

die für ihn in dem einen Satz bestehen: Verzeihen ist alles, selbst dann, wenn man strafen muß. „Es soll unter den Menschen nur Verzeihen geben“ (Brod 438).

Der Verräter Judas

Brod verdeutlicht seine Vorstellung vom Verrat an Jesus durch die Person des Judas. Für Asch und Brod ist Judas ein Enttäuschter, der sich von Jesu Herrschaft etwas anderes erwartet hatte. Damit er aber zum Verrat an Jesus fähig wird, zeigt Brod ihn immer wieder als den zum Heidentum abgefallenen Juden, der seine jüdischen Brüder und sein eigenes Blut unauslöschlich haßt. Er ist der Nihilist, der die Auflösung aller Ordnungen herbeiwünscht. Er glaubt ein Mittel dazu in der Lehre Jesu gefunden zu haben, muß aber bald erkennen, daß „der Mann ja ein Moralprediger ist“ (Brod 372). Jesus ist ihm zu jüdisch. Als seine Erwartungen, Jesus in seinem Sinne zu beeinflussen, sich nicht erfüllen, verrät er ihn den Römern. Im Verrat entdeckt er das Mittel, um sein Lebensziel zu erreichen: das jüdische Volk zu vernichten. Denn „ich werde zu Judas, dem großen Verräter, eine Weltberühmtheit geradezu. Berühmt werden, das wollte ich freilich nicht, aber die ganze Judenheit zum Auslöschen bringen, das habe ich immer redlich gewollt. Wenn das mit dem Verrat und den 30 Silberlingen Verbreitung gewinnt, dann bringe ich nach meinem Abscheiden mit meinem bloßen Namen das über meine Mitjuden, was seit je mein heißer

ster Wunsch war und was ich eigentlich mit meinem ganzen Wirken zu Lebzeiten auf keine Weise erzielen konnte: das Ende. Sie werden verflucht und gehaßt, schließlich vernichtet werden um meines Namens willen. Einfach weil sie ‚Jehudim‘ heißen, weil sie so heißen wie ich“ (Brod 453).

Alle Menschen haben schuld

Die Frage der Schuld am Tode Jesu rollt auch Stefan Andres in einer Reihe kühn erfundener „Rundfunksendungen“ auf (Stefan Andres: Der Reporter Gottes, Knecht-Verlag 1953). Dabei versucht er, die Fragen um den Menschensohn und das Verhalten der Menschen ihm gegenüber aus der geschichtlichen Situation in eine gültige Ebene zu heben. In den 10 Rundfunksendungen kommen Ungläubige und Gläubige, Christen wie Juden, von damals und heute zu Wort. Die Antwort des Glaubens wie die des Unglaubens ist immer die gleiche. Das Pharisäertum ist unverändert. Statt die Sünde in sich selbst zu erkennen, verachtet und verfolgt der Mensch sie am Nächsten. Deshalb läßt Andres seinen Christus vom Kreuze sprechen: „Es ist nicht wahr, daß mich die Juden töteten, es waren die Menschen. Immer wieder geschah und geschieht dasselbe: die Menschen kreuzigten und kreuzigen jene, die den Mut haben, die Tünche der Humanität abzukratzen und in einer folgenschweren Naivität von übermauerten Gräbern zu reden. Fast immer ist's der Mensch, der den Menschen dahin brachte“ (Andres 219f.).

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Der Staat und die Religion

In jüngster Zeit mehren sich in Deutschland Äußerungen von Politikern, aus denen die Furcht spricht, die Kirche könnte, vor allem über das Gebiet der Erziehung, einen zu starken Einfluß auf das öffentliche Leben gewinnen. Warum fürchtet man diesen Einfluß? In Deutschland ist der tiefste Grund dieser Furcht weniger offen ausgesprochen worden als in Amerika. Viele Amerikaner verteidigen den Verfassungsgrundsatz der Vereinigten Staaten, der die Trennung von Kirche und Staat ausspricht, deshalb so leidenschaftlich, weil sie fürchten, die katholische Kirche bedrohe die Gewissensfreiheit. In einem mit sehr massiven Geschichtsfälschungen arbeitenden, aber dennoch sehr erfolgreichen Buch mit dem Titel „American Freedom and Catholic Power“ hat Paul Blanshard vor wenigen Jahren seinen Landsleuten einzureden versucht, daß die Kirche zu jenen totalitären Mächten gehört, die die Freiheit des Amerikaners vernichten würden, wenn sie zur Macht kämen.

Furcht vor katholischem Totalitarismus

Es gibt in der Tat einige neuere Meinungsäußerungen hervorragender kirchlicher Persönlichkeiten in Spanien und Italien, die der Furcht vor einer kirchlichen Unduldsamkeit Nahrung geben können. Zu ihnen gehört vor allem die Rede des Kardinals Ottaviani, über die in der Herder-Korrespondenz vom April dieses Jahres (7. Jhg., S. 295) berichtet wurde und die inzwischen unter dem Titel „Do-

veri dello Stato cattolico verso la Religione“ (Rom 1953) veröffentlicht worden ist. Wenn diese Rede auch keine amtliche Kundgebung des kirchlichen Lehramtes enthält, interpretiert sie immerhin die Grundsätze des Lehramtes, die vor allem in den Enzykliken Leos XIII. niedergelegt sind, in einem Sinne, daß der Anschein eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen der katholischen Staatslehre und den Grundregeln des demokratischen Systems entstehen kann.

Die Auslegung der Staatslehre Leos XIII.

Die Frage nach der richtigen Interpretation der Lehren Leos XIII. ist deshalb von hoher aktueller Bedeutung. Es gibt zur Zeit einen katholischen Theologen, der sich dieser Frage besonders annimmt, weil ihm an einer Synthese zwischen der kirchlichen Staatslehre und den Auffassungen der amerikanischen Demokratie gelegen ist: John Courtney Murray SJ. Die Herder-Korrespondenz hat schon öfters über seine Forschungsergebnisse berichtet (zuletzt 7. Jhg., S. 231 ff.) und bietet heute eine Übersicht über die zwei neuesten Arbeiten von Murray, die sich speziell mit der Auslegung der Lehren des großen Papstes beschäftigen. Sie sind als Aufsätze in den „Theological Studies“ (Bd. 13 Nr. 4 Dezember 1952, Seite 525—563, und Bd. 14 Nr. 1 März 1953, Seite 1—30) erschienen. Der erste handelt über „The Church and totalitarian Democracy“, der zweite über „Leo XIII. on Church and State, the general structure of the controversy“.

