

## Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie

In der protestantischen Diskussion gibt es heutzutage nur wenig, was unmittelbar der Auseinandersetzung mit dem Problem der Lehrentwicklung entspricht, die seit Newmans und Möhlers Tagen auf katholischer Seite stark zugenommen hat. Damit zusammenhängende Probleme werden zum guten Teil ausführlich im Rahmen der Themenkreise: Schrift und Tradition<sup>1</sup> oder Glaubensbekenntnisse und Konfessionen<sup>2</sup> behandelt. Doch die Tatsache an sich, daß die Lehre der Kirche sich im Lauf der Zeit in mancher Hinsicht über ihren biblischen Ausgangspunkt hinaus entwickelt hat, stellt für den evangelischen Theologen kein wesentliches theologisches Problem dar.

Es ist deshalb kein wesentliches theologisches Problem, weil man auf evangelischer Seite eine Weiterentwicklung der Lehre nicht in dem strengen Sinne auffaßt, wie es die katholischen Christen tun, mit anderen Worten: nicht so, daß eine solche Entwicklung auf unfehlbare Lehrdefinitionen hinausläuft. Diese hohe, überragende Stellung besitzt in der reformatorischen Tradition nur die Schrift, und auch in ihr sind es, wie viele zeitgenössische Autoren feststellen, nicht so sehr die Worte und Einzelheiten, die irrtumslos sind, sondern vielmehr die Offenbarung als solche, von der die inspirierten Autoren in sehr menschlicher Art Zeugnis geben.

Folglich beschäftigt den evangelischen Theologen nicht so sehr das Problem einer Entwicklung nach dem Neuen Testament, sondern vielmehr das einer Entwicklung und Verschiedenheit innerhalb der neutestamentlichen Zeit selbst. Mit anderen Worten: Ihre Aufmerksamkeit konzentriert sich mehr auf hermeneutische Fragen der Einheit der Schrift und der Entmythologisierung.<sup>3</sup> Diese Fragestellungen bedrohen, wie es scheint, die traditionelle Berufung der evangelischen Christen auf die kanonischen Schriften, die als ein Ganzes, als alleiniger, endgültiger Schiedsrichter über alle Lehren

der Kirche verstanden sind. Im Vergleich dazu sind die Schwierigkeiten, die sich aus später erfolgten Entwicklungen ergeben, relativ unbedeutend.

Dennoch sind sie nicht unwichtig und lassen theologische Probleme entstehen. Ihre Bedeutung spiegelt sich wider in der Einstellung der Reformatoren Glaubensbekenntnissen und Konfessionen gegenüber, die sie ganz eindeutig als unerläßlich für die Ordnung der eigenen Kirche ansahen. Man brauchte sie als nützliche, wenn auch nicht ausreichende Führer zu einer rechten Predigtverkündigung, Lehrtätigkeit und kirchlichen Praxis, als Waffen gegen antichristliche Kräfte sowie als Zeichen und Werkzeuge der sichtbaren Einheit der Kirche.<sup>4</sup> In unseren Tagen beginnen solche Auffassungen, zusammen mit dem Rückgang der verschiedenen, von der Aufklärung, dem Pietismus, der Erweckungsbewegung und dem Liberalismus begünstigten Formen des Individualismus, sich wieder zu verbreiten. Unter den evangelischen Autoren, die sich eigens mit diesem Thema befassen, gibt es nur wenige, die nicht zugeben, daß jede Gemeinschaft entweder ausdrücklich erklärte oder implizite festgehaltene autoritative Lehren entwickelt, die den Konsens zum Ausdruck bringen, verteidigen und vorantragen, aus dem die betreffende Gemeinschaft lebt – und daß diese Lehren desto expliziter und offizieller werden müssen und nicht einfach einschlußweise und formlos festgehalten werden können, je größer, vielgestaltiger und dauerhafter die Gemeinschaft ist. Das ist nicht allein eine soziologische und historische Notwendigkeit. Gläubige Anhänglichkeit an das Evangelium verlangt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen in neuen Situationen den Glauben auf neue Weise entscheidend und verbindlich bekennt, wie dies in Barmen (1934) unter dem Druck des Nationalsozialismus ein Teil der evangelischen Kirche Deutschlands getan hat, oder wie es verschiedene

amerikanische Glaubensgemeinschaften kürzlich in gemeinsamer Verurteilung der Rassentrennung taten.

Doch ergeben sich für den evangelischen Christen Schwierigkeiten bei der Erklärung und Begründung der Autorität dieser nach-biblichen Entwicklungsvorgänge, weil für ihn die Autorität der Bibel uneingeschränkt und unangetastet bleibt. Es könnte daher scheinen, als stände es jedem Beliebigen zu jeder beliebigen Zeit frei, irgendeine Entwicklung im Namen des Schriftprinzips anzufechten, und als könnte das Schriftprinzip auf diese Weise alle Strukturen auf dem Gebiet der Lehre wie des liturgischen und kirchlichen Lebens derart relativieren und bedingen, daß sie ihre Realität und Wirksamkeit einbüßen. Das Problem besteht, kurz gesagt, darin, den Grundsatz der *sola scriptura* aufrechtzuerhalten und dabei Raum für Entwicklungen zu finden.

Es soll im weiteren nachgewiesen werden, daß dies gar nicht so schwierig ist, wie man denken möchte. Theologisch gesehen ist für den evangelischen Christen das Problem der Lehrentwicklung weniger schwerwiegend als für den katholischen. Die Schwierigkeiten ergeben sich vielmehr auf der praktischen Ebene, da die lehramtlichen Funktionen in den evangelischen Kirchen in einem solchen Ausmaße verkümmert sind, daß es für sie außerordentlich schwierig wird, den Weg einer konstruktiven Lehrentwicklung zu beschreiten. Für die ganze Gemeinschaft gültige und wirksame Lehrentscheidungen, wie etwa die des Zweiten Vatikanums, die für eine Erneuerung notwendig sind, gehen über ihre gegenwärtigen Kompetenzen und Fähigkeiten hinaus. Doch diese *faktische* Schwäche der kirchlichen Strukturen ist, wie die meisten evangelischen Christen behaupten, keine theologisch notwendige Folge der grundlegenden reformatorischen Position (ebensowenig wie das große Schisma des Mittelalters eine unvermeidliche Folge der katholischen Lehre war).

