

# Zweierlei Offenbarung? : Gedanken zu einer protestantischen Kontroverse

Autor(en): **Fehr, J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **14 (1936)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762263>

## **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.

# Zweierlei Offenbarung ?

Gedanken zu einer protestantischen Kontroverse.

Von J. FEHR, Appenzell.

---

« So weit sind die Heiden und alle weise Leute und Philosophi kommen, daß sie Gott durchs gesetz erkennen haben . . . ; denn das gesetz ist uns ins Herz geschrieben. Aber daß sie sonst solt erkennen den abgrund Göttlicher weisheit und willens und die tieffe seiner Gnaden und barmhertzigkeit . . . da weis Vernunft nicht einen tropfen von ».

Das sind zwei Sätze Martin Luthers <sup>1</sup>, denen man glaubt als katholischer wie als protestantischer Theologe von Herzen zustimmen zu können. Es ist doch darin die Rede von der ersten oder Schöpfungs-offenbarung, kraft welcher Gott auch den Heiden durch die Werke seiner Hände (Röm. 1, 20) und durch das Gesetz ihres Gewissens (Röm. 2, 15) sich kundgetan hat. Es ist darin aber auch die Rede von einer zweiten Offenbarung, durch welche uns Gott die verborgenen Geheimnisse seines Wesens und seiner Ratschlüsse, von denen « Fleisch und Blut » uns nichts offenbaren können, durch sein gnädiges Offenbarungswort kundgetan hat. — Diese zweite Offenbarung weist ihrerseits auf eine dritte hin, auf das Schauen von Angesicht zu Angesicht, zu welcher die zweite sich wie das Stückwerk zum Vollkommenen, wie das Dunkel zum hellen Licht verhält (I. Cor. 13, 10 ff.). Aber auch die erste Offenbarung ist nicht ohne Beziehung zur zweiten, sondern steht in einem bestimmten Verhältnis zu ihr. Derselbe Luther hat sich darüber einmal folgendermaßen geäußert: « Wenn aber das natürlich gesetz nicht von Gott ynn das hertz geschrieben und geben were, so müßte man lang predigen, ehe die gewissen getroffen wurden, man müßte einem Esel, Pferd, ochssen odder rindt hundert tausent jar predigen, ehe sie das gesetz annehmen, wiewohl sie ohren, augen und hertz haben wie ein mensch, sie künnens, auch hören, es felt aber nicht ynns hertz, Warümb ? was ist der feel ? Die seel ist nicht darnach gebildet und geschaffen, daß solchs darein falle ». <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zit. bei *E. Wolf*: Martin Luther, das Evangelium und die Religion (Theologische Existenz heute, Heft 6), München 1934, S. 14.

<sup>2</sup> Zit. bei *E. Brunner*: Natur und Gnade, 2. Auflage, Tübingen 1935, S. III.

So sehr man auf den ersten Blick — bei allen etwaigen terminologischen Vorbehalten — diesem sachlichen Bekenntnis des Reformators zur Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung und ihrem gegenseitigen Verhältnis glaubt zustimmen zu können, so wird doch niemand darüber erstaunt sein, wenn bei näherem Zusehen katholische und protestantische Theologen gerade über diesen scheinbar zur Versöhnung einladenden Worten sich sozusagen notwendig entzweien. Daß aber selbst zwischen zwei so bedeutenden und in einem so besondern Sinne « reformatorischen » Theologen wie *Karl Barth* und *Emil Brunner*, dem Basler und dem Zürcher Dogmatiker, über den Sinn und die Tragweite solcher Lutherworte und ähnlicher Calvinzitate ein fast hoffnungsloser Streit ausbrechen konnte, das entbehrt gewiß nicht einer bestimmten Tragik. Es wird wohl so sein, daß man sich gerade unter den protestantischen Theologen, welche im Gegensatz zu aller liberalen oder « modernistischen » Theologie mit so viel Eifer « Offenbarungs » -Theologie treiben wollten, doch über den mehrfachen Sinn des Wortes « Offenbarung » und die damit zusammenhängenden Probleme ursprünglich zu wenig Gedanken machte. Sonst hätte unter den « Dialektikern » nach so langer Weggemeinschaft niemals ein so heftiger Streit über so elementare Dinge ausbrechen können. Nun wird auf einmal Karl Barth von Emil Brunner eines « unerhörten theologischen *Nominalismus* » beschuldigt, und jener bezichtigt diesen unter Berufung auf die nämlichen Reformatoren des Modernismus und des *Thomismus* in einem! Dieser letztere Umstand, daß nämlich Brunners Thesen von Barth als « katholisch-thomistisch » abgelehnt werden, legt es uns — abgesehen von der theologisch-sachlichen Relevanz dieser Kontroverse — nahe, uns mit dieser Streitfrage auseinanderzusetzen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die protestantische Kontroverse über die natürliche Offenbarung, sowie über das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis und der sog. « *theologia naturalis* » ist zum deutlichen Ausbruch gekommen in den folgenden kleinen Schriften der beiden Hauptbeteiligten: *E. Brunner*: *Natur und Gnade*, zum Gespräch mit Karl Barth, 2. stark erweiterte Auflage, Tübingen 1935; *K. Barth*: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934 (*Theologische Existenz heute*, Heft 14). Zum bessern Verständnis sind aber auch folgende Werke der beiden Verfasser heranzuziehen: Von *E. Brunner*: die Ausführungen über die natürliche Gotteserkenntnis, in: *Der Mittler*, 2. Auflage, Tübingen 1930; über die natürliche Sittlichkeit, in: *Das Gebot und die Ordnungen*, 2. Auflage, Tübingen 1933; ferner: *Die andere Aufgabe der Theologie* (*Zwischen den Zeiten*, 1929, Heft 3); *Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie* (*Zwischen den Zeiten*, 1932, Heft 6). Von *K. Barth*: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I. München 1932; *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930; mehrere Vorträge aus der Schriftenreihe: *Theologische Existenz heute* (München).

## I.

Worin besteht nach Karl Barth die « thomistische » Ketzerei Emil Brunners, und wie kam es, daß dieser sich darin verfiel ? — Die Vermutung liegt nahe, daß Brunner weniger durch spekulative Überlegungen als vielmehr durch seine seelsorgerlich-praktischen Arbeiten auf die Bedeutsamkeit der Frage nach der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung und ihrem Verhältnis zur besondern Offenbarung in Jesus Christus aufmerksam wurde. Fast überall, wo er von dieser Frage redet <sup>1</sup>, erinnert er an die Notwendigkeit, als Theologe nicht bloß orthodoxe Lehrformeln zu reproduzieren, sich nicht nur in abstrakten Definitionen zu erschöpfen, sondern nach dem Beispiel Pascals und Kierkegaards das Beweisverfahren durch die « Wendung ad hominem » lebendig zu gestalten. Denn so notwendig der systematische Ausbau der Dogmatik zur vollständigen « reinen Lehre » ist, so müßte die Kirche doch einer vollständigen Isolierung, einem gefährlichen « Chinesentum » anheimfallen, wenn sie es bei dieser Aufgabe bewenden ließe. Sie darf ob aller systematischen Dogmatik eine andere, in der heutigen Situation ebenso wichtige Aufgabe nicht versäumen, welche man als eine Art « christliche Sokratik » bezeichnen könnte. Wer immer es heute in der Seelsorge mit Nichtgläubigen zu tun hat oder moderne Jugend im Glauben unterweisen soll, fühlt, wie notwendig es ist, den Menschen wirklich dort aufzusuchen und zu treffen, wo er tatsächlich steht, d. h. in seinem natürlichen Selbst- und Weltverständnis einen Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft zu suchen und zu finden. Aus dieser Sorge, welche wahrlich nicht einfach als Psychologismus zu verdächtigen und zu erledigen ist, erklärt sich, wie entscheidend wichtig für Brunner das Anliegen einer theologischen Anthropologie, vor allem einer christlichen Lehre von der imago Dei sein muß. Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » ist also ein ernstes Problem der Theologie und sie lautet : Ist das Gottesbild im Menschen durch die Sünde völlig ausgetilgt oder ist noch ein « Rest » davon geblieben ? Wie steht es mit der Möglichkeit und der Relevanz der natürlichen Gotteserkenntnis ? In welchem Sinne gab und gibt es eine von der Schriftoffenbarung verschiedene

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden : Die andere Aufgabe der Theologie, S. 272 ff. ; Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie, S. 529 ff. ; Natur und Gnade, S. 41 ff.