Murray geht von der Annahme aus, daß die Äußerungen Leos XIII. über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche weder erschöpfend noch in ihrem ganzen Umfang und Tenor zeitlos gültig sein wollen. Selbstverständlich enthalten sie zeitlose Grundsätze, aber der Papst wendet diese auf eine ganz bestimmte geschichtliche Lage an. Er bekämpft konkrete Gegner und stellt genau bestimmbare Irrtümer seiner Zeit richtig. Deshalb bedarf es der theologischen Unterscheidungsgabe, um aus der geschichtlich bedingten Sprache seiner Enzykliken das Grundsätzliche herauszuheben, und des Rückgriffs auf die gesamte Tradition, um die kirchliche Staatslehre vollständig darzustellen. Kardinal Ottaviani hat in seiner Rede gegen diese Methode, und zwar offensichtlich nicht ganz ohne Bezugnahme auf Murray, Vorbehalte gemacht. Er spricht von den vor allem in Frankreich geäußerten Ideen über die religiöse Neutralität des Staates, die „nicht ganz korrekt“ sind, und sagt dann: „Man behauptet, daß in dem Komplex der kirchlichen Lehre ein Unterschied gemacht werden müsse zwischen einem bleibenden und einem veränderlichen Teil, in dem sich besondere Zeitverhältnisse widerspiegeln. Aber nun dehnt man diese Unterscheidung auch auf die Grundsätze aus, die in den päpstlichen Dokumenten niedergelegt sind, Grundsätze, auf die sich die Lehre der Päpste beständig gestützt hat und die ein Teil des Bestandes der katholischen Lehre sind.“ Es wird wohl noch darüber diskutiert werden müssen, ob Murray dieser Gefahr vollständig entgangen ist. Sicherlich aber hat er darin recht, daß die Anwendung der katholischen Grundsätze auf den heutigen Staat teilweise eine andere sein wird als im neunzehnten Jahrhundert. Darin kommt er einem Wunsch von Reinhold Niebuhr entgegen, der die Kluft zwischen Kirche und Demokratie dadurch überbrücken möchte, daß man „zwischen Fragen der Wahrheit und Moral und Fragen der besonderen Anwendung und ihrer technischen Details“ einen Unterschied macht.

Sind Enzykliken geschichtlich auszulegen?

Murray hat an einer Stelle (S. 550f.) ganz eindeutig gesagt, wie er die Lehren Leos XIII. und besonders die entscheidende Enzyklika *Immortale Dei* aus dem Jahre 1885 verstanden wissen möchte. Die Enzyklika, schreibt er, enthalte zwei Dinge: sie skizziere einen geschichtlichen Gegner und seine religiös-politische Gedankenwelt und stelle ihr „im Umriß“ die christliche politisch-soziale Idee gegenüber. „Ich gebrauche die Worte ‚Skizze‘ und ‚Umriß‘ mit Absicht. Wenn der Papst eine Enzyklika schreibt, ist er kein Gelehrter. Er übt das höchste prophetische und seelsorgliche Amt der Kirche aus. . . . Für alle Gläubigen bestimmt, behandeln die Enzykliken einfache Grundwahrheiten . . . Ihre Farben sind das Schwarz und Weiß von Wahrheit und Irrtum, nicht das schillernde Grau der Geschichte. *Immortale Dei* ist keine gelehrte Abhandlung mit umfassender Zielsetzung und sorgfältiger Nuancierung. Sie ist ein ‚tract for the times‘ mit einem fest umrissenen Vorhaben und befaßt sich mit einer historischen Situation. Man darf in ihr nicht eine organische Darlegung der gesamten katholischen politischen und sozialen Philosophie suchen. Sie vernachlässigt beispielsweise vollständig die Unterscheidung zwischen ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘, die zum Wesen jener Philosophie gehört. Ihre Behandlung der Volkssouveränität, ein weiteres Beispiel, ist für gelehrte Zwecke durchaus unzureichend. In ähnlicher Weise

darf man die Enzyklika nicht als eine vollständige lehrhafte und geschichtliche Abhandlung über das Problem von Staat und Kirche ansehen. Sie befaßt sich ganz einfach mit der schändlichen geschichtlichen Lage, die in den lateinischen und traditionell katholischen Ländern Europas, besonders in Frankreich, durch die religiöse, politische und soziale Ideologie der Revolution verursacht wurde. Sie schenkt schon der beträchtlich anderen Situation in Bismarcks Zweitem Reich, wenn überhaupt, dann nur geringe Aufmerksamkeit. Und es fehlt vollständig irgendeine Bezugnahme auf die fast vollkommen andere Situation in den Vereinigten Staaten. Die römischen Berater Leos XIII. kannten ihren Rousseau, aber sie hatten wahrscheinlich niemals von den *Federalist Papers* gehört. Es ist tatsächlich ein seltsames Paradox, daß die römische Kurie zu einer Zeit, als sie sich eingehend mit Problemen politischer Gestaltungen und ihrem philosophischen Hintergrund beschäftigte, augenscheinlich kein Interesse an der eindrucksvollsten und gelungensten politischen Gestaltung der neuen Zeiten hatte. . . .“ *Immortale Dei* ist deshalb offensichtlich fragmentarisch, unverhohlen polemisch geschrieben angesichts eines ganz besonderen Feindes, eines Feindes mit zwei Facetten, einer ideologischen und einer politischen. Der ideologische Feind ist ausdrücklich genannt: ‚die Philosophie, die den Regenten schmeichelt‘, sicherlich eine von den mehr brillanten Sprachschöpfungen der lateinischen Stilisten des Papstes. Man möchte sie heute etwas vergrößert wiedergeben mit der Formulierung ‚die Philosophie, die den Totalitarismus ausbrütet‘. Der politische Feind, in dem sich diese Ideologie verkörpert, wird ebenfalls genannt: ‚eine neue Art von Staat‘. Nach seiner Beschreibung möchte man konkret übersetzen: ‚die Dritte Republik in Frankreich und andere Nationalstaaten, die deren Merkmale zeigen‘.“

