

christlichen Überlieferung mit Gottes Hilfe den Anteil an Selbstlosigkeit liefern, ohne den es keine tiefe und dauerhafte Einheit gibt.

So wie man zu den jetzt bereits geltenden Verträgen nur um den Preis langer Bemühungen und geschmeidiger und zäher Ausdauer gekommen ist, so wird man auch künftige Etappen nicht ohne großen Energieeinsatz überwinden können. Die bereits erreichten Ergebnisse lassen Uns für die Zukunft voller Hoffnung sein, und Wir sprechen für die Arbeiten Ihrer Versammlung die aufrichtigsten Wünsche aus. Die Länder Europas, die den Grundsatz

angenommen haben, einen Teil ihrer Souveränität an eine übernationale Organisation abzutreten, betreten, so glauben Wir, einen heilsamen Weg, und daraus kann für sie selbst und für Europa ein neues Leben auf allen Gebieten, eine nicht nur wirtschaftliche und kulturelle, sondern auch geistige und religiöse Bereicherung hervorgehen. Daher rufen Wir auf Ihre Versammlung das Licht und die Kraft von oben herab, als deren Unterpand Wir Ihnen selber, die Sie hier anwesend sind, und all denen, die Ihnen teuer sind und die Sie Unserm Gebet empfehlen wollen, von ganzem Herzen Unsern Apostolischen Segen erteilen.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Gibt es eine katholische Konfessionskunde?

Diese Frage scheint seltsam. Wird sie nicht durch Tatsachen widerlegt? Gibt es doch seit 1930 die bekannte, bisher allerdings einzige katholische „Konfessionskunde“ von Konrad *Algermissen*. Sie liegt jetzt in 7., vollständig neugearbeiteter Auflage vor (Joseph Giesel, Celle 1957. 948 S. bei engerem Druck statt 910 S. der 6. Aufl. von 1950). Es gibt auch seit einem Jahre in Paderborn das „Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde“ (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 206), und seine ersten beiden „Konfessionskundlichen Schriften“ sind erschienen: Eduard *Stakemeier*, „Konfessionskunde heute. Im Anschluß an die Symbolik von J. A. Möhler“ (Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1957. 87 S.) und Albert *Brandenburg*, „Hauptprobleme der evangelischen Theologie“ mit dem etwas weitgehenden Untertitel „Katholisch-konfessionskundliche Einführung“ (ebd. 63 S.). Dazu kommen die ersten vier Hefte der „Theologischen Materialien“, meist mit guten Referaten über Neuerscheinungen evangelischer Theologie, zu denen man gern eine katholische Würdigung hätte. Es gibt schließlich jene beachtlichen Einzelwerke über das reformatorische Christentum von W. van de Pol, Küng, Sartory und Duff, die wir im letzten Jahrgang ausführlich besprochen haben (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 423 f. und 538 f.), dazu die hervorragenden Arbeiten von Otto Karrer, etwa zur Petrusfrage und neuerdings seine feinfühlig-kontrovers-theologischen Aufsätze, die fast verborgen unter dem Titel „Das Reich Gottes heute“ erschienen sind (Ars Sacra München 1957. 380 S.), ganz zu schweigen von der systematischen Berichterstattung der Pariser „Istina“.

Sehen wir davon ab, daß ein so rasch gebildetes Institut wie das von Paderborn eine lange Anlaufzeit braucht und der gut besetzte wissenschaftliche Beirat sich erst auf die Erfordernisse einer Teamarbeit einrichten muß, ohne welche das kaum übersehbare Feld nicht mit wirklichem Ertrag bestellt werden kann; sehen wir also davon ab, daß die Verwirklichung dieser sogar auf internationale katholische Zusammenarbeit eingestellten Planung noch viel Zeit und Geduld erfordert, so bleibt dennoch die Frage bestehen: Gibt es eine katholische Konfessionskunde? Man könnte diese Frage von katholischer Seite her stellen. Die Herder-Korrespondenz hat das frühzeitig getan (vgl. die beiden Aufsätze „Lehre und Glaubenserfahrung. Zur Möglichkeit einer katholischen Symbolik“ und „Die Kirche und die Kirchen“ in 8. Jhg.,

S. 28 f. und S. 231 f.). Man kann auch eine katholische Konfessionskunde als gegeben ansehen und verteidigen, wie das W. Bartz, Trier, in seinem wegweisenden Aufsatz „Katholische Konfessionskunde heute“ in der „Trierer Theologischen Zeitschrift“ getan hat (Jhg. 63, 1954, S. 18 f.). Aber die Frage kommt von evangelischer Seite. Sie wurde soeben von Professor Hans *Rückert*, Tübingen, im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim“ sehr scharf wiederholt: „Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie“ (Jhg. 8, Nr. 5/6, 1957, S. 81 f.), nachdem kurz vorher ebendort (Nr. 3, S. 41 f.) Gottfried *Maron* diese Frage in seinem Aufsatz gestellt hatte: „Symbolik und Konfessionskunde im Katholizismus“. Die evangelische Seite drängt auf prinzipielle Klarheit. Hat man ihre Fragen und Zweifel schon so beantwortet, wie es nötig wäre?

