

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

prinzipieller Schärfe gesagt, daß es kein Ausweichen mehr gibt, sofern man Lackmann hören will.

Es wäre nur zu wünschen, daß etwa das 4. Kapitel über „Reformatorsche und katholische Rechtfertigungslehre“ wirklich enthielte, was es ankündigt, nämlich auch eine auf hinreichender Kenntnis der katholischen Dogmatik beruhende und entfaltete katholische Rechtfertigungslehre. Das ist leider nicht der Fall, wäre aber bei einer so hart geführten Kontroverse gegen Luther und die eigenen Glaubensbrüder unerlässlich. Sonst hat die Forderung wenig Sinn, man müsse gegenüber dem römisch-katholischen Christentum das Evangelium erhalten, weil „Gott und Mensch nicht als zwei selbständig nebeneinanderstehende und miteinander handelnde Personen betrachtet werden dürfen“ (S. 96). Es fehlt dem Verfasser offensichtlich, wie schon sein Büchlein über das Beichten zeigte (Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 208 f.), der intime katholische Gesprächspartner, der ihn hindert, angelernte Verzerrungen des Katholischen für die katholische Lehre auszugeben und sich zwischen die Stühle zu setzen.

Vereinzelte lutherische Abwehr

Den Anlaß für Lackmanns Anklage zeigt deutlicher ein Aufsatz des lutherischen Pfarrers Wilhelm Andersen über „Die Autorität der apostolischen Zeugen!“ („Evangelische Theologie“, Heft 4, April 1953, S. 467 f.). Wenn wir ihn recht verstehen, so ist auch dies eine Antwort auf unsere im Oktoberheft 1952 an die evangelischen Freunde gerichtete Frage, ob sie die Absage von Prof. Käsemann an das protestantische Formalprinzip des „sola scriptura“ und die von ihm geforderte Ausscheidung der „katholischen“ Fundamente aus dem neutestamentlichen Kanon zugunsten eines spirituellen „sola fide“ für lutherisch oder reformatorisch halten (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 14 f.). Andersen bezieht sich allerdings hier nicht auf Ernst Käsemann, der übrigens in der gleichen Zeitschrift (1953 Heft 4, S. 455 f.) die Nichtobjektivierbarkeit des Evangeliums begründet und erklärt: „Wer die Identität des Evangeliums mit dem Kanon behauptet, liefert damit das Christentum an den Synkretismus bzw. den hoffnungslosen Konfessionsstreit aus.“

In diesem Sinne hat er eine vernichtende Analyse des 2. Petrusbriefes geführt: er nennt ihn die fragwürdigste und typisch katholische Schrift des Kanons, in der „anstelle der existenzialen Rede die hellenistisch-naturalistische von der göttlichen Natur getreten“ sei. Das Kreuz sei aus der Botschaft verschwunden und die Gloria Christi dominiere, die Ontologie schiebe sich in den Vordergrund; persönliche, vom kirchlichen Lehramt nicht autorisierte Exegese sei nicht mehr gestattet; die Eschatologie sei nicht mehr das innere Band des ganzen Kerygmas wie in der Urchristenheit usw. „Was ist es um den Kanon, in welchem der 2. Petrusbrief als klarstes Zeugnis des Frühkatholizismus Platz hat? Was ist es um eine Kirche, welche sich der Ketzer so erwehrt, daß sie selber nicht mehr zwischen Geist und Buchstaben unterscheidet, das Evangelium mit ihrer Tradition und tatsächlich mit einer religiösen Weltanschauung identifiziert, die Schriftauslegung durch Lehrgesetz reguliert und aus dem Glauben das Jasagen zur orthodoxen Dogmatik macht?“ Dieser Schluß zeigt bereits die kirchenpolitische Spitze (Zeitschrift für Theologie und Kirche 49, 1952 Heft 3, S. 272 f.).

