

Das Gespräch mit der protestantischen Theologie

I. PROBLEM DES ÖKUMENISMUS

Neue Atmosphäre: Dialog statt Polemik

Einberufung, Vorbereitung und bisheriger Verlauf des zweiten Vatikanischen Konzils haben den Hoffnungen, den Sorgen und Bemühungen um die Einheit der Kirche allenthalben neuen Auftrieb gegeben. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Literatur über ökumenische Fragen inzwischen geradezu ins Uferlose angewachsen ist. Ein auch nur annähernd vollständiger Überblick über die Fülle von Büchern, Zeitschriftenaufsätzen und Sammelbänden, die in den Jahren seit der Einberufung des Konzils in den verschiedenen Ländern und Erdteilen erschienen sind, ist deshalb auch nicht annähernd möglich. Es soll deshalb nur versucht werden, einige entscheidende Linien der gegenwärtigen ökumenischen Theologie herauszustellen. Ins einzelne gehende Literaturgeschichte findet sich in den Fachzeitschriften¹ für ökumenische Theologie.

Neu ist zunächst die Atmosphäre, in der das Gespräch stattfindet; neu ist, daß es sich um einen wirklichen Dialog handelt. Das ist für den, der die Geschichte der Beziehungen zwischen den getrennten Christen² auch nur einigermaßen kennt, nichts Selbstverständliches. Das Nebeneinander der Konfessionen hat sich zunächst vor allem in der Weise der Polemik ausgewirkt, «in der die eine Seite der andern Irrtum, Böswilligkeit, Dummheit, und zwar am liebsten alles zusammen vorwarf; in der der andere nur in der Gestalt des Ketzers, des Abtrünnigen oder gar des Ungläubigen existierte und in der er eben nichts anderes war als eben dieses – worin man leicht einen Freibrief für alle Formen der Verbal- und Realinjurie fand» (H. Fries). Auch wenn es später in der Epoche der Kontroverstheologie im allgemeinen ohne persönliche Verunglimpfung abging, so war doch jede Seite darauf bedacht, die andere mit allen wissenschaftlichen

Mitteln objektiv ins Unrecht zu setzen. Wenn wir statt dessen heute von Dialog reden, so meinen wir auf der anderen Seite aber nicht die ehrlich gemeinten Versuche mancher Ireniker der Vergangenheit, die glaubten, die Unterschiede der Konfessionen auf einer höheren Ebene einfach aufheben zu können. Der Dialog, wie ihn Papst Johannes eingeleitet hat, dessen Anliegen Kardinal Bea³ in Wort und Schrift immer wieder aufs neue interpretiert hat, der Dialog, wie ihn Paul VI. nochmals umschrieben hat⁴, unterscheidet sich sowohl von der Polemik wie von falscher Irenik. Er setzt aber voraus, daß es sich wie bei jedem ehrlichen Gespräch um gegenseitiges Geben und Nehmen handelt, daß man dem andern zwar Fragen stellt, sich aber auch selbst Fragen stellen läßt, daß man das Walten des Geistes beim andern ebenso anerkennt wie die eigenen Fehler und Unzulänglichkeiten.

Was heißt Ökumenismus?

*Y. Congar*⁵, einer der hervorragendsten Wegbereiter eines neuen ökumenischen Denkens und einer ökumenischen Theologie, sucht das Neue zusammenfassend zu beschreiben, das uns der Geist Gottes in unserer Zeit geschenkt hat und das sich von allen bisher in der Kirchengeschichte dagewesenen Bemühungen unterscheidet: der Ökumenismus bezieht sich auf das Ganze der Trennung, nicht bloß auf diesen oder jenen Punkt der Lehre, auch nicht auf die Lehre allein, er sucht das Positive bei den anderen Kirchen anzuerkennen, er will nicht Gegenpositionen aufbauen, sondern sucht die ganze Fülle der Wahrheit zu erfassen, und er zeichnet sich schließlich aus durch eine geschichtliche Betrachtungsweise, die uns hilft, das Wesen von dem nur geschichtlich Gewordenen zu unterscheiden. Als Mittel dafür bieten sich an der Rückgang zu den Quellen, besonders zur Heiligen Schrift, ein ehrlicher Dialog, in dem wir uns gegenseitig fragen

lassen müssen, ob wir das Evangelium wirklich ganz ernst nehmen in der Lehre und in der praktischen Verwirklichung, und eine vertiefte Kenntnis der Geschichte.

Allein der Ökumenismus ist nicht nur eine Sache für Fachleute, er ist Angelegenheit des ganzen Volkes Gottes, aller Christen, wenn auch mit verschiedenen Funktionen und Verantwortlichkeiten. Deshalb schreibt Congar eine eigene ökumenische Pädagogik. Sie erstrebt 1. eine Änderung des Klimas, indem sie versucht, Verständnis für die Eigenart der getrennten Brüder zu wecken, durch Beachtung der nichttheologischen Faktoren der Spaltung und durch Abbau des gegenseitigen Mißtrauens, das oft nur ein Ergebnis mangelnder gegenseitiger Kontakte ist. 2. Positiv bemüht sie sich, Achtung vor den anderen zu wecken, deren positive Werte anzuerkennen, den geduldigen Dialog zu suchen und alle Möglichkeiten auszuschöpfen, Kontakte zu schaffen. 3. Die Einheit ist nicht Sache geschickter Diplomatie, sondern ein Werk des Geistes, sie bedarf unseres Gebetes. Congar lehnt eine *communicatio in sacris* ab, meint aber, daß ein Abbau des Mißtrauens und das Entstehen einer brüderlichen Atmosphäre nur durch gemeinsames Beten möglich sein wird.

Offen für neue Fragen

Wo stehen wir? Dieser Frage wendet sich *G.A. Weigel*⁶ zu. Er stellt in den einzelnen Kontroversfragen der «anderen Seite» nicht einen fertigen katholischen Standpunkt gegenüber, sondern zeigt jeweils die innerkatholische Entwicklung auf und führt von einer erneuerten, biblisch inspirierten Theologie aus und in einer Sprache, die auch die protestantischen Brüder verstehen können, einen Dialog. Die alten Kontroversfragen über die Kirche, die Heilige Schrift, das Dogma und das Verhältnis von Kirche und Staat sind noch da, aber sie erscheinen in einem ganz neuen Licht.

Wie wenig sich eine ökumenisch eingestellte Theologie damit abfinden kann, einfach den status quo zu verteidigen, wie sie vielmehr mutig neue Fragen anpacken und zu neuen Perspektiven vorstoßen muß, das zeigen die «Strukturen der Kirche» von *H. Küng*⁷. Es geht hier wirklich um «*Quaestiones disputatae*» und nicht um fertige Lösungen, die man den heutigen Fragen einfach entgegenstellen könnte. Die Theologie- und Kirchengeschichte, vor allem die moderne Exegese, können dabei helfen, ursprüngliche Wesenszüge der Kirche wieder

aufleuchten zu lassen. Dadurch gewinnt das ökumenische Gespräch an Weite und an neuen Möglichkeiten. Festgefahrene Positionen kommen wieder in Bewegung – wenn man den Mut hat, sich den Fragen wirklich zu stellen. *H. Küng* untersucht besonders folgende Problemkreise: Stellung der Laien, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, Konziliarität der Kirche und die Stellung des Petrusamtes und «was heißt unfehlbar?». Das Grundanliegen von *H. Küng* besteht darin, die Konziliarität und Kollegialität nicht nur des Episkopats, sondern der Gesamtkirche als der *communio fidelium* aufzuzeigen. Die Kirche ist «ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung», von dem das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung nur die Repräsentation darstellt bzw. darstellen soll. Von daher ergeben sich neue Perspektiven für das wohl schwierigste ökumenische Problem, die Frage nach der Stellung des Amtes in der Kirche. *H. Küng* möchte die in jüngster Zeit neu erforschte konziliare Theorie des hohen und späten Mittelalters und die Dekrete des Konzils von Konstanz neu für die systematische Ekklesiologie fruchtbar machen.

