

Zum Thema: Wort und Glaube – Theologie und Verkündigung

Zwei neue Bücher von Gerhard Ebeling*

Von Max Seckler, München

Während in der katholischen Theologie das Problem »Theologie und Verkündigung« in der jüngsten Vergangenheit nur episodenhaft in den Mittelpunkt eines größeren, über die Fachdisziplin hinausreichenden Interesses gerückt war, befaßt sich die protestantische Theologie seit langem und in wachsendem Ausmaß mit dieser Frage.

Daß das im Zusammenhang mit dem Werk R. Bultmanns geschieht, kann nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, mit welcher Schonungslosigkeit hier kritische und wissenschaftliche Theologie getrieben wird, wie Entmythologisierung und existentielle Interpretation auf Verkündigung und Glauben hinzielen wollen, während andererseits dem persönlichen Glaubensvollzug und der objektiven Glaubensbegründung die Früchte dieser Bemühung vorenthalten bleiben sollen. Bezeichnend für diese gewissermaßen fruchtlose Bemühung (fruchtlos in ihrer Absicht, nicht in ihrem tatsächlichen Effekt) ist ein Text Bultmanns in »Kerygma und Mythos« (II, 1952, 207): »In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich

²⁸⁾ Den Gründen, die Gamber für eine frühe Zenoverehrung in Regensburg anführt (Das Cassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg (Deutsche Gaue 49 (1957), S. 17f), vermag ich nicht zu folgen. Daß die sogenannte Erhardklausen St. Zeno als 1. Patron innehat, ist reine, durch nichts bezugte Annahme. Es lassen sich nicht die leisesten Spuren einer frühen Zenoverehrung in den Patrozinien Regensburgs feststellen. Daß die Erhardklausen mit dem Kryptenbau von Verona baulich zusammenhängt (?), besagt nichts für eine Zenoverehrung. Daß schließlich der Festtag des hl. Zeno am 8. Dezember, wie ihn das Prager Sakramentar feiert, in Isen unbekannt war und dieses sein Kirchweihfest am 12. April feiert, ist unrichtig. Im Gegenteil! Gerade am 8. Dez. fand in Isen auf den Altar des hl. Zeno eine Schenkung statt. (h. B i t t e r a u f, *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, I, Freising 1905, Nr. 480). Das darf nicht als Zufall billig abgetan werden. Denn es ist bekannt, daß in den Freisinger Traditionen besonders der Patroziniumstag (z. B. bei Tegernsee der Quirinustag zu Synoden und Schenkungen, 15. August in Freising-Dom) gewählt wurde. Eine weitere Bestätigung der Feier des Zenofestes am 8. Dezember im Bistum Freising bringt das Missale des Bischofs Abraham. Es kennt das Zenofest am 8. Dezember, während es offensichtlich völlig unsicher das Aprilfest des hl. Zeno nicht am 12. April, sondern am Ende des Monats noch anfügt. Was im Freisinger Domstift gegolten, hat aber in jener frühen Zeiten bei dem engen Verhältnis Isens zum Hochstift auch in Isen Geltung. Über die Begründung, daß in Regensburg wegen des nahen Gewässers der Donau in der Erhardklausen eine Verehrung des Wasserpatrons St. Zeno üblich war, ist doch sehr wenig überzeugend. Gegen die Entstehung in Regensburg spricht auch die nach Gamber so starke Betonung des Martinsfestes mit Hauptfest und Translation und Hervorhebung in der Schriftgröße (S. 206f.). Ist an dieser Hervorhebung nicht zu zweifeln, so fällt es schwer eine frühe Martinsverehrung in Regensburg nachzuweisen. Eine dort auftauchende Martinskapelle ist weitaus späteren Ursprungs. Gerade bei den Emmeramer Mönchen, wo eine Martinsverehrung am ehesten anzunehmen wäre, fehlt jede Spur. Unverständlich ist, einen Regensburgischen Martinskult dem hl. Rupert zuzuschreiben und ihn kurzerhand aus einem *episcopus »Wormatiensis«* zu einem »Marmutiensis« umzubiegen. Sicher ist, daß Rupert nicht Bischof von Worms war, sondern nach den trefflichen Untersuchungen von Zöllner aus einem Adelsgeschlecht der Wormser Gegend stammte.

