

## De Ecclesia

Von Heinrich Fries, München

Es ist zwar fast schon ein Gemeinplatz aber trotzdem wahr, zu sagen, daß das theologische Thema der Stunde Kirche heißt. Die Literatur zu diesem Thema selbst und zu Fragen, die mit ihm in engerer oder weiterer Beziehung stehen – welche sind es nicht? – ist kaum mehr zu übersehen. In dem der Ekklesiologie gewidmeten Band der Katholischen Dogmatik von M. Schmaus (III, 1 1958) ist das Wichtigste verzeichnet. Das bedeutende Werk von H. Schauf über die Ekklesiologie Schraders wurde hier bereits besprochen (MThZ 1959, 303), ebenso die gründliche und verdienstvolle Arbeit von W. Bartz zur Ekklesiologie Scheebens: Die lehrende Kirche (MThZ 1960, 70). Im folgenden seien einige inzwischen erschienene Werke kurz angezeigt.

Felix Malmberg hat unter dem Titel *Ein Leib – ein Geist*, Vom Mysterium der Kirche (Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, 342 S., DM 24,80) keine vollständige Ekklesiologie, sondern Reflexionen über einige ekklesiologische Fragen geboten, die um die Themen: Der Leib, der Geist, die Einheit der Kirche gruppiert sind und sie nach der geschichtlichen wie nach der systematisch-spekulativen Seite zu vertiefen und zu erhellen suchen. Dabei geht es dem Verfasser nicht um kontroverstheologische Auseinandersetzungen, sondern um einen Beitrag innerhalb der katholischen Theologie selbst (was nicht ausschließt, sondern gerade bewirkt, daß eine solche Besinnung der kontroverstheologischen Arbeit zugutekommt). In der Enzyklika *Mystici Corporis* erblickt Malmberg zu Recht einen Meilenstein in der Reflexion der Kirche über sich selbst und ihr Wesen. Deshalb schließt er sich sehr eng an dieses wichtige Zeugnis an und macht es ständig zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen – nicht ohne dabei ausdrücklich zu bemerken, daß er trotz der Bedeutung der Enzykliken sich mit der heute hochgespielten These von der Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes des Papstes nicht befreunden kann.

Im ersten Teil seiner Arbeit reflektiert der Verfasser über die Leiblichkeit der Kirche – gegenüber ihren »Verächtern« in Vergangenheit und Gegenwart oder gegenüber den Theologen, die der Leiblichkeit der Kirche nicht genügend gerecht werden. Ob man dazu allerdings Congar rechnen darf, scheint höchst zweifelhaft, zumal wenn man das Gesamtwerk dieses Theologen würdigt. In der bibeltheologischen Erklärung der Kirche als Leib Christi wird das Gegenüber- und das Innesein des Hauptes Christi gut herausgearbeitet.