Schöpfungsoffenbarung ? — Hier stehen wir an der Schwelle von Brunners angeblichem « Thomismus » !

Es kann Brunner nicht schwer fallen, die Lehre von den *objektiven* Voraussetzungen einer allgemeinen Schöpfungsoffenbarung als eine Lehre von zweifellos biblischer Dignität und gemeinchristlicher Gültigkeit auszuweisen. « Jedes Werk lobt seinen Meister. Daß dies auch von dieser unserer Welt, der Welt, die wir sündige Wesen als Schauplatz unseres Tuns haben, gilt, ist so sehr das Zeugnis der Schrift alten und neuen Testaments, daß es überflüssig ist, dafür besondere Belege anzuführen. Der Lobpreis Gottes aus seiner Schöpfung ist auch ein unveräußerlicher Bestandteil der christlichen Liturgie von der ältesten Zeit an durch alle Jahrhunderte hindurch ». <sup>1</sup> Daß Gottes Schöpfung zugleich Gottes Offenbarung ist, sieht Brunner in Übereinstimmung mit der christlichen Überlieferung darin begründet, daß Gott jedem Werk, das er erschafft, den Stempel seines Wesens aufdrückt. « Darum ist die Schöpfung der Welt zugleich Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes. Dieser Satz ist nicht heidnisch, sondern christlicher Fundamentalsatz ». <sup>2</sup> — Es ist zweifellos richtig, daß die Bibel nirgends zu der Anschauung Anlaß gibt, daß durch den Sündenfall der Menschen diese Erkennbarkeit Gottes aus seinem objektiven Schöpfungswerk ausgetilgt sei, wenn sie auch offensichtlich getrübt worden ist. Nach Paulus müßte die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung hinreichend für jedermann sein, um darin den Schöpfer nach seiner Majestät und Weisheit zu erkennen und auch die Schrift des alten Testaments tadelt den Menschen, der das nicht anerkennt und an dem Lobpreis Gottes aus seiner Kreatur nicht teilnimmt. Zu dieser Schöpfungswelt, in welcher Gottes Macht und Weisheit sich offenbart, gehört auch die Menschennatur, als menschliche Physis. Der Mensch ist ja das herrlichste Geschöpf, und in ihm, in seiner Seele, seinem Gewissen und dem darin unzerstörbar eingegrabenen Gesetz Gottes offenbart sich immer noch Gottes Weisheit und sein Schöpferwille. In der Schöpfung also, in diesem weitesten Sinne, wozu auch gewisse konstante Formen des geschichtlich-sozialen Lebens (Ehe, Staat) sowie die allgemeinen Gesetze des kulturellen und sozialen Lebens als wirkliche, wengleich verdunkelte und offenkundig gestörte Schöpfungsordnungen gehören : in dieser objektiven Schöpfung also sind Gottes des Schöpfers

<sup>1</sup> Natur und Gnade, S. 11 f.

<sup>2</sup> Ebda. S. 12.

Spuren trotz aller Störung noch so erkennbar vorhanden, daß diejenigen keine Entschuldigung haben (Röm. 1, 20), welche ihn daraus nicht erkennen und preisen.

Auch bei den Reformatoren ist nach Brunners Versicherung überall da, wo von der Natur im objektiven Sinn die Rede ist, von einer Störung durch die Sünde nur wenig gesagt ; allerdings « je mehr es sich um die außermenschliche Natur handelt, desto weniger, je mehr es sich um den Menschen handelt, desto mehr ». <sup>1</sup> Es sei nicht die Rede von einer Zerstörung, sondern von einer mehr oder weniger großen Störung und Verdunkelung der göttlichen Spuren. Eigentlich brennend wird die Frage nach den Voraussetzungen einer natürlichen Schöpfungs-offenbarung erst beim Menschen, weil in ihm die beiden Naturbegriffe, der objektive und der subjektive, ineinander übergehen. Es zeigt sich hier zugleich, wie bedeutungsvoll für das natürliche Offenbarungsproblem die Lehre von der *imago Dei* ist : der Mensch selber trägt in seinem Wesen das Bild Gottes und kraft dieser Gott-Ebenbildlichkeit soll er die Sprache dieses *Bildes* in seiner eigenen Natur und die *Spuren* Gottes in der übrigen Schöpfung lesen können. Wie verhält es sich nun mit der *imago Dei* im sündigen Menschen, welche die *subjektive* Voraussetzung für eine natürliche Gotteserkenntnis enthalten muß ?

Daß Emil Brunner, sonst ein Meister klarer und präziser Formulierung, sich gerade in diesen Fragen einer so unsichern und teilweise widerspruchsvollen Terminologie bedient, dürfte in seiner ständigen Sorge, ja nicht semipelagianisch oder — was für Brunner scheinbar dasselbe ist, — « katholisch » mißverstanden zu werden, mitbegründet sein. — Für das Verständnis von Brunners theologischer Anthropologie ist es von entscheidender Wichtigkeit, zu wissen, daß er in einem doppelten Sinn von der Gottebenbildlichkeit des Menschen redet, in einem formalen und in einem materialen. « Der *formale* Sinn dieses Begriffes ist : das Humanum, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, vor der gesamten übrigen Kreatur auszeichnet ». <sup>2</sup> Es gehört dazu vor allem die Vernunftnatur, die unsterbliche Seele, die Kulturfähigkeit, das Gewissen, die Sprache, überhaupt das gesamte Kulturleben. Am häufigsten verwendet Brunner zur Bezeichnung des eigentlich Entscheidenden und Unterscheidenden, zur Bezeichnung des « Urwesens » des Menschen die Begriffe : Subjekt-

<sup>1</sup> Natur und Gnade, S. 24.

<sup>2</sup> Ebda. S. 10.

sein, Wortfähigkeit und Verantwortlichkeit. Von dieser formalen Gottebenbildlichkeit sagt nun Brunner, daß sie durch die Sünde nicht nur nicht zerstört oder ausgelöscht, sondern auch nicht gestört, ja sogar « *nicht im mindesten angetastet* »<sup>1</sup> ist. Immer wieder schärft er uns ein : « Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittelpunkt und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besondern Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat : sein Bild zu tragen. Diese Bildträgerfunktion oder -bestimmung ist durch die Sünde nicht nur nicht aufgehoben ; sie ist vielmehr die Voraussetzung des Sündigenkönnens und lebt gerade in der Sünde . . . Er hört auch als Sünder nicht auf, Subjekt zu sein. Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann. Und eben darin gründet des Menschen Urwesen : verantwortlich zu sein. Auch als Sünder ist der Mensch verantwortlich ». <sup>2</sup>

Es ist nun leicht zu sehen, daß alles darauf ankommt, was Brunner unter der *materialen* imago Dei im Unterschied zur formalen versteht. Er selber ist der Meinung, daß alles Mißverständnis von der Nichtunterscheidung der formalen und materialen Bestimmungen herrühre. — Es ist in der Tat nicht leicht, deutlich zu sehen, was von Brunner unter der materialen Gottebenbildlichkeit verstanden wird. Am leichtesten wird man vielleicht auf negativem Wege seiner wirklichen Lehre ansichtig werden. Ganz eindringlich wird nämlich immer wieder betont, daß die materiale imago Dei durch die Sünde *völlig verloren*, gänzlich aufgehoben und zerstört sei. Aus dem früher Gesagten ergibt sich, daß nicht die Vernunftnatur als solche verloren ist, und daß auch — wie man vielleicht erwarten würde — ihre Potenzen oder Fähigkeiten, etwa die « Kulturfähigkeit », die « Wortfähigkeit », das « Gewissen », die « Verantwortlichkeit » usw. keineswegs geschädigt oder vermindert wurden. Alle diese Inhalte gehören noch zur formalen Gottebenbildlichkeit, denn die formale imago ist nicht sozusagen eine « leere », sondern eine sehr « gefüllte » Form. « Jedes Formale ist, selbstverständlich, auch ein Inhaltliches ». <sup>3</sup> Zu diesem Gehalt der *unversehrten formalen* imago gehört nach Brunner auch eine gewisse

<sup>1</sup> Natur und Gnade, S. 11.