Andersens Abwehr gilt nicht diesen neuen Funden Käse-

manns, sondern zwei früheren Beiträgen zum Thema, dem Aufsatz von Prof. Philipp Vielhauer: „Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte“ (In: „Evangelische Theologie“, Juli 1950, Heft 1) und den praktischen Folgerungen, die daraus der Bultmannschüler Götz Harbsmeier in der gleichen Zeitschrift gezogen hat: „Unsere Predigt im Spiegel der Apostelgeschichte“ (Februar 1951, Heft 8). Vielhauer hatte dort, anknüpfend an Vorarbeiten von Martin Dibelius, ausführlich dargelegt, daß die Theologie des Verfassers der Apostelgeschichte in allen wesentlichen Punkten der Theologie der paulinischen Briefe geradezu entgegengesetzt sei, besonders in der Verwendung der hellenistischen Gotteserkenntnis. Es sei z. B. kein Zufall, daß in der Areopagrede die Begriffe Sünde und Gnade nicht nur als Vokabel, sondern auch der Sache nach fehlen und das Evangelium von Jesus Christus als eine bruchlose Fortsetzung des jüdischen Glaubens erscheine: die Taufe als die neue Beschneidung, die durchaus mit dem jüdischen Ritus zusammen bestehe (Apg. 16, 3 gegen Gal 5, 1 f.), mit einer adoptianischen Christologie, während die Eschatologie nicht wie bei Paulus ein Strukturelement der Christologie, sondern eine ferne Möglichkeit für das bereits weltförmig gewordene Christentum sei. Diese anscheinend zunächst rein wissenschaftlichen Untersuchungen setzt Vielhauer fort (vgl. z. B. seine Abhandlung über „Das Benediktus des Zacharias“ in Zt. f. Theol. u. Kirche 49, 1952, Heft 3, S. 255 f.). Seine Replik im Anschluß an Andersens Angriff unterstreicht abermals den Hauptunterschied von Paulus und Lukas: für Paulus sei der Tod Christi *das* Heilsereignis, für Lukas sei der Tod Jesu kein Heilsereignis, sondern ein Justizmord; bei Paulus sei der Heilige Geist der „Christus praesens“, bei Lukas dagegen Ersatz für den abwesenden Herrn.

Entscheidung für Paulus — gegen Lukas?

Harbsmeier zieht nun die Folgerungen: wer angesichts solcher Ergebnisse die historisch-kritische Methode bekämpfe, um den Kanon und die „Kirche“ zu retten, verleugne die Reformation an der Wurzel. Er stellt fest, die übliche Predigt in der EKD habe ihren Schwerpunkt bei Lukas und nicht bei Paulus, bei der lukanisch-katholischen Gesetzesfrömmigkeit und Kirchlichkeit. In Konkurrenz mit Rom verteidige man in der Kirche als Institution die Trägerin der objektiven Heilsgeschichte, die sich innerhalb der Geschichte als sichtbare Wundergeschichte vollziehe, während doch die Geschichte der ganzen Welt identisch mit der Heilsgeschichte der Welt sei. Besonders das konfessionelle Luthertum betreibe die Rekatholisierung der EKD aus lukanischem Geist. Man müsse endlich die Frage der Autorität der Schrift neu durchdenken und sich für Paulus und gegen Lukas entscheiden!

Dieser umstürzenden Parole setzt Andersen entgegen, daß man sich durch eine solche Behauptung außerhalb der einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche stellt. Wer Christus als das lebendige Wort vom geschriebenen Zeugnis der Bibel nicht nur unterscheidet, sondern scheidet, trage der Fleischwerdung des Wortes nicht Rechnung. Die theologischen Unterschiede zwischen Paulus und Lukas betreffen wohl das ‚Wie‘, aber nicht das ‚Was‘ der Verkündigung.

Mit dem Satz: „Die Schrift garantiert nicht für Christus, sondern Christus garantiert die Schrift“, begeben sich Harbsmeier mit seinen Freunden in eine selbstgewählte Unsicherheit; er erhebe geradezu die menschliche Un-

sicherheit zum Prinzip. Es gäbe eine echte Verfügbarkeit und Objektivierung des Heils. Nach der Schrift sei sogar das faktische Verfügen über den Sohn Gottes, der in der Menschen Hände ausgeliefert wird, ein integrierender Bestandteil der Menschwerdung Gottes. Harbsmaier stecke in der Gefangenschaft eines Denkprinzips — der eschatologischen Existenz —, „die ihn hindert, die Fleischwerdung des Wortes Gottes ganz ernst zu nehmen“, so daß er sich die Wahrheit selber sage, um sie nicht von der Kirche entgegennehmen zu müssen.