Der zweite Teil des Buches ist einer Fragestellung gewidmet, die trotz vieler Worte und Ansätze theologisch noch nicht genügend durchdrungen ist: es ist das Verhältnis von Pneumatologie und Ekklesiologie. Der Geist als Seele und Lebensprinzip der Kirche. (Diesem Thema gilt auch das neueste Werk von S. Tromp, der dritte Band seiner Ekklesiologie: *Corpus Christi quod est ecclesia. De Spiritu Christi Anima* (Rom 1960). Malmberg selbst gewinnt dazu wichtige Aspekte, indem er das Wirken des Hl. Geistes beim historischen Christus und nach der Verherrlichung des Sohnes untersucht – und dazu in sehr ausführlichen Darlegungen das Zeugnis der Schrift, »die Stimme des Geistes in seiner Schrift« abhört, besonders das vieldiskutierte Verhältnis der paulinischen Aussagen über Christus und das Pneuma (2 Kor 3,17), die Malmberg im Sinn einer Identität interpretiert »nicht trotz, sondern wegen des jedem der beiden eigenen und distinkten Personseins« (155). Die Identität liegt für Malmberg nicht nur in einer Einheit des Wirkens, diese ist vielmehr selbst Ausdruck der trinitarisch begründeten Wesensgleichheit. Von einer Geistsendung am Kreuz zu sprechen und sie mit dem Wort in Zusammenhang zu bringen: »Er gab den Geist auf« (Jo 19,30) – ist indes keine exegetische Aussage, sondern Allegorie, die allerdings bei den Vätern und auch in der Liturgie sowie in manchen dogmatischen Traktaten sehr beliebt ist. Gerade auch innerhalb dieser pneumatologischen Untersuchung ist es dem Verfasser ein Anliegen, die Leiblichkeit als Wesenselement der Kirche in aller Kraft zu betonen gegenüber einer Spiritualisierung und einer darin gründenden Erweiterung des Kirchenbegriffs auf das Unsichtbare und Gnadenhafte. Von hier aus macht Malmberg etwa auf die Unterschiede aufmerksam, die zwischen der Enzyklika *Mystici Corporis* liegen und der noch nicht genügend differenzierten Ekklesiologie des Thomas von Aquin und des von ihm vorgelegten Begriffs von der Kirche als dem Leib Christi.

Die Einheit der Kirche – der dritte Fragekreis, ist für Malmberg Gegenstand einer intensiven, an Scheeben erinnernden Spekulation. Er sieht das Fundament der Einheit in der Inkarnation. Auf Grund der Menschwerdung ist die Kirche in Christus und Christus in der Kirche: Er ist in uns in der Weise des Hauptes, wird sind in ihm in der Weise des Leibes. Die Einheit der Kirche wird in der Verherrlichung vollendet. In der Einheit der Kirche mit Christus ist die Einheit der Glieder des Leibes der Kirche mit eingeschlossen. Von ihr aus beantwortet sich auch die Frage nach der Gnade des vom Haupt verschiedenen Leibes der Kirche und das Problem der Kirche der Sünder, der sündigen Kirche. Es wird so gesehen und gelöst: Nicht die Kirche ist sündig,

sondern die Glieder der Kirche sind sündig, aber nicht, insofern sie Glieder der Kirche sind. Die Sünde ist deshalb kein kirchenbildendes Element, sie gehört jedenfalls nicht zur Definition der Kirche (299). In der Vollendung erst gibt es die Identität von Menschsein und Gliedsein, weil hier die Kirche alles sein wird in ihren Gliedern, da Christus alles sein wird in ihren Gliedern – und der Vater alles in allem. Ob man das allerdings sagen kann, ist eine Frage der Terminologie.

Malmbergs Buch – wir wiederholen – ist keine umfassende Ekklesiologie, aber hebt aus ihr mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit einige entscheidende Perspektiven und Probleme hervor und behandelt sie präzise und gründlich und leistet so einen wertvollen Beitrag zu ihr. Die Übersetzung des Buches ins Deutsche ist dankenswert. Man versteht allerdings nicht, warum nicht alles übersetzt wurde, also auch die französischen Texte in den Anmerkungen. Ausdrücke wie »prachtvoll«, »wunderschön«, »sonnenklar«, »nichtsdestotrotz« u. a. scheinen allerdings nicht angemessen.

Ein ganz anderes Buch, »das einen schriftstellerischen Charakter hat und weder eine Untersuchung ist noch die Forschung fördern will« (10) ist Bernhard Hanssler's *Das Gottesvolk der Kirche* (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960, 192 S., DM 14,50). Es ist das Werk des geistlichen Direktors am Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der zugleich Leiter des Cusanuswerkes ist. Von diesem Aufgabenkreis aus sind weitgehend Thematik und Absicht des Buches bestimmt. Es will einen Aufriß geben von der Lehre der Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Laienraums (186) und damit der Aktionsmöglichkeiten des Gottesvolkes in der Welt – überhaupt und hier und heute.