<sup>2</sup> Ebda. S. 10.

<sup>3</sup> Ebda. S. 49.

Gottesbeziehung, eine natürliche Gotteserkenntnis. Aber gerade in der *Qualität* dieser Gottesbeziehung zeigt es sich nun, was Brunner mit der Unterscheidung von formaler und materialer Gottebenbildlichkeit meint. An mehreren Stellen weist er darauf hin, daß die auch dem Sünder verbliebene natürliche Gotteserkenntnis keine *heilvolle* Erkenntnis ist, keine Erkenntnis, die dem Sünder zum Heil gereicht.<sup>1</sup> An andern Stellen äußert er sich noch deutlicher: es ist nicht nur keine heilvolle, sondern auch keine rechte, sondern eine *falsche* Erkenntnis Gottes, eine Erkenntnis, welche statt des wahren Gottes « Götzen », « Abgötter » erkennt; d. h. « ungläublicherweise » erkennt bzw. « phantasiert » der sündige Mensch aus der Schöpfung an Stelle Gottes bloße Götzen, indem er « Gottes Schöpfungsoffenbarung in Götterbilder umlügt ». <sup>2</sup> Darum ist seine « natürliche Gotteserkenntnis » zugleich Sünde. Mit diesem Wort *Sünde* ist überhaupt erst das rechte Wort über den Sinn der materialen imago Dei ausgesprochen: es handelt sich um eine rein qualitative Bestimmung. Ursprünglich war die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung eine « rechte », sie gereichte dem Menschen zum Heil und in ihr bestand die *justitia originalis*; jetzt aber ist diese *justitia originalis*, d. h. die materiale imago Dei völlig verloren; die verbliebene Gotteserkenntnis ist jetzt falsch, verkehrt, Sünde. Eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis hat der Mensch in jedem Stand, aber ihre Qualität — von Brunner sonderbarerweise als « materiale » Bestimmung bezeichnet — ist verschieden. « Es gehört zum Wesen des Menschen als Menschen, daß er gottbezogen ist, ob er nun Sünder sei oder nicht. Nur kann diese Beziehung entweder die richtige oder die verkehrte sein, also das Stehen unter dem Zorn oder unter der erlösenden Gnade. Subjektiv: diese Beziehung ist entweder die *rechte* Erkenntnis Gottes oder — *tertium non datur!* — die falsche « Erkenntnis » Gottes, d. h. das « Götzentum ». <sup>3</sup> In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: « *Formal* ist die imago auch *nicht im mindesten angetastet* — der Mensch ist, ob sündig oder nicht, Subjekt und verantwortlich. *Material* ist die imago *völlig vernichtet*, der Mensch ist durch und durch Sünder, und an ihm ist nichts, was nicht von der Sünde befleckt wäre ». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebda. S. 13, 15, 28, 49.

<sup>2</sup> Ebda. S. 14, 49.

<sup>3</sup> Ebda. S. 49.

<sup>4</sup> Ebda. S. 11.

## II.

In diesen Thesen besteht der Karl Barth so verdächtige « Thomismus » seines Zürcher Kollegen ! Diesem Vorwurf gegenüber bemüht sich Brunner, mit dem Aufwand eindrucksvoller und umfangreicher Belege aus Calvins Werken zu zeigen, daß Calvin in seinen sachlichen Ausführungen zu diesem Thema nicht nur ziemlich auf das gleiche hinauskomme wie er, sondern daß Calvin sogar noch weiter gehe in der Richtung, die Barth « Thomismus » nennt.<sup>1</sup> Es fehlt uns durchaus die Kompetenz, um in diesem innerprotestantischen Streit über die echte Meinung Calvins mitreden zu können, weswegen wir auch hier dieser Frage keine weitere Aufmerksamkeit schenken.<sup>2</sup> — Was aber die Behauptung bzw. die Ablehnung des Vorwurfs, Brunners Lehre sei im Grunde katholisch oder thomistisch, betrifft, so dürfte die Sache doch nicht so einfach liegen, wie sie sich sowohl Barth als auch Brunner vorstellen. Bevor wir jedoch auf die eigentlich entscheidenden Fragen eintreten können, müssen wir durch Klärung einiger Mißverständnisse den Weg dazu ebnen.

Brunner gibt vom Verhältnis der katholischen zur protestantischen *imago-Lehre* einmal folgende Darstellung : « Während die altlutherische Dogmatik im allgemeinen die Tendenz hat, lediglich die *justitia originalis* — also das, was ich materiale Personalität heiße — als *imago Dei* zu bezeichnen, und die katholische Theologie umgekehrt gerade nur die Vernunftnatur als solche — also das, was ich formale Personalität heiße — mit diesem Ausdruck belegt, hält die reformierte Theologie darin insofern eine mittlere Linie inne, als sie beides zueinander in notwendige Beziehung setzt ». <sup>3</sup> Es leuchtet von selber ein, daß man einen Vergleich zwischen katholischer und evangelischer Lehre in dieser Form eigentlich bloß anstellen dürfte, wenn mit dem Begriff der *justitia originalis* beiderseits wenigstens annähernd dasselbe gemeint wäre, — sofern der Vergleich nicht irreführen soll. Diese Übereinstimmung ist nun aber offensichtlich nicht vorhanden. Für Brunner besteht die *justitia originalis* (= materiale *imago Dei*) darin, daß die

<sup>1</sup> Ebda. S. 22.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Frage : P. Barth : Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (Theologische Existenz heute, Heft 18), München 1935. P. Brunner : Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins *institutio*, in der Zeitschrift : Evangelische Theologie, 1934, Heft 5.

<sup>3</sup> Natur und Gnade, S. 45.

formale imago im Menschen, also seine Vernunftnatur, sein Gewissen usw., in der *rechten*, schöpfungsgemäßen Beziehung zu Gott steht. Der Verlust der materialen imago äußert sich darum auch als verkehrte, falsche Gottbezogenheit. Brunners *justitia originalis* würde also in katholischer Theologie etwa der Gerechtigkeit des sog. reinen *Naturstandes* entsprechen. Nun braucht sich einer aber in katholischer Theologie nur dürftig auszukennen, um zu wissen, daß ihr Begriff von der *Urstandsgerechtigkeit* allerdings ein ganz anderer ist. Ein Theologe, der vom Neuen Testament herkommt, muß förmlich erschrecken vor dem dünnen und dürftigen Begriff, den Emil Brunner sich von der *justitia originalis* gemacht hat. In welchem armseligem Verhältnis steht etwa das, was er da von der Vernunftnatur, von der Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen und dessen richtiger natürlicher Bezogenheit auf den Schöpfer sagt, zu dem, was das Neue Testament über die in Christus wiederhergestellte « Gerechtigkeit » des Menschen zu sagen weiß ! Wie sollte die Bibel in so emphatischen Worten von dieser ursprünglichen und in Christus wiederhergestellten Heiligkeit reden, wenn damit nicht mehr gemeint wäre, als was Brunner unter der *natürlichen* formalen und materialen Personalität versteht ? Es wäre lehrreich, unter diesem Gesichtspunkt wieder einmal alles nachzulesen, was die Bibel über dieses verborgene, alle Ahnungen des Menschen übersteigende Geheimnis<sup>1</sup>, über die wunderbare Bestimmung des Menschen<sup>2</sup>, über die Erhebung aus der Knechtschaft zur Freundschaft und Kindschaft Gottes<sup>3</sup>, über die Gemeinschaft dieser Kinder mit dem natürlichen Sohne Gottes<sup>4</sup>, über die Geburt aus Gott und die Umgestaltung in die Ähnlichkeit mit seinem natürlichen Sohn<sup>5</sup>, und endlich über die Teilnahme an Gottes Natur selbst<sup>6</sup> verkündet. — Freilich kennt auch Brunner diese Texte, und wohl unter ihrem Eindruck sieht er sich genötigt, zu sagen, daß die Offenbarung in Jesus Christus « weit über das hinausgeht, was ihm die erste (d. h. Schöpfungsoffenbarung) zeigen konnte »,

<sup>1</sup> I. Cor. 2, 7-16.

