

ansprüche) einer notwendigen biblischen Besinnung Inhalt geboten werden darf zugunsten einer protestantischen Überlieferung, die sich über oder gar gegen die Bibel stellt (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 4, S. 351). Viele meinen, daß die Besinnung auf die biblische Legitimität mancher reformatorischer Thesen und Exegesen, z. B. des Römerbriefes, des neutestamentlichen Kirchenbegriffes, des Apostel- und des Petrusamtes, noch zu sehr im Fluß ist, als daß es jetzt schon möglich wäre, die Grenze abzustecken und ohne ein verwundetes Gewissen die Lehrzuchtordnung anzuwenden.

Wir müssen uns enthalten, auf Einzelheiten und Anwendungsfälle einzugehen. Es liegt unseres Wissens nicht in der Linie des Landesbischofs D. Haug, diese Ordnung zum Instrument jener politisierenden antikatholischen Umtriebe werden zu lassen, gegen die er manches warnende Wort gesagt hat. Indessen garantiert der Wortlaut der Lehrzuchtordnung nicht dafür, daß eine dem Frieden der Konfessionen abträgliche Anwendung ausgeschlossen wäre. Es scheint dem Gesetz jener Tropfen ökumenischen Öls zu fehlen, der seit Amsterdam ein so lebendiges Bewußtsein von der Schuld der Spaltung und von der Notwendigkeit der Einheit der Christenheit in Einer Kirche erweckt hat. Auch die sogen. „katholischen“ Kirchen des Ökumenischen Rates könnten unter Umständen an einem solchen Gesetz Anstoß nehmen, das die Fortbildung ökumenischer Verantwortung blockiert. Man wird diese Zusammenhänge in Stuttgart kaum unterschätzen. Allerdings ist das Gesetz bisher ohne eine theologische Begründung geblieben, die wir gewiß noch zu erwarten haben. Sie könnte Mißverständnisse ausräumen, falls es dem Oberkirchenrat gelingt, jene ekklesiologischen Prinzipien einleuchtend zu entfalten, nach denen geurteilt werden soll.

Eine objektive Berichterstattung, die sich um das Verständnis der Christen untereinander bemüht, kann angesichts dieses großen Ansatzes folgendes nicht ungesagt sein lassen: Dieses wesentlich wohl von Juristen entworfene Gesetz soll einen protestantischen Lehrbegriff und den darauf beruhenden „kirchlichen Auftrag“ verteidigen, es soll Geistliche, die ihrer Lehrverpflichtung vermeintlich untreu werden, bestrafen. Diesen Zweck kann es freilich erreichen. Es ist aber an keiner Stelle erkennbar, daß das Gesetz das Heil der Seelen, sei es der Seele des betreffenden Amtsträgers, sei es der Gemeinden, meint. Wird damit nicht der biblische Sinn einer Lehrzucht verfehlt, die einen Irrtum bekämpft, um Irrende zu retten? So gäbe es an diesem Gesetz noch viel zu bedenken, bis es jenem hohen Bewußtsein ökumenischer Verantwortung voll Rechnung trägt, das heute so viele Christen erfüllt.

Was kann die Exegese zum Verständnis des Dogmas beitragen?

Im theologischen Gespräch zwischen den Konfessionen findet man immer wieder, bald in der Form resignierter Feststellung, bald mit dem Unterton drängender Mahnung, die Tatsache hervorgehoben, daß die katholische und die protestantische Theologie eine verschiedene Sprache sprechen und daß dieser Sprache ein je verschiedenes „Denkschema“ zugrunde liegt (vgl. noch kürzlich: „Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei?“ Herder-Korrespondenz, Jhg. V, Heft 9). Es wäre gewiß viel gewonnen, wenn auf beiden Seiten die Voraus-