Die dafür maßgebende Leitidee von der Kirche erblickt Hanssler nicht so sehr in der Kirche als dem mystischen Leib Christi als vielmehr in der Kirche als dem Gottesvolk des Neuen Bundes. Er erarbeitet diese Vorstellung mit einer intimen und bestens fundierten Kenntnis der Schrift – insofern ist sein Buch auch theologisch von erheblichem Gewicht. Das Verhältnis der Kirche zu Christus, das in vielen Weisen auszusprechen ist, wird von Hanssler, der damit eine Formel des späten Möhler aufnimmt (49), bestimmt als die »gegenwärtige Autorität Christi«. In der Kirche wird die Vollmacht und der Anspruch Christi auf die Welt geltend gemacht. Darin gründet ihr Weltbezug, daraus erwachsen ihre Funktionen und die vielfältigen Weisen ihres Wirkens. In brillanter Sprache und bestechenden Formulierungen, die an nicht wenigen Stellen auf eine bessere innerkirchliche Sprachregelung drängen (Laienapostolat, Laienpriestertum), wird gerade dieser Aspekt der Kirche: die Repräsentation der Autorität Christi, die Kirche als Statthalterin der Christusherrschaft entfaltet und nach seinen Konsequenzen für die Struktur der Kirche selbst und ihres Bezugs zur Welt und ihrer Bereiche entwickelt. In diesem Zusammenhang wird außerordentlich intensiv für die kirchlichen Organisationen und Verbände plädiert: Verzicht auf Organisation bedeutet Verzicht auf Aktion und damit auf Wirkung (121) – eine These, die theologisch nicht zu halten ist, sondern zu sehr »ad hoc« formuliert wurde.

Von seiner Fragestellung und seinem Ausgangspunkt aus ist dieses Buch insofern besonders akzentuiert, als es einen Aspekt der Kirche, von dem der Verfasser meint, er würde heute zu wenig bedacht und realisiert, zur Entfaltung bringt. Insofern ist es auch ein dialektisch gemeintes Buch. Andere Aspekte der Kirche können und wollen dabei nicht ausgeschlossen sein –, niemand würde wohl diesem Satz spontaner zustimmen als der Verfasser selbst.

In diesem Buch finden sich nicht wenige Formulierungen, die zum Widerspruch reizen – aber vermutlich ist diese Wirkung gar nicht unbeabsichtigt. Was Hanssler zur Frage der Spaltung der Kirche sagt, ist ein solches Beispiel. »Die Spaltung ist Sünde, seit die Welt steht, hat man nicht gehört, daß Sünden durch Gespräche aus der Welt geschafft worden seien. Sie werden es nur durch Buße« (71). Hier sind die Dinge zu sehr vereinfacht: man kann die Situation der gespaltenen Christenheit heute nicht generell mit Sünde bezeichnen oder meinen, damit ihre Gegebenheit erschöpfend charakterisiert zu haben. Andererseits glaubt kein Mensch, daß Gespräche das einzige Mittel zur Einheit seien, daß sie gar von der Buße – in der ganzen Christenheit – dispensieren. Aber wie soll der Anfang gemacht werden, wenn nicht durch ein Gespräch, wenn es die notwendigen Voraussetzungen hat? Natürlich gibt das auch Hanssler zu. »Mit alledem ist nichts gesagt gegen Unionsgespräche« – aber er möchte diesen Satz nicht aussprechen, ohne nicht zuvor provoziert zu haben.

Eine ganz andere Welt begegnet uns in Rudolf Herneppers Buch *Ideologie und Glaube. Volkskirche oder Kirche der Glaubenden?* (Glock und Lutz, Nürnberg 1959, 601 S. DM 19,80).