<sup>2</sup> Eph. 1, 15-23 ; 3, 14-21 ; Col. 1, 10-12 und 26-29 ; II. Petr. 1, 4.

<sup>3</sup> Joh. 1, 12 ; 15, 14-15 ; Eph. 1, 4-14 ; Gal. 4, 4-7 ; Röm. 8, 14-17 ; I. Joh. 1, 3.

<sup>4</sup> Luk. 22, 28-31 ; Joh. 15, 1-8 ; 17, 20-26 ; Hebr. 2, 11 ; Gal. 2, 20 ; I. Joh. 1, 3.

<sup>5</sup> Joh. 1, 12-14 ; 3, 3 ; I. Joh. 3, 9 ; 5, 1 ; Röm. 8, 29 ; II. Cor. 3, 18 ; Gal. 3, 26-29 ; 4, 19, usw.

<sup>6</sup> II. Petr. 1, 3-4.

sie zeigt uns « das Herz Gottes, das in der natürlichen Offenbarung, wenigstens nach seinem innersten Geheimnis, nicht offenbar wird ». <sup>1</sup> So sehr man nun gerade als katholischer Theologe diesen unendlichen qualitativen Unterschied, der tatsächlich zwischen der bloßen Schöpfungsoffenbarung und der Offenbarung in Jesus Christus besteht, anerkennt, so darf man doch gerade aus diesem Grund nicht vergessen, daß im Neuen Testament die Rechtfertigung in Jesus Christus als eine *Wiederverneuerung* (ἀνακαίνωσις : Tit. 3, 5 ; II. Cor. 4, 16), als *Wiederherstellung* (ἀνακεφαλώσασθαι : Eph. 1, 10) ; als *Wiedergeburt* (παλιγγενεσία : Tit. 3, 5) bezeichnet, und daß damit deutlich zum Ausdruck gebracht wird, daß es sich in der Rechtfertigung um die Wiederherstellung dessen handelt, was der Mensch in der Sünde verloren hatte, und daß ihm also wieder verliehen wird, was ihm einmal zu eigen war. <sup>2</sup> Von hier aus ist ersichtlich, wie sehr sich die katholische Lehre von der *justitia originalis* von derjenigen Brunners unterscheidet, und wie darum auch unsere Lehre von der *imago Dei* im ursprünglichen und im heutigen Menschen eine ganz andere Gestalt bekommt, als wie sie Brunner vorauszusetzen scheint.

Nach Brunners Meinung würde die katholische Theologie die Gottebenbildlichkeit des Menschen « gerade nur in der Vernunftnatur » und nicht auch in der *justitia originalis* erblicken, wobei er diese ursprüngliche Gerechtigkeit offenbar im Sinne seiner materialen Personalität versteht. Nach dem, was wir soeben über die katholische Auffassung von der Urstandsgerechtigkeit des Menschen sagten, ist die Ungereimtheit dieser These ohne weiteres ersichtlich. Tatsächlich unterscheidet die thomistische Theologie einen dreifachen Sinn des *imago*-Begriffes, d. h. eine dreifache Abstufung im Grade der abbildlichen Gottähnlichkeit des Menschen. Der erste *imago*-Begriff entspräche dem sog. natürlichen Menschen, der zweite dem Gerechten oder Gerechtfertigten, der dritte den Seligen im Himmel. « *Imago Dei tripliciter potest considerari in homine : uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum ; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus ; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte ; et haec*

<sup>1</sup> Natur und Gnade, S. 14 und 25.

<sup>2</sup> Diese Auffassung entspricht auch der einmütigen Lehre der ältesten Väter der östlichen und westlichen Kirche. Vgl. den Väterbeweis bei Scheeben : Handbuch der kathol. Dogmatik (Freiburg 1927), II. Bd., S. 281-294.

est imago per conformitatem *gratiae* ; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte ; et sic attenditur imago secundum similitudinem *gloriae* ». <sup>1</sup> Daher die Unterscheidung der drei Stufen : imago creationis, recreationis, similitudinis. « Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus ; secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis ». <sup>2</sup> — Wenn also die alten Väter gelegentlich die Frage erörterten, ob der Mensch nur seiner Vernunftnatur nach oder auch gemäß seiner *justitia originalis* Gottes Bildträger genannt werden müsse, so hatte diese Frage einen völlig andern Sinn, als wenn sie Brunner oder die Reformatoren stellen, weil eben die *justitia originalis* für den katholischen Theologen ein kategorial anderer, ein viel vollerer und reicherer Begriff ist. Die Väter stellten diese Frage im Anschluß an die klassische Schriftstelle Gen. 1, 26, wo der doppelte Ausdruck « *Bild* und *Gleichnis* » (ad imaginem et similitudinem) verwendet wird <sup>3</sup>. Alle Väter sind sich darin einig, daß der Mensch nach seiner Vernunftnatur, die ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheidet, *Bild* Gottes genannt werden müsse, wenn sie auch verschiedener Meinung darüber sind, ob man die Gnadenausstattung des ursprünglichen Menschen in der *justitia originalis* in analogem Sinn eine höhere imago Dei nennen müsse, oder ob sie nicht vielmehr als eine zur imago hinzutretende *similitudo* im Sinne einer Ausschmückung, Belebung und Vollendung des Bildes bezeichnet werden solle. In diesem Sinne nennt Augustinus die Gnadenausstattung der *justitia originalis* ein *signaculum imaginis*, und Thomas spricht in Anlehnung an die Väter und in Erinnerung an Röm. 8, 29 von der *conformitas gratiae* und *similitudo gloriae*.

Es darf in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß diese katholische Lehre vom ursprünglichen Gottesbild im Menschen der katholischen Auffassung vom Ernst der *Sünde* und von der Schwere ihrer Folgen ein Gewicht gibt, wie sie es im strengsten Protestantismus nicht haben kann. Was bedeutet der Verlust der sog. materialen Persönlichkeit, in dem von Brunner beschriebenen Sinn, im Vergleich zum Verluste dessen, was nach dem Neuen Testament dem Wiedergeborenen teils neuerdings geschenkt, teils aufs neue verheißen wird ? Man muß sich wieder darüber klar werden, daß es kein besonderes

<sup>1</sup> S. Thomas, I. 93, 4.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Zur imago-Lehre der Väter vgl. *Scheeben* : Handbuch der kathol. Dogmatik, II. Bd., S. 116-141.