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, daß die evangelische Problematik umgekehrt gelagert ist wie die katholische. Auf katholischer Seite stehen am Anfang stark autoritative Entwicklungen, die weit über das hinausreichen, was in der Bibel ausdrücklich ausgesagt ist, und dann gilt es darzulegen, wie diese Entwicklungen sich mit dem Primat der Schrift in Einklang bringen lassen (auf den auch der Katholik verpflichtet ist, durch den Grundsatz, daß die Schrift allein inspiriert ist). Auf evangelischer Seite steht am Anfang das *sola scrip-*

*tura*, wobei das *sola* so interpretiert werden muß, daß es eine Entwicklung von Lehrtraditionen, die ein gewisses Maß effektiver Autorität besitzen, nicht ausschließt.<sup>5</sup>

Um die Art des evangelischen Vorgehens bei diesem Problem zu begreifen, sollten wir uns zunächst die Hauptgründe für ihre Betonung des *sola scriptura* vergegenwärtigen und zum zweiten, weshalb die im 16. Jahrhundert gebräuchliche Darstellung des Verhältnisses der kirchlichen Lehre zur Schrift nicht mehr haltbar ist.

Das Prinzip der *sola scriptura*, wie der evangelische Christ es vertritt, hilft Christi Stellung als Herr über seine Kirche wahren, weil es in unmißverständlicher Weise klarmacht, daß die allgemeine Offenbarung, die in ihm ihren Höhepunkt und ihre Zusammenfassung findet, endgültig ist. Es muß jede Anstrengung unternommen werden, um alle späteren Entwicklungen der Autorität des ersten historisch determinierten Zeugnisses,<sup>6</sup> der historischen Offenbarung, unterzuordnen; andernfalls wächst die ständig drohende Gefahr, daß diese Entwicklungen in der Praxis, wenn auch nicht grundsätzlich, als Rivalen der Schrift auftreten oder ihr den Rang streitig machen und so faktisch, auch wenn dies nicht anerkannt wird, als Zusätze zu der allgemeinen Offenbarung und Eingrenzungen der Oberherrschaft des in der Geschichte inkarnierten Herrn wirken.<sup>7</sup>

Die Art und Weise, wie die Reformatoren die Autorität der Glaubensbekenntnisse und Konfessionen mit dem Prinzip der *sola scriptura* in Einklang brachten, bestand darin (wie es vor Beginn der Neuzeit jedermann tat), die Tatsache zu bagatellisieren, daß es sich hier um Entwicklungen handelte. Sie wurden als einfache Zusammenfassungen oder Abrisse der biblischen Lehre hingestellt,<sup>8</sup> welche daher als die «einzige Quelle» und nicht einfach als «einzige Norm» der Lehre gesehen wurde. Dieses Verfahren setzte die «Klarheit der Bibel» voraus, das heißt, es setzte voraus, daß sich auf rationalem Wege – zumindest so weit, daß die Gegner dadurch geschlagen, wenn auch nicht überzeugt wurden – beweisen ließ, daß die Bibel ein bestimmtes, folgerichtiges «System» der Lehre enthielt. Mit anderen Worten war damit der Grundsatz *scriptura sui ipsius interpretes* (die Schrift interpretiert sich selbst) aufgestellt – in dem Sinne, daß ihr Literalsinn, ihr historischer Sinn, den «klareren Teilen» der Schrift, in deren Licht die «dunkleren» zu interpretieren waren, als ihrem hermeneutischen Zentrum eine innere Evidenz verlieh.<sup>9</sup> Für Martin Luther – dar-

an sei hier ausdrücklich erinnert – und in verschiedenem Grade auch für die übrigen Reformatoren war dieses Zentrum Jesus Christus selbst, so verstanden, wie es – jedenfalls im 16. Jahrhundert – dem einzig möglichen, buchstäblichen Verständnis der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung zu entsprechen schien. Das befähigte sie zu sagen – mit Luthers Worten –: «*urgenus Christum contra Scripturam*»,<sup>10</sup> und damit biblische Bücher, die auf den ersten Blick nicht mit dem reformatorischen Verständnis des hl. Paulus in Einklang zu bringen waren, wie den Jakobusbrief, neu zu interpretieren.

Dadurch wurden sie fähig, in den größeren reformatorischen Konfessionen bemerkenswert folgerichtige und umfassende Interpretationen des gesamten biblischen Zeugnisses zu entwickeln und zusammenzufassen, die zwar nicht alle Meinungsverschiedenheiten – zum Beispiel zwischen Lutheranern und Calvinisten – lösten, aber einander genügend ähnlich waren, um die grundlegenden Positionen der Reformation in verständlicher Weise darlegen zu können und zwar nach Art der Kanones der «objektiven Exegese», die in dieser Zeit als eine Art kurzer Wiedergabe der Hauptlehren der Schrift sowohl dem spiritualisierenden Individualismus der Sektierer auf der einen, wie der katholischen Berufung auf die Tradition auf der anderen Seite überlegen waren.

Der Grundsatz, daß «die Schrift sich selbst interpretiert», ist von den evangelischen Theologen nicht aufgegeben worden.<sup>11</sup> Doch die Auffassung des 16. Jahrhunderts über das Verhältnis der Schrift zu Glaubensbekenntnissen und Konfessionen ist im Gefolge der fortschreitenden historischen Studien und Erkenntnisse unhaltbar geworden. Die Lehren der Kirche sind Entwicklungen, die über die Schrift hinaus reichen; sie haben etwas, das nach den Begriffen der objektiven Geschichtsschreibung betrachtet, ganz aussieht wie neue Elemente; jedenfalls sind sie unbestreitbar mehr als einfache Niederschläge der biblischen Lehre; folglich sind sie in ihrer Stellung und Bedeutung fragwürdig geworden, da sie nicht länger als direkt und unmittelbar von der Schrift abgeleitet betrachtet werden können.