Der Liberalismus und die Jakobiner

Murray skizziert dann sogleich, wie „der neue Staat“ in den Augen des Papstes erscheint. Es ist der „monistische“ Staat, der sich selbst mit der Gesellschaft gleichsetzt und als einzige Gestalt des menschlichen Gesellschaftslebens betrachtet, soweit er nicht andere Gestalten, darunter auch die Kirche, in Abhängigkeit von sich selbst zuläßt. Es ist ferner der „apostatische“ Staat, der unter dem Schlagwort der Trennung von Staat und Kirche in Wahrheit die Beseitigung der christlichen Religion und ihren Ersatz durch eine neue anstrebt, deren Gottheit die menschliche Vernunft ist, die sich im Staate oder vielmehr in den ihn beherrschenden politischen Mächten verkörpert. Murray zeichnet in einem geschichtlichen Überblick die Entstehung dieser Staatsräson, die ihm als Abfall von der abendländischen sozialen Tradition erscheint und für die er die Jakobiner verantwortlich macht, die damit ihren eigentlichen Beitrag zur neueren Geschichte geleistet haben. Mit dem Staatsabsolutismus des *ancien régime* habe die Kirche Kompromisse schließen können. Das wurde unmöglich, als die Revolution den absoluten Staat zum Richter über alle sittlichen Werte und zur Quelle alles sozialen Lebens machte und sich in ihrem Laisierungsprogramm ein Werkzeug für die Ideologie ihres verweltlichten Staats-Messianismus schuf. „Die Kirche war noch nie auf einen Cäsar gestoßen, der zugleich beanspruchte, Göttliche Majestät zu sein, und behauptete, daß seine Majestät nach Ursprung und Ziel ganz und gar laisierten

und weltlichen Charakters sei“ (529). Anstatt die Religion nur in Dienst zu stellen, habe die Revolution ihre eigenen politischen Ziele zu religiösen erklärt.

Auf diese Weise haben die Jakobiner zum erstenmal in der Geschichte den modernen totalitären Staat verwirklicht. Diese Staatsform ist ja durchaus nicht ein Reservat des Kommunismus. Sie ist, wenigstens in ihren ideologischen Voraussetzungen, immer schon dann vorhanden, wenn der Staat sich keinem höheren Gesetz verpflichtet weiß, dagegen sich selbst grundsätzlich als ausschließliche Rechtsquelle betrachtet und der menschlichen Vernunft allein die politische Entscheidung überträgt. Denn das heißt nichts anderes, als daß die den Staat beherrschende Gruppe oder Partei oder Majorität ohne Gewissensbisse die Dinge nach ihrem Gutdünken regelt; in ihr verkörpert sich die Volksvernunft, ja die menschliche Vernunft schlechthin. Murray legt auf den geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Ideologien der autonomen menschlichen Vernunft als der Quelle und der „natürlichen Ordnung“ als dem messianischen Ziel sozialer Gestaltung und dem Terror der Majorität oder herrschenden Gruppe als der diesen Ideologien entsprechenden sozialen Wirklichkeit das größte Gewicht. Diese soziale Wirklichkeit hat übrigens zwei ergänzende Merkmale. In ihr tritt der Staat als die entscheidende Erziehungsmacht auf, mit dem Ziel, das Volk zur Vernunft, d. h. zur Übereinstimmung mit den Ansichten der Herrschenden zu bringen, und in ihr betrachtet die herrschende Gruppe soziale Kräfte, die mit ihr konkurrieren wollen, besonders die Kirche, als „Feind“, da ihr Ausschließlichkeitsanspruch eine andere soziale Kategorie nicht erträgt und kennt.

Die Aktualität des Vergleichs zwischen Jakobinern und Liberalen

Diese Überlegungen Murrays, die er übrigens reich dokumentiert, sind nicht nur für das geschichtliche Verständnis von Wert, sondern von sehr aktuellem politischem Interesse. Sie sind äußerst lehrreich für den Christen, der sich darüber klar werden will, worin denn eigentlich der Unterschied zwischen christlicher und europäisch-liberaler Auffassung von Politik besteht. Nicht nur der Sozialismus, sondern auch, wenigstens in seinen maßgebenden Vertretern, der europäische Liberalismus hat von den beschriebenen Voraussetzungen seinen Ausgang genommen, und führende deutsche Politiker dieser Richtung haben in bezug auf die Erziehung in allerneuester Zeit aus dieser Ideologie heraus gesprochen. Es ist wichtig, zu erkennen, daß diese Ideologie das Gefälle zum totalitären Staat mit innerer Notwendigkeit fördert.

Murray beschreibt den antikirchlichen Komplex der Staatsphilosophen jakobinischen Gepräges in Merkmalen, die in der Politik der europäischen Liberalen bis in die Gegenwart herein zu erkennen sind. Natürlich, sagt er, liegt hier die philosophische Meinung zugrunde, daß die christliche Offenbarung keine geschichtlich gesicherte Wahrheit ist. Aber nicht aus diesem Grunde, sondern als soziale Macht ist die Kirche diesem Liberalismus ein Dorn im Auge. Denn sie widerspricht jener „nationalen Einheit“, die nur den Nationalstaat als originäres Sozialgebilde gelten läßt, sie widerspricht dem „Primat des Politischen“, d. h. der Staatsräson, die alles dem nationalen Interesse unterordnet, sie verletzt also das staatstotalitäre Grund-

dogma der „sozialen Einheit“, was Rousseau bereits so formuliert hat: „Man kann nicht zugleich Bürger und Christ sein; denn die Pflichten der Loyalität kollidieren.“

Der geschichtliche Hintergrund des kirchlichen Antiliberalismus

Seit der Allokution Pius' VI. vom 9. 3. 1790 hat die Kirche diesen Totalitarismus und seine Auffassung vom absoluten Primat der nationalpolitischen Ziele unermüdlich bekämpft. Pius VII. hat den Zusammenhang dieser Doktrin mit der Häresie des Marsilius von Padua hervorgehoben, der den Wert der Religion für die staatlichen Zwecke und damit die Eingliederung der Kirche unter die staatlichen Institutionen zum Prinzip der Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche erhob. Die gleichen Irrtümer verurteilt der Syllabus Pius' IX., besonders in Satz 3 und Satz 39. Auch vieles von den Lehren Leos XIII. ist auf diese Situation „datiert“ (546). Und „ungeachtet des weiträumigen Verfalls und Zusammenbruchs des Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts und seiner Ideologie und ungeachtet der ungeheueren Veränderungen im geistigen und politischen Klima von heute, ist doch der Kernpunkt der Lehre Leos XIII. zugleich der Kernpunkt des Problems in dem Zeitalter, in dem wir selbst leben“ (546). Jedoch stellte sich das Problem als ganzes nichtsdestoweniger für Leo XIII. anders als für uns.

