschen in der Sünde] weit davon entfernt ist, das abschließende Wort zu sein, daß in dieser Frage Augustin die Probleme gründlicher durchdacht und . . . mehr zu ihrer Lösung getan hat als Luther oder Calvin.«

Aber, von Einzelheiten abgesehen, entgehen Brunner selbst auffallende Berührungen mit katholischer Lehre. Er spricht wiederholt mit Selbstverständlichkeit von der katholischen »Zweistockwerk«-Theorie (Natur=Übernatur), was doch schon Barth als eine ganz primitive Simplifizierung durchschaut und Brunner zum Vorwurf gemacht hatte². Brunner hat von katho-

lischer Lehre eine ganz konventionelle protestantische Vorstellung, aus der bei ihm nur Augustinus und Pascal in der Belebung durch eigene vertiefte Kenntnis und mit stark positiven Akzenten hervortreten. Die Problemlage hinsichtlich des Verhältnisses der Brunnerischen Anthropologie zu der katholischen Lehre ist also in eigentümlicher Weise verschleiert, und es soll unsere Aufgabe sein, soweit es in dem bescheidenen Rahmen dieser »Bemerkungen« möglich ist, diesen Dingen nachzuspüren und sie in etwa abzuklären.

Für Brunner ist eine christliche Lehre vom Menschen nur als eine »Glaubensausage« möglich. Das heißt, er gibt die Anthropologie nur als eine theologische, nicht als eine philosophische Lehre. Darin stimmt Brunner formal mit den Reformatoren wie auch mit Karl Barth überein. Das »Wesen des Menschen« enthüllt sich danach also überhaupt erst in der Glaubenssicht, weil es in der Lehre vom Menschen »um die wahre Erkenntnis des verantwortlichen Seins (geht)« und weil »Grund, Tiefe und letzter Sinn der Verantwortlichkeit dem Menschen verborgen bleiben, bis sie ihm durch den christlichen Glauben offenbart werden« (38 39). »Die Seinsweise des Menschen, das menschliche Sein in dem, worin es von allem andern Sein verschieden ist, (ist) nur aus seiner Beziehung auf das göttliche Wort, nämlich als ein Sein im Wort und aus dem Wort Gottes zu verstehen« (53). Der Mensch ist das »theo-logische« Wesen, das menschliche Sein ist »antwortendes« Sein; »der Mensch ist: das verantwortliche Wesen« (54 62), - antwortend und verantwortlich dem Worte Gottes, durch das er geschaffen ist, von dem er getragen wird, und zwar »so von ihm getragen wird, daß er irgendwie darum weiß« (62). Der Sinn aller Verantwortlichkeit aber ist die Liebe.

Übernatur als zwei »Stockwerken« ist kürzlich von einem dänischen evangelischen Theologen gründlich und endgültig in das verdiente Nichts aufgelöst worden; vgl. die hervorragende Monographie von K. E. Skydsgaard, *Metafysik og Tro* (= *Metaphysik und Glaube*) (Kopenhagen 1937), über die von anderer Seite in dieser Zeitschrift (Maiheft 1938, S. 122 ff.) referiert wurde. Es ist sehr zu hoffen, daß ein deutscher evangelischer Verlag dieses Werk den Lesern deutscher Zunge zugänglich mache.

² Diese beliebte protestantische Deutung der katholischen Lehre von Natur und

Denn in der Liebe Gottes hat unſer Sein feinen Urfprung und darum auch ſein Ziel und ſeinen Sinn. »Das Sein zur Liebe... iſt das Menſchſein ſelbſt« (63), und »als Antwort auf die göttliche Liebe iſt die menſchliche Liebe die Erfüllung der Verantwortlichkeit und die Verwirklichung der Menſchlichkeit« (64). Dem Urwort der göttlichen Liebe antwortet unſere Liebe: Verantwortlichkeit und Liebe iſt ein und dasſelbe.

Ausgedrückt in den traditionellen Kategorien, erſcheint dieſe »theologiſche« Anthropologie eingekleidet in die reformatorische Faltung des Imagobegriffes. Die Unterſcheidung einer naturhaften similitudo und einer übernatürlichen imago Dei wird verworfen. Es gibt nur die eine und einzige Gottesebenbildlichkeit, die als übernatürliche die ganze »Natur« des Menſchen iſt. »Die Unterſcheidung von Natur und Übernatur iſt ſchlechte Theologie, ebenſo wie die Unterſcheidung von imago und similitudo ſchlechte Exegeſe iſt« (102)! Das Menſchſein des Menſchen iſt Natur und Gnade in einem. »Der Menſch hat durch die Sünde nicht eine Übernatur, ſondern eben gerade ſeine gottgegebene Natur verloren und iſt un-natürlich, unmenſchlich geworden.« Was nach dem Fall übrig bleibt, »iſt denaturierte Natur, iſt nur ein kümmerlicher Reſt des Urfprünglichen«. Die Gottbezogenheit iſt nicht etwas zum Weſen des Menſchen »Hinzukommendes, ſondern der Kern und Grund ſeiner humanitas«. Und darin beſtand Luthers »revolutionäre Erkenntnis«, ein »Durchstoß durch die dreizehnhundert Jahre alte, falſch-ſynthetiſche Tradition« (84).