Wie bereits angedeutet, wird das Problem der Lehrentwicklung, in dieser speziellen Weise formuliert, nicht viel diskutiert. Nichtsdestoweniger läßt sich auf evangelischer Seite eine weitverbreitete, wenn auch zum großen Teil unausgesprochene Übereinstimmung darin feststellen, daß Lehrentwicklungen einfach im Sinne einer – ich möchte

einmal sagen «historischen Situationsbedingtheit» zu verstehen sind. Die Implikationen dieses Verständnisses lassen sich in sechs Punkten zusammenfassen:

Als erstes werden organismische Analogien scharf abgelehnt.<sup>12</sup> Eine Entwicklung der Lehre ist nicht eine Art ständig steigenden Wachstums oder zunehmender Ausfaltung der Kenntnis der Kirche von der Offenbarung oder – was vom protestantischen Gesichtspunkt aus noch schlimmer ist – des Selbstbewußtseins und Selbstverständnisses der Kirche. Das Glaubensdepositum lebt im Bewußtsein der Kirche nicht in einer zum Teil keimhaften Form, die sich dann zu einem immer vollkommener gegliederten Gesamtkomplex von Wahrheiten ausfaltet. Formulierungen ähnlicher Art waren seinerzeit in protestantischen Kreisen weit verbreitet,<sup>13</sup> aber mit dem Rückgang des immanentistischen, fortschrittsgläubigen, romantischen Liberalismus sind sie unter den Theologen im wesentlichen verschwunden.

Als zweites – und das betrifft nun mehr die positive Charakterisierung der Entwicklung – neigt man dazu, diese ganz einfach als eine Auswirkung der Verschiedenheit der Situationen, in denen die Kirche lebt, anzusehen. Und man kann die Dinge durchaus in einer solchen situationsbedingten Form sehen, da man die Lehren der Kirche dann als Ergebnisse des in der Geschichte vor sich gehenden Gespräches Gottes mit seinem Volk, als die historisch bedingten und auf historisches Geschehen bezogenen Antworten, Interpretationen und Zeugnisse für das Wort sieht, das sich durch die Worte und Aussagen der Schrift seinerseits an den Menschen wendet. Die Umstände wandeln sich von Grund auf, und damit auch die Probleme und Fragen, auf die die Christen eine Antwort suchen. Die Antworten als solche werden nicht in der Bibel gefunden, denn diese ist selbst ein ganz und gar geschichtliches Buch und formuliert daher nicht ausdrücklich Antworten auf Fragen, von denen die Autoren noch nichts wußten. Die Kirche findet sich daher, auf den Heiligen Geist vertrauend und im aufmerksamen Horchen auf Gott, der durch die Schrift spricht, aufgefordert, auf neue Fragen neue Antworten auf dem Gebiet der Lehre zu geben.

Ein dritter Punkt, über den allgemeine Übereinstimmung herrscht, besagt, daß Entwicklungen keineswegs zu bedauern sind, weil sie über die Bibel hinausgehen, sondern vielmehr notwendig sind für die wesentliche Kontinuität, Vitalität und Erneuerung der Kirche. Nicht allein weil sie im In-

teresse des Bedeutungsgehaltes und der Verstehbarkeit notwendig, sondern weil sie zur Erhaltung alter Wahrheiten erforderlich sind. Wenn nämlich traditionelle Formulierungen unverändert in Situationen wiederholt werden, die anders sind als die früheren, so erhalten sie eine andere, bisweilen vollkommen andere Bedeutung. Anstatt den Glauben, der ein für allemal den Heiligen gegeben ist, zu schützen oder weiterzureichen, können sie ihn damit praktisch verraten und verfälschen. Ein Wandel in der Interpretation und lehrhaften Formulierung der Wahrheit der Schrift ist daher Forderung einer unwandelbaren Treue zu dieser Wahrheit.<sup>14</sup>

Manche vertreten diesen Grundsatz jedoch in so extremer Form, daß sie die Elemente der Kontinuität und der Zunahme in der Lehrentwicklung übersehen. Jedoch – und das ist der vierte Punkt – sind sich unter denen, die dieses Problem studiert haben, gerade diejenigen, die von manchen als Radikale betrachtet werden, sehr wohl der Bedeutung dieser Elemente bewußt.<sup>15</sup> Eine Formulierung der Lehre kann und darf nicht in völlig episodischer, in kleinste Teilstücke aufgelöster und diskontinuierlicher Form vor sich gehen. Jede Generation muß die Schrift neu lesen, doch tut sie dies notwendig in einer mehr oder minder starken Abhängigkeit von ihren Vorgängern, auch wenn – oder vielleicht gerade wenn – diese Abhängigkeit unbewußt ist oder die Form einer Reaktion gegen die vorausgehende Generation annimmt. Daher ist es von größter Bedeutung, daß die Kirche von heute sucht, ihre Einseitigkeit, Parteilichkeit und Verzerrungen zu korrigieren, indem sie studiert, wie unsere Vorfahren im Glauben durch die gesamte Geschichte hindurch das Evangelium verstanden haben, und davon lernt. In dem Umfang, in dem dies geschieht, ergibt sich eine progressive Bereicherung und Erweiterung der kirchlichen Lehrformulierungen und Interpretationen der Offenbarung, obwohl diese Entwicklung nicht als analoger Vorgang zum organischen Wachstum und zur natürlichen Entfaltung aufgefaßt werden darf, bei denen die späteren Stadien in den früheren bereits enthalten sind und von diesen entwickelt werden; es handelt sich hier vielmehr um einen Vorgang, der der «schwächeren» Art des «Fortschrittes» im Verständnis gleicht, welcher dadurch zustandekommt, daß man auf einen und denselben Gegenstand aus verschiedenen Perspektiven und unter verschiedenen Umständen schaut und antwortet.

Als fünftes kann die Bibel im Zusammenhang dieser Art historischer Situationsgebundenheit

nicht länger als einzige «objektive» Quelle der Lehre gesehen werden (die gläubige Gemeinde der Ausleger, in denen der Heilige Geist wirkt, ist sozusagen die «subjektive» Quelle). Die meisten evangelischen Theologen sprechen immer noch von der «einzigsten Quelle» und in einem Sinne ganz richtig, weil sie ebenso entschieden wie die Reformatoren die Idee ablehnen, die Überlieferung sei ein zusätzlicher, mehr oder weniger eng mit der Schrift verbundener Kanal, durch den die Gläubigen über die Offenbarung unterrichtet würden. Die Schrift bleibt für sie «materiell gesehen ausreichend» im denkbar vollständigsten Sinne. Doch anerkennen sie ebenfalls ganz eindeutig, auch wenn dies nicht immer aus ihren Worten ersichtlich wird, daß zusätzlich zur Schrift die historische Situation eine Art objektiver Quelle für die Lehre der Kirche in der unter Punkt zwei angegebenen Form ist.