In Deutschland tobte der Kulturkampf. In Italien betrieben Depretis und Crispi antiklerikale Politik im übelsten Sinne. Portugal und Spanien waren labil, in Südamerika drohte die Revolution. In Frankreich kamen ein Jahr nach Leos Regierungsantritt mit dem Sturz von Mac Mahon die gemäßigten Republikaner zur Macht, die zwar mit Vorsicht, jedoch entschieden auf die Laisierung des Staates hinarbeiteten. 1880 begann die lange Reihe der antiklerikalen Gesetze zur Unterdrückung der Orden, Verweltlichung der Schule, der Ehe, der Feiertage und des öffentlichen Lebens überhaupt. Die extreme Linke drängte unermüdlich auf die vollständige Trennung von Kirche und Staat. In diese Situation hinein erhob Leo XIII. seine Stimme. Er stellt dieser „neuen Ordnung“ das christliche Ordnungsprinzip entgegen, das schon Gelasius I. gegenüber dem Kaiser Anastasius formuliert hat. Es gibt, so lehrt Leo XIII., nicht nur eine gesellschaftliche Gewalt, den Staat, sondern zwei, Staat und Kirche. Und nicht das Politische hat den Primat; sondern das Spirituelle. Der Papst hat indes das Prinzip seines Vorgängers Gelasius entsprechend der veränderten geschichtlichen Lage anders angewendet als das Mittelalter. Er hat die Folgerung daraus gezogen, daß das „christliche Commonwealth“ des Mittelalters nicht mehr bestand und daß deshalb der Primat des Spirituellen nicht ferner mit Hilfe des weltlichen Arms der Kirche gesichert werden konnte. Er lehrt deshalb: „Der Wirkungskreis der politischen Gewalt ist beschränkt auf die Zwecke der politischen Gemeinschaft als solcher. Wie Leo XIII. sagt, ist die weltliche Regierung nicht ‚dux ad coelestia‘. In Auswirkung des arteigenen und insoweit autonomen Charakters des Staates als Gesellschaft, ist das politische Problem dem bürgerlichen Gewissen (in einer politisch reifen Gesellschaft der Körperschaft des Volkes) aufgegeben und nicht der geistlichen Gewalt. . . . Leos XIII. Unterscheidung der zwei Gesellschaften liegt an der Wurzel eines seiner größten Anliegen, der Transzendenz der Kirche gegenüber den po-

litischen Formen“ (558f.). Der andere neue Zug in der leoninischen Formulierung des gelasianischen Grundsatzes liegt darin, daß Leo die Notwendigkeit geordneter Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht mehr darauf gründet, daß sie die zwei Gestalten in einer Gesellschaft sind, wie das Mittelalter sie sich vorstellte, sondern darauf, daß „derselbe Mensch beides ist, Bürger und Christ“.

Man kann also sagen: *Immortale Dei* enthält drei grundlegende Prinzipien: Unterscheidung zweier höchster Gesellschaften, Gewalten und Gesetze (das Staatsgesetz gründet im Naturgesetz, das Kirchengesetz im Gesetz Christi), Primat des Spirituellen und Notwendigkeit der Harmonie zwischen Staat und Kirche. Das sind, sagt Murray, die Lehren, die in die Traktate des öffentlichen Kirchenrechts aufgenommen wurden, womit sie freilich, wie es ebenso auch durch ihren Gebrauch in der Kirchenpolitik geschah, ein geschichtliches Kolorit erhielten (559f.). „Die Frage ist also, zu erkennen, was in ihnen Geschichte und was noch Lehre ist“ (560).

Leo XIII. und die Sekten

Diese Frage greift der amerikanische Theologe in seinem zweiten Aufsatz an, der sich auf 97 Dokumente des Papstes zum Staat-Kirche-Problem erstreckt. Zunächst findet Murray in diesen Dokumenten die klare Kennzeichnung des Gegners, mit dem der Papst sich auseinandersetzt. Der Kampf wird ausgetragen „zwischen der ‚Kirche‘ und den ‚Sekten‘. Diese ‚Sekten‘ sind nicht akademische oder Universitätsgruppen, sondern aktivistische Parteien. Sie erstreben politische Macht und haben sie weitgehend erlangt“ (1). Die Kirche sieht Leo in der überlieferten Gestalt der „katholischen Völker“ geschichtlich geprägt. Jedoch „sind die fraglichen Sekten natürlich nicht die verschiedenen protestantischen Körperschaften“ (2), die Leo im Gegenteil als erster von den Päpsten als „die von uns getrennten Brüder“ ansprach und zu dem „gesünderen Teil der Menschen“ rechnete, den er um Mithilfe im Kampf gegen die laizistische Revolution aufrief. Es handelt sich vielmehr um die „neuen politischen Religionen“, die nach Leos Ansicht im Freimaurerorden ihre gefährlichste Verkörperung fanden, was vor allem für Frankreich und Italien zutraf. Ihr Ziel gelte zunächst der politischen Machtergreifung und dann der Ausrottung des kirchlichen Christentums.

Murray bemerkt, daß diese Problemstellung nicht nur im Anlaß, sondern auch in der Struktur historisches Gesicht zeigt; denn „wir (Amerikaner) sind nicht gewöhnt, dem Ding, das man ‚Regierung‘ nennt, solche ideologische Bedeutung oder so weitreichende soziale und religiöse Signifikation zuzuerkennen“ (7). Jedenfalls „würde eine solche Schematisierung den Gegebenheiten der neuen Phase des immerwährenden Kampfes zwischen der Kirche und der ‚Welt‘, die wir selbst jetzt durchleben, nicht mehr entsprechen“ (8).

Noch in einer andern Hinsicht, meint Murray, hat sich die geschichtliche Lage seither geändert. Leo XIII. beschäftigt sich in seinen politischen Lehren vorzüglich mit den Regierungen oder den Regierenden. Diese Vorliebe ist eine besondere Seite der Lieblingsidee dieses Papstes, die Kirche von neuem ins Gespräch oder sogar in die Harmonie mit der modernen geistigen, sozialen und politi-

schen Welt zu bringen. So möchte er die Regierungen davon überzeugen, daß die Förderung, die sie den „Sekten“ angedeihen lassen, ihren eigenen Interessen schadet. In unserem Zusammenhang ist aber nur von Wichtigkeit, daß Leo XIII., weil er sich an diese Adresse wendete, manche Probleme vorwiegend so behandelt, wie sie sich den Regierenden von damals stellten.