Einheit und Mission

*M.-J. Le Guillou*⁸ macht im Anschluß an die Theologie und die praktischen Fortschritte der außer-katholischen ökumenischen Bewegung auf einen neuen Aspekt aufmerksam: Kirche, Einheit und Mission gehören zusammen. Die Kirche ist wesentlich Missionskirche. Das setzt aber die Einheit als eine Art korporativem Zeugnis voraus. Die Sorge um die Einheit der Kirche steht darum im Dienst der Mission. Umgekehrt gilt: das missionarische Bemühen kann die Einheitsbewegung fördern. In der gemeinsamen Verantwortung und in der Solidarität des Dienstes am Evangelium und an den Menschen von heute entsteht eine neues Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Kirchen. Ökumenismus und Mission sind also zwei Seiten ein und derselben Bewegung. In der Verhältnisbestimmung von missionarischem Zeugnis und Struktur der Kirche sieht *Le Guillou* einen wesentlichen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung. Die Theologie des Amtes und der *successio apostolica* stellt sich als entscheidende Schwierigkeit heraus.

Auf einen ähnlichen Aspekt weist *G. Baum*⁹ hin: die ökumenische Bewegung darf nicht isoliert gesehen werden, sie ist nicht nur eine Angelegenheit der Kirchen untereinander, sie steht vielmehr im

Dienst an der größeren Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Sie ist nicht geschlossen, sondern offen zur Welt hin. Schon H. de Lubac hat in sehr schöner Weise auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht. In dieser Perspektive wachsen Mission, Pastoral, ökumenische Bewegung und das Gespräch und der Dienst der Kirche an der Welt zu einer Gesamtbewegung zusammen. Es ist offensichtlich, daß bei dieser Sicht der Dinge eine bloße Konvertitenseelsorge und eine statische Apologetik nicht genügen kann. Ökumenismus ist nicht der Versuch, auf andere Einfluß zu nehmen, sondern die Bemühung um die eigene Katholizität und Universalität. Nach Gregory Baum tragen nicht die die Hauptverantwortung für die Einheit, die die eine Kirche verlassen haben, sondern die Kirche, die die Sendung vom Herrn erhalten hat, alle Menschen zu Christus und in Christus zur Einheit zu führen.

Dynamische Betrachtungsweise

Das bisher Gesagte zeigt, daß eine ökumenische Theologie nicht bloß statisch denken kann. Eine dynamische, wahrhaft geschichtliche Betrachtungsweise tut not. Das macht die Aufsatzsammlung von H. Fries¹⁰ mit dem Titel «Aspekte der Kirche» klar. Die Kirche ist eine dynamische und vielschichtige Wirklichkeit; sie läßt sich nur von den verschiedensten Aspekten her und nur in polaren Spannungsbegriffen erfassen: sie ist Gabe und Aufgabe, Institution und Ereignis, für sie ist Einheit und Vielfalt wesentlich, sie umfaßt Göttliches und Menschliches, sie muß Bindung und Freiheit kennen. Die Kirche ist erst unterwegs zu dem, was sie immer schon ist. Der Dialog nach innen und nach außen ist deshalb für die Kirche wesenskonstitutiv. Das Nebeneinander der Konfessionen darf darum nicht nur in seinen bekannten und vielbeklagten negativen Auswirkungen gesehen werden, es müssen auch die positiven Seiten dieses Zustandes, der an sich ein Ärgernis darstellt, genannt werden. Dankbar muß der vielfältigen Anregung gedacht werden, die die evangelische Theologie uns gebracht hat. Als einer der ersten stellt H. Fries heraus, daß und in welcher Weise den protestantischen Kirchengemeinschaften der Titel «Kirche» zuerkannt werden kann.

Die Einheit – ein geistliches Anliegen

Solche Dynamik ist nicht nur eine theologische Aufgabe, sondern ein geistliches Anliegen für die

ganze *communio fidelium*. Das Bewußtsein für diese Verantwortung zu wecken und die geistlichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, ist die Intention der neuesten Veröffentlichung von Th. Sartory: «Mut zur Katholizität»¹¹. Schon der Titel zeigt das Programm: die Katholizität der Kirche ist kein selbstverständlicher Besitz, sondern eine beständige Aufgabe; sie könnte durch die Integration und Heimholung vieler reformatorischer Anliegen innerlich wachsen und reifen. Deshalb geht es Sartory darum, Ansätze einer ökumenischen Spiritualität sichtbar zu machen. Aus vielen persönlichen Erfahrungen heraus stellt sich ihm das ökumenische Problem weniger als eine Frage der Lehre und der Strukturen der Kirche – die er keinesfalls unterschätzt wissen will – dar, sondern primär als ein geistlich-pneumatisches Anliegen. In drei großen Kapiteln «Zugang zum Vater», «Von Christus Jesus ergriffen», «Der Geist, der eint» bietet er eine Fülle tiefer Meditationen mit anschließenden theologischen Reflexionen, die, ausgehend von Zentralwahrheiten des christlichen Glaubens, den geistigen Boden für eine ökumenische Offenheit bereiten sollen. Besonders hingewiesen sei noch auf den interessanten Abschnitt über die Fragen der Mariologie. Das Buch kann einen guten Beitrag leisten, die rechte geistliche Atmosphäre für das Gespräch zwischen den getrennten Christen zu schaffen, in der ein gedeihliches theologisches Gespräch erst möglich werden kann.

Ein neues Standardwerk

Als Zusammenfassung und Standardwerk der neuen katholischen ökumenischen Theologie darf das Werk des kanadischen Theologen B. Lambert¹² gelten. Man findet hier eine klare Definition des ökumenischen Problems sowie einen gut informierenden Abriss der ökumenischen Bewegung. Deren Ziel umschreibt Lambert nicht als Rückkehr der getrennten Christen, dieses Wort erscheint leicht zweideutig, negativ, rückläufig, wo es doch um einen Schritt nach vorn geht; Lambert möchte daher lieber von einer Wiederversöhnung der Christen sprechen. Der zuvorkommenden Weisheit und Liebe des guten Hirten entspricht es wenig, eine bloß abwartende, engherzige kleinbürgerliche Haltung einzunehmen, man muß von sich selbst loskommen, sich auf den Weg machen, um selber zu suchen. Die Kirche muß denen entgegengehen, denen sie begegnen will. Wer denkt hier nicht an das Gleichnis des Herrn vom verlorenen Schaf

und vom verlorenen Sohn? Das Evangelium verbietet es, einfach in der hochmütigen Rolle des zu Hause gebliebenen Sohnes zu verharren. – Nach diesen grundlegenden Ausführungen werden nacheinander sehr ausführlich der dogmatische, der kultische, der psychologische und der soziologische (ein allzuoft vergessenes Problem!) Aspekt behandelt. Ein Kapitel über den Platz der orientalischen Kirchen und über «Israel und die Wiederversöhnung der Christen» sowie über das Verhältnis von innerkirchlicher Erneuerung und Einheit der Christen schließt die beiden stattlichen Bände.