Bultmann, und kein Ende

Während die vor 14 Monaten mit einer Lehrentscheidung gegen Bultmann beauftragten lutherischen Bischöfe sich in Schweigen hüllen, versichert ihnen Bultmann im Nachwort zur unendlichen Diskussion über sein Entmythologierungsprogramm: „Die Entmythologisierung ist eine Forderung des Glaubens selbst. Denn dieser verlangt die Befreiung von der Bindung an jedes Weltbild, das das objektivierende Denken entwirft.“ Ein Glaube, der damit rechnet, daß Gott sein Handeln in der Sphäre der Weltlichkeit objektivieren will, sei nicht nur im Widerspruch zum modernen Bewußtsein, sondern auch zum Wesen des Glaubens. Denn „Gott entzieht sich dem objektivierenden Blick; er kann nur gegen den Schein geglaubt werden, — ebenso wie die Rechtfertigung des Sünders nur gegen das anklagende Gewissen geglaubt werden kann. In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben“ (Kerygma und Mythos II, 207). Daß Gott in Jesus Christus gehandelt hat, ist nach Bultmann nicht ein feststellbares historisches Faktum, sondern eschatologisches Geschehen, verborgen, also nicht „Logos incarnatus“, dessen Erfüllung anhand der verheißenen Zeichen alttestamentlicher Prophetie ausweisbar gewesen ist. Glauben heißt: eschatologisch, entweltlicht, existieren . . . Die eschatologische Existenz ist aber kein weltliches Phänomen, sie ist nur im Glauben und im neuen Selbstverständnis.

Genau so liest man es im 2. Bande der Gesammelten Aufsätze „Glaube und Verstehen“ (J. C. B. Mohr, Tübingen 1952, 293 S.), z. B. in dem 1950 veröffentlichten Beitrag über „Weissagung und Erfüllung“: die Gemeinde des Neuen Bundes ist „kein Volk als Gebilde der innerweltlichen Geschichte“, sie ist „eine radikal eschatologische Größe“, und die Zugehörigkeit zu ihr „entweltlicht“ die Genossen des Bundes (174). Dasselbe gilt von der Gottesherrschaft, die nicht innerweltlich realisierbar ist, sondern die nur dort Ereignis wird, wo Christus als König anerkannt wird. Das ist aber innerweltlich nicht sichtbar (178). Ist das nicht theologischer Nihilismus im Namen Luthers, der die Heilsgeschichte und die Geschichte der Kirche unter den Boden philosophiert?

Angesichts des offiziellen lutherischen Schweigens wirkt es versöhnlich, daß wenigstens hier und da scharfsichtige exegetische Arbeit geleistet wird, mit der man sich der Bultmanniden erwehren kann. Dazu gehört auch die Studie von Karl Heinrich Rengstorff, dem lutherischen Neutestamentler in Münster, über „Die Auferstehung Jesu“ (Luther Verlag, Witten/Rh. 1952, 103 S.). „Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft“, so lautet der bescheidene Untertitel dieser Vorlesungen, die vielleicht mehr zur Überwindung der Entmythologisierungskrise leisten werden als viele Beiträge,

die darüber erschienen sind. Dieses kleine Buch ist mit all seiner offensichtlichen Unabgeschlossenheit ein echter und schon weit entfalteter Keim zu einer „Theologie der Auferstehung“, die in manchem noch tiefer sieht und weiter reicht als das bekannte gute Werk von W. Künneth mit dem gleichen Titel. Erfreulich ist, daß es die Auseinandersetzung mit Bultmann mehr am Rande führt. Vor allem ist es eine von sicherem dogmatischem Instinkt geleitete Vertiefung in das Kerygma vom Auferstandenen als eine Tat Gottes und zeigt, wie von der Aufnahme dieses Kerygmas das Gottesbewußtsein, die volle Erkenntnis der Trinität, das Kirchenbewußtsein und sogar die Ethik der Christen bestimmt werden. Darum handelt es vom eigentlichen Zentrum der apostolischen Botschaft. Auch der katholische Leser wird seines Glaubens gewisser.