setzungen solcher Verschiedenheit in bestimmten Fragen ernstlich erörtert und geprüft würden. Es wäre aber vielleicht noch mehr gewonnen — und manche Ansatzpunkte sprechen heute dafür, daß auch diese andere Möglichkeit besteht —, wenn die Sache selbst, um die es geht, von der beiden Partnern gemeinsamen „Quelle“, der Schrift, her neu „zur Sprache käme“. Natürlich kann man diese Möglichkeit von vornherein bestreiten oder ihr keine positive Bedeutung beimessen, weil eben die Frage der Schrift und ihrer Erschließung als solche immer schon jenes strittige Vorverständnis enthalte. Dennoch wird niemand leugnen können, daß innerhalb des Protestantismus vor allem die biblische Theologie es gewesen ist, die Protestanten wie Katholiken zum Aufhören gebracht hat: weil in ihr ein theologisches Bemühen um das Zeugnis der Schrift zutage trat, in dem manche angeblich zum Wesen des Protestantismus gehörigen Denkvoraussetzungen bereits überwunden und aufgearbeitet erschienen, in dem sich aber zugleich — sicher als Frucht jenes ständigen und angestregten Bemühens evangelischer Theologie um die Schrift — der eine oder andere Bereich der Wahrheit des Glaubens auch dem katholischen Theologen in einem neuen Lichte zeigte.

Im Folgenden soll auf eine Arbeit des Bonner Neutestamentlers Heinrich Schlier hingewiesen werden, die unter dem Titel „Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas“ soeben in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ erschienen ist. Daß es darin um das Kerygma geht, läßt den Aufsatz in der gegenwärtigen Situation, wo die Evangelische Kirche den Streit um die „Entmythologisierung“ auszutragen hat, als besonders bedeutsam erscheinen. Aber seine eigentliche Fragestellung ist durch die Konfrontation des „Kerygmas“ nicht mit dem „Mythos“, sondern mit der „Sophia“ gegeben. Was trägt diese Konfrontation zur Klärung des Begriffs des Kerygmas bei, und was ist von daher für das Verständnis des Dogmas zu erwarten?

Der exegetische Ausgangspunkt

Die Untersuchung ist aus der Exegese des ersten Korintherbriefes erwachsen und erscheint auch in ihrer thematischen Form als Auslegung von Texten dieses Briefes. Das erklärt die in mancher Hinsicht ungewöhnliche Schroffheit der Aussagen. Denn in den ersten vier Kapiteln des ersten Korintherbriefes kommt freilich ein Thema zur Sprache, dem man auf den geläufigen Wegen des theologischen Denkens nicht oft begegnet. Paulus hat in diesen Kapiteln, wie Schlier einleitend zeigt, die Frage des Kerygmas als solche bewußt, ja pointiert behandelt, und zwar aus der bestimmten Situation der korinthischen Gemeinde. Von der Eigenart dieser Gemeinde her oder vielmehr von ihrem eigenartigen Grundverständnis des Evangeliums her erklärt sich die scharfe und polemische Fassung, die Paulus hier dem Kerygma-Begriff gibt. Die Spaltung der Gemeinde in verschiedene, um ihre Täufer und Lehrer gebildeten Konventikel, die Paulus zu seinem Schreiben veranlaßt, hat ihren Grund in einem abwegigen Verständnis des Evangeliums: als habe man es „bei ihm prinzipiell mit so etwas wie einem philosophischen Logos zu tun“. In der Abwehr dieses Mißverständnisses aber liegt die Spitze jener Ausführungen des Apostels, die den Kern der folgenden Kapitel bilden und die in den berühmten Worten von der „Torheit des Kerygmas“ gegenüber der „Weisheit der Welt“ ihren prägnantesten Ausdruck finden. Dabei richtet

sich die Abwehr nicht nur gegen das eigenmächtige Streben nach Weisheit im Bereich der Offenbarung, sondern sie meint die „Sophia“ schlechthin oder auch die Philosophie. Jedenfalls kann der Nachdruck, mit dem der Apostel hinzufügt, daß mit jenem verfälschenden Verständnis des Evangeliums die heilsame Wirkung des Kreuzes verlorengeht, keinen Zweifel darüber lassen, daß es hier um eine grundsätzliche Auseinandersetzung geht. Kerygma und Sophia — oder anders gesagt: Glaube und Gnosis, Glaube und Erkenntnis: das bedeutet die große beispielhafte Auseinandersetzung, die Paulus mit dem griechischen Christentum hat führen müssen, von der aus aber auch alle späteren Kämpfe der Kirche mit der geschichtlichen Erscheinung der Gnosis und mit jedem Versuch „philosophischer“ Entleerung, Verwischung und Einlebung des Christentums zu verstehen sind.