Verschiedene Eschatologie

Interessant und grundlegend ist der dogmatische Aspekt. Lambert sieht das Wesen der Reformation nicht, wie es so oft und etwas kurzschlüssig gesagt wird, im freien Examen und im religiösen Individualismus, auch nicht in den beiden erst im 19. Jahrhundert als solchen aufgestellten Prinzipien, dem Formalprinzip «sola scriptura» und dem Materialprinzip «sola fide», sondern in dem «titanischen Bemühen», «die ganze christliche Ordnung gemäß einer neuen Interpretation des Eschatologischen durchzudenken». Was uns trennt, ist im Grunde ein verschiedenes Verständnis der Gegenwart des Übergeschichtlichen in der Geschichte, ein verschiedenes Verständnis des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte. Der Protestantismus ist erfüllt von der Transzendenz Gottes über der Geschichte, der Katholik leugnet diese Transzendenz nicht, aber er betont ebenso stark unsere Teilhabe am Leben Gottes und damit die Sakramentalität der christlichen Wirklichkeit. Drei Prinzipien des Protestantismus folgen aus diesem verschiedenen Grundansatz: 1. die oberste Autorität des Wortes Gottes; 2. die Unmittelbarkeit und die Transzendenz des Wirkens Christi auf die Kirche, die Seele und die Welt; 3. der Zeugnischarakter der Kirche; Kirche wird hier als Ereignis, als Akt verstanden, man kann ihr Wesen nicht in institutionellen und ontologischen Kategorien ausdrücken.

Aus diesen Prinzipien folgt ein verschiedenes Verständnis der Mission und des Verhältnisses von Kirche und Welt. Man darf also beim ökumenischen Problem nicht nur die dogmatische Seite sehen und jedes andere Verhalten als Pragmatismus und falschen Aktivismus bezeichnen. Gerade wenn uns die Sorge um die Mission, die Sorge um den heutigen Menschen und die heutige Welt gemeinsam auf den Fingern brennt, werden wir uns gedrängt fühlen,

nach den christologischen Grundlagen unseres Tuns zu fragen.

Die Problemstellung, die von der Zentralstellung der eschatologischen Botschaft ausgeht, ist für die katholische ökumenische Theologie ziemlich neu; sie kann das Gespräch befruchten, weil sie die reformatorische Auffassung in ihrer ganzen inneren Größe aufleuchten läßt, ohne deren Grenzen zu verschweigen. Trotzdem kann die Arbeit von B. Lambert nicht voll befriedigen. Sie spricht weitgehend noch eine dogmatische Sprache, die nicht ganz die der getrennten Brüder ist. Vor allem aber müßte mehr betont werden, daß auch innerhalb der katholischen, besonders der biblischen Theologie in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Eschatologie neu erkannt wurde. Das eschatologische Denken entspricht der Mentalität des heutigen Menschen, der weniger in metaphysischen Ordnungsvorstellungen als in der Kategorie der Geschichte zu denken gewohnt ist. Der Begriff «Teilhabe» dagegen ist ein platonischer und damit speziell abendländischer Begriff; er reicht nicht hin, die katholische Position hinreichend zu umschreiben. Andererseits betont die lutherische Theologie (mehr als Calvin) sehr deutlich die Gegenwart des Logos im Fleisch, und sie gelangt von daher zu einer sehr realistischen Auffassung des Abendmahls. Hier liegt also alles andere vor als ein extrem eschatologisches Denken. Vielmehr zeigen beide Tatbestände, die zunehmende Betonung des Eschatologischen innerhalb der katholischen Theologie und die inkarnatorische Sicht des Christentums im Luthertum, daß sich gerade hier neue Gesprächsmöglichkeiten anbahnen können.

Begegnung mit R. Bultmann

Auch im Gespräch mit modernen protestantischen Theologen, die zunächst dem Dialog mit der katholischen Kirche weniger zugetan schienen, haben sich neue Möglichkeiten aufgetan. Nachdem *H. U. von Balthasar*¹³ und *H. Küng*¹⁴ schon vor einigen Jahren das Gespräch mit Karl Barth aufnahmen, vollzieht *G. Hasenhüttl*¹⁵ nunmehr etwa ähnliches mit R. Bultmann. Er kann für den bei Bultmann zentralen Glaubensbegriff weitgehende Übereinstimmung feststellen. R. Bultmann bestätigt in seinem Geleitwort, daß G. Hasenhüttl seine Theologie richtig wiedergegeben habe. Das Buch schließt mit dem Gedanken, daß eine erste Begegnung mit R. Bultmanns Theologie diese als dürre Wüste erscheinen lasse; sobald man aber tiefer gräbt, «spru-

delt eine reiche Quelle, die die ganze Wüste wieder zum üppigsten Lande werden läßt».

Der gegebene Überblick soll zeigen, daß auch im ökumenischen Gespräch nur gründliche, von den Quellen her gearbeitete Untersuchungen weiterführen können. Es ist sicher auch notwendig, das Anliegen und den Stand des Gesprächs möglichst vielen Christen zugänglich zu machen.

II. NEUES KATHOLISCHES LUTHERBILD

Fortschritt der katholischen Lutherforschung

Bei allem Bemühen um ein neues Klima zwischen den getrennten Kirchen wird das Gespräch doch auch immer wieder auf die Anfänge der Trennung zurückkommen müssen. Damals sind die grundlegenden Entscheidungen gefallen, unter deren Last wir heute leiden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die neue Bereitschaft, das Positive in den reformatorischen Kirchen zu sehen, auch zu einer neuen Beurteilung der Reformatoren selbst führte.

Bis in die jüngste Zeit war die katholische Lutherforschung und -beurteilung abhängig von der sehr einseitigen, polemischen und aus manchen trüben Quellen schöpfenden Darstellung des Cochläus, eines bedeutenden Kontroverstheologen und Zeitgenossen Luthers¹⁶. Noch die großen und gelehrten Darstellungen von H. Denifle¹⁷ und H. Grisar¹⁸ werden dem primär religiösen Anliegen Luthers nicht gerecht; zwar hat besonders Denifle die historische Lutherforschung sehr befruchtet, er hat manchen protestantischen Luthermythos zerstört; aber in ihren Versuchen, Luthers Persönlichkeit charakterlich und psychologisch abzuwerten, werden sie weder seinen Anliegen noch der bis heute andauernden Stoßkraft seiner Ideen gerecht. Hier haben die Forschungen von J. Lortz¹⁹ eine entscheidende Wende gebracht, sie haben den Weg frei gemacht für eine religiöse Deutung Luthers, die zugleich die unbestreitbaren großen Mißstände zugibt, die in der damaligen Kirche herrschten und viel dazu beitrugen, daß die Gedanken des Reformators auf so aufnahmebereiten Boden fielen.

Luthers Subjektivismus?