Auferstehung und Trinität

Der erste Teil entfaltet „die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi innerhalb des urchristlichen Kerygmas“, und zwar steht diese nach dem Urteil des Verfassers selbständig neben der Botschaft vom Kreuz. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene. Die Auferstehung macht das Kreuz nicht rückgängig. Sie ist ein besonderer und neuer Akt der Heilsgeschichte, ein neues Eingreifen Gottes, der hier abermals in Jesus Christus aus seiner Verborgenheit her austritt, auch den Jüngern völlig unerwartet und so unbegreiflich, daß es jedesmal einer besonderen Handlung des Auferstandenen bedarf, um sich erkennbar zu machen. Rengstorff nennt es nun „eine folgenschwere Verzeihung des neutestamentlichen Sachverhaltes, wenn sich neuerdings eine Schau des Heilsgeschehens verbreitet, für die innerhalb des Kerygmas die Auferstehung Jesu lediglich die Bedeutung eines Anhangs, wenn auch eines unentbehrlichen Anhangs, zu seinem Sterben am Kreuz und den von diesem ausgehenden Wirkungen zum Heil hat“.

Die eigene, selbständige Bedeutung der Auferweckung Jesu von den Toten liegt für das Neue Testament darin, daß mit ihr die öffentliche Machtübernahme Gottes beginnt. In einem zweiten Teil über den „kerygmatischen Charakter der Auferstehung Jesu“ begründet Rengstorff aus den Texten des Neuen Testaments, daß in der Gottesstat der Auferstehung nicht nur die Vollmacht Jesu und die von ihr ausgehenden Vollmachten der Apostel, also die Kirche ihren Entstehungsgrund haben, sondern auch die trinitarische Theologie. „Erst die Auferweckung des gekreuzigten und begrabenen Jesus von den Toten sichert nämlich dem zu Gott erhöhten Jesus seine personale Selbständigkeit . . . Jeder Versuch und jede Tendenz, der Auferstehung Jesu ihren zentralen Platz im Kerygma zu nehmen, gefährden auf das schwerste den christlichen Gottesglauben in seiner Besonderheit, nämlich als Glauben an den dreieinigen Gott, als trinitarischen Gottesglauben.“

In der Anmerkung fallen an dieser Stelle zwei bedeutende Namen, Paul Althaus und Emil Brunner, und beiden wird in ernstesten Worten vorgehalten, daß ihre Spiritualisierung der Auferstehung, die mit der Erhöhung Christi ineins gesetzt wird, das Verständnis der Trinität verdunkelt; ein Beweis unter vielen, die man in dieser Schrift findet, für die Tragweite einer erschöpfenden und treuen Exegese des Neuen Testaments für die biblische Theologie. Dieser zweite Teil arbeitet vor allem in philologischer Analyse der Texte heraus, wie schon auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde in der genauen Formulierung des Kerygmas „der älteste Protest der Chri-

stenheit“ gegen den Versuch vorliegt, „das Ostergeschehen in eine Reihe visionärer Vorgänge aufzulösen, es damit seines objektiven Charakters zu entkleiden und es aus einer Sache Gottes zu einer Sache der Jünger zu machen, ihm also seine verpflichtende Kraft zu nehmen“.