Ernstnehmen, sondern eher eine nominalistische Entleerung des Erbsündenbegriffes ist, wenn man bloß über den Verlust der natürlichen materialen Personalität, oder mit Barth in etwas stärkern Worten, über die « Aufhebung der menschlichen Existenz » durch die Sünde klagt. Der Sündenfall ist erst dann in seiner furchtbaren Realität ernst genommen, wenn man weiß, daß dem Menschen dort unendlich mehr verloren gegangen ist, als solche Worte anzudeuten vermögen, nämlich die Freundschaft und Kindschaft Gottes, die Gemeinschaft und Seligkeit mit ihm in der Gnade.<sup>1</sup> — Dabei bleibt erst noch zu bedenken, daß — wie wir später sehen werden — Barths Reden von der gänzlichen Verderbnis, ja Aufhebung der menschlichen « Existenz » nicht nur vor der Bibel, sondern auch vor einem vernünftigen und besonnenen Denken nicht bestehen kann. Aber ebenso unmöglich wie willkürlich ist auch Brunners Unterscheidung von materialer und formaler imago, sowie die Bestimmung der Folgen der Erbsünde als totalen Verlust der materialen imago, während angeblich die formale imago durch die Sünde « nicht im mindesten angetastet werde ». Wenn schon der Verlust der materialen imago eine rein qualitative Bestimmung ist, wie und warum soll dieser Verlust nicht von einer entsprechenden Verderbnis der formalen imago begleitet oder darin begründet sein ? Wie sollen wir verstehen, daß unsere Gotteserkenntnis eine ganz falsche und verkehrte sein muß, während doch angeblich ihre Wurzel oder Quelle : die formale Personalität, die Vernunftnatur, das Gewissen usw. völlig unversehrt bleibt ? Man darf vielleicht sagen : so unbiblich und in ihren Konsequenzen absurd und undurchführbar Barths Lehre von der substantiellen Verderbtheit des Menschen ist, so hat sie doch in einer Beziehung gegenüber Brunners Thesen den Vorteil einer strengern und eindeutigeren Konsequenz für sich.

Neben der imago-Lehre, und im engsten Zusammenhang mit ihr, ist für das Verständnis der beiden Offenbarungen und ihres gegenseitigen Verhältnisses eine zweite Lehre von entscheidender Bedeutung : die Lehre vom sog. *Anknüpfungspunkt*. Auch hier gilt es, Brunner gegenüber zuerst einige Mißverständnisse aufzuklären. — Mit vollem

<sup>1</sup> Man erinnert sich hier an das für einen Nominalisten ewig unverständliche Wort des hl. *Thomas* : Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi (I-II 113, 9 ad 2), welches Wort *Cajetan* folgendermaßen kommentiert hat : Tene ante oculos tuos semper die noctuque, quod bonum gratiae unius est melius quam bonum naturae totius universi, ut continue videas damnationem imminentem non aestimanti tantum bonum oblatum !

Recht sucht Brunner immer wieder nachzuweisen, wie unbiblisch und absurd es ist, mit Karl Barth unter Berufung auf das « sola fide » und « sola gratia » jeden Anknüpfungspunkt im gefallenem Menschen für die Gnade, bezw. für die zweite Offenbarung in Christus abzulehnen.<sup>1</sup> « Daß es einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt, daß nicht Steine und Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können ». <sup>2</sup> Dieser Anknüpfungspunkt besteht für Brunner in der *unversehrten formalen imago Dei*<sup>3</sup>, und zwar im Sinne einer mit bestimmten Inhalten gefüllten Form. Dazu gehört vor allem die « Ansprechbarkeit » des Menschen, seine « Wortfähigkeit » und « Wortempfänglichkeit ». Wie sollte der Mensch Gottes Offenbarungswort hören können, wenn er nicht überhaupt ein ansprechbares, ein wortempfängliches Wesen wäre ? Jedoch der Bereich, auf den sich diese Ansprechbarkeit ausdehnt, umfaßt inhaltlich auch alles das, was mit der *natürlichen Gotteserkenntnis* zusammenhängt. « Einen Menschen, der nichts mehr von Gottesbewußtsein hätte, könnte das Wort Gottes nicht mehr erreichen. Ein Mensch ohne Gewissen ist nicht vom Ruf 'tut Buße und glaubet an das Evangelium' zu treffen. Das was der natürliche Mensch von Gott, vom Gesetz und seiner eigenen Gottgehörigkeit weiß, mag es noch so konfus und verzerrt sein : auch so ist es der notwendige, unerläßliche Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade, was sich denn auch darin beweist, daß das Evangelium im großen ganzen keine neuen Wörter geschaffen hat, sondern die vom heidnischen religiösen Bewußtsein geschaffenen verwendet ». <sup>4</sup> In diesem Zusammenhang weist Brunner auch darauf hin, daß das Neue Testament mit seinem « oft recht barbarischen Koinegriechisch » nicht umsonst die möglichst Vielen verständ-

<sup>1</sup> Vgl. K. Barth: Die kirchliche Dogmatik, I. Bd., S. 26, 251 ; — Nein ! Antwort an Emil Brunner, S. 29, 56, usw.

<sup>2</sup> Natur und Gnade, S. 18.

<sup>3</sup> Brunner versichert uns, daß auch Luther und Calvin die Notwendigkeit und das Vorhandensein eines natürlichen Anknüpfungspunktes für die Offenbarung anerkannt hätten. Darum hätten beide gelehrt, daß dem Menschen auch nach der Sünde ein « Rest » von der ursprünglichen imago Dei geblieben sei : die Vernunftnatur, das Gewissen, das lumen naturale mit dem Trieb und dem Vermögen Wahres zu erkennen. Dieser etwas unbeholfene Begriff des imago-*Restes* dürfe bei den Reformatoren nicht quantitativ mißverstanden werden, sondern sei streng kategorial, im Sinne von Brunners formaler imago gemeint. Vgl. Natur und Gnade, S. 26 ff.

<sup>4</sup> Natur und Gnade, S. 19 f.

liche Sprache redet, daß es ferner die « allgemein-menschliche Logik und Grammatik » verwendet und sich an den « allgemein vorhandenen Sprachschatz » hält, wie ja auch heute noch alle Prediger, Katecheten und Bibelübersetzer bemüht sind, für das griechische Wort des Apostels das « treffende » deutsche Wort zu finden.<sup>1</sup>

Auch hier wollen wir nicht auf die Frage eintreten, ob die von Brunner vertretene Lehre wirklich der reformatorischen entspreche oder nicht. Sicher ist, daß auch die katholische Theologie sich jederzeit mit der Frage nach dem natürlichen Anknüpfungspunkt für die Gnade beschäftigt und sie bejahend beantwortet hat. Leider gibt hier Brunner von der katholischen Lehre eine Darstellung, welche den tatsächlichen Sachverhalt in unglaublicher Weise entstellt und vereinfacht.<sup>2</sup> — Vor allem geht Brunner stets von der Voraussetzung aus, daß nach katholischer Lehre die menschliche Natur durch den Sündenfall nicht im geringsten Schaden gelitten habe, sodaß z. B. für die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis die Sünde vollständig außer Spiel bleibe. Die Natur sei nach wie vor vollkommen unversehrt und könne in ihrer Ganzheit der Gnade, bezw. der Offenbarung als Anknüpfungspunkt dienen.<sup>3</sup> Von dieser Voraussetzung aus bringt nun Brunner das katholische Verhältnis von Natur und Gnade, von Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung auf eine ungemein simple Formel. Folgendes ist seine Meinung: « Wenn man den Sachverhalt bildlich darstellen wollte, so müßte man sagen: während bei den Reformatoren das Licht der Christusoffenbarung auch in die Natur hineinzünden muß, um dieses Fundament zu erhellen, und die Katholiken beides, Natur und Gnade, durch eine saubere Horizontale auseinanderhalten, reicht in der Aufklärung das Vernunftlicht nach oben in die Erlösungssphäre, ... bei Barth ist die *theologia naturalis* von der Offenbarung her überhaupt beseitigt ». <sup>4</sup> Brunner glaubt also im Ernst, daß nach katholischer Lehre das Verhältnis so sei: « Hier Natur, dort Gnade, hier Vernunft, dort Offenbarung, beide wie ein

<sup>1</sup> Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie, S. 505 ff.