Am ehesten könnte für eine Regensburger Herkunft noch sprechen, daß in dem *Memento vivorum (et mortuorum)* der Regensburger Bischof Adalun an erster Stelle steht, daß auch St. Georg im Sakramentar ein feierliches Formular besitzt. Ihm war ja der, spätrömische Stadtfriedhof geweiht, wo auch St. Emmeram sein Grab gefunden hat.

*Ebeling, Gerhard, *Wort und Glaube*. Tübingen, Mohr, 1962. 2. Auflage, 80, 463 S. – Ln. DM 29.–, hier abgekürzt: WuG.

Ebeling, Gerhard, *Theologie und Verkündigung*. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von G. Ebeling, E. Fuchs, M. Metzger, Bd. 1.) Tübingen, Mohr, 1962, 80, 146 S. – Kart. DM. 11.–.

die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen.« Ähnlich konnte Gerhard Ebeling in einem seiner frühen Aufsätze bemerken, daß das Ja zur (historischen und wissenschaftlichen) Ungesicherheit des Glaubens nur die Kehrseite der Heilsgewißheit sola fide sei (ZThK 47, 1950, 42 = WuG 45). Man hat sich nicht ohne Berechtigung gefragt, wozu das ganze Pathos der Wissenschaftlichkeit gut sein soll, wenn es nicht auf eine dem Glauben dienende Sicherheit hinzielt, wobei der Unterschied und die relative Unabhängigkeit von Glaubensgrund und Glaubensbegründung, von Glaubensgewißheit und Glaubwürdigkeitsgewißheit durchaus gesehen wurde. So hat E. Reiser auf dieses »hyperparadoxe« Bemühen mit folgenden Worten hingewiesen: »Seit die Welt steht . . . ist es noch niemals einem Menschen eingefallen, zu forschen, um unsicher zu werden« (ZThK 49, 1952, 233). Der diesem paradoxen Bemühen zugrunde liegende Gedanke scheint in der Tat der zu sein: »Je mehr historisch zerstört wird, desto ungesicherter ist der Glaube, und diese Ungesicherheit ist vielmehr eine Garantie für seine Echtheit« (W. Künneth, *Glauben an Jesus*, Hamburg 1962, 95).

Es scheint aber, daß die Problematik, die hier aufgebrochen ist, und die Gründe der Auseinandersetzung, die in der protestantischen Theologie auf eine heftige und anhaltende Weise ausgetragen wird (auch G. Ebeling spricht in seinem »Hinweis auf ein Pamphlet«, einer 13seitigen Auseinandersetzung mit W. Künneth, eine ungemein scharfe Sprache: *Theologie und Verkündigung*, 1962, 128–141), weiter reichen, als man ihnen zunächst ansieht.