„Weisheit der Welt“ und „Torheit des Kerygmas“

Wie also steht es nach Paulus um die Sophia? Aus dem Zusammenhang heraus (und unter Heranziehung von Kol. 2, 8) läßt sich, wie Schlier zeigt, zunächst ermitteln, daß sie für Paulus die Selbsterfahrung und Selbstausslegung des Menschen bedeutet. Schon durch diese mehr formale Bestimmung wird deutlich, daß ein Verständnis des Evangeliums nach Maßgabe dieser Weisheit, also nach Maßgabe der philosophischen Tradition ein Mißverständnis bedeuten würde. Weiterhin wird in den Worten des Paulus auch der entscheidende Grund sichtbar, weshalb das Evangelium nicht in der Weise eines philosophischen Logos verkündet und verstanden werden darf: weil Gott diese „Weisheit“ zur „Torheit“ gemacht und durch das Kerygma ersetzt hat, und zwar — womit wieder der Grund für dieses letztere Argument angegeben wird — weil die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannt hat: sie hat ihre ursprüngliche Möglichkeit verpaßt. Die Auslegung des wichtigen Vers 21a führt Schlier zunächst dazu, jene von Paulus hier vorausgesetzte ursprüngliche Weise, in der das Geschöpf des Schöpfers inne wurde, in eindeutigen Formulierungen zu kennzeichnen: „Es gehört wesentlich zum Geschöpf, ‚inmitten der Weisheit Gottes Gott durch die Weisheit zu erkennen‘ . . . Gott hat die Welt durch seine Weisheit so geschaffen, daß sie im Glanze dieser Weisheit in sich auf ihren Schöpfer verweist. Inmitten der Schöpfungsweisheit Gottes steht der Mensch als Geschöpf in dem Licht, das ihn, das Geschöpf, die Weisung der geschaffenen Werke auf den Schöpfer vernehmen und so diesen erkennen läßt . . .“ Mit Hilfe der ergänzenden Aussage von Röm. 1, 21 wird aber auch gezeigt, wie es zum Verlust dieser ursprünglichen Möglichkeit kommt: der Mensch, so wie er in der Geschichte vorkommt, vollzieht in und unter seinem Erkennen nicht mehr die Anerkennung Gottes als des Schöpfers, d. h. er verweigert Gott das Ansehen und den Dank. Damit aber ver-eitelt der Mensch sein Erkennen. „So ist das Ergebnis solchen Erkennens in der Tat Torheit, ver-eitelte, weil eitle Weisheit.“

An dieser Stelle wirft Schlier selbst als Einwand die Frage auf, wieviel der Apostel von der griechischen Philosophie gekannt hat, d. h. also, ob sein scharfes Urteil sich auch auf diese bezieht. So gewiß Paulus weder die Vorsokratiker, noch Sokrates, Plato und Aristoteles gekannt hat, sondern „höchstens eine fragmentarische oder überfremdete Tradition vom einen oder anderen“, so gewiß hätte er doch auch bei genauer Kenntnis von ihnen sein Urteil nicht korrigiert: „die Torheit oder Eitelkeit der Sophia ist

die einer allgemeinen geschichtlichen Befangenheit“. Das schließt freilich nicht aus, daß es für Paulus Unterschiede dieser tatsächlichen Befangenheit gibt. Mit Bezugnahme auf Röm. 1, 20 („das Unsichtbare Gottes wird von der Schöpfung der Welt her an dem Geschaffenen denkend wahrgenommen“) erklärt Schlier ausdrücklich, daß dieser Satz „nicht nur die wesenhafte Möglichkeit der Wahrnehmung Gottes als der ewigen und allmächtigen Schöpfergotttheit einschließt, sondern auch dies, daß solche vernünftige Wahrnehmung die auf dem Selbsterweis Gottes in seiner Schöpfung beruht, bei den Heiden tatsächlich vorkommt . . .“ Freilich nur so, daß sie sich „nie klar, nie ganz und nie überall durchhält, sondern durch das undankbare Absehen des Menschen von Gott im Ansehen seiner selbst im Vorgang des Denkens sich notwendig ins Trübe, Fragmentarische und Vereinzelte verliert und das Urteil über das tatsächliche Denken des Menschen in seiner Geschichte dies sein muß: ‚ihre Erwägungen wurden ver-eitelt‘.“