Der Auferstehungsleib Christi

Ein dritter Teil stellt den „kerygmatischen Sinn der Auferstehung Jesu“ dar. Er enthält die überraschende Sicht einer Übereinstimmung aller neutestamentlichen Berichte, die von dem Auferstandenen als dem eigentlichen Thema des Kerygmas handeln — nicht nur von der Auferstehung — und die sich darum bemühen, die Erfahrung der Jünger mit dem Auferstandenen und mit seiner eigentümlichen Leibhaftigkeit als den wesentlichen Glaubensinhalt zu übermitteln. Der Bericht von Paulus in 1 Kor. 15 über die Verwandlung der Körperlichkeit Jesu, der nach der Auferstehung ein anderer ist als vorher, wird auf die Tradition der Urgemeinde zurückgeführt. Hier geht Rengstorf noch einen Schritt weiter als M. Meinertz, dessen Aussagen über den Auferstehungsleib Jesu in der „Theologie des Neuen Testaments“ besonders hervorgehoben werden (S. 58). Die Ausführungen des Verfassers sind um so einleuchtender, als er die Mitteilungen der Jünger über Jesu Herrlichkeitsleib von den völlig andersartigen naturalistischen Auferstehungshoffnungen des späten Judentums abhebt. Dieser Auferstandene ist die Neue Schöpfung Gottes, in welcher die Neue Menschheit ihren Anfang genommen hat. Die Kategorie des Wunders reicht hier nicht aus. Und die Verborgenheit des Auferstandenen, den Gott nur einem bestimmten Kreise von Jüngern und Gläubigen vorgestellt hat, wird für den urchristlichen Osterglauben gerade nicht als belastend empfunden, weil sie zur Verborgenheit Gottes gehört, zum Ausweis der Göttlichkeit des Auferstandenen, der nun der Welt der Doxa Gottes angehört.

Die beglaubigten Erscheinungen des Auferstandenen, auf dessen Persongeheimnis sich das Kerygma konzentriert (nicht auf das leere Grab), sind als geschichtliche Fortsetzung der großen Taten Gottes seit der Inkarnation der endgültige Ausweis über den Sieg der Gerechtigkeit Gottes. Sie sind geradezu — in Parallele zur Menschwerdung — ein Offenbaren der Herrlichkeit Gottes vor Zeugen. Die dogmatische Essenz lautet: „Der christliche Gottesglaube an den dreieinigen Gott findet tatsächlich da sein Ende, wo die neutestamentliche Botschaft von dem Auferstandenen in irgendeiner Form modifiziert wird. Man kann es auch so ausdrücken: Der christliche Gottesglaube zerbricht, wo immer es versucht oder gar unternommen wird, die leibliche Auferstehung Jesu von den Toten durch Gottes eigenes und unmittelbares Eingreifen aus irgendeinem Grunde zu spiritualisieren.“

Leider kann der Verfasser im Rahmen der kleinen Schrift die Folgerungen für das gesamte Glaubensverständnis der Christenheit nur kurz skizzieren. Darunter finden sich diese: „Alle urchristliche Ethik ist realistische Auferstehungsethik.“ Hier stimmt er mit Künneth überein, der die urchristlichen Sakramente „Auferstehungssakramente“ genannt hat, der aber der trinitarischen Auswirkung nicht Rechnung trage. Auch die Rechtfertigung ist unlösbar mit der Auferweckung Jesu verbunden. Die Bezeichnung der Kirche als „Leib Christi“ sei keine Analogie zu organischen Begriffen, sondern sie habe ihren Ursprung in der

Erfahrung des Auferstehungsleibes Christi, die die Theologie vor Gnosis wie Enthusiasmus bewahrt und die Ethik vor einem der Urchristenheit unbekanntem sittlichen Individualismus. Selbst der Glaube an Gott den allmächtigen Schöpfer wurzele in der Erfahrung der Schöpfertat an dem gekreuzigten Christus. Unter den vier Exkursen handelt der letzte von „Osterkerygma und Kirchenbewußtsein“ und schließt mit der Feststellung: sogar das Herrenwort an Petrus von Matth. 16, 18: „Ich werde (auf diesem Felsen) meine Ekklesia bauen“, begreift die Kirche als Werk des Auferstandenen. Eine Anmerkung auf S. 78 läßt zwar vermuten, daß Rengstorf unter den Folgerungen für das Kirchenbewußtsein noch einige anti-hierarchische Akzente geben möchte! Das kann uns nicht hindern, diese Schrift hoch zu preisen als wertvolle Waffe eines wissenschaftlich gereiften Glaubens an den Auferstandenen gegen gnostische Versucher.