Gewiß haben die Fragestellungen, die sich um die Stichworte Entmythologisierung, Kerygma, Historie und Geschichte, Rechtfertigung sola fide, usw., gruppieren, auch jeweils ihr eigenes Gewicht. Aber sie laufen letztlich, wenn nicht alles trägt, auf eine einzige, zentrale Frage hinaus, die selbst alt ist und hier sich nur in neuem Gewande zeigt. Es ist eine Frage, die auch die katholische Theologie jahrhundertlang beschäftigt hat, wenn auch in sich wandelnder Gestalt: Glauben und Wissen, natürlicher und übernatürlicher Glaube, Glaube und Glaubwürdigkeit – mit einem Wort: es ist das Problem der *analysis fidei*. Damit soll nicht behauptet sein, daß der Streit um die existentielle Interpretation und um den Anteil der historisch-kritischen Theologie an Verkündigung und Glaube nur ein verkappter *analysis-fidei*-Streit sei und deshalb kein Interesse verdiene, weil sich die Theologie lange genug und nur mit zweifelhaften Ergebnissen damit herumgeschlagen habe. Aber es scheint doch, daß die für den katholischen Theologen vielfach nur durch einen erheblichen Aufwand an Geduld zu verfolgende Auseinandersetzung in der heutigen protestantischen Theologie besser verstanden und gewürdigt werden kann, wenn man sie mit dem Vorzeichen der *analysis-fidei*-Problematik versieht. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß diese Auseinandersetzung sich unter völlig neuen Voraussetzungen abspielt, die mit dem besonderen Gewicht gegeben sind, das das Problem der Geschichte in der Neuzeit erhalten hat. Es hat relativ lange gedauert, bis dieser neuzeitliche Historisierungsprozeß sich auch auf dem Gebiet der Glaubenstheologie ausgewirkt hat. Die These Lessings: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden« und die radikalere Frage Kierkegaards: »Kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?« hat lange Zeit nur die Apologetik beschäftigt. Es scheint, daß sie erst heute wahrhaft theologisch ernstgenommen wird.

Das stimmt völlig mit dem überein, was E. Käsemann in seiner Arbeit über die Probleme der neutestamentlichen Arbeit in Deutschland feststellte, wenn er zu dem Urteil kam: die ntl. Wissenschaft habe sich von einer bloß historisierenden Fragestellung abgewandt und *theologischer* Problematik geöffnet, aber sie habe das »doch durchweg in der Kontinuität zu ihrer eigenen Geschichte getan, und das heißt eben: in der Kontinuität der historischen Kritik« (Beiträge zur Ev. Theologie, Bd. 15, 1952, 138). Echte *theologische* Problematik muß das Problem des Glaubens, wenn sie in der Kontinuität zur *historischen Kritik* steht, in den Dimensionen der Geschichte denken. Die *analysis-fidei*-Frage kehrt wieder in einer neuen Begrifflichkeit, bei der es natürlich nicht nur um austauschbare Worte gehen kann, sondern um ein Durchdenken der Sache von einem neuen Ansatz her, wie es auf analoge Art in der neueren personalistischen Glaubensbegründung geschieht.

Daß der Kern und die *crux* der alten *analysis-fidei*-Problematik dabei in verschärfter Form wieder auftreten muß, liegt auf der Hand. Lautete die alte Frage, wie sich der Glaube als vernünftige Nachfolge in Sachen einer nichtevidenten Wahrheit begründen lasse, ohne daß dadurch seine absolute und nicht im Geschöpflichen gründende Gewißheit angetastet werde, so lautet die neue Frage, wie ein kontingentes, einmaliges historisches Ereignis universale und absolut verlässliche Bedeutung haben könne, ohne daß dieses Ereignis oder dieses geschichtliche Faktum durch seine ihm zugesprochene Universalität entgeschichtlicht und ohne daß es, wenn man an seiner Historizität festhält, ent-universalisiert wird. Ging es in der alten *analysis-fidei*-Problematik um das Verhältnis der ungeschaffenen Wahrheit (*veritas prima*) und der im Glaubenslicht gründenden übernatürlichen Gewißheit des Glaubens zu den im geschöpflichen Wissen gründenden Motiven und Präliminarien des Glaubens, so steht hier existentielle Analyse und historische

Beweisführung, Wahrheitsfrage im Sinne des Historismus (als historische Tatsachenfrage) und Wahrheitsfrage im Sinne der geschichtlichen Existenz des Glaubenden gegeneinander. Schien einst das Bemühen um vernünftige Glaubensbegründung die Übernatürlichkeit des Glaubens zu gefährden, so sucht man heute die Bedrohung des Kerygmas durch Mythos und Historie abzuwehren. Man lehnt es ab, sich den Glauben durch die Ergebnisse der historischen Arbeit stützen zu lassen, weil man in naher Vergangenheit erst erfahren hat, wie die Ergebnisse der liberalen Leben-Jesu-Forschung einen an historische Beweisführung gebundenen Glauben gefährden können. Nach dem Desaster der Leben-Jesu-Forschung hat man nicht mehr den Mut, mit Troeltsch alles auf die Karte der historisch-kritischen »Erkennbarkeit Jesu« zu setzen. Der Gegensatz heißt jetzt nicht mehr *fides naturalis* – *fides supernaturalis*, sondern Glaube als Fürwahrhalten von in Raum und Zeit geschehenen »mythologischen« und objektivierten Heilsereignissen und Glaube als existentielle Aneignung des Heils.

