

erlegen. (Dadurch entsteht unter den Katholiken die sog. „Eheproblematik“, die von vielen kirchlichen Führern für die Nichtpraxis verantwortlich gemacht wird.) Die Frage muß negativ beantwortet werden. Für die Nondominikanten hat sich das Problem in dieser Form gewöhnlich nie gestellt. Die Dominikanten wissen die Schwierigkeit zwar meistens nicht im Sinne der kirchlichen Moral zu lösen. Trotzdem neigen sie deswegen nicht zur Sonntagsnichtspraxis, wenn auch die Aggressivität gegen die kirchlichen Normen und die Geistlichkeit groß ist. Man beseitigt das Problem gewöhnlich durch die Trennung von Kirche und Ehe: man schaltet den Kontrollmechanismus der Beichte aus und führt ein sakramentloses Leben. Dies kann auf unauffällige Weise geschehen, weil die Pfarrangehörigen überhaupt wenig die Sakramente empfangen, was zum andern wieder dazu führt, daß die traditionellen Haltungen in bezug auf die sakramentale Teilnahme gestärkt werden. Es sei noch erwähnt, daß u. a. dieser Faktor verantwortlich gemacht wird für die unterschiedliche Beteiligung der Altersklassen am Gottesdienst: die mittleren Jahrgänge würden, nachdem diese Problemperiode vorüber wäre, wieder regelmäßiger am kirchlichen Leben teilnehmen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Die größere kirchliche Aktivität der älteren Altersgruppen muß vielmehr historisch gedeutet werden, d. h. aus dem höherem Praxismiveau der früheren Jahre.

Die untersuchte Pfarrei soll gemäß den Erwartungen der Kirche ihre Zweiteilung überwinden, d. h. missionarisch sein. Die Vorbedingungen sind jedoch nur relativ wenig erfüllt. Auf Grund der Interviewergebnisse stellt Schreuder fest, daß die Nondominikanten die Kirche und ihre Vertreter nicht kollektiv abweisen. Der aktive und passive Teil der Gemeinde bilden keine feindlichen Gruppen. Die Mehrheit der Nondominikanten ist aber indifferent oder lehnt den Kirchgang ausdrücklich ab. Der Indifferentismus wird zudem in der Zukunft erheblich zunehmen. Des weiteren besitzen die aktiven Katholiken kein starkes religiöses Kollektivitätsbewußtsein, weder untereinander noch in bezug auf die Führung der Gemeinde und die Geistlichkeit im allgemeinen. Nur eine kleine Minderheit hat eine sachgerechte nuanzierte und verstehende Einstellung zu den Nondominikanten, und nur wenige sind faktisch apostolisch tätig. Die Dominikanten scheinen mit ihren internen Problemen genug ausgelastet zu sein.

Die Bedeutung der Studie

Aus dieser Darlegung dürfte klar geworden sein, daß die Studie „Kirche im Vorort“ sowohl für die Religionssoziologie bzw. kirchliche Sozialforschung als auch für die Pastoralpraxis Bedeutung haben kann. Rein wissenschaftlich gesehen, hat die Arbeit, wie im Untertitel ausgedrückt ist, eine explorative Intention. Die Erkundung bezieht

sich zunächst auf den Versuch, eine allgemeine soziologische Theorie der katholischen Pfarrgemeinde auszuarbeiten und ersichtlich zu machen, welche Themen als Objekte der empirischen Forschung in Frage kommen. Der Wert dieses Entwurfs muß überprüft werden durch einen Vergleich dieser Theorie mit anderen, bisher leider nur spärlich vorhandenen, soziologischen Versuchen zur Begriffsbildung.

Zweitens ist die Arbeit explorativ, weil sie versucht, ganz konkrete Problemstellungen aufzuwerfen. Man denke z. B. an die Interpretation bezüglich der instrumentalen, individualistischen und innerweltlichen Einstellungen der Kirchgänger, an die Polarisierungstheorie, an die Deutung der Stellung der heutigen Arbeiterschaft zur Kirche, an die differenzierten Auswirkungen der Wanderungen. Diese Feststellungen können in anderen, größer angelegten Feldforschungen aufs neue als Hypothesen übernommen und in verschiedenen größeren Räumen überprüft werden.

Mit dem eben Gesagten hängt zusammen, daß auch methodisch exploriert werden mußte. Das bezieht sich vor allem auf die Interviewmethode. Diese ist sowohl in Deutschland als auch im Ausland manchmal auf religiöse Phänomene angewendet worden, mitunter auch bei der Frage nach der Bedeutung des Gottesdienstes. Trotzdem sind solche Studien relativ selten, sicher in Deutschland und sicher von katholischer Seite. Es kann zur Zeit keine Studie genannt werden, in der auf Grund einer systematischen Interviewverfahren so ausführlich und differenziert über die Stellungnahmen der Katholiken zum Gottesdienst berichtet wird wie in der vorliegenden Arbeit. Gerade dadurch, daß nicht nur Tabellen angeboten werden, sondern auch lebendiges Material zum Beleg und zur Illustration gegeben wird, dürfte die Arbeit Hinweise für weitere Attitüdenforschungen enthalten.