So bahnbrechend solche kirchengeschichtliche Forschung auch war, so gering war bis vor kurzem der katholische Beitrag zur theologischen Würdigung Luthers. Aber auch hier zeichnet sich ein Wandel

ab. Immer mehr stellt sich auch für katholische Theologen heraus, daß man Luther nicht nur von seinen polemischen Schriften her beurteilen darf. Luther war Exeget, und wer den ganzen Reichtum seiner Gedankenwelt kennenlernen will, der muß seine Schriftkommentare lesen. Er wird dann immer wieder betroffen sein von der religiösen und theologischen Tiefe, und er wird immer wieder feststellen, wie unzulänglich die Darstellungen der Lehre Luthers in den dogmatischen Handbüchern sind. Die meisten, die ihn kritisieren, kennen ihn nicht oder doch viel zu wenig. Das schließt nicht aus, daß der katholische Theologe in vielen Fällen fragen wird, ob denn Luther das ganze Zeugnis der Schrift gehört hat, ob bei ihm nicht manches aus einer zeitbedingten Polemik heraus verkürzt oder gar nicht zu Wort gekommen ist. Es gibt in der neueren Literatur wohl nur noch wenige so harte Urteile über Luther wie das von P. Parente²⁰, der Luther für einen Exponenten des religiösen Subjektivismus hält, in dem der Mensch ohne objektive Bindung völlig autonom existiert. Schlimmer könnte Luther wohl nicht verzeichnet werden.

Zentralstellung der Christologie

Die Unterschiede liegen tiefer und müssen differenzierter gesehen werden. Das hat die sehr interessante und gut fundierte Untersuchung von Y. Congar²¹ über die Christologie Luthers ergeben. Luther stellt sich grundsätzlich auf den Boden des Konzils von Chalcedon; aber die metaphysische Seite der Christologie interessiert ihn wenig, er betont den dramatischen Aspekt. Die Ideomenkommunikation versteht er nicht im traditionellen Sinn, sondern als «*admirabile commercium*», in dem Gott die Schwäche des Menschen, ja sogar dessen Sünde auf sich nimmt, und in dem dem Menschen die Gerechtigkeit Gottes geschenkt wird. Die gefährliche Tendenz dieser an sich großartigen theologica crucis liegt in der Unterbewertung der Heilsbedeutung der Menschheit Christi. Hier dürfte der entscheidende Grund liegen für die Kontroversen in der Gnadenlehre, der Ekklesiologie wie der Mariologie. In diesen Lehrpunkten geht es jeweils um die Heilsbedeutung des menschlichen Tuns. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die schönen und tiefgründigen Ausführungen von E. Przywara²² über Luthers theologia crucis. Die Tragik der Reformationszeit sieht Przywara darin, daß Luther keinen ebenbürtigen Partner gefunden hat.

Luther und Bultmann

Großes Aufsehen hat die Untersuchung von A. Brandenburg²³ über die frühesten Psalmenvorlesungen Luthers (1513–15) erregt. Das Buch hat viel Zustimmung erfahren, aber auch sowohl von protestantischer wie katholischer Seite wegen methodischer Mängel scharfe Kritik ausgelöst. Immerhin darf so viel gesagt werden, daß damit ein erster Beitrag zur aktuellen Lutherforschung geleistet wurde. Gerade die Theologie des jungen, vorreformatischen Luthers findet seit längerer Zeit das besondere Interesse der Forschung. Wann und wie kam Luther zu seinem reformatorischen Durchbruch? Weitgehend im Anschluß an die Lutherdeutung von G. Ebeling sieht Brandenburg das reformatorisch Neue nicht in der Rechtfertigungslehre, sondern in einem neuen Verständnis des Wortes Gottes. Von Luther führt eine kontinuierliche Linie zu der heutigen Entmythologisierung und der existentialen Interpretation in der Schule R. Bultmanns. Brandenburg sieht schon beim jungen Luther eine deutliche Neigung, die Geschichtlichkeit des Heilswerkes unterzubewerten. Luther läßt nach der Interpretation von A. Brandenburg den Literalsinn (geschichtlichen Sinn) weitgehend im moralischen Sinn aufgehen. Das ist das Erregende an diesem Buch, aber auch das für ein ökumenisches Gespräch sehr Bedenkliche. Soweit wir es beurteilen können, unterscheidet Luther sehr deutlich zwischen dem geschichtlichen Sinn und dem aktuell auf den Menschen bezogenen moralischen Sinn. Beide gehören für ihn eng zusammen, aber sie sind nicht identisch. Man wird fragen, ob Brandenburg das genügend beachtet hat. Im übrigen hat es jedoch seinen eigenen Reiz, daß hier ein Vorwurf gegen Luther erhoben wird, der von protestantischer Seite gegen die katholische Auffassung von der Eucharistie schon lange vorgebracht wurde, daß wir Katholiken nämlich mit unserer Auffassung vom Meßopfer die Einmaligkeit des Kreuzesopfers Christi aufheben. Dieser Vorwurf wird nun auf dem ureigensten Gebiet der Reformation, der Theologie des Wortes, gegen sie selbst gerichtet. Also scheint doch zumindest eine Parallelität der Problemstellung gegeben zu sein. Insofern kann auch dieses Buch ein Beitrag zur Verständigung sein.

Luther und Thomas im Gespräch

Verschiedene Arbeiten katholischer und protestantischer Gelehrter haben es in letzter Zeit unternom-

men, Luther mit Thomas von Aquin zu konfrontieren. Das Interessante ist, daß alle übereinstimmend, wenn auch auf verschiedenem Wege, eine breite Gesprächsbasis gefunden haben.

St. Pfürtner²⁴ weist nach, daß Luthers Lehre von der Heilsgewißheit von den Vätern von Trient mißverstanden worden ist. Luther hat nie gelehrt, daß der Gläubige sich der Sicherheit der Sündenvergebung brüsten könne. Ganz im Gegenteil kämpfte Luther gegen die Gefahr einer falschen securitas; er faßte das Leben des Christen als einen beständigen Kampf auf. Was Luther mit der Lehre von der Heilsgewißheit meinte, entspricht dem, was Thomas von Aquin über die christliche Hoffnung sagt.

O. Pesch²⁵, der eine größere Arbeit über die Rechtfertigungslehre Luthers vorbereitet, vergleicht in einer kürzeren Abhandlung Luthers Lehre von der Willensfreiheit in «De servo arbitrio», mit der Lehre von der Freiheit bei Thomas von Aquin. Er erkennt klar, daß hier nur weiterzukommen ist, wenn man nicht bei den zunächst gegensätzlichen Formulierungen stehen bleibt, sondern vom Fragehorizont der beiden Theologen ausgeht und zu verstehen sucht, was beide sachlich meinten. Das Ergebnis ist erstaunlich: In der Grundthese von der Gebundenheit unseres Willens durch Gott stimmen Luther und Thomas überein, und trotzdem kommen sie zu verschiedenen Folgerungen auf Grund von philosophie- und geistesgeschichtlich bedingten Mißverständnissen Luthers und auf Grund eines verschiedenen «Erkenntniswillens». Luther denkt primär existentiell, Thomas fragt nach den ontologischen Strukturen. Die Aussage eines jeden von beiden hat von ihrem Ansatz her ihre Gültigkeit. Es handelt sich um zwei verschiedene, nicht aufeinander rückführbare Grundweisen christlicher Existenz und eben darum um zwei Partner eines Dialogs. Keine der beiden Arten der Theologie kann einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben.