Dieser „Weisheit der Welt“ stellt Paulus die „Torheit des Kerygmas“ entgegen. Das Kernstück der Abhandlung Schliers bildet eine prägnante und inhaltsschwere Bestimmung des Begriffs des apostolischen Kerygmas, und zwar im Hinblick auf die bekannte Fassung der apostolischen Überlieferung, die Paulus in einem späteren Abschnitt des ersten Korintherbriefs (15, 1—11) anführt. Schliers Ausführungen verzichten darauf, ausdrücklich in den Streit um die Entmythologisierung einzugreifen; sie sprechen nur von der Sache selbst, um die es geht. Wer aber jenen Streit kennt, wird eben in dieser rein sachlichen Darlegung erkennen, welche Position hier ein Theologe aus der Schule Bultmanns bezieht. Wichtig ist einmal der Aufweis, daß im apostolischen Kerygma, so wie es die Sätze 1 Kor. 15, 1—11 enthalten, die Auferweckung Christi Jesu von den Toten (als „Inhalt“ und „Grund“ des Kerygmas), die Erscheinung des Auferstandenen vor den Zeugen und das Zeugnis der Zeugen zusammengehören als „drei Weisen der einen Offenbarung, die unlösbar einander bedingen“. „Es ist für das Neue Testament und für Paulus eindeutig, daß die Auferweckung Jesu Christi von den Toten die äußerste und eigentliche Offenbarung der durch die Geschichte verborgenen Wahrheit im Vorläufigen der Welt ist. Es ist für sie aber ebenso gewiß, daß diese Voraussetzung der Offenbarung der einmal im Endgültigen sich aufdeckenden Wahrheit in der Aufnahme in das von der Sache her exklusive Wort der apostolischen Zeugen geschah. In diesem kam die Offenbarung der Wahrheit ‚zur Sprache‘ und ‚zu Wort‘ als Überlieferung . . .“ Damit ist das apostolische Kerygma als „Offenbarungslogos“ gekennzeichnet. Die weiteren Ausführungen ziehen dann die inhaltliche Folgerung: das Kerygma ist als die Proklamation der Auferweckung Christi Jesu von den Toten zugleich „die Proklamation des Grundes und Anfanges einer neuen Welt und Geschichte, der Welt und Geschichte, die auf diese Vernichtung des Todes in Christus Jesus hin lebt und in der es dadurch Auferstehung von den Toten gibt. Diese Proklamation selbst und also das Kerygma ist dabei die neue Tradition, aus der sich nun die Welt und Geschichte verstehen kann, aus der sie sich als neue Welt und Geschichte, in ihrer realen neuen Möglichkeit, mit einer neuen, echten, von Gott erschlossenen Zukunft verstehen kann. Daß es aber einen neuen, realen Grund einer neuen, realen Welt mit einer neuen, realen, todesüberlegenen Zukunft gibt und eine neue Tradition, in der sich

diese neue Welt begreift, das ist im Sinne der Welt und ihrer Tradition grundlos und unbegründbar.“ Schlier betont von Anfang an in seinen Darlegungen, daß der Gegensatz „Kerygma-Sophia“ nur dann in seiner prinzipiellen Bedeutung gesehen werden kann, wenn man das Kerygma in dieser Weise versteht. Aber man sieht aus solchen Formulierungen, wie er sie gibt, deutlich, daß man auch umgekehrt sagen muß: das Kerygma als solches, d. h. als die Eröffnung der „Tradition“ eines neuen Aons, kann in seiner absoluten, die neue Welt ständig heraufführenden Macht und in seinem auch im Wort der Zeugen sich durchhaltenden Offenbarungscharakter nicht klar erkannt werden, wenn man es nicht auf dem Hintergrund jener Befangenheit der Welt und der Menschen in ihre Weisheit, in ihre Tradition, in ihre, nur nach Maßgabe ihres Eigenen, d. h. aber die Wahrheit, aufs Ganze gesehen, immer schon vereitelnden Denkens sieht. Gegenüber dieser in unstillbarem Umherschweifeln (dem „Disputieren“) sich mühen- den „Weisheit der Welt“ tritt der konkrete Sinn des Glaubensgehorsams hervor: das apostolische Kerygma und sein Anspruch, die authentische und genaue Überlieferung des Ursprungs der neuen Welt und Geschichte zu sein, muß fraglos anerkannt und angenommen werden. Der Glaube ist primär Unterwerfung.