Eben weil die Studie inhaltlich und methodisch über die geläufigen Schemen der „sociologie religieuse“ hinausgeht, kann sie auch für die Pastoralpraxis Bedeutung haben. Zwar enthält sich Schreuder konkreter pastoraler Vorschläge, aber es ist nicht so schwer, aus den Ergebnissen der Untersuchung ein konkretes Seelsorgsprogramm abzuleiten. So stellen z. B. Instrumentalismus, Diesseitigkeit und Individualismus der religiösen Einstellungen der Pfarrangehörigen Anforderungen an den Religionsunterricht und die Verkündigung. Weiter kann das Einsicht wecken, daß eine bloß auf einzelne gerichtete Seelsorge nie erfolgreich sein kann.

Zwar hat die Studie an erster Stelle eine lokale Bedeutung, aber die Resultate dürften für weitere kirchliche Kreise interessant sein und sie auf jeden Fall anregen, ähnliche Versuche in anderen Gebieten zu fördern.

Aus der Ökumene

Die Lehrautorität der Lutherischen Kirche

Die Bischofskonferenz der „Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands“ (VELKD) machte in letzter Zeit beträchtliche Anstrengungen, um in Fragen des Glaubens und der Sitten den Gläubigen das Gewissen zu schärfen. In Erinnerung ist noch die „Handreichung“ vom 3. November 1960: „Der Christ in der DDR“ (vgl.

Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 457). Sie gab auf biblischer Grundlage in 13 Thesen eine nuancierte lutherische Stellung zur Obrigkeit, die sich von einer derzeitigen problematischen Äußerung von Bischof Dibelius unterschied. Die lutherischen Bischöfe sind durch den Einfluß der politischen Theologie des Calvinisten Karl Barth und seiner Schüler, u. a. Heinrich Vogel und Josef Hromadka, genötigt, die vorwiegend lutherischen Glied-

kirchen der EKD in der Sowjetzone davor zu bewahren, einer einseitig christozentrischen Ideologie zu erliegen (vgl. darüber jetzt die grundsätzlichen Ausführungen von Oberkirchenrat Erwin Wilkens von der Informationsabteilung der VELKD über „Theologie und Politik“, Lutherisches Verlagshaus, Berlin/Hamburg 1962, 51 S.). Eine neue Handreichung lautet: „Der Atheismus als Frage an die Kirche“ (Amtsblatt der VELKD I, Nr. 21, 15. 10. 1962; als selbständige Broschüre erschienen im Lutherischen Verlagshaus, 1962, 60 S.).

Sind Handreichungen verbindlich?

Für die rechte Bewertung dieser „Handreichungen“, die nicht mit einem autoritativen und juridisch aufgefaßten Lehramt im katholischen Sinne verwechselt werden dürfen, sei aus dem Artikel 9 der Verfassung der VELKD über die Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen der Absatz 4 zitiert, auf den sich unlängst ein Appell zur Klärung der Frage der „ethischen Indikation“ berief (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 131). Dort heißt es: „Die Bischofskonferenz kann für sich oder im Zusammenwirken mit der Generalsynode Kundgebungen erlassen. Sie kann innerhalb des geltenden Rechts den Gliedkirchen Empfehlungen erteilen, die das gottesdienstliche Leben und die Tätigkeit des geistlichen Amtes betreffen“ (vgl. „Ordnungen und Kundgebungen der VELKD“, Lutherisches Verlagshaus, 1954, S. 12. Dort auch frühere Kundgebungen der Bischofskonferenzen: S. 111 f. zum Sakrament der Taufe, von 1950; S. 126 zur Entmythologisierung des Neuen Testaments; S. 129 f. über die politische Verantwortung der Kirche; S. 157 zum Mariendogma, von 1950).

Aus dem Wortlaut des Artikels 9, 4 geht ebenso wie aus seiner oben nachgewiesenen Anwendung hervor, daß es sich um „Kundgebungen“ oder „Empfehlungen“ handelt. Es kommt ihnen zwar Autorität zu, aber diese hat keinen lehramtlichen und gesetzlichen Charakter. Ob eine solche Kundgebung beachtet wird, steht dem Gewissen frei. Demgegenüber sind „Handreichungen“ eher weniger als mehr verbindlich. Eine Kundgebung lutherischer Bischöfe spricht aber die Gewissen durchaus an in der Erwartung, daß gehört wird. Die moralische Wirkung wird jeweils so groß sein, wie der Wortlaut überzeugend ist.