<sup>2</sup> Gerade weil Brunner überall da, wo er den gut-protestantischen Charakter seiner Thesen beweisen und dieselben gegenüber der katholischen Theologie abgrenzen will, die katholische Lehre auf so unglaubliche Weise zu entstellen und zu vereinfachen genötigt ist, vermag er den « Verdacht » der « Barthianer » nicht zum verstummen zu bringen.

<sup>3</sup> Natur und Gnade, S. 32 f.

<sup>4</sup> Ebda. S. 45.

erstes und ein zweites Stockwerk voneinander unterschieden, sauber durch eine Horizontale abgetrennt »! <sup>1</sup> Wann hat denn Brunner, so möchte man fragen, wann hat er denn je einen katholischen Theologen so primitiv und geheimnislos von diesem Gegenstande reden hören? Aber das Mißverständnis ist da und es gilt dasselbe abzuwehren. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß der katholische Theologe über die Schädigung der Natur durch die Sünde in einer Hinsicht sogar « protestantischer » denkt als Brunner selbst! Er würde z. B. kaum ohne schwere Bedenken Brunners Behauptung sich zu eigen machen können, daß die sog. formale imago Dei, d. h. alles das, was Brunner sich an « Inhaltlichem » darin eingeschlossen denkt, durch die Sünde « nicht im mindesten angetastet » sei. Freilich sieht der katholische Theologe die wesentliche Folge des Sündenfalles im Verlust der « heiligmachenden Gnade ». <sup>2</sup> Dies verleiht auch der katholischen Erbsündenlehre den spezifischen Ernst. Man könnte auch sagen, daß aus diesem Grunde der Katholik der menschlichen Natur gewissermaßen unbefangener gegenübersteht, da er ja nicht darauf angewiesen ist, den Ernst und die Schwere der Erbsünde durch eine ebenso unbiblische wie unbesonnene Herabwürdigung der Natur sozusagen künstlich zu betonen. Aber trotzdem hat er ein tiefes Bewußtsein davon, daß durch die Sünde auch die menschliche Natur im innersten geschwächt und verwundet worden ist. Freilich war sich die thomistische Theologie immer darüber klar, daß der Mensch durch die Sünde nichts von dem verlor, was sein Wesen als Mensch konstituiert. Wie sollte er dies können, ohne eben damit aufzuhören, ein Mensch zu sein? <sup>3</sup> Aber der Verlust der Gnade hatte doch auch für die Natur schwere und dauernde Schäden im Gefolge. Thomas nennt sie die vier vulnera naturae: ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia (I-II 85, 3). Freilich kann nach Thomas auch der gefallene Mensch « Wahres », quaedam intelligibilia (I-II 109, 1) erkennen; ja selbst eine gewisse sichere und wahre Gotteserkenntnis kann er aus der Schöpfung gewinnen, aber ohne Gottes Gnade ist er zu keiner Erkenntnis fähig, die ihm zum Heil gereicht.

<sup>1</sup> Ebda. S. 33.

<sup>2</sup> Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae. I-II 82, 3.

<sup>3</sup> Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente. II Cont. gent. 25. — Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis quia jam non esset capax peccati. I-II 85, 2.

Auch der gefallene Mensch kann kraft seines geschwächten Willens immer noch « Gutes », aliquod bonum particulare (I-II 109, 2) tun, aber ohne Gottes Gnade kann er nichts tun, was ihm zum Heil gereicht. Selbst die vollkommenste natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung könnte in der gegenwärtigen Weltordnung dem Heiden kein « Heil » bringen. Dies muß deswegen so deutlich betont werden, weil Brunner immer wieder hervorhebt, daß auch dem gefallenen Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis möglich sei, daß diese aber keine « heilvolle » Erkenntnis sei<sup>1</sup>, — als ob etwa *darin* der Unterschied zwischen der seinigen und der katholischen Lehre läge !

Daß durch den Sündenfall die menschliche Natur so tief verwundet werden mußte, hat seinen Grund gerade darin, daß nach katholischer Lehre Natur und Gnade zueinander nicht im Verhältnis jener primitiven Zwei-Etagen-Theorie stehen, die Brunner dem katholischen Theologen unterschiebt. Freilich sind alle Gleichnisse, die man zur Veranschaulichung des Natur-Gnade-Verhältnisses suchen mag, in irgend einer Hinsicht unzulänglich. Auch das Gleichnis vom *Kleid* oder *Gewand* der Seele, welches die Heilige Schrift wiederholt gebraucht<sup>2</sup>, könnte ja im Sinne jener « sauberen Horizontalen » mißverstanden werden, weil ja das Gewand dem Leibe nur äußerlich umgeworfen wird und ihn innerlich unverändert läßt. Wohl um diesem Mißverständnis zu entgehen, gebrauchten darum die Väter mit Vorliebe das ebenfalls biblische Bild von *Glut* und *Feuer*, um damit anzudeuten, daß durch die Gnade die innerste Substanz des natürlichen Menschen durchdrungen, belebt, neugestaltet, ja neugeschaffen wird.<sup>3</sup> Aus diesem Grunde sagten auch die Väter, daß durch die göttliche Gnade im Menschen das *Bild* zum *Gleichnis* Gottes verklärt werde. Den gleichen Sachverhalt, den die Väter vorwiegend in Gleichnissen aussprachen, suchte die spätere Theologie in theologischen Begriffen auszudrücken. Es müßte hier an alles das erinnert werden, was die

<sup>1</sup> Natur und Gnade, S. 13, 15, 28, 49.

<sup>2</sup> Vgl. Math. 22, 12 ; Eph. 6, 11-18 ; II. Cor. 10, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Math. 3, 11 ; Luk. 3, 16. — « Deshalb wird von den Heiligen Vätern sehr häufig jenes . . . Gleichnis von dem das Eisen durchglühenden Feuer angewendet. Das Eisen hört, wenn es glühend wird, nicht auf, Eisen zu sein, was schon daraus hervorgeht, daß es, sobald das Feuer zurückgewichen ist, wieder so erscheint, wie es früher gewesen ist. Aber in dem glühenden Zustande hat es nicht mehr seine natürliche Härte, Unbiegsamkeit, Kälte und schwarze Farbe ; es nimmt den Glanz, die Wärme und die Kraft des Feuers an und erhält folglich eine Beschaffenheit, wie sie nicht ihm, sondern dem Feuer natürlich ist ». *Scheeben* : Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg 1933, S. 84-85.

Scholastik über die Bedeutung der *potentia-obedientialis*-Lehre für das Natur-Gnade-Verhältnis sagte. — Es ist ein geradezu groteskes Mißverständnis, wenn Karl Barth immer wieder unter Berufung auf das « sola gratia » die katholische *potentia-obedientialis*-Lehre als verkappten Semipelagianismus darstellt und bekämpft.<sup>1</sup> Nach thomistischem Verständnis bedeutet ja die *potentia obedientialis* durchaus keine Fähigkeit oder Disposition zu einem höhern Akt oder Objekt<sup>2</sup>, sondern sie bedeutet lediglich die im Wesen des Geschöpfes als Geschöpf selber begründete, völlig *passive* Bereitschaft gegenüber Gott, unter seiner Hand zu werden, was er will.<sup>3</sup> Diese Lehre ist also nichts anderes als eine unvermeidliche Konsequenz aus der Lehre von der absoluten, unaufhebbaren Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Letztlich ist ja diese *potentia obedientialis* mit dem Begriff des kreatürlichen Seins identisch.<sup>4</sup> Es ist darum absurd, diese *potentia obedientialis* im Menschen unter Berufung auf den Sündenfall in Abrede zu stellen, so wahr ja auch der Sünder ein *Geschöpf* bleibt und Gott noch immer sein absoluter Herr ist. — Weil nun Gott, welcher der Schöpfer der Natur und auch der Geber der Gnade ist, den Menschen in dem innersten Wesen seines kreatürlichen Seins zu berühren, d. h. nicht nur in einem veräußerlichten Sinne daran « anzuknüpfen », sondern diese innerste Anlage zu durchdringen und zu erheben vermag, darum stehen Natur und Gnade zueinander nicht im Verhältnis jenes primitiven Zwei-Etagen-Gleichnisses, das Brunner als maßgebliche katholische Lehre ausgeben möchte. Durch diese innige Verbindung und *Durchdringung* von Natur und Gnade ist die Natur des Menschen bei der Erhebung in die Gnadenordnung gleichsam Bestandteil eines übergreifenden Ganzen geworden. Sie wurde aufgenommen in die Beziehungseinheit auf ein *einziges* letztes Ziel: die selige Anschauung Gottes.<sup>5</sup> Der Mensch hat folglich nie anders existiert und wird nie anders existieren als in positiver oder negativer Bezogenheit auf dieses einzige *über-*

<sup>1</sup> Vgl. Nein! Antwort an Emil Brunner, S. 19.