Ist es der katholischen Konfessionskunde ernst?

Der Name „Konfessionskunde“ ist es, der Anstoß erregt, obwohl die obenerwähnten Bemühungen katholischer Autoren im einzelnen eine freundliche Aufnahme gefunden haben und obwohl das beste und wirkungsvollste Echo auf die Gründung des Paderborner Möhler-Instituts, dessen umfassenden kirchlichen Charakter man sogleich an seinem Vorsitzenden, Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger, erkannt hat, in der noch umfassenderen Planung des Lutherischen Weltbundes mit seinem konfessionskundlichen Institut liegt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 19 und S. 146). Aber gerade dieser lutherische Plan zeigt auch, daß der uneigentliche Gebrauch des ursprünglich protestantischen Begriffs Konfessionskunde entsprechend beantwortet wird. Der in einer katholischen Konfessionskunde stets mitgedachte, von Professor Bartz auch ganz offen ausgesprochene Sendungscharakter, nämlich die Einbringung der in den Lehr- und Lebensäußerungen der getrennten Christen enthaltenen Wahrheiten in die Ganzheit der katholischen Kirche, der diese Wahrheiten von Haus aus eigen sind, dieser Sendungscharakter lebt auch in dem lutherischen Plan. Man will der katholischen Kirche das reine Evangelium bringen, und man weiß sich dazu sogar von katholischen Theologen und Laien gerufen!

Rückert trifft darum durchaus den Sachverhalt, wenn er sagt: „Wer vom Katholizismus und von der evangelischen Kirche als von zwei christlichen Konfessionen spricht, setzt sie in ihrem Verhältnis zum Christlichen grundsätzlich gleich. Er denkt eine dritte Größe mit, zu der sich beide verhalten, die eine heilige christliche Kirche,

die die Christenheit im dritten Artikel des Apostolicums bekennt . . . Weil das so ist, kann der Katholizismus diesen Begriff nicht im letzten Ernst verwenden“ (S. 84). Rückert, der übrigens erklärt, daß der Traum der Unsancta ausgeträumt sei, weist dann an Algermissen nach, wie die katholische Kirche es ablehnt, den Konfessionsbegriff auf sich selber anzuwenden, d. h. sich selber als eine christliche Konfession zu verstehen. Wo ihr Schema herrsche: hier die eine wahre Kirche, dort die häretischen Kirchen, „fällt nicht nur der Konfessionsbegriff dahin, sondern es kann auch im Ernst kein konfessionelles Problem mehr geben . . . Eine Konfessionskunde ist hier eine Wissenschaft, die in zwei ungleiche Teile zerfällt, eine dogmatische Belehrung über die Kirche und ein Zusammentragen von Nachrichten über die anderen christlichen Gemeinschaften . . .“ Maron geht noch weiter und erklärt, es sei die Aufgabe einer evangelischen Konfessionskunde, die katholischen Brüder auf ihren „Utopismus“ aufmerksam zu machen, der bis in die Wurzel hinein unbiblich sei und die Kirche unter dem Kreuz vergessen lasse.

Tritt man aus diesem engen Kreise konfessioneller bzw. konfessionsverdächtigender Zurechtweisung heraus, so muß man doch wohl zugeben, daß der Begriff „Konfessionskunde“ in seiner der Sache nicht ganz angemessenen wissenschaftlichen Nüchternheit weit zurückbleibt hinter jener Wirklichkeit des Ringens der Konfessionen um die ganze Wahrheit, die wir in der Ökumenischen Bewegung so sehr beobachten. Dort hat man schon 1952 auf der Weltkirchenkonferenz von Lund die sogenannte phänomenologische Methode verlassen und ernstlich versucht, zur dogmatischen Methode vorzudringen, freilich noch nicht mit dem gewünschten Erfolg, zu jener eigentümlichen Methode des ökumenischen Gesprächs, die auf der Voraussetzung beruht, daß jeder Teilnehmer bereit ist, sich von dem anderen bloßstellen, des Irrtums, des Unglaubens oder der Einseitigkeit überführen zu lassen und daraus auch die Konsequenzen zu ziehen, bis hin zu der Parole der Weltkirchenkonferenz von Evanston: „Die Kirchen müssen sterben!“. Der Begriff der Konfessionskunde wird also von allen heute am ökumenischen Gespräch Beteiligten uneigentlich angewandt, weil er nämlich von der Dynamik auf die Eine Kirche beherrscht wird. Dabei nimmt allerdings die katholische Kirche und Theologie eine Sonderstellung ein.