Ferner muß man bedenken, wie sich dem Papst damals die geistige und politische Kraft des katholischen Volkes darstellte. In Italien verbot das „non expedit“ die politische Betätigung. In Frankreich und Spanien, ein wenig auch in Deutschland, war der in öffentlichen Dingen regsamere Teil der Katholiken, namentlich aber die katholische Elite, in zwei Lager gespalten, das konservative und das fortschrittliche. In den lateinischen Ländern reflektierte diese Spaltung sogar die viel tiefere, angesichts deren man von den „zwei Frankreich“, „zwei Spanien“ usw. spricht, und sie stellte die Vorstellung, zu deren Verteidigung Leo XIII. eintrat, die Vorstellung von der „katholischen Nation“ überhaupt in Frage.

Die Grundideen des Laizismus

Dem Gegensatz der Kräfte entsprach der Gegensatz der Ideen. Auf seinem Grunde stand die christliche Metaphysik der Wahrheit, der Sittlichkeit, des Rechtes und der Freiheit der rationalistischen gegenüber. Daraus ergab sich der Gegensatz hinsichtlich des Ursprungs, der Struktur und der Zwecke der Gesellschaft. Er fand seinen politischen Ausdruck in der Antithese: katholischer Staat oder laizistischer Staat. Im Rahmen dieser Antithese bedeutete die Trennung von Kirche und Staat das Mittel zur Zerstörung der geschichtlichen Gestalt des Abendlandes, die „soziale Apostasie“. So wurden Ideen zu Politik, und „die Sektierer taten diese Schritte bewußt, überlegt, ja mit Enthusiasmus“ (12). Darum erhalten „alle Äußerungen Leos XIII. über das Problem von Staat und Kirche eine mächtige polemische Neigung“ (13).

Für uns Heutige ergibt sich daraus, daß man viel leichter sagen kann, gegen was Leo Stellung nahm, als für was er sich entschied. Er war gegen die Trennung von Kirche und Staat im Sinne der Laizisten, weil er das politische Ethos dieser Trennung erkannte. Es bedarf aber immer der Diskretion, wenn man Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die in einer Polemik oder gegen eine Häresie ergangen sind, in anderm Zusammenhang gebraucht. Denn solche Äußerungen geschahen mitunter mit „einer Akzentverteilung, die mehr im Hinblick auf die apologetische Wirkung als auf das Gleichgewicht der Lehre vorgenommen wurde“ (14). Aus diesem Grunde besitzt auch die Lehre des Papstes über die Harmonie zwischen Staat und Kirche nicht dieselbe Klarheit wie seine Verurteilung des Laizismus. Sie enthält Prinzipien, aber geht nicht über den Grundsatz des heiligen Thomas hinaus, nach dem die Form der Verwirklichung der Prinzipien der Klugheit des Gesetzgebers aufgegeben ist.

Grundsätzlich darf man im Sinne verschiedener Äußerungen Leos XIII. sagen: „Die Beziehung zwischen Kirche und Staat ist kein Selbstzweck; sie ist wesentlich eine Art von Regelung des Zusammenlebens, die auf das zeitliche und ewige Wohl des Menschen schaut, der sowohl Bürger wie Christ ist“ (17).

Da diese Beziehungen in hohem Maße von der Auslegung abhängen, die man dem Grundrecht der menschlichen

Freiheit gibt, ist es notwendig, vor allem Leos Auffassung über die Freiheit zu betrachten, die er vor allem in der Enzyklika *Libertas* (1888) niedergelegt hat. Was er darin verurteilt, ist die rationalistische Freiheitsidee, die die Freiheit als absolute Autonomie der menschlichen oder gar individuellen Vernunft versteht, die also eine der Freiheit vorgegebene Autorität verwirft. Folgerichtig betont der Papst die Macht und Autorität Gottes, die auf Erden durch die geistliche und die weltliche Gewalt vertreten wird. „*Libertas hominis* wird deshalb unmittelbar in Beziehung gesetzt zu *potestas Dei*. Erst in zweiter Linie wird sie der *lex* zur Seite gestellt. Der herrschende Begriff ist immer *potestas* als das Prinzip, das die Freiheit einschränkt, mehr als *lex*, das innere Komplementärprinzip zu Freiheit“ (20). Leider gibt es bei Leo, und dies ist eine bedauernswerte Lücke, keinen Traktat über das Gesetz. In diesem Falle nämlich würde der Papst auch eine klare Antwort auf die Frage gegeben haben: Was ist denn eigentlich der Staat?

Der richtige Staatsbegriff: Gewalt oder Gesetz

Und hier nun tritt Murray mit einer Definition des Staates auf den Plan, die der angelsächsischen Tradition so geläufig wie der kontinentaleuropäischen fremd ist. Hier gelangen wir an den Punkt, der für die ganze Auffassung von der rechten Beziehung zwischen Staat und Kirche wahrscheinlich entscheidend ist. „Für uns“, so schreibt er, „ist der Staat nicht identisch mit ‚der vollkommenen Gesellschaft‘ noch mit der Gemeinschaft, der Nation oder dem Volk, wiewohl er diese alle als ein Aspekt von ihnen berührt. Für uns ist der Staat die gesetzesförmige Vergemeinschaftung für begrenzte Zwecke. Er existiert im und durch das Gesetz. Er existiert für das Gesetz und für die endgültige Regelung aller Probleme, die durch das Gesetz und die richterliche Entscheidung gelöst werden können. Die Staatszwecke sind durch das Gesetz festgelegt und auf solche Zwecke beschränkt, die durch Gesetz erreicht werden können. Im letzten ist die Tätigkeitsform des Staates (und für uns ist der Staat wesentlich Aktion und nicht Entität) die Form des Gesetzes, die Form des Zwanges. Der Staat ist die Gemeinschaft in ihrer juristischen Organisation oder, wenn man will, er ist die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt ihrer Organisation für begrenzte Aktion nach gesetzlichen Regeln. In diesem Sinne ist der Staat Gesetz“ (21).