Obwohl man nicht bestreiten kann, daß die Behandlung des *analysis-fidei*-Problems in den Dimensionen der neuzeitlichen Erfahrung von der Geschichtlichkeit der Existenz legitim und fruchtbar ist, muß man doch feststellen, daß die dabei beschrittenen Wege nur zu Teilergebnissen geführt haben. Besonders bei R. Bultmann hat dabei das, was man seinen »doppelten Geschichtsbegriff« genannt hat (Heinrich Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tübingen 1955, 8–57), zu einer Aufspaltung der Wirklichkeit geführt, wobei noch erschwerend hinzukommt, daß sich Gesichtspunkte der reformatorischen Rechtfertigungslehre daruntermischen. Objektiviertes Wissen und existentielle Wahrheit, Historie und Geschichte, historischer Jesus und kerygmatischer Christus stehen einander brückenlos gegenüber wie Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade – der Christus *κατὰ σάρκα* geht uns nichts an (Bultmann). Es wird nicht etwa nur behauptet, der Nachweis vom wirklichen Geschehensein der Heilsereignisse könne den Glauben nicht erzwingen, sondern beide, das geschehene Ereignis und der geschehene Glaube sind grundsätzlich voneinander ablösbar. Der kritische Historiker Bultmann stellt fest, das faktische Geschehensein dieser Ereignisse lasse sich mit den Methoden heutigen wissenschaftlichen Denkens nicht verifizieren, und der reformierte Theologe Bultmann verwehrt mit theologischen Gründen den Rückgriff hinter das Kerygma der Urgemeinde auf das, was es als objektiv Geschehenes aussagt. Die Verifizierung der Wirklichkeitsaussagen der Heiligen Schrift kann gar nicht gelingen, nicht nur wegen der tatsächlichen geringen Ergebnisse der historischen Forschung, sondern weil solche Ergebnisse nur zu einer Approximation im Sinne Kierkegaards führen können – und darauf läßt sich keine ewige Seligkeit bauen –, und weil weder das Wissen von Fakten noch ein Glaube an Fakten in die Eigentlichkeit der Existenz führen können. Das ist unmöglich, und das wäre auch theologisch illegitim. Über den breiten, garstigen Graben führt weder philosophisch noch theologisch eine Brücke. Die Feststellung einer historischen Tatsache kann nach dieser Konzeption weder der Beweis eines Glaubenssatzes sein noch eine Erleichterung des Glaubensaktes. Der rechte Glaube fordert keine Verifizierung; er verbietet sie.

Dieser Problematik in ihren verschiedenen Spielarten hat sich der »Bultmannschüler« G. Ebeling in wachsenden Grade – wenn auch nicht ausschließlich – verschrieben. Bereits im Vorwort zu dem Sammelband *Wort und Glaube*, der nun bereits in zweiter Auflage vorliegt, wird darauf hingewiesen, daß sich in diesen ein Jahrzehnt umfassenden Aufsätzen die Geschichte seines Weges in und zur systematischen Theologie widerspiegelt – es ist auch hier die von E. Käsemann getroffene und oben zitierte Verbindung von historischer Kritik und theologischer Problematik, die gerade in dem, was man die *analysis-fidei*-Frage in der Variante des historisch-kritischen Theologen nennen könnte, einen bedeutenden Schritt über Bultmann hinausführt.