Schlier macht aber noch ein Zweites deutlich. Indem er den authentischen, normativen, zur einheitlichen Formulierung drängenden, entfaltbaren Charakter des Kerygmas aufzeigt, macht er auch den Zusammenhang sichtbar zwischen dem Kerygma als schriftlicher oder mündlicher apostolischer Verkündigung und Überlieferung und den sich formenden Symbolen der Kirche, die dann in strittigen Fällen ihrerseits „zum Regulativ der Tradition, zur regula fidei“ werden. „Dann aber ist in diesem Kerygma der Sache nach nichts anderes angelegt, als das, was man in der späteren Theologie *dogmata fidei* oder kurz: Dogma nennt. Denn die beiden wesentlichen Elemente des Dogmas, die *veritates a Deo revelatae et ab ecclesia propositae*, mit allem, was sie einschließen, machen auch das Wesen des Kerygmas aus. So können wir also sagen, bei allem Vorbehalt, der einer historischen Identifizierung von Kerygma und Dogma gegenüber zu machen ist: Paulus meint, daß es in der jetzigen Weltsituation das Dogma gibt, das jede ‚Weisheit‘ der Welt zur Torheit gemacht hat, zu einer anachronistischen Torheit.“

Von dieser Grundvoraussetzung her legen die Schlußabschnitte der Abhandlung auch positiv die „Weisheit des Glaubens“ dar. Denn es ist ja nicht etwa nur, wie Schlier ausführt, in einem ungefähren Sinn gemeint, daß Paulus in 1 Kor. 1, 30f. von Christus sagt, „daß er uns Weisheit geworden ist von Gott her“. Das Kerygma läßt den, der es in seiner konkreten Aussage, also etwa im Taufsymbold, annimmt, auch in seiner Erkenntnis „in Christus“ sein, d. h. es ermöglicht ihm auch als Erkennendem eine grundlegend neue Weise des Daseinsvollzugs. Der Ausweis dieses neuen Erkennens ist, daß der Mensch in ihm vom „Rühmen“ befreit wird. Freilich setzt das voraus, daß die Verkündigung und entsprechend die Annahme des Kerygmas das Wagnis der „Unterlegenheit“ in der Welt des Geistes auf sich nimmt. Erst diesem Wagnis kann der „Beweis“ der „Kräfte“ folgen: „Kerygma und ‚Gaben‘, Kerygma und ‚Zeichen und Wunder‘ gehören zusammen“. Daß damit auch und gerade die Gabe der Gnosis und des Logos in einem ganz realen Sinn gemeint ist, macht ein letzter Abschnitt deutlich, der vom Charisma der Weisheit

handelt, in dem „die Weisheit Gottes aus dem Kerygma und dem auf alle Weisheit der Welt verzichtenden Glauben“ eingeht eben in eine „neue Weisheit, die der Glaubende weise sagt“, die aber wesentlich das Charisma der Weisheit der Liebe ist. „Die Sophia, die der Apostel meint, die als Gabe sich am Kerygma entzündet, ist die Weisheit der Liebe. Aber was ist sie damit anderes als die wiedererwachte Weisheit der Schöpfung, in der das Geschöpf im Ansehen des Schöpfers ehrfürchtig und dankbar der liebenden Weisung der Schöpfung nachdachte? Was ist sie anderes als wieder ursprüngliches Nachdenken und Nachsagen des lichtend-versammelnden Wortes der Liebe?“

Folgerungen und Fragen

Überblickt man die Ergebnisse, zu denen die — hier nur ganz schematisch wiedergegebene — Untersuchung von Schlier führt, so scheint ein Dreifaches bedeutsam:

1. Von der Auseinandersetzung um das Kerygma her tritt das Wesen des Dogmas und seine Bedeutung für unsere Weltzeit in helles Licht. Das apostolische Kerygma und mit ihm das Dogma in seiner spezifischen Eigenart als „grundloser“ Anspruch, der an den Menschen ergeht, bedeuten die „Rettung“ des Menschen, die Rettung aus jener Selbstbefangenheit, in der sich der Mensch auch als Erkennender aus dem Eigenen versteht. So gesehen, rückt die Auseinandersetzung des Apostels Paulus um das Kerygma neben die andere große Auseinandersetzung, die der Apostel hat führen müssen und die man meist allein sieht, nämlich die mit dem jüdischen Christentum um das Verständnis von Gnade und Gesetz, Glauben und Werken. Beide Probleme durchdringen einander. In beider Hinsicht gilt der hartnäckige Kampf des Apostels gerade jenen Christen, die nicht einfachhin den Glauben ablehnen, sondern ihm mit einem Vorverständnis begegnen, das ihn verfälscht. In beider Hinsicht gibt es darum auch, wie Schlier nachdrücklich betont, in Christus das Freiwerden von der menschlichen Selbstbefangenheit. Weiterhin wird deutlich, daß die Absage an das Dogma, die die Einheit der Kirche auflöst, ihren letzten Grund in der Verhaftung an selbstgewählte religiöse Überzeugungen hat, die nach der Weise der „Weisheit der Welt“ die Unterschiede ihres jeweiligen Logos gegeneinander ausspielen. Das Dogma ist also prinzipiell etwas anderes als eine formale und intellektuelle nachträgliche, darum nur sekundär bedeutsame Fixierung der Heilstatsachen. Es gibt in dieser Welt durch die Ankunft des Dogmas wieder Erkenntnis der Wahrheit. Und „daß es sie ‚wieder‘ gibt, ist ein Zeichen, in welcher Gnade dieser Aon steht: in der Gnade, ‚gerettet‘ zu werden“. Dieses — wie man sieht, im Grunde eschatologische — Dogma zu leugnen oder preiszugeben oder stillschweigend neben ihm her eine eigene Erkenntnis zu erstreben, bedeutet ein Sich-wieder-herausstellen aus der mit ihm gegebenen neuen Weltsituation. Die Folgerungen, die sich von hier aus für die Geschichte des abendländischen Geistes ergeben, sind freilich in dem Aufsatz von Schlier nur so flüchtig angedeutet, daß sie kaum vor Mißverständnissen aus dem Bereich der Philosophie und der Wissenschaften sicher sein dürften.

2. Durch den besonderen Gang der Untersuchung erhebt sich nun aber auch in neuer Weise die Frage nach dem, was man „natürliche Theologie“ nennt und was zumeist nur ein bescheidenes und eingeengtes Dasein im Rahmen der Lehrbücher fristet. Es muß an Schliers Darlegungen auffallen, daß bei aller Schärfe, mit der die paulinische

Aussage über die geschichtliche Erkenntnis des Menschen unverkürzt und unverdeckt wiedergegeben wird, andererseits doch auch — im Anschluß an jene andere Aussage des Apostels — die wesenhafte Möglichkeit der Wahrnehmung Gottes als des Schöpfers im strengen Sinn anerkannt und darüber hinaus eine faktische, freilich getrübe, sporadische und fragmentarische Gotteserkenntnis im natürlichen Denken der Heiden festgestellt wird (wie analog nach Röm. 2 ein Wissen um das Gute bei den Heiden möglich ist). Wenn im Zusammenhang des Ganzen das Gewicht mehr auf jene Sätze fällt, in denen von einem „unfehlbar mit dem Vorgang des Denkens sich einstellenden Versagen“ gesprochen wird, so daß „kraft eines vorgängigen und mit dem Vorkommen des Menschen vorkommenden Undanks das menschliche Denken immer wieder dem Anschein der Dinge erliegt“, so darf man dabei nicht vergessen, daß diese Frage des geheimnisvollen Undanks des Geschöpfes dem biblischen Theologen durch die Schrifttexte besonders nahegelegt wird und daß ihre Beantwortung, d. h. aber der Aufweis eben der geschichtlichen Situation des Menschen heute — unbeschadet jener vom Vaticanum definierten sicheren „natürlichen“ Gotteserkenntnis — besonders dringlich geworden ist. Dieser Aufweis des „Geschicks“ des menschlichen Denkens wird von Schlier offenbar auf die „Herausforderung“ hin unternommen, die Heidegger an die Theologie hat ergehen lassen: formal und ausdrücklich in der vor zwei Jahren veröffentlichten Einleitung zu seiner zwanzig Jahre zuvor gehaltenen Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ („Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“), vor allem aber auch dadurch, daß sein Denken, wie sich in den letzten Jahren immer wieder enthüllt, auf den „Anspruch des Seins“ und damit auf die „Wahrheit des Seins“ gerichtet ist. So ist denn andererseits nicht zu überhören, daß die eigentümliche Intensität in den Darlegungen des Bonner Theologen daher rührt, daß sie die Erlösung auch als „Wiederholung“ der Schöpfung zu begreifen suchen; das