Daß dieser maßvolle Gebrauch einer noch nicht bewährten „Lehrautorität“ nicht genügt, zeigt eine Aussprache, die während der Tagung der lutherischen Bischofskonferenz vom 8.—10. Oktober 1962 mit lutherischen Theologieprofessoren über „die gemeinsame Verantwortung der Bischöfe und der theologischen Lehrer für die Verkündigung der Kirche“ stattgefunden hat als Folge des Ärgernisses, das die Hochschulexegese den Gemeinden gibt. Davon handelt der zweite Teil dieses Berichts.

Der Atheismus ernst genommen

Die Handreichung „Der Atheismus als Frage an die Kirche“ wurde im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD von einer theologischen Kommission erarbeitet und am 27. Juli 1962 „von der Kirchenleitung mit Zustimmung entgegengenommen“. Unter den Verfassern dürfte der Hamburger Professor Hans Müller-Schwefe federführend gewesen sein. Denn seine im Kreuzverlag, Stuttgart, erschienene Schrift „Der Atheismus“, von der „Die Welt“ am 8. September 1962 einen ganzseitigen Auszug veröffentlichte, enthält ähnliche Gedankengänge. Das Thema zeigt, daß der Atheismus nicht zuerst verurteilt, sondern daß er

ernst genommen wird, und zwar als ein Phänomen, an dem die Kirche mitschuldig ist. Der pastorale Ort der Handreichung ist der Gewissenskonflikt, den Christen in der Sowjetzone weniger mit der marxistischen Staatsordnung als mit der atheistischen „Staatsreligion“ im Erziehungswesen zu erleiden haben.

Zunächst wird dargelegt, daß das Gespräch mit dem Atheismus noch nicht die Punkte echter Differenz erreicht habe. Die Intoleranz des atheistischen Marxismus tue heute nichts anderes, als was die Kirche jahrhundertlang mit abweichenden Religionen oder Lehren von ihrer staatlich privilegierten Stellung aus getan habe. Soweit er eine christliche „Religion“ bekämpft, die von menschlichen, marxistisch interpretierbaren wirtschaftlich-gesellschaftlichen Faktoren bestimmt ist, beruhe sein Irrtum auf einem Wahrheitsmoment. Der Philosoph Feuerbach, der die Religion als ein menschliches Gemächte erklärte, stimme insofern mit der Bibel überein, als diese alles Heidentum als Religion des Menschen radikal verwirft. Den Gott der Bibel habe die atheistische Kampf-literatur bisher nicht einmal von fern gesichtet. Die Bibel entlarve den Menschen, der sich eigene Götter macht. „Aber wo die marxistische Kritik an Gott aufhört, da fängt die eigentliche Gottesfrage erst an“ (Atheismus-Broschüre, im folgenden einfach als A zitiert, 17).

Insofern der Marxismus das Christentum nur als „Religion“, nicht aber als den Glauben trifft, der ein Wunder der gottgeschenkten Gerechtigkeit ist, könne man seine Kritik sogar positiv bewerten. Und wenn der Marxismus die „Religion“ aus politischen Gründen noch duldet, solange sie existiert, habe die Kirche durch ihr bloßes Dasein eine Chance, das Wort Christi zu verkünden, das die Pforten der Hölle nicht überwältigen. „Die von Atheisten mit Verwunderung festgestellte ‚Zählebigkeit‘ der Religion hat tiefere Gründe, als er annimmt“ (A 18).

Antworten auf atheistische Einwände

Die Einwände des Marxismus gegen die Kirche sind teils historische, teils systematische. Die ersteren gründen sich auf die Behauptung, die Kirche habe versagt und die Ausgebeuteten nicht verteidigt. Aufs Ganze gesehen müsse man sich diese bittere Anklage gefallen lassen, weil sie weithin zutrefte. „Wir können heute einer erneuten Verschuldung nur dann entgehen, wenn wir eindeutig auf die Seite derer treten, die entrechtet, bedrängt, ausgenutzt und mißachtet werden“ (A 20). Es müsse aber gleichzeitig Verständnis dafür geschaffen werden, daß die Botschaft der Kirche nicht Sozialreform, sondern eschatologische Hoffnung ist, was nicht Passivität bedeute. Schließlich müsse auch nachgewiesen werden, daß Gottes Gebot in der Kirche nicht nur verleugnet, sondern auch geachtet worden ist.