Doch – und das ist der sechste Punkt – halten viele der heutigen evangelischen Christen daran fest, daß dadurch in keiner Weise der Vorrang der Schrift geschmälert wird. Die Schrift bleibt für sie die einzige Norm, die *norma normans non normata*, ebenso entschieden wie für Calvin und Luther. Alle Lehren der Kirche müssen ständig an der Schrift geprüft und von da aus offengehalten werden für eine Kritik, eine Überarbeitung und möglicherweise auch einen Widerruf. Das gilt nicht allein, weil alle Lehrformulierungen notwendig inadäquat bleiben und in manchen Fällen in bedrohlicher Form irreführend sein oder werden können (vermutlich gibt es manchen katholischen Theologen, der im Wesentlichen dieser Meinung zustimmt),<sup>16</sup> sondern auch weil die Kirche im Lichte neuer Ausblicke, die sich in der Offenbarung eröffnen, möglicherweise erkennt, daß sie sich – auch wenn man die Umstände der Ursprungssituation betrachtet – tatsächlich im Irrtum befand, als sie diese oder jene dogmatische Entscheidung traf. Da das zumindest grundsätzlich als möglich betrachtet werden muß, kann die Kirche ihre Dogmen nicht formell als unfehlbar erklären.

Doch der Umstand, daß es eine Art Übereinstimmung unter den theologischen Erben der Reformation über diese sechs Punkte gibt, bedeutet nicht, daß eine ähnliche Übereinstimmung über ihre einzelnen Implikationen besteht – das heißt darüber, wie die Antwort auf die weiteren Fragen lauten muß, die sich unvermeidlich daraus ergeben.

Zunächst einmal besteht nur wenig Klarheit über die ungeheuren Möglichkeiten einer Lehrentwicklung, die durch dieses Verfahren eröffnet wer-

den. Wenn man einmal den Grundsatz anerkennt, daß die Kirche in ihrer Lehre und Praxis in schöpferischer Weise auf neue Umstände reagieren muß, dann muß jede Entwicklung, bei der man nicht auf Grund schwerwiegender exegetischer Erwägungen nachweisen kann, daß sie vom Evangelium abweicht, soweit das Schriftprinzip reicht, zumindest als möglicherweise legitim betrachtet werden. Das theologische Hauptargument für ihre Legitimität wird weiter gestärkt in dem Grade, wie die betreffende Entwicklung als positiv mit dem inspirierten oder implizite in der Schrift enthaltenen Zeugnis in Harmonie befindlich vertreten werden kann. Diese Art Argument können evangelische Christen für gewisse Entwicklungen geltend machen, so zum Beispiel für die Kindertaufe,<sup>17</sup> die manche von ihren Kirchen tatsächlich als höchst verbindlich ansehen. Doch im wesentlichen läßt sich in derselben Weise für die mögliche Legitimität (nicht die Dogmatisierung) der «evangeliumsgemäßen» Versionen gewisser katholischer Lehren argumentieren, einschließlich selbst einiger die Mutter Jesu betreffender,<sup>18</sup> welche viele Protestanten generell auszuschließen wünschen. Eine solche Strenge aber ist allem Anschein nach unvereinbar mit der gegenwärtigen historischen Auffassung, daß die Entwicklung notwendig über die Schrift hinausgeht; doch muß gleichzeitig darauf hingewiesen werden, daß manche evangelische Theologen, die, wenn es um Rom geht, unverändert ihre traditionellen polemischen Reflexe an den Tag legen, häufig den östlichen, orthodoxen, mariologischen Entwicklungen gegenüber eine aufgeschlosseneren Haltung zeigen. Nach und nach wird in immer weiteren Kreisen anerkannt, daß Gott weitere Einsichten in seine Wahrheit gewähren kann, die weit über alles hinausreichen, was die Reformatoren in Betracht gezogen haben, und daß in einigen tausend Jahren, wenn die Menschheitsgeschichte weitergeht, die Kirche fest davon überzeugt sein kann, daß es implizite in dem ursprünglichen Glaubensdepositum noch Theologumena gibt, die unsere gegenwärtigen Vorstellungen übertreffen.

Diese größere Aufgeschlossenheit für die Entwicklung – das sollte nicht übersehen werden – findet eine Unterstützung in der Bereitschaft der Reformatoren, namentlich einiger Lutheraner, die Berechtigung nachapostolischer Traditionen so lange anzuerkennen, als sie sich nicht in Widerspruch zur Schrift befinden. Da ein Verständnis der Entwicklungen als Antworten auf die in der Schrift

bezeugte Offenbarung fehlte, waren sie ganz gewiß nicht fähig zu erkennen, daß gewisse aus der nachapostolischen Zeit stammende Traditionen von sehr großer Bedeutung für die Lehre sein konnten. Statt dessen erklärten sie unterschiedslos alle diese Entwicklungen als *Adiaphora*, als bedeutungslos.<sup>19</sup> Die heutige historische Methode führt zu einer Revision dieser Haltung, wie es zum Beispiel ganz deutlich wird in der höheren theologischen Bedeutung, die dem historischen Episkopat gerade von denen zugeschrieben wird, die in ihm eine Entwicklung der nachapostolischen Zeit sehen.<sup>20</sup>

Wir haben von legitimen Entwicklungen gesprochen und beiläufig darauf hingewiesen, daß manche von ihnen, wenn auch nicht alle, dogmatisch definiert, das heißt zu Prüfsteinen der Rechtgläubigkeit und Häresie gemacht werden können. Das führt uns zu einem zweiten Gebiet der Meinungsverschiedenheiten. Manche evangelische Theologen zweifeln daran, daß es Dogmentwicklungen in diesem Sinne geben kann, oder sind doch zumindest in Unsicherheit über die genauen Voraussetzungen, unter denen diese Entwicklungen vonstatten gehen können. Das spiegelt sich in der Tatsache wider, daß der Ausdruck «dogmatische Aussagen» häufig als Äquivalent für «Aussagen, die in einem dogmatischen System», das heißt in einer systematischen Theologie, enthalten sind,<sup>21</sup> gebraucht wird, auch wenn diese wahrscheinlich nicht mehr als Theologumena sind. Dieses Problem ist ganz einfach die akuteste Form dessen, was wir als protestantische Hauptschwierigkeit bei der Lehrentwicklung genannt haben. Wie können nachbiblische Glaubensbekenntnisse und Konfessionen (oder für spezielle Gebiete Entscheidungen wie die gegen die Sklaverei oder den Nationalsozialismus) wirklich verbindlich werden in dem Sinne, daß sie die sichtbare Grenze der Kirchenzugehörigkeit bestimmen, ohne damit die höchste Autorität der Schrift zu kompromittieren?