Ebeling geht es in den Arbeiten von WuG, die in formaler Hinsicht an die Aufsätze K. Rahners erinnern, primär nicht um simple »Beiträge« zu wissenschaftlichen Fragen und Forschungsgegenständen, sondern darüber hinaus um den Vortrag einer eigenen Theologie – einer »eigenen« nicht deswegen, weil das Prinzip protestantischer Individualität vordemonstriert werden soll, sondern weil nach Ebeling (wie bes. der Aufsatz über die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen deutlich macht) persönliche Aneignung des Glaubens und theologischer Entwurf Hand in Hand gehen. So verstanden sind die einzelnen Aufsätze dann im Grunde nur Annäherungen, Verdeutlichungen und Erprobungen dessen, was man seine Theologie nennen könnte. Diese hat ihren Ausgangspunkt in der Paulus-Auslegung Luthers; sie zielt hin auf die reformatorische Konzentration von Wort und Glaube, und sie erhält ihre konkrete Bestimmtheit durch die Beschäftigung mit der Theologie R. Bultmanns und W. Herrmanns. Wollte man die Position Ebelings weiter bestimmen, so könnte man darauf hinweisen, daß er Theologie als Hermeneutik, als »Sprachlehre des Glaubens« (WuG 447) versteht und daß Wortgeschehen und Heilsgeschehen nach ihm ineinsfallen (430). Ebeling entwickelt eine eindrucksvolle Theologie des Wortes. Mit F. Gogarten versteht er die Gegenwart unter dem Zeichen einer radikalen Historisierung des Menschen und seiner Wirklichkeit. Die historisch-kritische Methode wird in ihrem Recht und in ihrer Bedeutung verteidigt. Die existentielle Interpretation des Kerygmas verbietet es dem systematisch interessierten

Kirchengeschichtler nicht, das Tabu des historischen Jesus zu durchbrechen und zu direkten Aussagen über ihn hinzufinden, die über das bloße »Daß« Bultmanns hinausführen zu einer echten Christologie (und Ekklesiologie). Er nimmt zwar, wie man ihm bisweilen vorwirft, »Reduktionen« vor, aber er findet gerade darin zu wesentlichen Einsichten. In der gegenwärtigen theologischen Literatur gelingt es wenigen Autoren so wie ihm, die fachliche und sachliche Strenge des ausgewiesenen Historikers mit der Offenheit, Weite und jeden Anschein von Fachsimpelei vermeidenden Originalität und Glaubwürdigkeit eines humanen und freien Geistes zu verbinden, so daß schließlich der Eindruck eines glaubenden und denkenden Menschen gegeben ist, der den Gedanken von der Ereignishaftigkeit von Wort und Glaube nicht nur monoman wiederholt.

Hervorzuheben ist in WuG der grundlegende Aufsatz über »Jesus und Glaube« (1958), der in einer neuen Sichtung des Materials und mit seiner überlegten Verteilung der Akzente eine wichtige Ergänzung zu dem Artikel »Glaube« im ThW darstellt. Jesus ist nicht ein credendum unter anderen credenda (WuG 204), sondern er ist der Inbegriff des Glaubens, wie auch der Glaube der Inbegriff des Werkes Jesu ist (206), der dazu gekommen ist, den Glauben zu wecken. Wer es mit dem historischen Jesus zu tun bekommt, hat es mit dem zu tun, »von dem her und auf den hin Glaube entsteht« (208), dergestalt, daß auch die historisch-kritische Forschung feststellen kann, daß dem historischen Jesus in der Geschichte des Glaubensbegriffes eine besondere, wissenschaftlich konstaterbare und begründbare Bedeutung zukommt (209 ff.). Ebeling wendet sich hier wie auch in den Aufsätzen über die historisch-kritische Methode und über die Frage nach dem historischen Jesus gegen »das seltsame Dogma«, wonach über die Zeugnisse des NT nicht zurückgefragt werden dürfe nach dem historischen Jesus. Der historische Jesus ist weder schlechthin verborgen und unbekannt (207), noch ist es angebracht, daß die historische Forschung ihm gegenüber in einem »unberechtigten Defaitismus« (307) verharrt. Ohne historischen Jesus bliebe nur ein »christologischer Mythos« (208). Das auch antidoketisch gemeinte Interesse am »wirklichen Menschsein Jesu« (207) will die Menschheit Jesu aber auch durch die Gestalt historischer Quellen und Texte verbürgt sehen, so daß die historisch-kritische Methode gewissermaßen das adäquate Instrument für den im Wort sich überliefernden wahren Menschen Jesus Christus ist.