Die systematischen Einwände, die schwerer wiegen, besagen, daß die Botschaft der Kirche nicht den Ergebnissen der Wissenschaft standhalte; oder Gott sei nur eine idealisierte Selbstprojektion des Menschen. Solche Einwände könne man nur aus der geistesgeschichtlichen Ursprungssituation erklären. Danach sei der moderne Atheismus eine nachchristliche Erscheinung und nicht vorstellbar ohne das Christentum. Denn „echte Weltlichkeit gibt es erst, seit die Welt entgöttert ist“, also seit dem Evangelium von Jesus Christus (A 28). Aber lange Zeit habe die kirchliche Verkündigung nicht die volle Transzendenz Gottes erfaßt, sondern in antiker Weise Gott in einem Empyreum oberhalb der Himmelsphäre wohnen lassen.

Die Handreichung schreibt der theologischen „Instinktsicherheit“ Luthers den Durchbruch zur wahren Jenseitigkeit zu. Karl Marx sei aber in seiner Jugendzeit im Deismus erzogen worden und habe die Botschaft der Reformation nicht gekannt. Diese Tragik gelte für den Marxismus-Leninismus überhaupt. An einigen Beispielen wird nachgewiesen, daß es viele Christen gegeben hat und noch gibt, die mit ihrem grundfalschen Weltbild der Wissenschaft Fesseln anlegen, besonders durch ein falsches Verständnis der Schöpfung und der biblischen Schöpfungsgeschichten. „Wer weiß, was Glaube ist, hält die Nicht-Beweisbarkeit nicht nur für keinen Mangel, sondern er würde jeden Versuch eines Beweises für Verrat an der Sache des Glaubens ansehen“ (A 36). Das marxistische Argument vom fehlenden wissenschaftlichen Beweis könne nur als ein Zeichen von Problemblindheit angesehen werden.

Ein anderes schweres Mißverständnis sei der Behauptung zuzuschreiben, „Religion“ und Idealismus gehörten zusammen. Die Bibel nehme die materiellen menschlichen Existenzbedingungen durchaus ernst. „Die Zukunftshoffnung des Neuen Testaments meint Leiblichkeit“ (A 39). Daraus wird u. a. der Schluß gezogen: „Es gibt keinen im christlichen Glauben liegenden Grund, sich einem ‚Materialismus‘ — wir lassen uns diesen Fachausdruck einmal ruhig gefallen — zu widersetzen, der sich selbst im Sinne des ... Leninwortes versteht: ‚Die *einzig* (Hervorhebung von Lenin!) Eigenschaft der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein* (Hervorhebung von Lenin), außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren“ (A 40).

Der materialistische Atheist antwortet darauf: Aber ihr habt ja auch einen objektiven Idealismus. Darunter versteht er den Glauben, daß Gott Geist sei, verstanden als Bewußtsein nach Analogie des menschlichen Bewußtseins. Dem müsse entgegengehalten werden, daß der Geist Gottes nichts zu tun hat mit dem idealistischen Geistbegriff. Es ist „biblischem Denken fremd, daß Gottes Schaffen ein göttlicher Denkvorgang, ein Akt der Vorstellung“ sei (A 41 f.), die Bibel hat für „schaffen“ ein eigenes Verbum (*bara*), das bezeichnenderweise nur Gott zum Subjekt hat. Daher „wird der Christ sich, wenn er seinen Glauben nicht verraten will, jeder Auffassung radikal widersetzen, die den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf in irgendeiner Weise relativieren will ...“ (A 42).

Glaubenshintergründe des Atheismus

Aber auch wenn alle Denkschwierigkeiten zu beheben seien, so bleibe der eigentliche Gegensatz unüberbrückt, er sei irrational. Auch der Atheismus entstamme zunächst ganz einfach dem Lebensgefühl der Moderne, das durch das Stichwort Autonomie gekennzeichnet ist. Die Kirche habe auch hier schwere Schuld, weil sie weithin „das Evangelium als Gesetz gepredigt und praktiziert hat“ (A 46). Sie habe nicht selten auch das Evangelium mit bestimmten weltanschaulichen, gesellschaftlichen, politischen und moralischen Vorstellungen verkoppelt, deren Zeitbedingtheit nachher offenkundig wurde. In diesem Sinne habe sie nicht im Sinne des Evangeliums befreiend gewirkt. So habe sich der Mensch die Freiheit auf eine illegitime Weise verschafft, als Freiheit ohne und zuletzt gegen Gott, und der Mensch sei sein eigener Erlöser geworden.