Eine Antwort von evangelischer Seite lautet, daß dies möglich wird, wenn immer es sich als notwendig erweist a) zwischen Alternativen auf einem Gebiet zu wählen, das für den Glauben lebenswichtig ist, und b) nur eine davon mit dem Zeugnis der Schrift vereinbar ist. Diese Bedingungen waren, um ein bekanntes, anschauliches Beispiel zu bringen, zur Zeit des Arianerstreites erfüllt, als die Kirche sich vor die Notwendigkeit gestellt sah, ihre Entscheidungen zu treffen in einer Frage, die nie zuvor klar und unausweichlich gestellt war (d. h.: «Ist Christus im vollem Sinne Gott?») oder unter

dem Gesichtspunkt der Soteriologie formuliert: «Hängt unsere Erlösung vollkommen von dem einen Gott ab oder zum Teil von einem Geschöpf?»). Es mag den Historikern zugestanden werden, daß es vollkommen unmöglich ist, das *ἁποστόλιον* aus der Schrift abzuleiten; doch in Anbetracht der Art und Weise, wie die Frage formuliert war, bildete es die einzig mögliche, konkret verfügbare Antwort, die mit der Schrift im Einklang stand. Die Entscheidung zu seinen Gunsten war sozusagen von der Bibel gefordert, wenn auch nicht die Worte und begrifflichen Formen, in denen sie ausgedrückt war. Was eine dogmatisierbare Entwicklung von einer nur legitimen unterscheidet, ist daher, daß die erste nicht allein mit der Schrift in Einklang stehen muß, sondern überdies eine objektiv notwendige Verteidigungsmaßnahme gegen eine vitale Bedrohung der Integrität des Evangeliums darstellt.<sup>22</sup>

Aus dieser Perspektive sind die Möglichkeiten einer dogmatischen Entwicklung im Unterschied zu einer nur legitimen im evangelischen Denken bedeutend stärker eingeschränkt als im katholischen. Die Definitionen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens, um diese beiden wieder als Beispiele zu zitieren, sind beide ausgeschlossen, weil sich schwerlich nachweisen läßt, daß sie für den wesentlichen Gehalt des Evangeliums notwendig waren, und ebenso weil sie sich nicht aus objektiv exegetischen Gründen als die einzigen mit der Schrift in Einklang befindlichen Auffassungen über Maria in einer Alternative darstellen lassen.<sup>23</sup> Diese Entwicklungen mögen theologisch zulässig sein, doch sind sie nicht dogmatisierbar.

Diese Kriterien für ein Dogma sind vermutlich nicht oft ausdrücklich festgestellt worden,<sup>24</sup> doch sprechen sie deutlich weit verbreitete evangelische Einstellungen aus. Zuerst bestehen die ökumenisch Eingestellten darauf, daß es heute wie in den Frühzeiten der Kirche wichtig ist, die Berechtigung von Unterschieden – nicht allein in der theologischen Formulierung, sondern auch in der Formulierung von Glaubensbekenntnissen und Konfessionen anzuerkennen. Die Einheit der Kirche verlangt die gegenseitige Anerkennung dieser unterschiedlichen Formulierungen, soweit sie miteinander vereinbar sind.<sup>25</sup> Das bedeutet natürlich, daß die Kirche soweit wie möglich von Entwicklungen Abstand nehmen soll, die zur Dogmenbildung führen (das heißt von der Auferlegung einer Einheitlichkeit). Zum zweiten wird anerkannt, daß die Kirche

bisweilen dogmatische Entscheidungen treffen muß, die zwischen Rechtgläubigkeit und Irrtum unterscheiden; die Barmer Erklärungen sind das anschaulichste Beispiel aus jüngerer Zeit. Zum dritten besteht die von uns bereits erwähnte allgemeine Überzeugung, daß diese Entscheidungen von der Kirche nicht formell als unfehlbar, irreformabel oder unaufhebbar erklärt werden können.

Dieser letzte Punkt bedarf einer ausführlicheren Darlegung, vielleicht vor allem für katholische Leser. Er bedeutet nicht, die Kirche müsse sich in einem Zustand ständiger Unruhe und Ungewißheit im Hinblick auf ihre Dogmen befinden. Viele evangelische Christen unserer Zeit sind sich sozusagen ebenso «moralisch gewiß», wie die Reformatoren es waren, daß sowohl die Entscheidungen der ersten Jahrhunderte über die Dreieinigkeit und die Christologie, als auch im 16. Jahrhundert über die Rechtfertigung und das *sola scriptura* grundlegend richtig waren. Sie können sich keine Umstände vorstellen, unter denen – um ein einziges Beispiel herauszugreifen – das *ἁποστόλιον* als nicht schriftgemäße Entscheidung in der Auseinandersetzung mit den Arianern erscheinen könnte, obwohl sie durchaus denken können, daß dieser spezielle Ausdruck und die assoziativ damit zusammenhängenden begrifflichen Vorstellungen heute von zweifelhafter Verständlichkeit und Bedeutung sind und einer ausführlichen Erklärung bedürfen, um die irreführenden Vorstellungen zu korrigieren, die sich im Laufe der Zeit damit verbunden haben. Doch würden sie gleich hinzufügen, die Kirche könne ihre moralische Gewißheit über diese oder jene von ihren Lehren nicht in eine juridisch-dogmatische Erklärung unfehlbaren Charakters umwandeln. Denn das hieße mehr, als darauf bestehen, daß die Annahme (oder Nicht-Ablehnung) von Nizäa eine Bedingung für die Mitgliedschaft in der Kirche ist. Es bedeutete vielmehr, daß die Kirche sich als ermächtigt erklärt, einige von ihren Lehren, von denen sie fest überzeugt ist, aus Gottes endzeitlichem Gericht herauszunehmen. Es heißt leugnen, daß es keine objektive Bürgschaft für die Richtigkeit irgendeines der menschlichen Aspekte der Kirche gibt. Es heißt leugnen, daß im Glauben und damit auch in jedem Bemühen, Gottes Wort gegenüber gläubig und gehorsam zu sein, ein Element des Wagnisses liegt. Das *sola scriptura* und die endzeitliche Herrschaft des wiederkommenden Christus, wovon es Zeugnis gibt, verbietet selbst für die allernotwendigsten dogmatischen Entwicklungen die formelle Erklärung der Unwiderruflichkeit.