Hervorzuheben ist auch der umfangreiche Aufsatz über D. Bonhoeffer (Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe), der 1956 in *Die mündige Welt*, Bd. II, übernommen wurde. Ebeling gibt hier eine außerordentlich gründliche und in das Bonhoeffersche Problem des Gegensatzes von christlichem Glauben und Religion eindringende Interpretation, gleichzeitig aber auch eine vorzügliche Einführung in das Werk Bonhoeffers und ein Nach-Denken der theologischen Ansätze dieser bewegenden Gestalt, deren menschliche und theologische Leuchtkraft an die eines Heiligen gemahnt.

Für den Theologen, der in der Schweben zwischen historischer und dogmatischer Fragestellung steht (WuG 203), ist mit der Bindung des Christentums an seinen historischen Ursprung das Problem der Vergewärtigung des für die Vergangenheit bezeugten Geschehens gegeben. Der nach katholischem Verständnis zentralen Weise der Selbstvergewärtigung des Offenbarungsgeschehens in der sakramentalen Vergewärtigung (WuG 20) wird die reformatorische Weise der Vergewärtigung durch Wort und Glaube entgegengestellt, derart, »daß man sagen könnte: der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus beruht auf dem verschiedenen Verständnis der Vergewärtigung des historischen *ἄπαξ* (der Einmaligkeit) der Offenbarung« (21), wobei allein der reformatorische Weg der Vergewärtigung des Offenbarungsgeschehens gerecht werden (23 ff.) und der geistesgeschichtlichen Situation des neuzeitlichen Menschen entsprechen kann (27 ff.). »Das ganze System des Katholizismus« – dem eine zuständige und vorfindliche Weise der Vergewärtigung des Offenbarungsgeschehens zugeschrieben wird – ist damit zusammengestürzt« (22). Solche und andere Pauschalurteile finden sich, das ist wahr, bei Ebeling relativ selten. Auf Grund einer unbegreiflichen Evidenz scheinen (bei Ebeling gewiß seltener als bei anderen protestantischen Theologen) theologische Positionen und Aussagen schon allein dadurch erledigt zu sein, daß man nachweist, daß sie »katholisch« sind, wobei man kulanterweise durchaus einräumt, daß sie – die fraglichen Positionen – mitunter »großartig«, »geschlossen« und »imposant« oder »imponierend« sind. Solche Ärgerlichkeiten stehen hier zwar am Rande und wollen der anregenden und bedenkenswerten Gedankenführung wohl nur eben Farbe und Kontrast geben, aber sie sind der guten Sache, die vertreten wird, nicht dienlich. Ebeling kennt die zur Debatte stehenden katholischen Positionen recht gut und gibt sie zutreffend und loyal wieder. Um so verwunderter fragt man sich, woran es wohl liegen mag, daß die vorgetragenen neuen Einsichten nicht in ihrer Affinität zum Alten gesehen und anerkannt werden – das als solches doch anerkannt werden könnte und müßte, wenn die Implikate und latenten Voraussetzungen des Neuen als solche erhoben würden. Das zeigt sich unter anderem dort, wo eine »ontologische Interpretation« des Offenbarungsgeschehens gegeben wird und wo reine Argumentationen ad hominem nicht mehr weiterhelfen.