Worum es dem Verfasser geht, wird aus diesem Titel nicht ganz klar, sondern zeigt sich erst im Lauf der Darstellung. Es geht um einen neuen Entwurf von Kirche, der den durch die heute viel berufene »konstantinische Ära« geprägten Status ablöst: den der Massen-, Traditions-Volks- und Volkstumskirche, in der das Christsein keine persönliche Entscheidung ist, sondern kollektiv und traditionsgemäß vollzogen wird und in dem das Amt, die Funktion und die Hierarchie der Kirche infolge der Identifizierung von Kirche und Welt völlig weltliche Struk-

turen und Formen angenommen haben als Machtkirche, die durch Unterdrückung herrschen will. Darauf bezieht sich die vom Verfasser so genannte Ideologie und Ideologienkritik.

Man kann durchaus zugeben, daß der Verfasser von einem echten und berechtigten Anliegen getrieben ist: nämlich angesichts der heute veränderten Situation die personale Entscheidung der Gläubigen zu wecken und diese durch keine falschen Sicherungen, Beruhigungen oder Selbstverständlichkeiten zu ersetzen. Aber damit rennt der Verfasser offene Türen ein.

Sein Anliegen wird indes dadurch um die Wirkung gebracht, daß er es in einer ebenso unglücklichen wie unzulänglichen Weise vertritt. Er verfällt einer terrible simplification, sowohl in seiner exegetischen Besinnung, wie in seinen geschichtlichen Analysen und in seiner Diagnose der Gegenwart. Er denkt nur nach dem Schema Schwarz-Weiß, Hell-Dunkel. Damit verfällt der Verfasser selbst in eine »Ideologie«, die theologisch unhaltbar ist. Dafür einige Beispiele:

Es ist exegetisch unzulänglich – obwohl dem Verfasser eine beachtliche bibeltheologische Kenntnis zu bescheinigen ist –, die ganze Botschaft des NT auf die eschatologisch verstandene Botschaft vom Reich Gottes zu beschränken und dies als einzige Grundlage für die Lehre von der Kirche zu machen. Es ist ungerecht, die Kirche der konstantinischen Ära und des Mittelalters en bloc in der Weise zu disqualifizieren, daß sie als Volkskirche von keinem eigentlichen Glauben bestimmt gewesen sei, sondern von der »Orthodoxie«, als ob es – auch und gerade im NT – einen Glauben ohne Inhalt und Gegenstand gäbe. Und welch eine Logik besteht etwa in der These, daß, weil die Kirche Volkskirche wurde, der christliche Glaube zu einem Bestand des Volkstums, des Brauchtums der Tradition wurde und damit um seine Eigentlichkeit gebracht worden sei. Es ist christologisch und ekklesiologisch falsch – es widerspricht dem Ereignis und den Konsequenzen der Inkarnation sowie der Verherrlichung des Herrn –, die Kirche nur in der Gestalt der Passivität und der Entweltlichung, der Einflußlosigkeit, der Wehrlosigkeit zu sehen und jeden Versuch der Gestaltung der Welt aus dem Glauben als Sündenfall zu brandmarken und dagegen die Tatsache der Leidensgestalt der Kirche zu stellen. Eine solche Auffassung führt dazu, die Kirche ins Ghetto zu drängen und zur Sekte zu machen, ihr eine Spiritualität aufzuerlegen, die ausschließlich vom Dualismus zur Welt geprägt ist, wobei der »Welt«begriff reichlich undifferenziert verwendet wird. Das zeigt sich nicht nur in der Bestimmung des Staates als »Organ der gestörten Schöpfungsordnung«, sondern auch etwa in den Reflexionen über Glauben und Religion, wobei der Glaube als Überwindung jeder Religion verstanden wird, als ob zu dieser – an sich richtigen – Perspektive nicht noch andere wesentliche Perspektiven genommen werden müßten.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verfasser immer wieder eine Position schafft oder Alternativen errichtet, um dagegen kräftig zu Felde zu ziehen. Dabei merkt er nicht, in wie weitem Maße diese Positionen seine eigene Ideologie sind und wie sehr seine Kritik, die aus Glauben und Engagement kommen will, in ihrer Schärfe, Einseitigkeit und Ungerechtigkeit die Züge dessen trägt, der dafür dankt, daß er nicht ist wie die übrigen Menschen.