Über dieses Thema könnte noch bedeutend mehr gesagt werden. Zum Beispiel, daß die Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche, die die evangelischen Christen leugnen, im letzten zu ihrer «ontologischen» Unvergänglichkeit (indefectibility) in Beziehung steht, die sie anerkennen. Wenn man unter diesem letztgenannten Gesichtspunkt an die Dinge herantritt, wäre es vielleicht möglich, ohne Abschwächung des Schriftprinzips, einem Ergebnis nahezukommen, das dem orthodoxen, wenn auch nicht dem römisch-katholischen Verständnis der Unfehlbarkeit entspricht.

Zum Abschluß müssen wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren und etwas darüber sagen, worin tatsächlich die Hauptschwierigkeit liegt, das *sola scriptura* in der gegenwärtigen Situation aufrechtzuerhalten. Wie wir gesehen haben, kann man den nachbiblischen Entwicklungen einen effektiven Platz einräumen und dabei doch auf dem speziell reformatorischen Verständnis dieses Prinzips beharren. Manches von dem, was wir gesagt haben, geht wesentlich über die üblichen protestantischen Behandlungen dieses Themenkreises hinaus, befindet sich aber mit den meisten von ihnen im Einklang. Doch ist diese Theorie der nachbiblischen Lehrentwicklung, wenn wir ihr einmal diesen Namen geben wollen, von sekundärer Bedeutung, da die wesentliche Bedrohung des *sola scriptura* aus einer andern Richtung kommt.

Sie kommt, wie wir schon sagten, von den historischen Untersuchungen, die den Umfang und die Unterschiedlichkeit der Lehrentwicklung im Neuen Testament selbst gezeigt haben. Der führende protestantische Exeget E. Käsemann zieht daraus in einer berühmt gewordenen Feststellung den Schluß, daß der neutestamentliche Kanon nicht der Grund für die Einheit der Kirche, sondern vielmehr für die Verschiedenheit der Bekenntnisse ist.<sup>26</sup> Er wirft folgende Frage auf: Gibt es einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen den Theologien im Neuen Testament, so daß es unmöglich ist, durch exegetische Methoden eine einzige, in ihm liegende hermeneutische Norm zu finden, auf Grund derer sich das Ganze interpretieren ließe? Ist dies der Fall, so muß das reformatorische Prinzip, daß die Bibel sich selbst interpretiert, aufgegeben werden, und die theologisch erhebliche Interpretation der Bibel wird letztlich von verschiedenen äußeren Normen abhängig, die entweder von der Subjektivität der Glaubensantwort abgeleitet sind (wie die sektiererischen Schwärmer immer gesagt haben) oder – wie

die römisch-katholischen Christen sagen würden – von den Lehrüberlieferungen und -entscheidungen der Kirche. Käsemann ebenso wie andere Exegeten, die in dieser Art argumentieren, tendieren dahin, sich auf einen «Kanon im Kanon» zu berufen, der interessanterweise gerade dem sehr nahekommt, was die Reformatoren als klarere, deutlichere Teile der Schrift ansahen, von denen aus die dunkleren verstanden werden sollten, das heißt das Christus-Ereignis, wie es vor allem vom hl. Paulus interpretiert ist.<sup>27</sup> Diese Auswahl ist nicht vollkommen subjektiv und willkürlich, weil die paulinischen Schriften chronologisch die frühesten und theologisch ohne Rivalen sind (was keineswegs bedeutet, daß die anderen Teile des Neuen Testamentes bagatellisiert werden sollten). So stimmen diese protestantischen Kritiker mehr, als man vermuten sollte, mit den Reformatoren darin überein, daß die Schrift sich selbst interpretiert, daß sie ihr eigenes hermeneutisches Zentrum feststellt.<sup>28</sup> Der Punkt aber, in dem ihre Meinungen grundlegend auseinandergehen, ist die Behauptung, daß die übrigen neutestamentlichen Theologien (z. B. der «Frühkatholizismus» der Apostelgeschichte des Lukas und der Pastoralbriefe) so grundlegend mit diesem Zentrum unvereinbar sind, daß ihnen keinerlei echte kanonische Autorität zuerkannt werden kann, ohne daß man damit wesentliche Aspekte des paulinischen Standpunktes aufgibt (und umgekehrt).<sup>29</sup>

Im großen und ganzen scheint diese These der historisch nachweisbaren Unvereinbarkeit nur in den deutschsprachigen Ländern größere Fortschritte zu machen. Obwohl es gewiß richtig ist, daß man, wie historische Untersuchungen jüngeren Datums gezeigt haben, unmöglich systematisch die verschiedenen theologischen Strömungen des neuen Testamentes harmonisieren kann, wie es frühere Generationen zu tun suchten, ist es auch *prima facie* unmöglich, ihre Unvereinbarkeit nachzuweisen. Sie stellen grundverschiedene Antworten auf das Evangelium dar, die aus grundverschiedenen Situationen heraus gegeben sind; möglicherweise hat es sogar Zeiten konkreter Auseinandersetzungen zwischen ihnen gegeben; doch das ist etwas vollkommen anderes, als wenn wir sagen, sie seien miteinander unvereinbar. Die paulinische Eschatologie ist sowohl vergegenwärtigend wie in die Zukunft weisend; die johanneische ist fast ausschließlich vergegenwärtigend, doch derartige Unterschiede in der Betonung beweisen, auch wenn sie sehr grundlegend sind, nicht, daß ein Widerspruch

besteht, – weder nach den Grundsätzen der Logik noch nach denen des Alltagslebens. Es scheint, als seien vor allem die jüngeren, englisch sprechenden Theologen für diesen Punkt empfänglich, denn sie sind durch den Einfluß der angelsächsischen, linguistisch-analytischen Philosophie auf die außerordentliche Schwierigkeit aufmerksam geworden, Folgerichtigkeit oder Nicht-Folgerichtigkeit auch in der logischen Reihen-Theorie (*set theory*) nachzuweisen; und das Problem wird noch unendlich größer, wenn es dabei um «alltägliche» oder «religiöse» Aussagenreihen geht.