Einige Aufsätze sind dem wissenschaftlichen Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes, der Theologie, gewidmet, so vor allem der Aufsatz: »Was heißt biblische Theologie?« (1955), eine begriffsgeschichtliche und zugleich systematische Erörterung des mit der »biblischen Theologie« gegebenen Problems, wobei sie, die biblische Theologie, nicht als eigene Disziplin, sondern als das die verschiedenen Disziplinen zur Einheit der Sache und der Aussage führende Element verstanden wird. Ein zweiter Aufsatz handelt über »Theologie und Wirklichkeit« (1956), mit der These, daß das, wovon die Theologie redet, zwar nicht als Wirklichkeit verifizierbar ist, daß es vielmehr selbst die Wirklichkeit verifiziert, und zwar die g a n z e Wirklichkeit des Menschen in seiner Existenz zwischen Gott und Welt, nicht etwa nur einzelne, separate Bereiche (etwa »Gott« oder »Religion«), weshalb von der Theologie grundsätzliche »Offenheit für Wirklichkeitserfahrung jeder Art« (WuG 201) gefordert ist.

Der bisher im kontroverstheologischen Gespräch wenig zur Geltung gekommene Aufsatz über »Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen« (1956) eröffnet überraschende Perspektiven zu dem Satz »oportet et haereses esse«. Ebelings These von der gerade in der Vielzahl der Kirchen je sich realisierenden Einheit und von der notwendigen Pluralität der Theologien und Kirchen ist ungewohnt und auch im letzten unbefriedigend, denn der eine Christus verlangt doch wohl nach einer anderen Fassung der Einheit von Kirche, auch wenn man zugeben muß, daß in der heutigen Theologie die Tatsache der Pluralität noch nicht genügend bedacht und auf ihre positive Seite hin befragt ist. Aber dieser Aufsatz wie auch die meisten anderen will, wenn wir den Autor recht verstehen, keine fertigen Lösungen geben, sondern Anregungen und Anstöße für eine »schemaklappenfreie Theologie« (10), für die das Gebot intellektueller Redlichkeit an erster Stelle steht.

Der zweite hier anzuzeigende Band trägt den Titel *Theologie und Verkündigung* und stellt sich vor als »ein Gespräch mit Rudolf Bultmann«.

Außerlich gesehen liegt der Untersuchung ein Vortrag zugrunde. Nach der Exposition (1–9: Die Spannung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Verkündigung) und einer Reflexion über das Verhältnis von historischer und dogmatischer Theologie (10–18) wird, als Mitte des Ganzen, die Frage »Kerygma und historischer Jesus« (19–82) abgehandelt. Es schließen sich in »strapaziöser Knappheit« (S. VIII) formulierte »Leitsätze zur Christologie« (83–92) und zur Ekklesiologie (93–103) an, sowie ein Anhang, der eine Anzahl von Exkursen bringt, die mit der Sache mehr oder weniger eng zusammenhängen, die man aber mit Gewinn lesen wird (104–127).

Zunächst scheint Ebeling von einem rein praktischen Anliegen bewegt zu sein. Er geht aus von dem »flagrant« gewordenen Gegensatz zwischen gelehrter theologischer Spekulation und schlichtem Laienverstand (10) – also gewissermaßen von der praktischen Variante des analysis-fidei-Problems – und er will die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und gläubiger Gemeinde ohne »Doppelbödigkeit und Doppelzüngigkeit« (2) überbrücken, mit deutlichem Affront gegen jene »verkrampte Ängstlichkeit und innere Unwahrhaftigkeit«, die bei aller lobenswerten Absicht den Glauben verkehrt »in das Werk der Aneignung von Unglaublichem« (6). Eine erste, allgemeine These lautet dann, daß mit der geschichtlichen Verfaßtheit des Glaubens auch das Recht und die Notwendigkeit gegeben ist, Theologie und Verkündigung, das Verkündigungsgeschehen und die verantwortliche Besinnung darüber, zusammenzubringen, denn »Theologie ohne Verkündigung ist leer und Verkündigung ohne Theologie ist blind« (9).