So weit bewegen wir uns - wenn man von der Preisgabe der »Adamshistorie« und des »hiſtoriſchen« Sündenfalles bei Brunner abſieht - auf dem Boden der genuinen reformatorischen und gemeinſamen dialektiſchen Anſchauung. Aber nun tritt bei Brunner ein neues Moment hinzu, etwas, das er als ein entſcheidend Neues und Notwendiges gegenüber der ganzen reformatorischen Theologie empfindet und in immer neuen Anſätzen herauszuarbeiten und zu begründen ſich bemüht. Es handelt ſich um die Frage, was mit dieſer imago, was alſo mit dem Weſen, mit der »Natur« des Menſchen beim Sündenfalle, beim (erb-)ſündigen Menſchen ge-

ſchieht, - die eigentliche crux der reformatorischen Theologie³.

Die Sünde iſt die Verkehrung des Seins zu Gott in ein Sein von Gott weg, in ein Sein zum Tode. Die Sünde iſt die Verkehrung des »urſprünglichen« Gottesverhältniſſes, ſie iſt ſchlechthin der »Widerspruch« zu Gott (126 159). Aber nun ſpricht ſich das entſcheidende Anliegen Brunners gegen Karl Barth und auch ſchon gegenüber den Reformatoren aus: - Das menſchliche Sein, das in jener urſprünglichen, verantwortlichen Gottesbeziehung beſteht, »iſt nach wie vor verantwortliches und verantwortendes Sein«. »Sünde will ſagen, daß dieſe Beziehung - dieſe beſondere und unaufhebbare Beziehung - jetzt negativ qualifiziert iſt« (126). Mit der Gottesbeziehung iſt auch die Gottebenbildlichkeit zerſtört, das aber will ſagen, »daß ſie als zerſtörte da iſt« (129). Darauf, daß die Gottebenbildlichkeit noch immer »da« iſt, wenn auch »als zerſtörte«, daß ſie alſo auch durch die Sünde nicht ausgelöſcht iſt, nicht verſchwindet, darauf liegt der Ton. Auch nach dem Fall iſt das Menſchliche nicht ein bloßer »Reſt der urſprünglichen Menſchen-

³ Brunner lehnt formell die Erbfünde im traditionellen Sinne ab, indem er ſie, ebenſo wie die Imagolehre, glaubt rein aktualistiſch=perſonalistiſch umdeuten zu müſſen, um ihre theologiſche Wahrheit feſtzuhalten. »Nicht irgend ein Menſch, der in grauer Vorzeit lebte, iſt Adam, der nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt, ſondern du biſt es, ich bin es, jeder Menſch iſt es« (102). Und dem entſpricht: »Der Abfall von Gott iſt nicht einfach etwas Abgeſchloſſenes, der Abfall von Gott vollzieht ſich immer wieder« (143); auch da iſt Adam gewiſſermaßen nur ein Simile für dich und mich für jeden Menſchen. - Die damit aufgenorfene Frage iſt an ſich theologiſch wichtig genug, um nach einer eingehenden Auseinanderſetzung mit Brunner zu rufen. Aber dieſe ultranominaliſtiſche Auflöſung der Perſon Adams und der Wirklichkeit des Paradieses in ein »Geſchichtsmoment« (102) bleibt bei Brunner merkwürdigerweiſe (und man darf ſagen: glücklicherweiſe) ohne unmittelbare (und alſo auflöſende) Wirkung auf ſein Verſtändnis vom Weſen der Gottebenbildlichkeit und von der Sünde. Aus dieſem Grunde verzichten wir an dieſer Stelle auf ein näheres Eingehen auf die Frage.

natur (d. h. der imago), wie die Reformatoren es darstellen. Vielmehr ist es das nach Gottes Bild geschaffene Menschenwesen, ganz und gar, aber in seiner völligen Verkehrung« (166). Die endgültige Formel Brunners lautet: »Das Menschliche als Form, als Struktur - nämlich als verantwortliches Sein - ist geblieben, das Menschliche als Inhalt, nämlich als Sein in Liebe, ist verloren« (166).