Hier warnt die — sehr lutherisch argumentierende —

Handreichung vor der Auffassung, daß der Mensch mit solcher Ideologie seine eigene Grenze überschreite. Gott bediene sich zu seinem Werk nicht nur der Christen. Einen wirklichen A-theismus gebe es im Grunde nicht, auch die Atheisten lebten von Gott, selbst wenn sie es nicht zugeben. Das zeige sich z. B. daran, daß der Marxismus ohne den wahren Glauben an Gott zu einer Ersatzreligion werden müsse. Er stelle weltliche Ikonen zur Verehrung auf und gebe an Gottes Stelle Gebote. Aber Gott gibt diesem Menschen nicht Recht. Die Frage Gottes ergeht an ihn, und wir sollen uns bei all den Erfahrungen, die wir mit dem Menschen gemacht haben, nicht den Menschen als höchsten Gott wünschen. „Das Kreuz ist das Ende der religiösen wie der säkularen Apotheose des Menschen und darin ein aufregendes, aber eben heilsames Skandalon . . . Je ungebrochener, je problemloser eine auf Mensch und Welt gerichtete Gläubigkeit ist, desto stärker wird das ‚Ärgernis‘ des Evangeliums empfunden werden. Hier liegt der eigentliche Grund für die merkwürdige Zähigkeit der atheistischen Polemik . . . Daß man es peinlich vermeidet, das Gespräch auf die Punkte kommen zu lassen, an denen sich die Glaubensentscheidungen vollziehen, ist ein Zeichen dafür, wie sehr das Menschenherz die Begegnung mit diesem Gott fürchtet“ (A 49 f.).

Keine falsche Apologetik!

Glaubwürdigkeit der Predigt sei immer erforderlich, und es sei etwas Richtiges an der These von Hromadka: „Die gottlose Welt ist der Spiegel einer gottlosen Kirche.“ Aber die Summe aller Vorwürfe seitens der Atheisten beschreibe nicht entfernt unsere Schuld vor Gott. Wir leben nicht nur mit den Atheisten in einer Welt, sondern sind als Sünder mit ihnen in der gleichen Verdammnis, als potentielle Empfänger der Gnade unter der gleichen Verheißung. „Die Atheisten sind nicht unsere Feinde. Und wenn sie uns schon als ihre Feinde ansehen, so kann das uns noch lange keine Erlaubnis sein, sie ebenso einzuschätzen“ (A 52). Aber die Konsequenz aus der Schuld der Christenheit sei nicht das Schweigen.

Zunächst seien wir den Atheisten Auskunft über unsere Glaubensverkündigung schuldig, und wenn wir uns unter ein Wort Gottes stellen, das auch uns als „gottlos“ brandmarkt, so dürften wir den Atheisten kein gutes Gewissen bei ihrer gewollten Gottlosigkeit machen. Andererseits dürften wir das gebotene Wächteramt nicht in gouvornantenhafter Besserwisserie ausüben und ein dünkelfhaftes Bessersein behaupten. Und doch dränge alles auf Scheidung der Geister. Das Evangelium von der Königsherrschaft Christi müsse verkündet werden. Weil Christus alle Gewalt gegeben ist, sind wir zur Verkündigung ausgezogen, er aber ist schon heimlich bei denen, die ihn noch nicht kennen: „Man darf die Realität Gottes nicht auf den — zweipoligen — Akt des Glaubensgeschehens einengen, analog der Mystik, daß Gott ohne mich kein Nu leben könnte“ (A 60). Damit schließt die Handreichung.

Es ist deutlich erkennbar, wo sie sich von einer katholischen Weisung auch sachlich unterscheidet. Es fehlt u. a. das Argumentieren mit einer natürlichen Religion und den Menschenrechten, auch der Gebrauch der Analogia entis. Insofern deckt sich ihre Gesamthaltung mit einer Kritik, die jüngst auf der Sitzung der Kirchenleitung der VELKD zur innerpolitischen Krise in der Bundesrepublik laut wurde. Darin wurde auch für die Evangelische Kirche mehr Selbstkritik gefordert: „Nicht ohne Grund wird immer wieder eine übermäßige Beanspruchung von Ge-

setzung und Verwaltung für einseitige römisch-katholische Gesellschaftsvorstellungen in der BRD beklagt“ (epd, Nr. 271, 24. 11. 62). Daß in diesem Zusammenhang ausgerechnet die „Handreichung zur Friedensfrage“ und die Eigentumsdenkschrift der EKD lobend erwähnt werden, die sich weitgehend mit katholischen Vorstellungen decken (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 313 ff. und 402 ff.), gehört in das Kapitel interkonfessioneller Sprachverwirrung.