Daß es bei der Konstatierung solcher weitgehender Übereinstimmung nicht nur um ein unkritisches Wunschdenken geht, zeigen zwei sehr gründliche Veröffentlichungen von zwei protestantischen Theologen, H. Vorster²⁶ und U. Kühn²⁷. Auch sie stellen, jeder auf dem von ihm behandelten Gebiet, eine gute Gesprächsbasis zwischen Luther und Thomas von Aquin fest. Man sieht, wie sich auch an diesem zunächst aussichtslos erscheinenden Punkt ganz neue erfreuliche Gesprächsmöglichkeiten aufgetan haben. Dabei wollen wir gar nicht be-

haupten, daß die Übereinkunft in jedem Fall schon eine bewiesene Sache sei. Die historischen und die sachlichen Fragen müßten vielleicht manchmal mehr auseinander gehalten werden. Aber es ist doch erfreulich, festzustellen, daß sich neue Möglichkeiten aufgetan haben.

Eine existentielle Theologie

Offen bleibt zunächst die Frage, wie weit man den Ergebnissen von solchen Einzeluntersuchungen trauen darf, wenn diese im Gesamtgefüge einer völlig verschiedenartigen Theologie stehen. Zwischen den Konfessionen besteht nicht nur ein Unterschied materialer Glaubenslehren, sondern eine Differenz der formalen Denkform. Diese Seite des Problems ist noch kaum erforscht. Eine Beachtung des Denkansatzes könnte in manchen Fällen bewirken, daß trotz einer verbalen Differenz eine sachliche Übereinstimmung besteht oder aber daß trotz der Übereinstimmung in der Satz Wahrheit eine ganz verschiedene Aussageintention vorliegt. In dieser schwierigen Frage machte *Th. Sartory*²⁸ in seiner Abhandlung über «Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht» einen ersten Vorstoß. Ihm geht es zunächst darum, die bestimmenden Motive der protestantischen Theologie herauszuarbeiten und der spezifischen Eigenart protestantischen Denkens auf die Spur zu kommen. Als protestantische Denkform stellt er heraus: ein heilsgeschichtliches Denken, eine Denk- und Redeweise, die an der Schrift orientiert ist, eine Denkform, die von der konkreten menschlichen Situation herkommt; man will dort nicht ein philosophisches, metaphysisch-abstraktes Denken, man will weniger theoretische Aussagen machen als Aussagen des existentiellen Glaubens; ein soteriologisches Grundmotiv bestimmt die reformatorische Theologie, sie ist geprägt von personalen Kategorien.

Auch Sartory stellt am Schluß tiefgreifende kirchenspaltende Lehrunterschiede fest, wenn er auch zu dem Urteil kommt, daß andere Lehrpunkte, die man landläufig für kirchentrennend hält, sich als bloß verschiedene terminologische Bestimmungen erwiesen, so daß ein Konsens in der Sache möglich ist. Von seinen abschließenden Bemerkungen zur theologischen Überwindbarkeit der Spaltung ist vor allem ein Punkt wichtig: es sollen die eigenen katholischen theologischen Aussagen immer so dargestellt werden, daß ihr «Sitz im Leben» erkenntlich ist, d. h. sie sollen nicht bloß als theoretische Wahrheiten erscheinen, der die Praxis des Lebens

nicht entspricht, sondern in ihrer existentiellen und spirituellen Bedeutsamkeit für den Glauben des einzelnen Christen wie der Kirche im allgemeinen deutlich werden. Hier berühren sich die ökumenischen Fragestellungen mit den neueren pastoralen Anliegen, die sich ihrerseits als guter Zugang zu der spezifischen Denkweise reformatorischer Theologie erweisen.

Wie fruchtbar eine vertiefte Begegnung mit der Theologie und Frömmigkeit Luthers trotz aller zunächst bleibenden Differenzen sein könnte, zeigt die vor kurzem erschienene deutsche Übersetzung von Luthers Auslegung des Magnificat²⁹, zu der A. Brandenburg eine Einführung geschrieben hat. Von Papst Leo X. wird ein Wort überliefert, das er gesprochen haben soll nach der Lektüre von Luthers Auslegung des Magnificat, ohne freilich den Namen des Verfassers zu wissen: «Selig sind die Hände, die dies geschrieben.» A. Brandenburg urteilt: «Mit schöneren Worten könnte man dieses Werk Luthers nicht kennzeichnen.»

Luther ein «Vollhörer» der Schrift?

Trotz der genannten recht erfreulichen Ansätze ist eine wirkliche katholische Lutherforschung nach wie vor ein Desiderat. Noch mehr wäre dies für die Theologie Calvins zu sagen. Eine solche Erforschung dürfte die schwierige historische Kleinarbeit nicht überspringen, um vorschnell zu ökumenischen Ergebnissen zu gelangen. Die entscheidende Frage lautet nicht «Luther und Thomas», sondern «Luther und die Heilige Schrift». Es ist die Frage, ob Luther ein Vollhörer des Wortes der Schrift gewesen ist, ob er sich auf das ganze Zeugnis der Schrift stützen kann oder ob er nicht doch manches verkürzt hat. Hier allein liegt ein Kriterium, das auch unsere protestantischen Brüder anerkennen müssen. Auch bei ihnen hat von der Heiligen Schrift her bereits eine gewisse Kritik an Luther eingesetzt, und zwar gerade in der für die reformatorische Theologie so zentralen Frage der Rechtfertigungslehre³⁰.

III. SCHRIFT UND TRADITION

Suffizienz der Schrift?

Das Thema «Luther und die Heilige Schrift» führt zu einem weiteren wichtigen Fragenkreis des ökumenischen Gesprächs: Schrift und Tradition. Hier geht es nicht um irgendeinen Kontroverspunkt unter vielen anderen, sondern um die letzte Norm

der Verkündigung und des Lebens in der Kirche³¹. Bis vor kurzem schienen seit dem Tridentinum die Fronten endgültig festgelegt und festgefahren zu sein. Hauptsächlich den Forschungen von J. R. Geiselmann³² ist es zu verdanken, daß uns einmal mehr klar geworden ist, daß ein Konzilstext nicht nur den Abschluß einer Diskussion darstellt, sondern auch einen neuen Anfang bedeutet.

Das Konzil von Trient hat nach J. R. Geiselmann nur entschieden, daß es Schrift und Tradition als zwei Überlieferungsmittel der einen Quelle des Evangeliums gibt. Ihr gegenseitiges Verhältnis dagegen ist weder im Sinn einer inhaltlichen (!) Suffizienz noch einer Insuffizienz definiert. Damit ist zwar das «sola scriptura» zurückgewiesen, sofern es eine nicht nur materiale, sondern auch formale Suffizienz der Schrift besagt; aber innerkatholisch ist nach wie vor für verschiedene Lehrmeinungen Raum gegeben. Nach J. R. Geiselmann kann man theologisch grundsätzlich die materiale Insuffizienz der Schrift behaupten, wenn man meint, genügend theologische Gründe aufbringen zu können; nur kann man sich dafür nicht auf das Tridentinum berufen. Im Anschluß an die Ansätze in der Tübinger Schule, besonders bei J. E. Kuhn, vertritt Geiselmann selbst eine relativ materiale Suffizienz, die allerdings nicht bedeutet, daß man jedes Dogma der Kirche in einem formellen Sinn aus der Heiligen Schrift beweisen könnte und müßte. Es genügt, wenn jeder Glaubenssatz ein Fundament in der Schrift besitzt und dort wenigstens in Andeutungen und im Keim enthalten ist. Als traditio interpretativa kommt der Tradition weiterhin höchste Bedeutung zu für das Leben der Kirche.