Verfuchen wir, uns die Bedeutung dieser Korrektur, dieses Einbruches in die reformatorische Lehre klar zu machen. Verdeutlichen wir uns die Tragweite des Vorganges an einem konkreten Lehrpunkt, an jener andern *crux* der reformatorischen Theologie: der Vernunft. Was ist nach Brunner die Funktion der menschlichen Vernunft in dem nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen? »Nicht von der Vernunft aus ist die Gottesbeziehung, sondern von der Gottesbeziehung aus ist die Vernunft zu verstehen⁴. . . Weil Gott den Menschen als einen, der seinen Ruf hören und beantworten kann, schafft, darum schafft er ihn auch als einen vernünftigen«⁵ (93). Wesentlich die katholische Lehre aber soll getroffen werden in folgender Charakterisierung des Menschen als eines animal rationale: »Das Wesen des Menschen ist jetzt etwas ganz anderes als seine Gottesbeziehung; das ursprüngliche Wesen des Menschen, seine ursprüngliche Natur ist das ‚Vernünftigsein, ähnlich, wie Gott vernünftig ist‘ und nicht mehr das ‚zu Gott in antwortender Beziehung stehen.‘ Die Gottesgemeinschaft kommt jetzt als ein zweites, ‚Übernatürliches‘ hinzu, das denn auch wieder, durch die Sünde, verschwinden kann, ohne daß das Wesen des Menschen, die Natur des Menschen alteriert wird« (91).

Was hier Brunner als katholische Lehre hinstellt, ist nichts als ein großes Mißverständnis seinerseits. Und nicht weniger ein Mißverständnis, nein vielmehr ein großer und unbegreiflicher Irrtum ist es, wenn Brunner an anderer Stelle sagt, die katholische Kirche lehre nach dem Fall »die unverkehrte menschliche Natur« (166)! Das ist genau so wahr, wie wenn man sagte, die Kirche kenne die Lehre vom Sündenfall nicht. Ich brauche hier nicht erst die feierlichsten Konzilserklärungen zum

⁴ Der ganze Satz im Original gesperrt!

⁵ Von mir gesperrt.

Beweis anzurufen. Und fast überall da, wo bei Brunner ein Gegensatz zu katholischer Lehre entweder stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich namhaft gemacht wird, ließe sich zeigen, daß diese Konstruktionen weitgehend irrig sind. Es würde natürlich einer umfangreichen Abhandlung bedürfen, um diesen Dingen im einzelnen nachzugehen. Die Ergebnisse wären, wie ich versichern möchte, ohne daß ich hier den Beweis antreten kann, ganz erstaunlich, und sicher nicht zuletzt für Brunner selber. Hier nur rasch ein Beispiel. Kann man den »Widerspruch« gegen Gott, was die Sünde ist, stärker »aktualistisch« im Sinne Brunners fassen, als es in dem Satz des hl. Thomas geschieht: »Das Übel der Schuld (d. h. eben die Sünde) ist im eigentlichen Sinne dem ungeschaffenen Gut entgegengesetzt. Denn es widerspricht der Erfüllung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe, mit welcher das göttliche Gut in sich selbst geliebt wird und nicht nur insofern das Geschöpf daran teilhat.«⁶

Aber all diese Mißverständnisse katholischer Lehre, die dem Verfasser eine sehr viel engere Berührung mit dieser verhüllen, erhalten sozusagen ein positives Vorzeichen erst recht durch einen andern Umstand. Das was Brunner als Neues in die reformatorische Lehre einbauen will, indem er an dem Menschlichen »als Form, als Struktur, als verantwortliches Sein« auch unter dem Falle festhält und nur das Menschliche »als Inhalt, als Sein in Liebe« als durch den Fall verloren gelten läßt: - das deckt sich sehr genau mit der Unterscheidung von Natur und Übernatur in der wirklichen katholischen Lehre. Das was Brunner an der »zerstörten« Gottebenbildlichkeit nun eben doch - entgegen der reformatorischen Lehre und vollends derjenigen von Barth - an wirklicher Menschlichkeit retten und theologisch festgehalten wissen will, das ist - grundsätzlich gesprochen - genau das, was die katholische Lehre als »Natur« (und wahrhaftig also nicht als