Diese Einsicht erspart dem Theologen das Suchen nach einem einheitlichen Lehrsystem in der Schrift; er muß das Neue Testament vielmehr unter Gesichtspunkten und Kategorien betrachten, die denen ähnlich sind, welche wir bei der Behandlung späterer Jahrhunderte angewandt haben. Alle Entwicklungen in der kanonischen Literatur sind autoritativ, doch nur insoweit der Primat des hermeneutischen Zentrums gewahrt ist. Johannes läßt sich nicht auf die Weise hervorheben und betonen, daß man den kosmischen, zukunftsgerichteten Messianismus des hl. Paulus bagatellisiert (der seinerseits eine Interpretation der frühesten Schichten der synoptischen Tradition und des Alten Testaments

darstellt), noch können wir die frühkatholische Entwicklung der hierarchischen Ordnung in der Kirche so hervorheben, daß wir darüber vergessen, wie diese, aus der paulinischen Perspektive betrachtet, ihre eigene Funktion nur dann erfüllt, wenn sie der charismatischen Freiheit und Gleichheit der Glieder der geisterfüllten Gemeinde dient. Versteht man sich zu dieser Methode, so wird die anfänglich zerstörerisch wirkende Betonung der theologischen Verschiedenheit konstruktiv. So wird zum Beispiel die Verschiedenheit innerhalb der frühen Kirche zu einem als Regel dienenden Vorbild für die umfassende und häufig spannungsgeladene Verschiedenheit, verbunden mit gegenseitiger Anerkennung und echtem Gemeinschaftsgeist, wie sie die Allgemeine Kirche charakterisieren sollten.

So können die jüngsten hermeneutischen Diskussionen, anstatt das Ende des *sola scriptura* zu kennzeichnen, möglicherweise ein tieferes und stärker ökumenisches Verständnis dessen bewirken, wie das biblische Zeugnis als jene höchste Norm aller späteren Entwicklungen wirksam werden sollte, deren Gott sich bedient, um seine Kirche im Glauben an den Herrn zu erhalten, der gekommen ist und wiederkommen wird.

<sup>1</sup> Z. B. K. E. Skydsgaard/L. Vischer, *Schrift und Tradition* (Zürich 1963). Siehe vor allem die Bibliographie für die Jahre 1930 bis 1962, 157–169.

<sup>2</sup> Z. B. G. Gloege, *Bekenntnis-dogmatisch*: RGG <sup>3</sup>I, 994ff.

<sup>3</sup> J. Robinson/J. Cobb, JR., *The New Hermeneutic: New Frontiers in Theology 2* (New York 1964).

<sup>4</sup> E. Kinder, *Glaube u. Kirche* (Berlin 1958) 115–144; V. Vajta/H. Weißgerber (Hrsg.), *The Church and the Confessions* (Philadelphia 1963) 162–188.

<sup>5</sup> Mit andern Worten: *Sola scriptura* wird nicht im Gegensatz zur Tradition gebraucht, sondern betont vielmehr, daß die Schrift die einzig zuverlässige Aufzeichnung jener frühen Tradition ist, welche die *norma normans non normata* im Verhältnis zu allen späteren Traditionen bildet.

<sup>6</sup> Auch wenn es eine mündliche apostolische Tradition gibt, so ist sie nicht «historisch determiniert» – das heißt es gibt keine objektiv nachprüfbare Methode, sie aus späteren Hinzufügungen herauszuschälen, außer in dem Umfang, in dem sie niedergeschrieben ist; und folglich kann die mündliche apostolische Tradition keinen der niedergeschriebenen apostolischen Tradition, also der Schrift, gleichkommenden normativen Wert haben. Damit stimmen katholische Autoren überein, wie zum Beispiel K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: Schriften V, 78–79.

<sup>7</sup> Viele protestantische Autoren stimmen darin überein, daß dies der entscheidende Punkt bei dem Prinzip der *sola scriptura* ist. Siehe z. B. die Untersuchung von G. Ebeling und K. E. Skydsgaard in: *Schrift u. Tradition* (Anm. 1, oben) und K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zürich 1932ff) 1/2, 641.

<sup>8</sup> Z. B. *Konkordienformel SD*, Par. 1.

<sup>9</sup> Als guten Gesamtüberblick über diese Punkte siehe W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: *Pro Veritate*, hrsg. von E. Schlink und H. Volk (Münster 1963) 343–346.

<sup>10</sup> Weimarer Ausgabe 39/I, 47; 40/I, 458f.

<sup>11</sup> Das wird ganz besonders klar ersichtlich aus der Tatsache, daß gerade extreme theologische Existentialisten und «christliche Säkularisten» für gewöhnlich nicht in erster Linie deshalb für ihre Standpunkte argumentieren, weil sie vermutlich für den modernen Menschen verständlicher und eindrucksvoller sind, sondern auf Grund dessen, daß die fundamentale Kraft des biblischen Zeugnisses, wie es von der historisch-kritischen Exegese entdeckt worden ist, der «Religion» und allen Formen «objektivierenden Glaubens» widerspricht. Das unterscheidet die heutigen radikalen Angriffe auf die Lehrtradition der Kirche von den häufig stärker rationalistisch bestimmten des alten Liberalismus. Siehe H. Braun, *Die Überwindung des Liberalismus auf der Ebene des Kritizismus: Verkündigung und Forschung* (1951) Faszikel 1/2. – Vgl. C. Braaten und R. Harrisville (Hrsg.), *Kerygma and History* (Nashville 1962) 9–54.

<sup>12</sup> E. Wolf, *Kerygma und Dogma?*: Antwort. K. Barth Festschrift (Zürich 1956) 805f.