<sup>2</sup> S. Thomas, III. II, 1.

<sup>3</sup> In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quicquid Deus voluerit. S. Thomas: De virt. I. 10 ad 13.

<sup>4</sup> Vgl. *Gardeil*: La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927, Ier vol., p. 321-325.

<sup>5</sup> Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. De verit. 14, 10 ad 2.

*natürliche* Endziel und darum sind auch alle seine Handlungen ausschließlich von diesem Endziel her — positiv oder negativ — qualifiziert. <sup>1</sup> Für die katholische Theologie ist darum der sog. « rein natürliche Mensch » nichts anderes als ein von den Theologen erfundener Hilfsbegriff, eine Arbeitshypothese, aber keine je real dagewesene Wirklichkeit. In der tatsächlichen Weltordnung, in der wir stehen, hat der Mensch nie anders gelebt denn als Sünder oder Gerechter bzw. Gerechtfertigter.

### III.

Nach diesen mannigfachen Klarstellungen ist es nun möglich, eine kurze, zusammenfassende Antwort auf die Frage zu geben : gibt es zweierlei Offenbarung ?

Nach all dem Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, daß es nach katholischer Lehre eine *natürliche, allgemeine, oder Schöpfungs-*offenbarung gibt. Die ganze Schöpfung trägt die Spuren des Schöpfers, und in der Seele des Menschen ist sein Bild unverlierbar eingegraben. Beides ruft nach dem Zeugnis der Bibel und der christlichen Überlieferung aller Zeiten den Menschen auf, den Schöpfer zu erkennen und zu preisen. Alles, was Brunner über diese *objektiven* Voraussetzungen einer natürlichen Offenbarung sagt, war auch jederzeit Gemeingut des katholischen Denkens. Auch nachdem diese Gottesspuren in der Schöpfung vielfach verdunkelt und gestört sind, sind sie doch noch genügend sichtbar, um aus ihnen Gottes « unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit » (Röm. I, 20) zu erkennen. — Wenn der Verstand des Menschen durch den Sündenfall nicht getrübt wäre, oder wenn er gar noch jene besondere Kraft besäße, welche aus der ursprünglichen Erhebung in den Stand der Gnade auf ihn überströmte, dann könnte man wohl sagen, daß die Natur « der Vernunft völlig zugänglich und von der Vernunft adäquat zu erfassen » sei, weil dann gewissermaßen das *lumen naturale* « koextensiv mit der Natura selbst » wäre. <sup>2</sup> Dann vermöchte die Vernunft leicht und deutlich Gottes

<sup>1</sup> « In Hinsicht auf die tatsächliche Bestimmung der Creatur kann man sogar alle bloß natürlich guten Handlungen wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Güte und Gerechtigkeit, wie als nicht gut und nicht gerecht, so auch als schlecht und fehlerhaft bezeichnen, inwiefern sie nämlich in Wirklichkeit das nicht sind und leisten, was sie nach der bestehenden göttlichen Ordnung sein und leisten sollten ». *Scheeben*: Handbuch der kathol. Dogmatik, Freiburg 1927, II. Bd., S. 429. — Vgl. dazu S. Thomas: I-II 23, 7.

<sup>2</sup> Natur und Gnade, S. 32 f.

Spuren in seinem Schöpfungswerk zu lesen und daraus eine *theologia naturalis* in einem ganz umfassenden Sinne zu begründen. Allerdings würde auch eine völlig unversehrte Vernunft, sofern sie auf die eigene Naturkraft beschränkt bliebe, bald ihrer unendlichen Unzulänglichkeit gegenüber *diesem* Erkenntnisgegenstand gewahr, und müßte so — wenigstens als Grenze des eigenen Denkens — das dunkle Geheimnis des verborgenen Gottes spüren. — Seit dem Sündefalle lebt der Mensch in einer gestörten Weltordnung. Natur und Gnade standen eben im Stande der *justitia originalis* nicht im Verhältnis zweier sauber getrennten « Stockwerke » zueinander, sodaß durch den Sündenfall das Stockwerk der Natur gänzlich unversehrt und unbeschädigt zurückbliebe ! Nein, Natur und Gnade standen zueinander im Verhältnis innerster Verbindung und Durchdringung, weswegen durch den Sündenfall auch die Natur schweren Schaden gelitten hat.<sup>1</sup> Wohl liegt die wesentliche Folge der Erbsünde, welche ihr auch die besondere Schwere und den eigentlichen Ernst verleiht, im Verlust der Gnade, aber gerade wegen der engen Verbindung von Gnade und Natur mußte auch diese aufs schwerste geschädigt werden. Freilich bleibt auch der Sünder ein Mensch, d. h. er kann durch die Sünde nichts von dem verlieren, was sein Mensch-sein als solches konstituiert, ohne eben damit aufzuhören ein Mensch zu sein. Aber das Licht seines Verstandes ist jetzt verdunkelt, die Kraft seines Willens geschwächt ; *ignorantia*, *malitia*, *infirmetas*, *concupiscentia* heißen die Krankheiten, unter denen seine Natur fortan seufzt. — Aus diesen Thesen ergibt sich, daß auch der sündige Mensch mit den Kräften seiner geschwächten Vernunft sichere Wahrheiten erkennen kann, und die Bibel bezeugt, daß er auch Gottes « unsichtbares Wesen » immer noch aus den Spuren des Schöpfers in seinem Werke zu lesen vermag. Darum ist derjenige ein « Tor » und « nicht zu entschuldigen », der den Schöpfer aus seinem Werke nicht erkennt. Freilich lehrt die Erfahrung, daß diese natürliche Gottes-

<sup>1</sup> *Scheeben* hat für diese Wahrheit einmal folgendes Gleichnis verwendet : « Die Übernatur ist kein Kleid, das dem Menschen nur äußerlich übergeworfen ist. Wäre dies der Fall, dann könnte sie wieder ausgezogen werden, ohne daß die Natur Schaden litte. Ist sie aber mit der Natur verwachsen wie die Oberhaut mit der Hand — ein freilich nicht ganz zutreffendes Bild —, so kann man sich ihrer nicht entledigen, ohne daß die Natur schwer beschädigt würde. Und das ist tatsächlich der Fall. Nach der Lehre des Glaubens ist der Mensch durch die Sünde nicht bloß des Übernatürlichen beraubt, sondern auch verwundet in den natürlichen Gütern ». *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Freiburg 1933, S. 668 f.

erkenntnis aus der Schöpfungsoffenbarung dem sich selbst überlassenen, gefallen Menschen ob der Schwäche und Trübung seines Vernunftlichtes nicht leicht und irrtumsfrei erreichbar ist. Das spricht aber nicht gegen die Tatsache, daß eine gewisse wahre und sichere Gotteserkenntnis dem sündigen Menschen nicht abgesprochen werden kann<sup>1</sup>, d. h. daß nach dem Sündefall die objektiven und subjektiven Bedingungen für eine natürliche Schöpfungsoffenbarung zwar geschädigt, aber nicht aufgehoben sind.