⁶ *Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. S. th. I 48, 6 (in der Salzburger Deutschen Thomas=Ausg. Bd. 4, S. 107 f.).*

eine »unverfährte«) bezeichnet. Gewiß wären Nuancierungen nötig. Aber es geht uns hier um die Aufzeigung eines von akzidentellen Störungen absehenden Grundverhaltes. Und diesen können wir nun folgendermaßen wiedergeben: Brunner hält an der reformatorischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit (die eine eigene Naturphäre im Menschen ausschließt) terminologisch fest und bekämpft die vermeintliche katholische Lehre von einer integralen Natur, die - »sozusagen durch eine Subtraktionsmethode« (102) - angeblich unverfäht zurückbleiben soll, wenn der Mensch durch den Fall die Übernatur verliert. Gleichzeitig bemüht er sich in einem umfassenden Versuch um eine notwendige Korrektur der traditionellen reformatorischen Lehre und setzt dabei an dem Punkt ein, der auch der Einsatzpunkt für die »Natur« in katholischer Terminologie und in der authentischen katholischen Lehre ist. Auch hier wären eingehende Einzelanalysen und Nachweise erforderlich, um diese These zu erhärten und wohl auch zu differenzieren. Es muß hier genügen, sie als Behauptung auszusprechen; sie mag im Sinne einer Anregung und ersten Wegweisung gerechtfertigt erscheinen.

Unsere Bemerkungen würden zur Abhandlung anschwellen, wenn wir auch nur einigermaßen allen Problemen, die in diesem Buche »bemerkt« sein wollen, die ihnen zukommende Aufmerksamkeit schenken. Wir dürfen die Schwelle zur Abhandlung nicht überschreiten. Dafür noch eine letzte Bemerkung, und sie gilt dem letzten Kapitel des Buches. Für Brunner umfaßt die Anthropologie die Lehre vom »wahren« Menschen des Ursprungs und vom »wirklichen« Menschen unter der Sünde, was beides uns erst im Glauben offenbar wird. »Es kann keiner ein Glaubender sein«, schreibt Brunner noch auf Seite 500 seines Werkes, »ohne sich - in der Hauptsache - so zu sehen, wie wir ihn hier in diesem Buche gezeichnet haben.« Und trotz gelegentlicher Äußerungen, die darüber hinausführten, mußte man eigentlich der Meinung sein, daß das so gezeichnete Bild den christlichen Menschen, den Glaubenden, als den »simul iustus et peccator« der Reformatoren darstelle. Aber es gibt ein letztes Kapitel - und darin eine letzte Nähe zu katholischer Lehre -: das Kapitel von der »Aufhebung« des Widerspruches zwischen dem wirklichen und dem wahren

Menschsein. Der Widerspruch wird aufgehoben durch die Menschwerdung Christi. Und wir vermiffen nur den Hinweis auf die Taufe, daß wir restlos überzeugt sein könnten, daß dem Glaubenden nicht bloß etwas zugerechnet, sondern daß ein anhebendes neues Leben ihm wirklich mitgeteilt wird. »Der Glaube ist das Ja-sagen zum Wort Gottes als Existenzentscheidung, Rückkehr aus dem Gegensatz in den Ursprung, das Aufgeben des Gegensatzes durch das Ja-sagen zum Urwort« (501).

Oskar Bauhofer.

»Aufopfern« der heiligen Kommunion unliturgisch?

Die Frage, nein, die Behauptung wird immer wieder aufgestellt, wo man zum Ursinn der sakramentalen Welt vorstoßend christliche Frömmigkeit befreit sehen möchte von subjektivistischen vermenslichenden Überwucherungen.

Wir meinen dazu, daß die Gewohnheit, die heilige Kommunion für andere aufzuopfern, durchaus mit einer echten liturgischen Seelenhaltung zu vereinbaren ist, ja wir möchten gerade darin den Ausdruck echter Teilnahme am Opfermahl der christlichen Gemeinschaft sehen.

Was will es denn bedeuten, wenn man eine heilige Kommunion für andere aufopfert? Zunächst, so möchte uns scheinen, nichts anderes, als eine heilige Messe für andere aufopfern. Der Priester kann die heilige Messe für andere aufopfern, er kann einen Teil der Früchte des Opfers andern zuwenden. So ist es alterwürdiger Brauch im Christentum. Allerdings wird jede heilige Messe für die ganze Kirche dargebracht; umspannt ja das Kreuzesopfer Christi, dessen neue Verwirklichung sie ist, die ganze weite Welt. Neben dieser allgemeinen Wirksamkeit des Meßopfers gibt es noch das ganz persönliche »Verdienst« des einzelnen Priesters, der gerade dieses Meßopfer darbringt; er könnte es unterlassen, wenn er es aber darbringt, ist etwas da, was ihm gehört, was niemand ihm nehmen kann. Aber zwischen diesem persönlichen Verdienst und der allgemeinen Wirksamkeit der heiligen Messe ist noch eine bestimmte Zuwendung der Früchte des Opfers für diesen oder jenen möglich. Die Liturgie kennt das Memento für die Lebenden vor der Wandlung und das