Aus dem gleichen Geiste ist auch der Kommentar des Verfassers über „Das Evangelium nach Lukas“ verfaßt (In: „Das Neue Testament Deutsch“ Bd. 3. 26.—30. Tausend. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1952. 285 S.). Er wird insbesondere der Vollmacht des Apostelamtes gerecht, die beweist, daß die Gnadenzeit des Messias eine neue Rechtsordnung heraufführt, ohne daß ein Wort darüber fällt, daß es in diesem Evangelium schon „katholisch“ zugeht und es deshalb verdächtig sei.

Das Eschatologische als das Protestantium

Andrerseits werden auch keine kritischen Folgerungen für den lutherischen Kirchenbegriff von Augustana Artikel VII gezogen. Steckt doch heute selbst den Lutheranern vom rechten Flügel das eschatologische Bewußtsein so tief im Blut, daß ihre Besinnung auf die Kirche gehemmt bleibt. Man braucht nur die Fortsetzung der Lehre vom Gottesdienst von Peter Brunner zu lesen (4. Lieferung des in Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 332 f. besprochenen Werkes). Die Kennzeichnung des Gottesdienstes der Kirche als „ein eschatologisches Phänomen“ (157), an dem Ort des „eschatologischen Transitus“ (158), mit der Gegenwärtigung der „eschatologischen Vollendung in Jesus Christus“ (145), zum Vollzuge der „eschatologischen Verwandlung“ des Menschen bis in den Leib hinein bedient sich weitgehend und teilweise ausdrücklich (214) der Terminologie Bultmanns.

Da ist es kein Wunder, wenn Peter Brunner bei der „dogmatischen Begründung der Gestalt“ des Gottesdienstes, unter Berufung auf Artikel VII der Augustana, die „eschatologische Freiheit“ der Form in Anspruch nimmt und ein kräftiges Wörtlein gegen die „Tyrannis eines rituellen Gesetzes“ spricht, um das von Christus selber gestiftete „Minimum an unbedingt gebotenen Formelementen“ beim Abendmahl als einzig mögliche Lösung zu vertreten (S. 270—275). So wird eine gewisse eschatologische Einheitsfront evident: sie reicht von Bultmann über die Heidelberger Lutheraner bis zu Heinrich Vogel in Berlin, dem Freunde Karl Barths, und hat ihre Verlängerung nach Genf zum „Weltrat der Kirchen“ und seiner „eschatologischen Dynamik“ ('t Hooft): ein nicht sehr farbenreiches Spektrum. Es hat das reine Licht der Inkarnation gebrochen. Die mehr oder weniger starken Vorbehalte gegen die inkarnatorische Struktur der Gnade im Heilsgeschehen wie in der Kirche sind das verbindende Element. Auf der 2. Vollversammlung des „Welt-rates“ zu Evanston wird das noch deutlicher werden.

Der katholische Beobachter, der in immer neuen Versuchen diese protestantischen Phänomene zu ergründen sich bemüht, wird von dem Ernst ergriffen, den hier und da die Hoffnung auf die zukünftige Eine Kirche als das Heil der Welt erhält — was ist uns Katholiken die Hoffnung geworden! Er gelangt aber vorerst noch zu verschiedenen Deutungen. Eine von ihnen gehört in die Gewissensforschung für Katholiken: Sollte diese einmütige „eschatologische“ — man muß schon sagen — Aversion gegen die katholische Kirche nur auf Einflüsterungen des Widersachers gegen den Felsen zurückgehen? Oder ist sie gar bei manchen Theologen eine Art psychischer Verdrängungserscheinung, die zum Protest gegen eine „Carnificatio“ des Logos in der katholischen Wirklichkeit führt? So, daß das

eschatologische Zeichen, das diese Eine Kirche schon allein in ihrer Einheit darstellt, ihnen nicht erkennbar wird? Die andere Frage bahnt vielleicht eine theologische Lösung des Problems an. Man könnte sie so formulieren: Steckt etwa in einem legitimen, nicht gnostisch verseuchten Gebrauch eschatologischer Begriffe des Neuen Testaments ein evangelisches Anliegen, das dem katholischen Begriff der „Übernatur“ oder des „Mysteriums“ ähnlich ist? Wir werden in künftigen Berichten dieser Frage mehr Beachtung schenken, jedoch nicht vergessen, daß die Gnade die Natur erhöht und vollendet, ohne sie aufzuheben; während die „eschatologische Existenz“, von alttestamentlicher Prophetie inspiriert, eher die Vernichtung der gefallenen Natur zur Neuschöpfung oder Verwandlung meint. Aber nicht Begriffe, sondern die Sache selbst, das Heil und seine Wirklichkeit, liegen uns im Sinn.