In einer neueren Schrift faßt Geiselmann³³ seine Ergebnisse nochmals zusammen, verstärkt seine historische Beweisführung und verteidigt sich gegen mancherlei Angriffe und Mißverständnisse. In einem Punkt modifiziert er seine erste Meinung aber auch recht entscheidend: die inhaltliche Suffizienz der Schrift gilt nur im Hinblick auf die Lehren des Glaubens. Hier gilt: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione. Anders verhält es sich, was die mores et consuetudines der Kirche anlangt. Hier ist die Schrift insuffizient und bedarf zu ihrer inhaltlichen Ergänzung der Tradition, die in diesem Fall traditio constitutiva ist.

Die traditionelle kirchliche Lehre

Auch die gegen Geiselmanns Meinung gerichtete These hat sich in der Zwischenzeit gegenüber der

ursprünglichen schroffen Form, wie sie besonders von H. Lennerz³⁴ vertreten wurde, etwas gewandelt. Das zeigt sich vor allem bei H. Schauf³⁵. Er gesteht zu, daß die Lehre des Tridentinums eigenartig in Dunkel gehüllt bleibt. Auch eine Suffizienz der Schrift in einem weiteren Sinn will er nicht in Abrede stellen. Hier ist die Nähe zu Geiselmann also sehr groß geworden. Trotzdem entscheidet sich Schauf für die entgegengesetzte Interpretation des Tridentinums und hält die These von J. R. Geiselmann für vollkommen unhaltbar. Auch wenn das Tridentinum nichts entschieden hätte (was Schauf selbst bestreitet), wäre es auf Grund des allgemeinen und ordentlichen Lehramtes eindeutige katholische Lehre, daß die Schrift inhaltlich insuffizient ist.

Diese These will Schauf durch eine ausführliche Dokumentation aus nachtridentinischen Katechismen beweisen. Diese Sammlung stellt unbestreitbar eine verdienstvolle Arbeit dar. Mit seinen daraus abgeleiteten Thesen allerdings rennt Schauf z. T. offene Türen ein, weil wohl niemand eine Suffizienz in dem extremen Sinn behaupten will, daß jedes Dogma formell aus der Schrift allein beweisbar sein müßte. Andererseits beweisen nur ganz wenige der von Schauf zitierten Texte seine These. Aus Schauf's Sammlung läßt sich ebensogut die gegenteilige Meinung beweisen, daß nämlich unsere Frage in der Form, wie wir sie heute stellen, lehramtlich nach wie vor unentschieden ist, ja daß bisher unbeanstandet die inhaltliche Suffizienz der Schrift gelehrt werden konnte. Das letztere hat vor allem J. Beumer³⁶ nachgewiesen; er hat aufgezeigt, daß es in der nachtridentinischen Theologie nebeneinander zwei verschiedene Traditionsströme gibt. So wird man dabei bleiben müssen, daß unsere Frage vom Lehramt her gesehen bisher offen ist. Gegen H. Schauf's Qualifizierung dieser Meinung als gegen die Lehre der Kirche verstoßend muß man sich in aller Form verwahren.

Eine vermittelnde Stellungnahme

J. Beumer, der sich durch eine ausführliche historische Darstellung der Traditionslehre ausgewiesen hat³⁷, möchte im Streit der Meinungen einen vermittelnden Standpunkt einnehmen. Er sieht drei verschiedene Lösungsmöglichkeiten in dieser schwierigen Frage. Entweder wird die Tradition im Sinn der Zweiquellenlehre als wirklich ergänzender Zusatz zur Schrift aufgefaßt oder sie wird als deren Erläuterung und Entfaltung verstanden,

so daß die wesentliche Suffizienz der Schrift gewahrt wird. Beumer schlägt eine dritte Lösung vor, die die substantielle und auf das Zentrum bezogene Identität des Umfangs von Schrift und Tradition zugibt und der Tradition nur in relativ untergeordnetem Maße ein Überschreiten dieser Grenzen erlaubt. Im wesentlichen ist die Tradition ein lebendiger Kommentar zur Schrift; beide stellen nicht zwei selbständige Quellen dar, sondern sie bilden eine organische Einheit. In einem gnoseologisch-apologetischen Sinn kann man von zwei Erkenntnisquellen (*loci theologici*) der Offenbarung reden, in dogmatischer Betrachtungsweise muß man aber von der einen Quelle der Offenbarung sprechen. Diese Theorie unterscheidet sich in ihrem sachlichen Gehalt eigentlich nur durch geringfügige Nuancen von der Meinung Geiselmanns. Hier scheint sich also ein neuer Konsens herauszubilden.

Die Rolle der Tradition

Um eine neue Synthese bemüht sich auch *Y. Congar*³⁸. Er stimmt J. R. Geiselman im wesentlichen zu, ist aber der Meinung, daß Geiselman seine Meinung dadurch hätte ergänzen müssen, daß er die positive Rolle und die Eigentümlichkeiten der Tradition besser ans Licht gestellt hätte. Wenn man allerdings die Untersuchungen Geiselmanns zu der Traditionslehre der Tübinger Schule, besonders über die Lehre von J. A. Möhler kennt, und wenn man weiß, welche eminente Rolle dort die lebendige und vom Heiligen Geist getragene Überlieferung spielt, wird man diesem Urteil nicht ohne weiteres zustimmen können.

Doch sehen wir zu, wie Congar die Sache sieht! Die Grundfrage im ökumenischen Gespräch, die Congar für die katholische Seite ohne weiteres behauptet, ist die Frage, ob die Tradition eine eigene Geltung hat oder ob sie nur eine Geltung hat, die sie von der Schrift entleiht. Trotzdem lehnt es Congar ab, von zwei Quellen zu sprechen. Die Schrift bietet das Ganze des christlichen Mysteriums; und doch kann man nicht leugnen, daß es Wahrheiten in der Offenbarung gibt, die nicht formell in der Schrift bezeugt sind. Die Tradition ist jedoch nicht nur eine Nachlese zur Schrift; sie bietet ebenfalls das Ganze des Evangeliums nur in einer von der Schrift verschiedenen Weise der Mitteilung. Congar denkt dabei weniger an eine Mitteilung durch mündliche Überlieferung als an eine Übergabe der Wirklichkeit des Christentums selbst, die jede Art der textlichen Überlieferung übersteigt. Es handelt

sich um eine Überlieferung durch das Leben und durch die konkrete Erfahrung in der Kirche. Das ist im Grunde die Theologie J. A. Möhlers und M. Blondels.