Bischöfe und theologische Lehrer

Daß die VELKD vorerst noch keine sachliche Möglichkeit hat, ein Lehramt zu entwickeln, hat vielerlei Gründe, über die in früheren Jahrgängen mehrfach berichtet wurde, u. a. liegt es daran, daß die Augsburgische Konfession, obwohl immer wieder betont wird, sie sei der Norm der Heiligen Schrift unterstellt, tatsächlich den Rang einer irreformablen Glaubensentscheidung einnimmt, weniger deshalb, weil ihre Urteile als irreformabel anerkannt würden, als deshalb, weil man nicht weiß, auf welche Weise und mit welcher Autorität man sie den legitimen Erkenntnissen der biblischen Exegese anpassen könnte, die den Reformatoren noch nicht zu Gebote standen. Das gilt vor allem von der keineswegs paulinischen Rechtfertigungslehre und erst recht vom Artikel VII von der Kirche. Immerhin ist zwischen den lutherischen Bischöfen und den Universitätstheologen das Gespräch aufgenommen worden, um wenigstens klaffende Gegensätze zwischen wissenschaftlichen und pastoralen Notwendigkeiten zu überbrücken. Leider gibt es vorerst kein Protokoll über das im Oktober 1962 geführte Gespräch. Bisher wurden nur die beiden Referate veröffentlicht, die Professor Hans *Conzelmann*, Göttingen, für die Theologen, und Bischof Heinrich *Meyer*, Lübeck, für die lutherischen Bischöfe gehalten hat (in: *Lutherische Monatshefte* Jhg. 1 Heft 11, November 1962).

Professor Conzelmann stellte seine Ausführungen unter das Gebot, die Theologie müsse sachgemäß bleiben, d. h. sich darauf besinnen, was Verkündigung sei. Das Kriterium dafür sei die Frage, „ob in der Verkündigung das eigene Wort des Redenden oder das fremde Wort (Gottes) zu Gehör gebracht wird“. Er warnt vor allen Versuchen zur Rückkehr in die Defensive, fragt, ob die geschichtliche Forschung wirklich zu Fehlentwicklungen geführt habe, und erklärt, die theologische Sachfrage werde erst erreicht durch die Besinnung auf die kirchliche Situation, in der Theologen wie Bischöfe zusammengeschlossen seien. Es gebe keine Form der Sekuritas, sondern nur Treue zur *theologia crucis*. Die zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis bestehende Krise sei nicht zu bestreiten. Sie komme daher, daß der Weg von der Theologie zur Verkündigung problematisch wird. Aber wenn die Kirchenleitung erkläre, sie müsse predigen und könne nicht auf die Forschungsergebnisse der Theologie warten, so sei hier etwas falsch. Denn es sei nicht Aufgabe der Theologie, den Stoff zur Verkündigung zu liefern. Wenn sich aber die Theologie als Voraussetzung der Verkündigung etablieren sollte, sei sie von der Kirche zur Sache zu rufen.

Beispiele der Krise

An drei Beispielen zeigt Conzelmann, daß es nicht statthaft sei, ein historisches Fundament für den Glauben zu suchen oder den Glauben von historischer Forschung abhängig zu machen; als erstes an dem Fragenkomplex um

den „historischen Jesus“ durch alle Methoden hindurch, die zwischen der Lehre oder dem Selbstbewußtsein Jesu und einer Gemeindeftheologie so oder so unterscheiden. Im Kirchenkampf habe das Problem merkwürdigerweise nicht bestanden, weil der kerygmatische Aspekt überwog. Heute bestehe geradezu eine Massenflucht der Studenten in die Exegese, aber „als Prediger kann ich keinen Augenblick auch nur erwägen, wie es wäre, wenn Ostern nicht wäre; sonst ist die Predigt — im Moment dieser Überlegung — schon verloren“. Die Predigt habe Gottes Wort zu sagen, für die Wahrheit dieses Anspruchs gebe es weder empirische Beweise durch geschichtliche Fakten noch einen subjektiven Grund des Sendungsbewußtseins, sondern allein die Glaubensobjektivität der „Kirche“, den Heiligen Geist. Gottes Wort komme immer als menschliches Wort zu uns. „Diese Menschlichkeit des Wortes Gottes ist das punctum saliens. Nur durch sie ist Predigt möglich. Diese Menschlichkeit muß nun auch angesichts der Bibel nicht nur formal behauptet, sondern theologisch konkretisiert werden.“ Und zwar in der *theologia crucis*, durch das Prinzip *sola gratia — sola fide*. Dann werde die Angst vor der Historie überholt.

Wenn der Prediger Fakten statt Glauben übermittle, leiste er ein intellektuelles Werk und predige ein Glaubensgesetz mit dem dahinterstehenden autoritären „man muß glauben“. Wenn Conzelmann aber versichert, die Wahrheit des Glaubens hänge nicht am Selbstbewußtsein Jesu, sondern an der Wahrheit von Ostern, und man könne die Begründung dieses Glaubens „nicht außerhalb der Kirche“ haben und ihrer Macht, Glauben zu stiften, so ist das nicht katholisch gemeint als autoritäres Lehramt, das Glaubenssätze vorlegt, die geglaubt werden müssen.