Der katholische Anspruch

Über die dogmatischen Voraussetzungen einer katholischen Konfessionskunde lassen weder Algermissen noch Stakemeier irgendeinen Zweifel. Vergleichen wir zunächst die 7. Auflage des Standardwerkes von Algermissen in großen Zügen mit der 6. Auflage — dieser Vergleich ist wichtig —, so ist zu sagen, daß die von Rückert beobachtete Zweiteilung durchaus beibehalten und verstärkt worden ist. Die ersten beiden Hauptteile tragen fundamentaltheologisch „Die Grundelemente der Kirche Christi“ und dogmatisch „Die katholische Kirche in ihrem Wesen, ihrer Eigenart und Wirklichkeit“ vor. Sie benötigen dafür 350 Seiten, also gut ein Drittel des Gesamtumfangs, ehe in die eigentliche Konfessionskunde eingetreten wird. Diese wiederum widmet den griechisch-katholischen Ostkirchen abermals fast 200 Seiten. Für den 4. Hauptteil über die „evangelischen Volkskirchen“ (gemeint sind die Reformationskirchen, die in der 6. Auflage

noch mit den Freikirchen und Sekten in einem Hauptteil: „Der Protestantismus“ zusammengefaßt waren) müssen 200 Seiten reichen. Für den 5. Hauptteil: „Freikirchen und Sekten“ — eine der Organisation des Weltrates der Kirchen ganz und gar nicht entsprechende Zusammenfassung von Baptisten, Methodisten usw. mit den nicht-trinitarischen Sekten im eigentlichen Sinne — verwendet Algermissen rund 140 Seiten, während der 6. Hauptteil auf rund 60 Seiten sowohl die Fragen der Wiedervereinigung der Christen wie das missionarische Ringen mit den verschiedenen Weltreligionen behandelt. Soweit zur äußeren Gestalt.

Diese veranlaßt uns und sicher manchen katholischen Leser, der sich vor allem über die Konfessionen, nämlich die getrennten Christen, unterrichten möchte und der sich über den katholischen Glauben ausreichende Rechenschaft geben kann, zu der Frage, ob man nicht die ersten beiden Hauptteile künftig als einen eigenen ersten Band abtrennen und die eigentliche Konfessionskunde in größere Übereinstimmung mit den in der Ökumenischen Bewegung sich darbietenden Maßstäben bringen sollte. Dann würde auch im dogmatisch-ekklesiologischen Band mehr Platz entstehen, um z. B. das in der 7. Auflage fortgefallene Lehrstück über das apostolische Bischofsamt wieder aufzunehmen und gebührend auszubauen (vgl. dazu den Bericht „Was ist ein Bischof?“ in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 188 ff.). Neu und wohl gelungen ist das gute und weitherzige Kapitel über „Die Zugehörigkeit zur Kirche“ (I, 10). Recht ergänzungsbedürftig in apologetischer wie methodischer Hinsicht scheint uns dagegen das Kapitel über „Kirche Christi und christliche Kirchen“ (I, 11), denn hier sollte doch wohl die Ausarbeitung der Eigenart katholischer Konfessionskunde erfolgen, was aber schwerlich ohne eine genaue Abstimmung auf die verschiedenen Phasen des innerökumenischen Gesprächs möglich ist, Phasen, die man erfassen und darstellen müßte. Das ebenfalls neue Kapitel „Der katholische Glaubensinhalt in konfessionskundlicher Schau“ (II, 6), ganz einfach eine Darlegung der katholischen Glaubenslehre, enthält keine methodische Rechtfertigung für den hier nun wirklich uneigentlich verwendeten Begriff der Konfessionskunde.

Was ist katholische „Konfessionskunde“?