Dieser Staatsbegriff ist nach der Meinung Murrays im Mittelalter, „als es sehr viel ‚Gesellschaft‘ und sehr wenig ‚Staat‘ gab“ (21), grundgelegt und in der angelsächsischen Welt voll entwickelt worden, während der kontinentale Absolutismus ihn so verfälscht hat, daß er nicht in den Erfahrungsbereich Leos XIII. trat. Für den Papst ist nicht „das Gesetz“, sondern „die Gewalt der beherrschende politische Begriff“ (21).

Sinn und Aufgabe des Gesetzes

Nun geht es hier nicht um eine bedeutungslose Nuance. Wie Murray betont, ist die menschliche Gesetzgebung nach scholastischer Tradition zwei Grundbedingungen oder Maßstäben unterworfen: der erste ist der der Gerechtigkeit, der Übereinstimmung mit dem Naturrecht. Er kommt bei Leo XIII. in der Lehre über die Gewalt voll zur Geltung. Der zweite Maßstab ist der der Zustimmung. „Im Mittelalter lag das vermittelnde Prinzip, das

die beiden Maßstäbe organisch verband, in der Voraussetzung, daß der Sinn für das Recht in der Gemeinschaft lebt. Daraus ergab sich für den König die Pflicht, die Zustimmung zu seiner Gesetzgebung zu erlangen. Diese sanktionierte die Gerechtigkeit des Gesetzes und war, wie Carlyle wiederholt hervorhebt, die unmittelbare Quelle seiner Autorität und ebenso die Quelle der Autorität des Königs selbst“ (22). Leo XIII. dagegen wendet sich, in Anbetracht der geschichtlichen Situation, weniger an das Gewissen des Volkes als an das des Regenten und betont mehr die Pflicht des Gehorsams gegen das (präsumptiv gerechte) Gesetz des Königs als dessen Pflicht, die Zustimmung des Volkes zu erlangen. „Es könnte scheinen, daß Leos polemische Neigung ihn enger mit absolutistischen Vorstellungen verbindet als mit den originell christlichen und mittelalterlichen“ (23).

Diese Neigung hat ihre Auswirkungen auf die Beurteilung der bürgerlichen Freiheiten, insbesondere auf die Toleranz gegenüber den damit verbundenen gesellschaftlichen Übeln. Auch Leo bezieht sich in der Enzyklika *Libertas* auf den thomistischen Grundsatz, daß das „Mögliche“ Maß der Gesetzgebung sein muß. Aber während für Thomas (S. Th. I, II q. 95 a. 3, q. 96 a. 1—3) das „Mögliche“ eine notwendige Bedingung des Gesetzes selbst ist“ (23), und zwar einmal, weil das Gesetz seiner Natur nach auf den Nutzen für die Gemeinschaft bezogen ist, und zweitens, weil es Zwangscharakter trägt und deshalb notwendig nur ein erzwingbares Minimum von Zielen anstrebt, widerspricht Leo der liberalen Übertreibung, als seien die bürgerlichen Freiheiten gegen den Zugriff der Autorität völlig sakrosankt und ihre Unbeschränktheit der staatliche Idealzustand. Der Papst verlangt dagegen, daß der Staat die gewissenlose Freiheit einschränkt, soweit dies möglich ist. Das ist eine andere Perspektive als bei Thomas. Was bei Thomas als innere Beschränkung des Gesetzes betrachtet wird, erscheint in der Polemik Leos gegen den Libertinismus als eine bedauernswerte äußere Einschränkung der Staatsmacht. Der Realismus des heiligen Thomas in seiner Doktrin über das Gesetz, die nicht durch die Kontroverse mit einem geschichtlichen Gegner beeinflusst wird, kennt kein „*optimum genus rei publicae*“, das durch die Gesetzgebung bewerkstelligt werden könnte. Deswegen „versucht er nicht, eine ins Einzelne gehende Beschreibung des gesetzlichen Regimes zu geben, das die Gesellschaft regeln sollte. Er begnügt sich mit drei Grundsätzen: daß das menschliche Gesetz seine letzte Norm und die erste Quelle seiner Verpflichtung im höheren Gesetz Gottes habe, daß es seine unmittelbare Norm in der Humanität des Menschen und dem historischen Zustand der jeweiligen Gesellschaften finde und daß, wenn die bürgerliche Freiheit verwirklicht ist . . ., die Sanktionierung und Zustimmung des Volkes die Gerechtigkeit und Verpflichtung des menschlichen Gesetzes bedingt“ (25). Immer aber wird die Verwirklichung dieser Grundsätze durch eine konkrete Gesetzgebung hinter dem Ideal der Gerechtigkeit zurückbleiben.

Ist der Katholische Staat eine Maxime christlicher Politik?

Im Sinne dieser Lehre der Tradition, meint Murray, muß man auch Leo XIII. auslegen. Wenn er das liberale Regime und die katholische Monarchie miteinander vergleicht, erscheint ihm diese zwar als das Gute, aber eben

doch als das relativ Gute. Er zieht einen geschichtlichen Vergleich, und deshalb darf man ihn nicht so verstehen wollen, als stelle er eine Maxime zukünftiger Politik auf. „Er umreißt ganz klar das Ding, gegen das er sich wendet, nicht aber das, für das er ist“ (27). In Hinsicht auf die Zukunft begnügt er sich mit folgenden Grundsatzforderungen: Freiheit steht unter der Autorität der Wahrheit und deshalb unter einem Gesetz. Die Kirche hat das Recht auf Freiheit zur Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe. Das menschliche Gesetz muß „dem Schwergewicht der menschlichen Schwäche“ und den geschichtlichen Umständen Rechnung tragen. Freiheit besteht wesentlich in der Macht, das Gute zu tun. Die gesellschaftlichen Freiheiten müssen in den Dienst des Guten gestellt werden. Das ist die Wahrheit. Wie sie realisiert werden soll, sagt Leo XIII. nicht. „Er ist der Prophet der Wahrheit, nicht der Zukunft“ (28). Seiner eigenen Zeit setzt er die Wahrheit entgegen, daß der ganze Mensch in Gottes Macht steht und daß folgerichtig die Freiheit des Menschen, in welchem Sinne immer, nicht außer der Verantwortung gegen Gott steht.