Man muß also die so umfassend verstandene Tradition von den einzelnen *traditiones* unterscheiden. Daß es solche ungeschriebene apostolische *traditiones* gibt, ist eine sichere Tatsache, die sich sowohl aus der Schrift wie aus der Überlieferung erhärten läßt. Eine genaue Analyse der Texte ergibt jedoch, daß es sich dabei 1. faktisch immer um Dinge zweiter Ordnung handelt, die hinbezogen sind auf die grundlegende christliche Wirklichkeit, die sich formell in der Schrift bezeugt findet; 2. um Dinge, die entweder die Liturgie und den Kult oder die Disziplin der Kirche und des einzelnen Christen betreffen. Es handelt sich also um praktische Fragen, die anlässlich von Lehrstreitigkeiten oder in Lehrzusammenhängen auftauchen. Das ganze Leben der Kirche, auch ihre Liturgie und Disziplin ist ja vom Glauben getragen.

Man kann also sagen, daß es keine Lehre gibt, für die sich nicht wenigstens Entsprechungen, Stützen, Hinweise und Vorwegnahmen in der Heiligen Schrift finden. Es gibt keine Lehre, die von der Tradition allein ohne jeden Schriftbezug bezeugt wird. Ebenso wenig kann man aber sagen, daß es ein Dogma gibt, das von der Schrift allein ohne die Deutung der Tradition ausgeht.

Die Tradition hat der Schrift gegenüber eine dreifache Funktion: 1. Auch in den Punkten, in denen sie die Schrift vervollständigt, muß sie mit dem geschriebenen Zeugnis eng verknüpft sein. 2. In ihrem wesentlichen dogmatischen Gehalt vermittelt die Tradition den Sinn der Schrift. 3. Die Tradition ist eine Synthese der Botschaft der Schrift, und zwar in dem Sinn, daß sie deren vielfältige Einzel- oder Teilwahrheiten auf die Mitte der Offenbarung bezieht, die in der *Oikonomia* des Bundes in Jesus Christus besteht. Die Schrift aber bleibt oberstes Richtmaß und unbestreitbarer Bezugspunkt für alle Lehre in der Kirche. Die Schrift ist gegenüber der Tradition etwas Festes. «*Scripta manent*».

Tradition und Lehramt der Kirche

Nicht nur das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition ist Gegenstand der Kontroverse, das Verhältnis zwischen Lehramt und Tradition ist nicht weniger umstritten. Viele Einwände der Protestanten gehen von dieser Zusammengehörigkeit aus. Sie werden scheinbar gestützt durch eine inner-

katholische Lehrmeinung, die von Franzelin, Hurter, Billot, Deneffe u. a. vertreten wird, und die die Tradition und das kirchliche Lehramt weitgehend oder fast ganz identifiziert. Dieser Identifizierung geht *J. P. Mackey*³⁹ ausführlich nach, um sie als vollkommen unhaltbar zu erweisen. Zur Tradition gehört besonders die grundlegende *traditio apostolica*, dann die Zeugnisse der Väter und der Theologen, die Liturgie und das ganze Leben der Kirche. Ausführlich befaßt sich Mackey mit dem Glaubenszeugnis der Gläubigen, das nicht auf eine rein passive Rolle beschränkt werden kann. Tradition ist also mehr als das Lehramt der Kirche, Tradition ist das ganze Leben der Kirche, der *sensus fidei*, sie ist ein Dialog zwischen dem Lehramt und den Gläubigen, die Auslegung der Schrift. Das Lehramt steht nicht in sich selbst; es befragt die Väter, die Theologen und den Glaubenssinn der universalen Kirche. Die Tradition ist also eine komplexe Größe. Sie besitzt die Vitalität und Vielfalt, die einem lebendigen Organismus wesentlich ist. Die Tradition ist mehr eine Realität in der Kirche als ein Begriff der Theologie. Sie gehört zum täglichen Leben der Kirche, und dieses Leben hat seine Wurzeln im Mysterium.

Die Rolle der Heiligen Schrift

Die neuere katholische Theologie hat also alles andere getan, als die Tradition und ihre Bedeutung in der Kirche abgeschafft. Ganz im Gegenteil, sie hat diese mehr als bisher ans Licht gerückt; sie hat sie im Leben der Kirche selbst verankert, während in der traditionellen Schultheologie manchmal der Eindruck vorherrscht, als sei die Tradition nur ein Nachtrag zur Schrift. Träger der Tradition ist die ganze Kirche, die ganze Gemeinschaft der Gläubigen und das ganze Leben der Kirche, nicht nur ihre lehrhaften Akte. Das Lehramt ist zwar ein hervorragendes Organ der Tradition, aber es muß sich auf das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche stützen. Diese ganzheitliche Sicht der Dinge kann im ökumenischen Gespräch sicher hilfreich sein, sie kann es manchmal aber auch erschweren. Die Gegenfrage unserer protestantischen Brüder lautet gewöhnlich: welches ist die Norm, an der sich der

Glaubenssinn der Gesamtkirche seinerseits zu orientieren hat? Kann er nicht auch in die Irre gehen? Hier verweisen die protestantischen Theologen auf die Heilige Schrift als der letzten Norm der Lehre und des Lebens in der Kirche.

Durch die Herausstellung der relativen inhaltlichen Suffizienz der Heiligen Schrift ist unsererseits ein erster Schritt getan innerhalb des ökumenischen Gesprächs⁴⁰. Ein weiterer Schritt bleibt noch zu tun. Nachdem die unaufgebbare Rolle der Tradition in der Kirche herausgestellt ist, gilt es, die spezifische Funktion der Heiligen Schrift ans Licht zu rücken. Es geht dabei nicht nur um die Frage, wie sich Schrift und Tradition inhaltlich verhalten, sondern vor allem um die Frage der funktionalen Einheit und Verschiedenheit beider Größen. Dem Lehramt kommt dabei das Wächteramt zu, der Tradition die Aufgabe des lebendigen Verständnisses und der Synthese der Botschaft der Schrift, auch deren relative Ergänzung in dem von J. R. Geiselman, J. Beumer und vor allem von Y. Congar umschriebenen Sinn. Welches aber ist die spezifische Funktion der Heiligen Schrift? Darüber wurde bisher innerhalb der katholischen Theologie noch nicht viel gesagt⁴¹, und doch kommt auf diese Frage für das ökumenische Gespräch sehr viel an.

Y. Congar macht zu dieser Frage einige Andeutungen: Die Schrift ist die letzte Norm in der Kirche. Das widerspricht keinesfalls der Lehre der traditionellen Theologie; denn auch nach ihr ist das Lehramt nur *regula fidei proxima* und nicht *regula fidei suprema* der kirchlichen Verkündigung. Man muß hier aber wohl noch einen Schritt weiter gehen und sagen: die Schrift bringt durch ihren schriftlichen Charakter und durch die fixierte Weise ihrer Vermittlung des Evangeliums zum Ausdruck, daß das Wort Gottes immer *extra nos* ist, daß es immer je größer ist als unser Verständnis, daß es unausschöpflich bleibt und weder von der kirchlichen Tradition noch von der theologischen Spekulation je ganz eingeholt werden kann. Es bleibt so immer ein Maßstab über der Kirche, an dem alles Tun und alle Lehre in der Kirche zu messen ist und bei dem alle innerkirchliche Erneuerung ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat.