Das nächste Beispiel ist die Historizität der Auferstehung, die bekanntlich durch Bultmann zum bloßen Kerygma reduziert wird. Die Schlüsselfrage sei auch hier nicht die Quellenanalyse, sondern: Was ist heute im Namen Gottes verbindlich mitzuteilen? Die Wahrheit Gottes werde nur dem Glauben gezeigt: „Ich habe die Auferstehung niemals abseits meiner Existenz als Prediger und Hörer“, ihre Objektivität muß theologisch und nicht historisch begründet werden. Auch hierfür gelte die *theologia crucis*, was am 1. Korintherbrief zu demonstrieren wäre insofern, als für die Korinther das Kreuz durch die Auferstehung schon überholt war. Aber — das fragt nicht Conzelmann — hat Paulus nicht in 1 Kor. 15 historisch argumentiert, nämlich mit dem Nachweis der Augenzeugen, dem sogenannten Urkerygma?

Als drittes Beispiel dient Conzelmann das Apostolicum, nämlich die Frage, ob man das noch glauben könne. Er meint, man müsse das Rezitieren des Credo durch die Predigt legitimieren, damit dies Rezitieren kein bloßer Ritus bleibe. Er gibt auch einige Ratschläge, meint aber, es sei nicht seine Aufgabe, Rezepte zur Heilung des Schadens zu geben. Es bestünden Anzeichen, daß sich das Thema „Gottes Gerechtigkeit“ wieder in den Vordergrund schiebt. In diesem Falle bestünde gewisse Aussicht, daß wenigstens die Richtung, in der man fahre, deutlicher wird und die Exegese wieder mehr zur Sache finde.

„... im Gegensatz zur katholischen Ordnung ...“

Bischof Meyer, einst selber theologischer Lehrer, gab sich mit den Ausführungen des Sprechers der Theologen nicht zufrieden. Er verzichtete darauf, eine eigene und höhere Verantwortung der Bischöfe zu behaupten, obwohl er Artikel 28 der Augustana berührte, sondern stellte sich

auf den faktischen Standpunkt, daß Bischöfe und Theologen gemeinsame Verantwortung für die Lehre tragen. Sie müßten sich gegenseitig fragen und in Dienst nehmen. So könnte sich diese Verantwortung „auch als eindeutig evangelisch im Gegensatz zur katholischen Ordnung erweisen, nach der der Papst und die Bischöfe allein für die Feststellung und Wahrung der kirchlichen Lehre verantwortlich sind“.

Leider habe die Reformation die apostolische Sukzession des bischöflichen Amtes durch die Sukzession der Theologieprofessoren ersetzt. Das sei teilweise ein Reflex der katholischen Lehrautorität, nun aber ohne die Bindung an die Kirche, die vollends zerrissen wurde, als nach 1919 das Berufsrecht für die Professoren der Theologie an die Kultusminister übergang. Lebensgefährlich aber sei eine Unterlassung: es gehöre zum Wesen des Evangeliums und deshalb auch der kirchlichen Verkündigung, daß sie in Einmütigkeit geschieht. Man müsse den Konsensus im Bekennen erstreben und bewahren. In der Ökumenischen Bewegung herrsche wenigstens eine brüderliche Noblesse untereinander, im innerdeutschen Gespräch dagegen eine selbstsichere Unbekümmertheit des Urteils. „Wie sollen wir Bischöfe eine Antwort geben, wenn uns aus jeder theologischen Disziplin nicht *eine* Frage, sondern ein vielmehr stimmiger, disharmonischer Chor von Fragen entgegenschallt?“ Es fehle den Fakultäten die geistliche Einheit. Daß es auch Zusammenarbeit gebe, beweise die Abendmahlskommission der EKD.

Die ärgste Störung einer gemeinsamen Verantwortung komme aus dem Zentrum der evangelischen Existenz und Verkündigung, weil alle etwas anderes darunter verstünden. Fragen die Bischöfe nach der Mitte der Verkündigung, nämlich nach Jesus von Nazareth, so erhalten sie total verschiedene Auskünfte. Selbst das Wort „Gott“ sei schon zur Chiffre geworden. Man könnte die Liste der in diese Mühle der Begriffsaushöhlung geratenen Worte beliebig verlängern. Die Gemeinden könnten das nicht mehr ertragen, und darum müsse die Kirche jetzt die theologischen Lehrer fragen.