Es ist schade, daß dadurch ein berechtigtes Anliegen um seine wahre Darstellung und Geltendmachung sowie um seine Wirkung gebracht ist.

Das Buch »Credo Ecclesiam« von Max Lackmann (Verlag Styria, Graz 1960, 616 S., DM 35,—) ist das Werk eines evangelischen Theologen, der allerdings gleich zu Beginn erklärt: »Ich vollziehe als Amtsträger der evangelischen Kirche eine Entscheidung gegen den offiziellen und organisierten Protestantismus«. Von diesem Ansatz aus ist dieses Buch, das den Untertitel trägt: Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus eine Bekenntnisschrift, in der Lackmann in der bislang größten Entschiedenheit und Klarheit seine Position beschreibt: Es geht ihm um die Überwindung des Protestantismus in seiner heutigen Form, um die Integration der Sendung des evangelischen Christentums, um die Rückführung in die Gemeinschaft der katholischen Kirche als der Kirche des Neuen Testaments mit dem Bischofs- und Petrusamt, der römisch-katholischen Mutterkirche. Durch den von Lackmann proklamierten Vorgang der korporativen Eingliederung evangelischer Gemeinschaften soll die katholische Kirche selbst katholischer werden. Deshalb muß ein Plan wie dieser auch Gegenstand der Überlegung innerhalb der katholischen Kirche sein. Das gilt auch dann, wenn die Gruppe derer, für die Lackmann spricht, keineswegs repräsentativ ist, sondern nur eine äußerst geringe Minderheit darstellt, die durch Lackmanns Trennung vom Kreis der »Sammlung« noch mehr reduziert ist.

Lackmann charakterisiert den Protestantismus, den es zu verlassen gilt, durch folgende Phänomene: Aus Korrekturen werden absolute Prinzipien gemacht – Die These vom allein-wirksamen Gott führt zur Nihilisierung des Geschöpflichen – Das zu Anfang der Reformation abgelehnte Antikatholische wird zum Strukturelement des Protestantismus – Das bei Luther sich findende Wort »mein Evangelium« wird insofern zu einem generellen hermeneutischen Prinzip des Protestantismus, als das Credo der Kirche um seine bestimmende Dimension gebracht wird. Der Protestantismus als organisierte Kirche, aus der Not geboren – Not kann Recht brechen, aber nicht Recht schaffen – ist keine für den evangelischen angemessene Woh-

nung mehr, weil in ihm entscheidende kirchliche Elemente: Amt, Sukzession, Episkopat und Primat und entscheidende Inhalte des Glaubens nicht mehr bewahrt werden. Daraus folgt für Lackmann, daß die echten Aufbrüche der historischen Reformation, die von ihm ausdrücklich bejaht werden: Der Ruf zum Evangelium, zur Mitte und zum Haupt der Kirche, nicht im Protestantismus, sondern in der katholischen Kirche fruchtbar gemacht werden (113).

Lackmanns Werk ist als Bekenntnisbuch, nicht als wissenschaftliche Untersuchung zu verstehen und zu würdigen. Diese Würdigung wird allerdings sehr verschieden sein. Der Protestantismus wird erklären, daß die von Lackmann gegebene Darstellung und Charakterisierung des Protestantismus keineswegs zutrefte und daß die von ihm geforderten Konsequenzen indiskutabel seien. Das gilt auch dann, wenn Lackmann im zweiten Teil des Buches eine Konkordanz aus katholischen und evangelischen Bekenntnisschriften zu einzelnen Inhalten des Glaubens bietet und eine eindrucksvolle Gemeinsamkeit herausstellt. Es gibt in, mit und unter dieser Gemeinsamkeit eine deutliche Differenz. Das macht Lackmanns Bemühung keineswegs überflüssig, es zeigt nur, wieviel theologisch noch aufzuarbeiten ist. Ganz davon zu schweigen, daß mit der Lösung der theologischen Fragen noch lange nicht alles getan ist, was Lackmanns Ziel erfordert.