Sicherlich, sagt Murray, hat Leo XIII. „die neue politische Ordnung“ nicht deshalb verurteilt, weil sie politische Freiheit gewährte, sondern weil sie den Monismus des Staates erstrebte und dadurch zur Aufhebung der Freiheit tendierte. Er verurteilt sie deshalb, weil sie „entweder zur Anarchie oder zur Sklaverei“ führt (560). Der Papst hat die Frage, ob die Ordnung politischer Freiheit mit Einschluß der Meinungs-, Gewissens-, Religionsfreiheit auch von anderen als den jakobinischen Voraussetzungen her verwirklicht werden kann, nicht gestellt und nicht beantwortet. Deshalb, will Murray sagen, verfehlt eine Argumentation, die aus der Staatslehre Leos XIII. die Forderung auf ein bestimmtes religionspolitisches Regime ableitet, ihr Ziel. Qui nimis probat, nihil probat.

Die Fronten der Gegenwart

Murray bezeichnet an einer Stelle den wichtigsten Unterschied zwischen der Situation von damals und von heute, wenn er der Meinung Ausdruck gibt, daß man damals die legitime Staatsgewalt gegen die Bestrebungen des Umsturzes stärken mußte, während man heute vor der Tendenz zur Staatsallmacht auf der Hut sein müsse. Um unberechtigte Ansprüche der Staatsgewalt bangen sowohl die Katholiken, die sich in Deutschland gegen die Kulturpolitik gewisser Minister wehren, wie die Protestanten, die auf Spanien deuten und den katholischen Einfluß auf den Staat fürchten. Wenn man die Äußerungen des Kardinals Ottaviani und die Ansichten des Jesuiten Murray miteinander betrachtet, kann man vielleicht zu einer Vorstellung von der „Klugheit“ kommen, die für die politische Verwirklichung der zeitlos gültigen katholischen Prinzipien geboten ist. Was Kardinal Ottaviani mit dem Blick auf die lateinischen Länder befürchtet (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 295 und S. 411), ist im Grunde nichts anderes als jene Spielart von Freiheit, die die bestehende christliche Substanz vernichten möchte, um einen mit dem Namen Christi getarnten, tatsächlich jedoch ausgesprochen sektiererischen Machtanspruch zu verwirklichen, der von der Gewissenhaftigkeit des europäischen Protestantismus himmelweit verschieden ist. Man wird nicht leugnen können, daß die Ausführun-

gen des Kardinals gegenüber diesen ambitiösen amerikanischen Sekten dieselbe Berechtigung haben, die man den Darlegungen Leos XIII. gegenüber dem freimaurerischen Liberalismus des späten 19. Jahrhunderts zugehen muß.

Derselbe Gesichtspunkt bestimmt die deutschen Katholiken zur Furcht vor dem Eifer, mit dem neuerdings die Liberalen in diesem Lande die Interessen der Freiheit wahrnehmen. Man muß befürchten, daß es ihnen weniger um die Toleranz der religiösen Überzeugung zu tun ist als um die (höchst intolerante) Beseitigung des katholischen sozialen Ordnungsbildes, das in den Prinzipien eines dem Staate übergeordneten Naturrechtes, einer dualistischen oder vielmehr pluralistischen Gesellschaftsauffassung und des Primates des Spirituellen gipfelt. Ihnen gegenüber ist keine andere katholische Haltung möglich als die, die Leo XIII. gegenüber dem Liberalismus seiner Zeit eingenommen hat.

Dagegen weist Murray den Weg zu einer katholischen Verständigung mit einem Liberalismus, der es selbst mit der Toleranz ernst meint. Wenn der Staat oder die ihn beherrschenden Gruppen sich darauf beschränken, mittels der Gesetzgebung nichts anderes als den Spielraum für das würdige Dasein der menschlichen Persönlichkeit zu schaffen, dann hat auch die katholische Kirche in einem solchen Staat kein anderes Interesse, als mit geistigen Waffen in Freiheit um die Seelen zu kämpfen. Sie bedarf dann keiner Privilegien und keiner Gesetze zur Unterdrückung anderer Meinungen mehr, sondern ist ihrer eigenen Überzeugungskraft sicher. Unter solchen Voraussetzungen, die in USA annähernd verwirklicht sind, kann sie sich darauf einlassen, daß der Staat allen Bürgern und religiösen Vereinigungen die gleiche Unabhängigkeit gibt.

Wenn der europäische Liberalismus sich also dazu bequemt, tatsächlich liberal zu sein, d. h. darauf zu verzichten, daß man mittels des Staates Weltanschauung macht, um statt dessen den Staat zu einer vollkommenen technischen Institution auszubauen, die die Ordnung und irdische Wohlfahrt gewährleistet, dann ist für die katholische Kirche eine Form der Zusammenarbeit möglich, wie sie G. Mulders SJ vor kurzem in einem Aufsatz in „De Linie“ (9. Mai 1953) über die „Bedeutung des Gutes der Toleranz“ geschildert hat. Es handelte sich darum, ob die holländischen Katholiken es dulden können, daß sich in den Niederlanden eine ausgesprochen atheistische neuhumanistische Bewegung ausbreitet und vom Staate paritätisch mit den christlichen Gemeinschaften gefördert wird. Die Herder-Korrespondenz berichtete bereits darüber (vgl. 7. Jhg., S. 393). Mulders stellt fest, daß es in dieser Frage zwei Prinzipien gibt, die beide richtig sind: die Verpflichtung, der Gottesleugnung Einhalt zu gebieten, und die Verpflichtung, die Freiheit des Gewissens zu respektieren. Nun könne man aber die Antinomie, die sich hier ergibt, praktisch nicht durch ein drittes Prinzip, sondern nur durch einen Kompromiß lösen, also durch praktische Klugheit. Es sei unmöglich, das Böse aus der Welt und dem Staatsleben schlechterdings ausrotten zu wollen. Die Kirche wirkt ihm mit den ihr eigenen Mitteln entgegen. Der Staat aber kann und muß alle Überzeugungen innerhalb seines Gebietes tolerieren, die tatsächlich bereits einen Teil seiner ausgesprochenen oder unausgesproche-

nen, doch realen Voraussetzungen ausmachen, und es ist die besondere Aufgabe der Staatsmänner, den Weg zu finden, der einerseits die Grundlagen des bürgerlichen Zusammenlebens sichert, zu denen auch die Achtung der geistigen und religiösen Werte gehört, der jedoch andererseits von der Zustimmung des Volkes begleitet wird, die

in der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt. Das aber bedeutet, wie wir dem Aufsatz von Mulders entnehmen, daß der Staat der Gegenwart nicht mehr zu tun vermag, als das „christliche Erbe“ in jenem allgemeineren Sinne zu schützen, in dem es auch heute noch von „der Allgemeinheit“ verstanden und im Grunde anerkannt wird.