Das Forum

Briefe an die Schriftleitung der Herder-Korrespondenz

„Das Kirchensteuerproblem“

Die „Herder-Korrespondenz“ hat in Nr. 9 dieses Jhgs. S. 423 ff. die Kritik berichtet, die im „Rheinischen Merkur“ an „Form und Höhe der deutschen Kirchensteuern“ geübt wurde, und hat so ein Beispiel dafür geliefert, daß „Öffentlichkeit“ in der Kirche nicht gleichzusetzen ist mit Aufdeckung von „Mißständen“, sondern auch der Aufklärung von Irrtümern dient und darum eigentlich von jedermann begrüßt werden müßte. Schließlich beweist gerade die hier nicht erst entstandene, sondern nur ans publizistische Licht gezogene Diskussion, wie sehr die Scheu vor der Öffentlichkeit falsche Vorstellungen begünstigt und wie viel besser umgekehrt der Mut zur Öffentlichkeit ist als die resignierende Feststellung, daß die (offenbar eo ipso irgendwie böartigen) Laien „für die Finanzierung kirchlicher Belange wenig Verständnis haben“.

Freilich scheint doch wohl gerade eine solche Bemerkung wiederum dem Artikel des „Rheinischen Merkur“ recht zu geben, insofern er nämlich den Mangel an offener Rechnungslegung beklagt. Denn die Folgerungen, die aus einer solchen Skepsis hinsichtlich des Verständnisses der Laien sich ergeben, sind klar. Hier liegt wohl ein Widerspruch in der Stellungnahme der Herder-Korrespondenz vor. Kein Zweifel, daß die Kirche nichts zu verbergen hat. Aber der „Vorwurf, sie scheue die Publizität“, scheint mir doch gerade angesichts solcher und ähnlicher Auffassungen der Kirchenbehörde, denen die Herder-Korrespondenz in diesem Zusammenhang laut ihrem Bericht begegnete, jedenfalls nicht in toto widerlegt zu sein.

Von besonderer Wichtigkeit ist wohl die Rechtsgrundlage für die „Beteiligung der Steuerzahler an der Beschlußfassung“. Der Artikel der Herder-Korrespondenz streift kurz das Kirchenrecht. Es wäre nicht ohne Interesse gewesen, den in den einschlägigen Canones gemachten Unterschied zwischen dem *votum consultativum* und dem *consensus* darzulegen und darnach zu unterscheiden, was hier unter die Überschrift „Beschlußfassung“ gebracht werden kann und was nicht. Noch wichtiger aber scheint mir zu sein, daß die angeführten Kirchensteuerververtretungen *staatlichen* Rechtes sind und daß ohne eine solche staatliche Einflußnahme anderwärts eine solche Beteiligung der Steuerzahler nicht oder jedenfalls nicht in diesem Ausmaß eingeführt wurde. Was die Laien dem Übergriff des Staates verdanken und was darum auch im kirchlichen Lebensraum nicht recht gedeihen konnte, das wünschen sie sich als Geschenk des Vertrauens vom Hirtenamt, damit es dann auch wirklich seinen legitimen Platz im Leben der Gemeinde und des Bistums habe. Wie wenig dabei von einer „demokratischen Struktur“ die Rede sein könnte, möge die Erinnerung an den ersten Kampf der Kirche um ihre Freiheit, an den Investiturstreit, deutlich machen, der geführt worden ist unter der Losung Leos IX., wonach niemand ein Amt bekommen solle „sine electione cleri et populi“. Et populi. Der populus aber war, entsprechend der altchristlichen Überlieferung, nicht das Staatsvolk, sondern der laos, das auserwählte heilige Volk der Gläubigen.

Freiburg i. Br.

Oskar Köhler