« Die schwierige Frage ist also nicht : ob es zweierlei Offenbarung gebe. Diese Frage ist vielmehr ein für allemal von der Schrift aus bejahend zu beantworten. Sondern die Frage ist, wie sich die beiden Offenbarungen, die aus der Schöpfung und die aus Jesus Christus, zueinander verhalten », — so können nun auch wir mit Brunner<sup>2</sup> sagen. Aber auch darin können wir ihm beistimmen, daß die erste offenkundig biblische Antwort auf diese Frage die sei : « daß für uns sündige Menschen die erste, die Offenbarung aus der Schöpfung, nicht genüge, um Gott so zu erkennen, daß diese Erkenntnis Heil bringt ». Freilich müssen wir hier sogleich hinzufügen, daß für uns « sündige Menschen », die wir ja nicht nur in einer gestörten rein *natürlichen*, sondern in einer *zerstörten* und in Christus wiederhergestellten *Gnadenordnung* leben, auch die reinste und vollkommenste natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfungsoffenbarung *keine* « heilvolle » Erkenntnis wäre. Es ist darum keineswegs der *primäre* Sinn der zweiten Offenbarung in Jesus Christus, uns « die wahre *theologia naturalis*, die wahre Erkenntnis Gottes in seinem Werk » wieder zurückzugeben, und uns dann daneben auch noch einige neue, über die natürliche Erkenntnis hinausreichende Wahrheiten zu offenbaren.<sup>3</sup> Die *absolute* Notwendigkeit und der *wesentliche* Inhalt der Offenbarung in Jesus Christus liegt in der *Wiederherstellung* der *übernatürlichen* Offenbarung, unter deren Licht der Mensch in seiner ursprünglichen Gerechtigkeit stand und die er dann in der Sünde verlor. So sehr ist die Wiederherstellung der zerstörten *Gnadenordnung* das eigentliche Ziel der Christusoffenbarung, daß nach katholischer Lehre auch der erlöste Mensch immer

<sup>1</sup> Was Brunner in *Natur und Gnade* S. 55 f. aus dem Vaticanum, Bartmann, und aus dem Herderschen Kirchenlexikon, welches er — *welch ein Mißverständnis!* — geradezu « das standard work katholischer Theologie » nennt, zitiert, ist alles durchaus richtig, wird aber von Brunner total mißverstanden.

<sup>2</sup> *Natur und Gnade*, S. 13.

<sup>3</sup> *Natur und Gnade*, S. 29.

noch, solange er viator ist, unter den « Wunden der Natur » und dem « todbringenden Leibe » (Röm. 7, 24) seufzt, und den Schatz der Gnade zeitlich in « irdenen Gefäßen » (II. Cor. 4, 7) trägt.<sup>1</sup> Indem aber die zweite, übernatürliche Offenbarung dem Menschen wieder sein übernatürliches Ziel zeigt und ihn ins rechte Verhältnis zu diesem Endziel setzt, wird es auch der natürlichen Vernunft wieder *leichter*, die Spuren in Gottes Schöpfung zu lesen. Wohl ist es auch dem gefallen Menschen an sich (per se) möglich, eine sichere und wahre natürliche Gotteserkenntnis zu erlangen. Aber abgesehen davon, daß diese Erkenntnis keinem Heiden zum Heil gereicht, wird es dem gefallen Menschen erst durch die zweite Offenbarung, worin ihm Gottes Wesen nach seinen innern Geheimnissen offenbar wird, möglich, auch die Spuren Gottes in der Schöpfung wieder *leicht* und ganz *irrtumsfrei* zu lesen. Dies ist nicht bloß die Ansicht einiger « unmaßgeblicher Einzelgänger, die von Augustin her eine heimliche Neigung zu den Reformatoren haben », wie Brunner<sup>2</sup> glaubt, sondern diese Lehre wurde zuletzt noch vom Vaticanum als stete Lehre der Kirche verkündet: « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem 'oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum' I. Cor. 2, 9 » (Denz. 1786).

Es gibt in der thomistischen Theologie eine Lehre, welche geeignet ist, das Verhältnis der beiden Offenbarungen zueinander zu verdeutlichen und theologisch zu vertiefen. Es ist die *Potenz-Akt-Lehre*.<sup>3</sup> Die Lehre von der potentia obedientialis, an die wir oben erinnerten, ist ein Teilstück davon. Wenn diese Lehre nicht im Sinne eines ganz

<sup>1</sup> Gott hat wohl den Menschen in seiner natürlichen Schwachheit gelassen, damit keiner sich rühme, sondern damit « die überschwengliche Kraft Gott, und nicht uns zugeschrieben werde » (II. Cor. 4, 7).

<sup>2</sup> Natur und Gnade, S. 56.

<sup>3</sup> Es ist das Verdienst von G. M. Manser O. P., in seinem « Wesen des Thomismus » (Freiburg, Schweiz, 1932 I und 1935 II) die große Bedeutung dieser thomistischen Grundlehre neuerdings umfassend aufgezeigt zu haben.

primitiven, veräußerlichten Schemas mißverstanden wird<sup>1</sup>, ist sie geeignet, zu zeigen, wie die beiden Offenbarungen, die aus der Schöpfung und die in Jesus Christus, einander nicht nur ergänzen und vervollkommen, sondern wie die erste innerlich auf die zweite hin- und ihr untergeordnet ist. Es handelt sich beim Verhältnis dieser beiden Offenbarungen ebenso wie beim Verhältnis von Natur und Gnade, Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie, um ein Verhältnis zweier Ordnungen, die wohl voneinander zu unterscheiden<sup>2</sup>, aber nicht miteinander zu identifizieren, und auch nicht voneinander zu trennen oder in Gegensatz zueinander zu stellen sind. Die Einheit — nicht Identität und nicht Gegensatz — dieser beiden Ordnungen ist in der Einzigkeit Gottes, des Urhebers der Schöpfung und des Gebers der Gnade, begründet. Im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war diese Einheit dem Menschen als eine ungetrübte und vollkommene Harmonie von Gott geschenkt; im gegenwärtigen Stande haben wir um die Verwirklichung dieser Harmonie täglich aufs neue zu ringen und zu kämpfen; sie wird aber einmal in unaussprechlicher Weise vollendet, « wenn das Stückwerk aufhört und das Vollkommene kommt » (I. Cor. 13, 10), in der dritten Offenbarung, auf die wir hoffen und warten.

<sup>1</sup> Dieses Mißverständnis könnte nämlich dazu führen, das Verhältnis der beiden Offenbarungen im Sinne der von Brunner mit Recht abgelehnten « Zwei-Stockwerke-Theorie » zu deuten.

<sup>2</sup> Es ist hier ein kurzes Wort über den Gebrauch des Analogieprinzips in Philosophie und Theologie zu sagen. Mit Recht betont Brunner, daß jede echte Theologie auf dem Analogiegedanken ruht. Ob er damit wohl die *analogia entis* oder eine der theologischen Ordnung entsprechende *analogia fidei* meint? Jedenfalls sind wir bei Barth darüber im klaren, daß er für die Theologie nur die *analogia fidei* gelten läßt. In der Verwendung der *analogia entis* in der Theologie sieht er den größten Irrtum der katholischen Theologie (vgl. *Kirchliche Dogmatik*, I. Bd., S. 252 f., 257, 459 f.). Er übersieht leider, daß die *Thomisten* sich jederzeit damit begnügten, die *analogia entis* innerhalb der *natürlichen* Ordnung zur Diskussion zu stellen, und nicht in die *übernatürliche* Ordnung hineinzogen.