Zur Frage einer von Lackmann proklamierten möglichen korporativen Union gegenüber der heute als nicht mehr gemäß charakterisierten Konversion von Einzelnen wird man sagen müssen – und hier kommt ein berechtigtes Moment von Harneggers Gedanken zum Ausdruck –, daß korporative Entscheidungen als solche nicht möglich sind ohne die von jedem einzelnen damit bejahte und persönlich mitvollzogene Entscheidung des Glaubens.

In der Frage einer möglichen Einigung mit der katholischen Kirche spielt auch die Frage von heilsnotwendigen Dogmen und Entfaltungsdogmen eine Rolle. Das ist an sich keine echte Gegenüberstellung, obwohl Lackmanns Darlegung viel genauer und differenzierter ist als die von ihm zitierten Thesen von G. Kroll (219), denn Lackmann unterscheidet zwischen Inhalt und Form bzw. Formulierung des Dogmas. Sein eigener Vorschlag: »Für den Eintritt in die katholische Kirchengemeinschaft sollte – im Falle einer korporativen Eingliederung nur – genügen, was zum heilsnotwendigen Glauben einer katholischen Kirche des Abendlandes im 16. Jahrhundert gehörte« (220), ist wohl pädagogisch und psychologisch und im Blick auf den faktischen Zustand der Christenheit gut gemeint, aber theologisch nicht möglich, weil er auch und gerade hier dem *Credo ecclesiam* – *ecclesiam credentem* nicht voll gerecht wird, sondern zu einem weder geschichtlich noch inhaltlich möglichen Rücklauf zwingt. Wenn aber dem so ist, dann werden andere Rücksichten nicht viel nützen, sie werden im Gegenteil suspekt erscheinen.

Im III. Band seiner *Dogmatik*: Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung (Zwingli Verlag, Zürich 1960, 503 S., DM 37,50) nimmt Emil Brunner für die hier zu besprechende Ekklesiologie die These wieder auf, die er bereits in seiner früheren Schrift: *Vom Mißverständnis der Schrift* dargelegt hatte: Die Kirche, das »ungelöste Problem des Protestantismus«, ist nach Brunner ein Mißverständnis, wenn sie meint, sie sei identisch mit der im NT bezeugten und sich bezeugenden Ecclesia. Die Ecclesia des NT ist die vom Geist und von der Agape getragene personale Gemeinschaft: *coetus electorum*, *corpus Christi*, *communio*, geistliche, gesetzesfreie Bruderschaft; die Kirche ist dem gegenüber die sakramentale, rechtlich und hierarchisch verfaßte Institution, die »Heilsanstalt«, die an die Stelle der Ecclesia getreten ist, und die, je mehr sie Kirche im Sinn der Institution ist oder sein will, sich vom Ursprung des NT und der Ecclesia entfernt. Was das für die römisch-katholische Kirche bedeutet, die nach Brunner die intensivste Form der Kirchlichkeit aufweist, ist demnach klar – und Brunner scheut sich nicht, dies offen auszusprechen.

Diese Konzeption von Ecclesia und Kirche, die eine Neuauflage der Sohm'schen Theorie von Rechts- und Liebeskirche darstellt, kann man nur vertreten, wenn man im NT selbst einen Kanon statuiert – in diesem Fall den »echten« Paulus –, an dem das übrige Zeugnis des NT gemessen und gerichtet wird. Damit wird auch ausdrücklich zugegeben, daß es im NT keine einheitliche Lehre von der Kirche gibt, ja noch extremer, daß es auf diesem Boden nichts anderes geben kann als »den Gegensatz der beiden grundsätzlich unvereinbaren neutestamentlichen Lehren«: Ecclesia und Kirche (65). Das bedeutet also, daß schon im NT das Mißverständnis der Kirche da ist, daß dort schon die Fehlentwicklung ansetzt, deren extreme Auswüchse wir heute vorfinden. Wer aber entscheidet über diesen Kanon im Kanon des NT?