Fragen an die Theologen

Bischof Meyer beginnt seine Fragen mit einer langen Reihe von erfreulichen Feststellungen, wonach viele reformatorische Anliegen in der Theologie zur Geltung kämen. Darunter nannte er auch die Besinnung der neueren Vertreter der kerygmatischen Theologie auf den „historischen Jesus“, und zwar nicht, weil der Glaube der historischen Begründung bedürfe, sondern „weil die Geschichtlichkeit Jesu, das vere homo, zentraler Inhalt, ja vielleicht *das* theologische Ärgernis der Glauben fordern den Predigt ist“. Aber dann stellt er seine Fragen an die kerygmatische Theologie, z. B. diese, daß man nicht mehr wisse, was nun eigentlich bei ihr Geschichte, Geschichtlichkeit, Geschehen, Ereignis usw. sei: „Ist Geschichte nur Wortgeschehen?“ Es gehöre doch wohl auch dazu, daß das Wort Fleisch wird, Tat und Wirksamkeit in Raum und Zeit. Wie wolle die kerygmatische Theologie dem Vorwurf entgehen, daß sie die Geschichte entleert und verkürzt? Ähnliches gelte für das Existenzverständnis, genannt Glaube. Paulus meine aber, wenn er davon spricht, daß der Gerechtfertigte in Christus ist, nicht nur ein neues Existenzverständnis, sondern eine neue, den ganzen Menschen umgreifende Existenz. Merkwürdigerweise sagt Bischof Meyer nicht, was die Exegese doch weiß, daß Paulus ganz prägnant kirchliche Existenz meint.

Andere Fragen richten sich an die formgeschichtliche Methode, die sich überlegen sollte, ob es richtig ist, die Formgesetze nur aus nichtchristlichen Religionen abzulesen, statt aus der antimythischen, an der Geschichte interessierten Glaubenshaltung der Urchristenheit eigene formgeschichtliche Prinzipien zu entdecken, z. B. das der wortgetreuen Tradition, die schon im Judentum vorhanden war! Unter den weiteren Fragen des lutherischen Bischofs findet sich auch die Forderung nach einer Theologie des Kanons oder diese: „Wie grenzt sich die kerygmatische Theologie eigentlich gegenüber der katholischen Position ab? Wäre es nicht an der Zeit, klar zu sagen, warum die kerygmatische Theologie evangelisch und nicht katholisch ist?“ Noch andere Fragen betreffen das Wissenschaftsverständnis des modernen Menschen und die aufzugehende Abhängigkeit vom aristotelischen Denken. (Vgl. hierzu das Gutachten von G. Howe: „Zum theologischen Problem der Technik“ in: „Lutherische Monatshefte“, September 62, S. 422 f.; auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 112.)

Vorschläge zur Besserung

Mit Leidenschaft sei den Theologieprofessoren zu widersprechen, wenn sie den Stückwerkcharakter ihrer Forschung verleugnen und ihre Forschungsergebnisse zu dogmatisieren suchen. Zum Schluß macht Bischof Meyer „vier ganz hausbackene Vorschläge“, wie man einer gemeinsamen Verantwortung näher kommen könnte:

1. Die theologischen Fakultäten könnten es überall zur unerläßlichen Bedingung machen, daß nur ein ordinierter Pastor theologischer Lehrer werden kann.
2. Die Kirchen sollten bei der Wahl der Bischöfe geeignete Lehrer der Theologie bevorzugen . . .
3. Wir sollten das intensive Gespräch gerade mit denen, die nicht unserer Meinung sind, ernsthaft führen.
4. Theologische Lehrer und Bischöfe sollten sich mühen, die Einheit des Geistes in der Fessel des Friedens zu bewahren (Eph. 4,3). Herzustellen brauchen wir die Einheit nicht. Wir haben sie schon von Gott und vor Gott. Aber wir sollten sie darstellen und bewahren.“

Bemerkenswert ist, daß in den Ausführungen von Bischof Meyer die Lehrverpflichtung der Professoren auf das Augsburgische Bekenntnis keine Rolle spielt, was angesichts seiner Durchlöcherung durch die exegetische und ökumenische Theologie auch wenig Sinn hätte. Es scheint aber, daß das Bedürfnis, sich von der römisch-katholischen Art des Lehramtes so weit wie möglich zu distanzieren, zu neuen, unnötigen Unterlassungen führt. Vor allem macht dieser abrißhafte Einblick in das Gespräch zwischen den lutherischen Bischöfen und ihren theologischen Lehrern, das so offen die vielen offenen Fragen bloßlegt, gut verständlich, warum die Kirchenleitung nur in Form von „Handreichungen“ ihre Gedanken zur Klärung der Gewissen in Umlauf setzen kann, nicht aber in Kundgebungen, die einen Konsensus sowohl der Bischöfe wie auch der Professoren hinter sich haben.

Für diejenigen katholischen Theologen aber, die ihre Hoffnung auf die Möglichkeiten eines Lehrgespräches mit den Lutheranern setzen, bedeutet der hier gegebene Einblick wohl, daß sie diese Hoffnung zurückstellen müssen. Das bedeutet nicht, man sollte die lutherischen Brüder nicht immer wieder an ihre ökumenische Verpflichtung erinnern. Es gibt ja nicht nur eine vermeintliche „Selbstisolierung Roms“, die praktisch aufgegeben wurde, es gibt auch eine Selbstisolierung in internen „evangelischen“ Gesprächen, deren Ziel nicht bischöflich bestimmt wird.