¹ *Catholica*, Münster 1950 ff; *Irénikon*, Chevetogne 1950 ff; *Istina*, Boulogne-sur-Seine 1954 ff; *Journal of Ecumenical Studies*, Pittsburgh 1963 ff; *Ecumenical Review*, Geneva 1951 ff; *Una Sancta*, Meitingen bei Augsburg 1953 ff; *Vers l'unité chrétienne*, Boulogne-sur-Seine 1950 ff; *Verbum caro*, Lyon 1950 ff.

² Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, ihr Weg von der

Polemik und Kontroverstheologie zur Irenik, Symbolik, Konfessionskunde bis zur gegenwärtigen dialogischen ökumenischen Theologie findet sich in allen wichtigen Handbüchern dargestellt. Die wichtigsten von katholischer Seite sind: Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, Paris 1937; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955; Th.

Sartory, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen bei Augsburg 1955; M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme, Tournai-Paris 1958; G. H. Tvard, Two Centuries of Ecumenism, London 1960.

³ A. Bea, Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien. Hindernisse und Mittel. Verwirklichungen und Aussichten, Freiburg-Basel-Wien 1963; A. Bea, Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen, Freiburg/Schw. 1962; A. Bea, Der Katholik und das Problem der Vereinigung der Christenheit. Der große Ruf zur Einkehr in die Herde Christi, Meitingen bei Augsburg 1962.

⁴ Die Lehre der Päpste bis Pius XII. ist dargestellt bei R. Aubert, Le Saint-Siège et l'Union des Eglises, Bruxelles 1947; G. Baum, L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII, Paris 1961.

⁵ Y. Congar, Aspects de l'Oecuménisme, Paris-Bruxelles 1962. Das neueste Werk von Y. Congar: Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Oecuménisme, Paris 1964, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

⁶ G. A. Weigel, Where We Do Differ? Catholic Theology in Dialogue, London 1961.

⁷ H. Küng, Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae, Bd. 17), Freiburg-Basel-Wien 1962.

⁸ M.-J. Le Guillou, Mission et unité. Les exigences de la communion, 2 tom., Paris 1960.

⁹ G. Baum, Progress et Perspectives. The Catholic Quest for Christian Unity, New York 1962.

¹⁰ H. Fries, Aspekte der Kirche, Stuttgart 1963. Vgl. auch H. Fries, Das Gespräch mit den evangelischen Christen, Stuttgart 1961.

¹¹ Th. Sartory, Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen, Salzburg 1962.

¹² B. Lambert, Le problème oecuménique. 2 tom. Paris 1962.

¹³ H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1960.

¹⁴ H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und seine katholische Besinnung. Mit einem Geleitwort von Karl Barth, Einsiedeln 1957.

¹⁵ G. Hasenöhrl, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Essen 1963.

¹⁶ A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster i. W. 1955.

¹⁷ H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, 2 Bde., Mainz 1904-1909.

¹⁸ H. Grisar, Luther, 3 Bde., Freiburg/B. 1911-12. H. Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk, Freiburg/B. 1927.

¹⁹ J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg/B. 1962; J. Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta, Trier 1948; J. Lortz, Die Reformation. Thesen als Handreichungen bei ökumenischen Gesprächen, Meitingen bei Augsburg 1946; J. Lortz, Wie kam es zur Reformation? Einsiedeln 1955. - Vgl. auch die Veröffentlichungen der Schüler von J. Lortz: H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1 und 2, Freiburg/B. 1951-57; E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in dem ersten Jahr der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952; E. Iserloh, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende? Wiesbaden 1962 (Institut für europ. Geschichte, Mainzer Vorträge Nr. 31).

²⁰ P. Parente anlässlich der Settimana di Concili, November 1960.

²¹ Y. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalcedon, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1959, S. 457-486.

²² E. Przywara, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952, S. 376 ff.

²³ A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, Paderborn 1960. - Kritische Urteile hierzu: E. Iserloh, «Existenziale Interpretation» in Luthers erster Psalmenvorlesung? in: Theol. Revue 59 (1963) 73-84; H. Geißer, Das Abenteuer der Lutherinterpretation als verbindendes Element

zwischen den Konfessionen, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 14 (1963) 81-90.

²⁴ St. Pfürther, Luther und Thomas im Gespräch, Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961.

²⁵ O. Pesch, Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther, in: Catholica 17 (1963) 197-244.

²⁶ H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Diss. Zürich 1963.

²⁷ U. Kühn, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Leipzig 1962.

²⁸ Th. Sartory, Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht, in: Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory, Bd. 2, Salzburg 1962, S. 927-1091.

²⁹ Martin Luther, Das Magnificat. Mit einer Einführung von A. Brandenburg (Herder-Bücherei, Bd. 175), Freiburg/B. 1964.

³⁰ Z. B.: P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh, 1958; E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948, S. 398 ff.

³¹ Einen Überblick über die aktuelle Fragestellung bieten die beiden Sammelwerke: Schrift und Tradition, hrsg. von der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Mariologische Studien, Bd. 1), Essen 1962, bes. S. 11-36; De Scriptura et Traditione, Rom 1963, bes. 87-112.

³² J. R. Geiselmann, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie, in: Una Sancta 11 (1956) 131-150; J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. Schmaus, München 1957, S. 123-206.

³³ J. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuesten Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nicht geschriebenen Traditionen (Quaestiones disputatae, Bd. 18), Freiburg-Basel-Wien 1962.

³⁴ H. Lennerz, Sola Scriptura? in: Gregorianum 40 (1959) 38 bis 53; H. Lennerz, Sine scripto traditiones, in: Gregorianum 40 (1959) 624-635; H. Lennerz, Scriptura et traditio in decreto IV. sessionis Concilii Tridentini, in: Gregorianum 42 (1961) 517-521.

³⁵ H. Schaaf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963. Zur Kritik: W. Kasper, Schrift und Tradition - eine Quaestio disputata, in: Theol.-praktische Quartalschrift 112 (1964) 205-214; J. Ratzinger, Zur Katechismuslehre von Schrift und Tradition, in: Theol. Revue 60 (1964) 217-224.

³⁶ J. Beumer, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. I/4), Freiburg-Basel-Wien 1962.

³⁷ Weitere neuere historische Gesamtdarstellungen: G. H. Tvard, Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation, New York 1959; Y. Congar, La tradition et les traditions. Essai historique, Paris 1960.

³⁸ Y. Congar, La tradition et les traditions. Essai théologique, Paris 1963; Y. Congar, La traditions et la vie de l'Eglise. Paris 1963. Ähnlich H. Holstein, La tradition dans l'Eglise, Paris 1960.

³⁹ J. P. Mackey, The Modern Theology of Tradition, London 1962. Dasselbe Problem aus historischer Sicht behandelt W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. 5), Freiburg-Basel-Wien 1962.

⁴⁰ Einen vortrefflichen Überblick über die ökumenische Gesprächssituation gibt P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 3), Paderborn 1960.

⁴¹ Ansätze zu dieser Sicht der Hl. Schrift finden sich bei G. de Broglie, Note sur la primauté de l'argument d'écriture en théologie, in: L. Bouyer, Du Protestantisme à l'Eglise, Paris 1954; H. Küng, Rechtfertigung (vgl. o. Anm. 14), S. 105-127; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae, Bd. 1), Freiburg-Basel-Wien 1958; W. Kasper, Schrift und Tradition - eine Quaestio disputata, in: Theol.-praktische Quartalschrift 112 (1964) 205-214.