Diese biblisch gesehen fragwürdige Grundlage für die Brunnersche Ekklesiologie wird nicht haltbarer, sondern noch problematischer, wenn sie gestützt wird durch eine Deutung der Abendmahlslehre Pauli, die nach Brunner völlig antisakramental zu verstehen ist und durch die These, daß der christliche Glaube keine inhaltliche Bestimmung meint, sondern ausschließlich personale Begegnung ist. Beide Voraussetzungen sind indes nicht zu halten, wie die heutige Bibeltheologie vielfach und überzeugend nachgewiesen hat.

Welchem Mißverständnis die katholische Kirche ausgesetzt ist, zeigt etwa der Satz: »Der

Papst allein ist vom Heiligen Geist maßgeblich inspiriert; von seiner Inspiration, von seinem *ex cathedra* unfehlbar gesprochenen Wort hängt alles ab in diesem gewaltigen Bau der Institution heiligen Kirchenrechts« (92); noch ungleich schwerwiegender ist die Charakterisierung, daß die katholische Kirche das wahrhaft Evangelische durch das Sakrale ersetzt habe (127).

Zu einer solchen Auffassung kann man indes nur kommen, wenn man vom Recht einen unzulänglichen Begriff hat, wenn man es mit Geist-Ersatz, Zwang, erkalteter Liebe, Starrheit gleichsetzt. Eine ganz andere Perspektive des Rechts, eine theologische dazu, findet sich im bemerkenswerten Gegensatz zu Brunner in Karl Barths Dogmatik (IV, 1 und 2), der das Recht nicht nur nicht in den Gegensatz zu der Kirche Jesu Christi stellt, sondern in ihm eine zu ihrem Sein und Leben gehörende Wirklichkeit erkennt. Was soll man endlich von den Verheißungen des Herrn, von seinem Beistand und von dem den Seinen versprochenen, sie in alle Wahrheit einführenden Geist denken, wenn dieses sein Werk schon in der ersten Stunde von diesem Geist verlassen war, wenn ihre bisherige Geschichte eine große Selbstentfremdung war, deren »nefas« wir erst jetzt entdeckt haben? Daß man aus diesem Satz keine Heiligsprechung all dessen herauslesen darf, was die Kirche im Lauf der Geschichte getan hat, ist wohl selbstverständlich, sie ist *ecclesia reformanda*, der Erneuerung ebenso fähige wie bedürftige Kirche.

Es wäre gewiß lieblos, ungerecht und falsch, die christlichen Gruppen, Sekten und freien Gemeinschaften in Geschichte und Gegenwart als vom Geist Gottes verlassene Größen anzusehen, aber es ist nicht weniger verkehrt, wie es Brunner tut, nur in diesen Gruppen den Geist, die Liebe und die Freiheit des NT zu erkennen und die Kirche zum geistverlassenen Institut zu deklarieren. Es ist demgegenüber ein schwacher Trost, wenn die Kirche, auch die römisch-katholische Kirche, trotz allem, nach gewissen Abstufungen »Werkzeug und Gehäuse« der *Ekklesia* sein kann, wobei man nur fragen muß, ob nicht auch dies wiederum ein Mißverständnis ist.

So groß und imponierend Emil Brunners theologisches Werk ist, das nun in dem Abschluß der Dogmatik sich selbst einen Abschluß gab, und sovieles die katholische Theologie diesem Werk verdankt, vor allem für eine theologische Anthropologie, die Lehre von der Kirche ist darin nicht das beste Stück. Hier liegt ein vielfältiges Mißverständnis vor, auch von seiten dessen, der vom Mißverständnis der Kirche spricht. Das hindert nicht, daß die katholische Theologie durch die Fragen und Thesen Brunners – im besten Sinn des Wortes – herausgefordert wird.