Aus der Ökumenischen Bewegung

Um die Geltung des Kanons in der EKD

„Eschatologische Existenz“ oder inkarnatorische Struktur

Diese Alternative: „Eschatologische Existenz“ oder inkarnatorische Struktur, hat den Geruch einer kontroverstheologischen Hypothese. Dennoch soll sie ein Titel dieses Berichtes sein. Sie soll nicht ein feststehendes Ergebnis vorwegnehmen oder die Zahl theologischer Schlagworte vermehren; ganz abgesehen davon, daß wir diese Begriffe nicht erfunden, sondern vorgefunden haben. Aber sie helfen vielleicht zur Durchleuchtung der theologischen Situation im Gespräch über die Kirche, das in der EKD im Gange ist.

Während noch die ergebnislose Problematik um Bultmanns „Entmythologisierung des Neuen Testaments“ andauert, wie der sonst recht interessante 2. Band der Diskussionen um „Kerygma und Mythos“ beweist (Herbert Reich, Ev. Verlag, Hamburg 1952, 210 S.), sind Bultmanns Schüler schon daran, innerhalb des neutestamentlichen Kanons „Häresien“ festzustellen und z. B. das Lukasevangelium mit der Apostelgeschichte als „katholisch“ — also häretisch — zu stigmatisieren, von den Pastoralbriefen zu schweigen. Und das geschieht nicht, um die theologische Forschung mit einer neuen Mode zu beschenken, sondern dahinter steht eine kirchenpolitische Zielsetzung: man will eine befürchtete „Rekatholisierung“ der EKD von innen her unterbinden und statt dessen eine „eschatologische Existenz“ empfehlen, die die „Nicht-Objektivierbarkeit“, die „Unweltlichkeit“, die „Unrealisierbarkeit“ der Heilserfahrung als Kirche behauptet, also die inkarnatorische Struktur der Gnade bestreitet.

Diese Tendenzen sind nicht ganz neu, sie sind z. T. schon bei Emil Brunner vorbereitet, allerdings mit weisen Einschränkungen („Wahrheit als Begegnung“ 1938, eine Auseinandersetzung mit dem „Objektivismus“ und dem „1800 Jahre alten Mißverständnis der Kirche“ im Sinne der katholischen Institution). Jetzt werden sie auf eine radikale Weise aktuell. Denn der theologische Angriff, der bisher nur eine schwache lutherische Abwehr zeitigt, trifft ganz besonders jene Schriften des Neuen Testaments, an denen die Forschung unter Führung von Ernst Käsemann und Philipp Vielhauer nachweisen konnte, daß diese Schriften den Frühkatholizismus im Neuen Testament ausweisen und mithin die legitime biblische Grundlage der Katholischen Kirche sind, woraus die Bultmanniden den „häretischen“ Charakter dieser Stücke des Kanons folgern. Der lutherische Pfarrer Max Lackmann fragt in seiner neuen Schrift „Reformatorsche Rechtfertigungslehre“ mit Recht, ob nicht die Quelle des

häretischen Irrtums, den man diesen und jenen Autoren im Neuen Testament nachweisen will, „in uns, den Bibellern und Theologen, liegt. Könnte unsere Glaubenseinstellung, unser Christusbild, unsere geistliche Verfassung, unsere Art der Abgrenzung von Rom nicht ein Hindernis sein, das ganze Christuszeugnis der Bibel zu vernehmen?“ (Evang. Verlagswerk Stuttgart. 1953. 119 S.)

Diese Frage hat in der gegenwärtigen Lage keineswegs eine rein theologische Bedeutung. Es geht nicht darum, daß die „treulose Verwaltung der Geheimnisse Gottes“, die Lackmann der evangelischen Theologie vorwirft, „das Geheimnis des bevollmächtigten Botschafters an Christi Statt, das Geheimnis der Mutterschaft der heiligen Kirche und aller ihrer Heiligen einschließt“ (von denen die hl. Therese vom Kinde am Schluß sogar zitiert wird!). Es geht um „eine Verarmung an Heiligem Geist und eine wachsende Entfremdung von der Heiligen Schrift“, weil „die evangelische Christenheit sich in dem Maß von dem Zentralgeheimnis der Wandlung des Gottlosen zum Freunde Gottes entfernt, als sie sich der Teilnahme am Glauben, am Gottesdienst und an der Theologie der römischen, anglikanischen und orthodoxen Kirche entzogen hat“.

Zwischen den Stühlen

Die neue Schrift von Lackmann wirft leider mehr Probleme auf, als sie hernach bewältigt. Sie ist eigentlich nur eine Fortsetzung seiner Erstlingsschrift „Sola Fide?“ von 1949 über die Rechtfertigungslehre des Jakobusbriefes mit ihren ersten Fragen an Luther und die Lutheraner, d. h. über den Glauben, der sich in Werken vollendet (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 110). Diesmal ist sie erfüllt von scharfer und leidenschaftlicher Polemik gegen die Theologieprofessoren, selbst gegen seinen Lehrer Paul Althaus, der dem Jakobusbrief den Rang eines apostolischen Christuszeugnisses abspricht. Lackmann darf sich teilweise auf einen neuen Bundesgenossen stützen, Wilfried Joest, dessen Buch über „Gesetz und Freiheit“ (Göttingen 1951) er rühmt. Er richtet seine Anklage vor allem gegen das willkürliche Auswählen aus der Heiligen Schrift und gegen die nicht abreißen Versuche, die Theologie des Paulus gegen die des Lukas oder anderer neutestamentlicher Autoren auszuspielen. „Wir dürfen keine ‚sachliche Autorität‘ reformatorischen Evangeliums behaupten, die sich nicht deckt mit der Autorität jeder neutestamentlichen Schrift im Kanon der Kirche. Einer historischen Kritik, die unter Berufung auf das reformatorisch verstandene Evangelium zu der Unterscheidung eines ‚evangelischen‘ und eines ‚frühkatholischen‘ Kanons auffordert, versagen wir uns.“ Das alles wird jetzt anhand des Jakobusbriefes mit so