erklärt aber wiederum, daß man neben jenen schroffen Äußerungen über die menschliche Erkenntnis anderen Formulierungen begegnet, die zunächst fast einen Widerspruch dazu darstellen („Vom Dogma erweckt, verschmelzen ‚natürliche‘ und ‚übernatürliche‘ Weisheit grundsätzlich, sofern erstere die jetzt freigelegte Weisheit des Geschöpfes, letztere die dargereichte Weisheit des Erlösten ist. Die Trennung der Weisheit in Philosophie und Theologie ist, wenn sie prinzipiell gemeint ist, eine Abstraktion . . .“). Das alles mögen erst Anfänge sein, aber sie mögen Anlaß geben, daß auch von andern (vgl. in den Anmerkungen die Auseinandersetzung mit W. Kamlah's Aufsatz „Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie“ und mit B. Weltes „Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie“) in dieser Richtung weiter gefragt und gedacht und damit das ganze Problem der natürlichen Gotteserkenntnis in seiner Bedeutung für das Gesamtverständnis des Christlichen neu und unbefangen gestellt wird.

3. Indem aber an diesem Thema von Kerygma und Sophia die biblisch-theologische Untersuchung ihre besonderen und fruchtbaren Möglichkeiten erweist, stellt sich endlich aufs neue auch die Frage nach dem Verhältnis von Schrift-Aussage und Tradition für die theologische Erkenntnis. Die Schrift erschließt sich nur dem, der in der Tradition steht. Aber besteht, dies vorausgesetzt, hier nicht ein Wechselverhältnis, und ist uns heute nicht auch diese zweite Aufgabe aufgegeben, nun vom Zeugnis der im Geiste der Kirche gelesenen Schrift her und im Lichte dieses Zeugnisses die Tradition und ihre Stufen neu zu verstehen? Würde uns nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, das von dem Gegenstand der hier erörterten Untersuchung her naheliegt, die Theologie der Väter in ihrem Urteil über die „Weisheit“ manches zu sagen haben? Und würden wir uns dann nicht in mancher Hinsicht jener Verdeckung echter kirchlicher Tradition bewußt werden, über die soviel geredet wird, ohne daß die positiven Ansätze zum Durchbruch kommen, in denen dieser Prozeß rückläufig werden könnte?

Das Forum

Briefe an die Schriftleitung der Herder-Korrespondenz

Mehr Muttersprache in der Liturgie

In dem Artikel: Mehr Muttersprache in der Liturgie (Herder-Korrespondenz Juniheft 1951, S. 402) lese ich: „Kein anderes Land der lateinischen Kirche ist bisher (sc. beim Gebrauch der Muttersprache bei der Spendung der Sakramente etc.) so privilegiert worden“ wie die katholischen Diözesen in Deutschland. Das aber entspricht nicht den Tatsachen.

Papst Benedikt XV. hat im Jahre 1919 den Katholiken in Jugoslawien (also den Slowenen und Kroaten) die Übersetzung und den Gebrauch des gesamten Rituale Romanum in der (slowenischen und kroatischen) Muttersprache gewährt. Auf Grund dessen wurden dann auch die Rituale aller einzelnen Diözesen und Apostolischen Administraturen (17 im ganzen) redigiert. Seit damals wer-

den also alle Sakramente (auch die hl. Firmung, wenn sie ein bevollmächtigter Priester ohne Bischofsrang spendet) und Sakramentalien: Begräbnisse, Prozessionen (auch die am Fronleichnamfest mit den vier Evangelien), alle reservierten und nichtreservierten Benediktionen und Exorzismen ausnahmslos in der Muttersprache gespendet bzw. verrichtet. (Nur die forma communis absolutionis bei der Beichte wurde auf Anordnung der Bischöfe lateinisch gelassen.) Somit ist der Gebrauch der lateinischen Sprache beibehalten worden nur bei den liturgischen Funktionen nach dem Pontificale Romanum und bei der Messe (Missale Romanum). Aber bei feierlichem Amt wurde von Papst Benedikt XV. auch das Singen der Lektion (vom Subdiakon) und des Evangeliums (vom Diakon) in der Muttersprache eigens bewilligt. Außerdem wurde einigen