<sup>13</sup> W. Maurer, *Das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts: Kerygma und Dogma 8* (1962) 265–292. Betr. F. C. Bauer, siehe P. Hodgson, *The Formation of Historical Theology* (New York 1966) 243ff.

<sup>14</sup> Diese Formulierungen sind zum Teil angeregt von P. Tillich «Prinzip der Korrelation», welches mir, wenn man es als deskriptive historische Generalisierung hinstellt, effektiv die Auffassung von der Lehrentwicklung zusammenzufassen scheint, wie sie auch von manchen Protestanten vertreten wird, die sich eifrig gegen Tillichs methodologischen Gebrauch dieses Prinzips beim Aufbau einer systematischen Theologie wenden. – Siehe seine *Systematic Theology*, Chicago (1951ff) I, 3–67.

<sup>15</sup> Z. B. G. Ebeling, *Tradition*: RGG <sup>3</sup>VI, 976–984. – Es sei besonders erwähnt, daß der in diesem Paragraphen entwickelte Grundsatz, daß die Schrift im Lichte des Verständnisses der gesamten Glau-

bensgemeinde der Vergangenheit und Gegenwart gelesen werden muß, tatsächlich – auch wenn dies nicht immer erkannt wird – eine starke Beachtung der Unerläßlichkeit von Lehrtradition für die theologische Lektüre der Schrift einschließt, das heißt für ihre Anwendung auf die gegenwärtige Situation. Möglicherweise ist es für den biblischen Exegeten nicht notwendig, daß er die weitere Geschichte des christlichen Denkens kennt, wenn er den ursprünglichen, «expliziten» historischen Sinn bestimmen will, doch ein Verständnis der zeitgenössischen «Implikationen» (d. h. jenes Wort Gottes für heute, das «implicite» in der Bibel enthalten ist) hängt zum größten Teil davon ab, daß man sich klar darüber ist, wie das Wort in den Situationen der Vergangenheit vernommen worden ist. Eine andere Möglichkeit, die Bedeutung der Tradition zu betonen, liegt in diesem Gedanken-zusammenhang darin, hervorzuheben, daß die gegenwärtige Situation der Glaubensgemeinde, aus der heraus sie das Wort vernimmt, selbst weithin durch vergangene Lehrtraditionen bestimmt ist. Diese sind daher unvermeidlich Quellen der ständigen kirchlichen Tätigkeit der Lehrformulierung, jedoch keineswegs in dem Sinne, daß diese eine zusätzliche Informationsquelle über die Gehalte des Glaubensdepositums böte.

<sup>16</sup> G. Lindbeck, *Reform and Infallibility: Cross Currents* 11 (1961) 345ff.

<sup>17</sup> Wenn ich hier die Kindertaufe als nachapostolische Entwicklung anführe, denke ich natürlich nicht daran, die – historisch nicht nachprüfbar – Möglichkeit zu leugnen, daß die Kindertaufe eventuell gelegentlich auch in der neutestamentlichen Periode vorgenommen worden ist, vielmehr will ich nur betonen, daß sie erst viel später, auch für Kinder christlicher Eltern, zu einer verbreiteten Praxis geworden ist.

<sup>18</sup> Ich denke an Darstellungen wie die von Karl Rahner: *Schriften* I, 223–252.

<sup>19</sup> Siehe eine Stellungnahme dazu im Hinblick auf die Liturgie von L. Jordahl, *The Adiphora Syndrome: Una Sancta* 22 (1965) 76–80.

<sup>20</sup> E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen* (Göttingen 1961) 160–195.

<sup>21</sup> E. Pannenberg, a. a. O. (Anm. 8, oben) 339–361.

<sup>22</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß so gesehen eine nicht dogmatische Entwicklung eine große Autorität in der Kirche besitzen kann, jedoch kann sie nicht zur Grundlage für Erklärungen bestimmter Lehren als häretisch gemacht werden.

<sup>23</sup> Man wird beobachten, daß die orthodoxe Auffassung von dem, was dogmatisch definierbar und nicht definierbar ist, dem sehr nahekommt. Siehe J. Meyendorf, *Contemporary Orthodox Conception of*

*the Church: Ecumenism and Vatican II* (C. O'Neill, ed.) (Milwaukee 1964) 28ff.

<sup>24</sup> Jedoch fehlt es nicht vollkommen. Siehe E. Kinder, *Dogmatik und Dogma: W. Joest/W. Pannenberg* (Hrsg.), *Dogma und Denkstrukturen* (Göttingen 1963) 22–23: «Immer liegt dem Dogma eine Glaubensentscheidung in bezug auf solche Punkte der christlichen Gottes- und Heilsbotschaft zugrunde, die die Kirche in ihrem Sein, Leben und Handeln als entscheidend und unabdingbar erfahren hat, mit denen ihr «*esse*» als Kirche steht und fällt.»

<sup>25</sup> E. Schlink, a. a. O. (fn. 18) 24–79. Diese Untersuchung mit dem Titel «Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem» hat sich in grundlegender Form bestätigt für die jüngsten katholisch-evangelischen Diskussionen über das Verhältnis zwischen Verschiedenheit der Lehrformulierungen und Einheit des Glaubens.

<sup>26</sup> E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 221.

<sup>27</sup> Ebd., 224ff. Vgl. eine Zusammenfassung dieser Diskussion mit Bezugnahme auf die maßgebliche Literatur findet sich in J. H. Elliott, *The New Testament is Catholic: A reevaluation of the sola scriptura: Una Sancta* 23 (1966) 3–18.

<sup>28</sup> G. Ebeling, a. a. O. (fn. 1) 124: «Und deswegen wird durch Käsemanns These m. E. durchaus nicht das recht verstandene, reformatorische Kanonverständnis kritisch getroffen.»

<sup>29</sup> H. Küng, *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1962) 141ff diskutiert diese Probleme aus katholischer Perspektive.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

---

## GEORGE ARTHUR LINDBECK

Geboren am 10. März 1923 in Loyang (China), lutherisch, 1955 philosophisches Doktorat mit: *Is Duns Scotus an Essentialist?* Er doziert Dogmengeschichte an der Yale University Divinity School und war Beobachter am II. Vatikanum. Er publizierte Artikel über Ökumenismus, Liturgiereform, Religionsfreiheit und das Konzil, besonders in: *Journal of Ecumenical Studies*.