Aber eine theologische Besinnung über verantwortliche Verkündigung kommt an Bultmann nicht mehr vorbei. Ebeling nennt seine Arbeit ein »Gespräch« mit Bultmann, aber es ist eine harte, wenn auch sachliche und freundschaftliche Auseinandersetzung, in der man sich nichts schenkt.

Den Kernpunkt bildet die oben genannte Aufspaltung der Wirklichkeit bei Bultmann, die hier als »Methodendualismus« auftritt und gerügt wird. Man hat, Ebelings Überlegung zufolge, den Eindruck, »daß dieses Problem noch nicht hinreichend durchreflektiert ist« (55). Das von Bultmann verbotene und von Ebeling geübte »Zurückfragen« hinter das Kerygma soll nach Ebeling in einer s a c h g e m ä ß e n Gestalt der historisch-kritischen Methode erfolgen; sachgemäß heißt hier, daß nicht nur objektivierte Fakten gefragt sind, sondern die Sache selbst, nämlich das, was »zur Sprache gekommen ist« (56). Denn wer es mit Jesus zu tun hat, hat es »nicht mit puren Fakten, sondern mit lauter Wort zu tun«.

Die »historische Aporie« – die Aporie Lessings und Kierkegaards – tritt unvermeidlich auf, wenn man in einem Geschichtsverständnis verharret, das nur am Tatsachenbegriff orientiert ist. Das heißt nicht, daß man auf den Begriff der geschichtlichen Tatsache verzichten könne, aber er muß so gefaßt werden, daß er nicht seiner eigentlichen Dimensionen entkleidet wird. Das theologische Interesse an der Geschichte braucht die Sauberkeit der historischen Methode nicht zu verderben (WuG 307). »Das Zurückfragen hinter das urchristliche Kerygma ist also, wenn es sachgemäß geschieht, gar nicht ein Zurückfragen hinter das Wort auf beglaubigende Fakten, sondern ein Zurückfragen hinter ein interpretationsbedürftiges Wort auf ein

darin vorausgesetztes Wortgeschehen« (ThuV 56). Der Begriff des Wortgeschehens erlaubt es Ebeling, den oben angeführten Methodendualismus zu überwinden.

Mit der heute auf breiter Front gegebenen Rückwendung zur Frage nach dem historischen Jesus (52) ist nicht nur die Gefahr eines subtilen Dokerismus und damit eines im Grunde ungeschichtlichen Glaubens beseitigt – die Feststellung der Historizität Jesu ist eo ipso Feststellung seines Menschseins (22) – sondern ebenso die subtile Mythisierung des Kerygmas. Die Relevanz Jesu für das Kerygma darf nicht auf das bloße »Daß« dieser Person beschränkt werden (26). Denn das Kerygma spricht von Jesus zwar nicht als historischer Erscheinung, aber es spricht von Gott in bezug auf Jesus, der eine historische Erscheinung war (62). Wäre die Person, auf die sich das Kerygma bezieht, in keiner Weise in ihrer Historizität bestimmbar, wäre Jesus nur eine zufällige und nichtssagende Chiffre, dann wäre das Kerygma reiner Mythos (63). Ebeling stellt bei der Analyse der Position Bultmanns einen interessanten Vergleich an zwischen der Lehre vom bloßen »Daß« und der Lehre von der Anhypostasie (115 ff.), auf den hier nur verwiesen werden kann.

Der katholische Theologe wird gewiß nicht allen Thesen Ebelings zustimmen können; er wird es bedauern, daß nicht überall die gleiche Präzision der Aussage herrscht (so etwa bei der Bestimmung der christlichen Verkündigung als »gewissem« und »gewißmachendem« Wort) und daß die Analyse des Offenbarungsgeschehens nicht den inkarnatorischen und sakramentalen Charakter dieses Geschehens zu sehen vermag. Aber er wird dem Autor dankbar bestätigen, daß die beiden angezeigten Bände eine theologisch erfreuliche und bedeutende Sache sind, nicht zuletzt wegen der gründlichen, noblen und überzeugenden Auseinandersetzung mit dem Werk R. Bultmanns.