Diese wird an anderen Stellen kurz erklärt, z. B. zu Beginn des Kapitels über „Katholische Glaubenseinheit und Glaubensquellen“ (II, 4): „Die frühere rein symbolische Betrachtung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften bezog sich nur auf deren Lehrgehalt, sie war einseitig und gab kein vollständiges Bild der einzelnen Denominationen. Christentum und Kirche sind mehr als Lehre, sind Geist und Leben. Christus hat nicht eine philosophische oder religiöse Schule, sondern eine Kirche, eine in ihrem tiefsten Wesen übernatürliche sichtbare Lebensgemeinschaft gegründet. Keine Religion aber erschöpft sich im Bekenntnis ihrer Lehre, Religion ist Beziehung des ganzen Menschen auf Gott.“ Da der Protestantismus keinen Dogmenzwang kenne, sei man um so mehr genötigt, alle seine Lebenserscheinungen in die Betrachtung einzubeziehen. „Allerdings entfaltet sich das Leben einer Religion aus ihrem Geist, aus der religiösen Wahrheit, die sie enthält . . . Aus irrigen Lehren kann kein reines Leben erwachsen. Wo eine irrende religiöse Gemeinschaft Leben erzeugt, geschieht das nicht auf Grund des Irrtums, son-

dern aus den restlichen Wahrheiten, die sie enthält. Christus ist gekommen, daß wir das Leben haben . . . Aber er kam auch als Lehrer; und nur als die unendliche Wahrheit hat er uns göttliches Leben gebracht. Deshalb muß die konfessionskundliche Betrachtung die symbolische als wichtigste Grundlage der Gesamtschau einschließen. Der rechte Glaube, die Grundlage der Rechtfertigung, gründet auf der rechten Lehre.“

Diese Bemerkungen werden zu Beginn des 6. Hauptteils fortgeführt, wo der Verfasser auch auf andere Arbeiten zum Problem der Konfessionskunde Bezug nimmt: „Unter Konfessionskunde versteht die theologische Wissenschaft die vergleichende Darstellung der gegenwärtigen Gruppen der Christenheit, ihrer Großkirchen, Freikirchen und Sekten, hinsichtlich des gesamten Lebensbereiches der einzelnen Gruppen . . . Auch hinsichtlich der Ursachen ihres jeweiligen Ursprungs und ihres sie formenden Grundprinzips nach Entstehung und Entwicklung, alles aber nur in dem Umfang, wie es zum vergleichenden Gesamtverständnis der christlichen Konfessionen notwendig ist. Dabei wird sich der Blick des Forschers ebenso ehrlich auf das Trennende wie auf das Einigende richten; er wird den letzten Ursachen der Trennung ehrlich nachspüren und bei der Behandlung der einzelnen Konfessionen in einer ökumenischen Schau die Frage nach der Überwindung der Spaltungen aufleuchten lassen und dieser Frage nachgehen, ohne allerdings in diesem Zug zur Ökumenik und einer ökumenischen Ausweitung das eigentliche Wesen der Konfessionskunde zu sehen. Sonst kann der wissenschaftliche Charakter der Konfessionskunde leicht in Gefahr kommen, durch ökumenische Zwecke verflacht zu werden. Die Konfessionskunde soll — und das ist ihre eigentliche Aufgabe — ein gründliches Verständnis der christlichen Konfessionen vermitteln, zum Vergleich anregen und auf diese Weise zur Wahrheit und etliche auch zur *Una Sancta* führen“ (S. 894). Hier wäre doch zu prüfen, ob eine ernste ökumenische Ausrichtung eine Verflachung, oder ob sie nicht vielmehr eine Vertiefung der Probleme erwirkt, insofern nämlich der Prozeß des Sich-überwinden-Wollens der Konfessionen im Weltrat der Kirchen hervorragender Gegenstand einer katholischen Konfessionskunde sein sollte.

Algermissen versucht, was Rückert wohl zu Unrecht ein „Zusammentragen von Nachrichten über die anderen christlichen Konfessionen“ nennt, zu einem Ganzen zu formen. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß seit der Geschichte des Weltrates der Kirchen, die nur auf wenigen Seiten behandelt wird (688—690, 912), der gewaltig angeschwollene Stoff von einem einzigen Autor einfach nicht mehr gemeistert werden kann. Sonst würde nicht die Leistung der „Bekennenden Kirche“ und die fortwirkende Bedeutung der „Barmer Theologischen Erklärung“ — um nur ein Beispiel zu nennen — nur so sporadisch erwähnt werden (S. 692). Hier wird wohl in Zukunft das „Johann Adam Möhler-Institut“ seine große wissenschaftliche Aufgabe finden.

Im Blickfeld von Paderborn

Was bisher von der Arbeit des Instituts sichtbar ist, ist nicht identisch mit dem, was der ständige überaus kleine Stab zu leisten vermag und bisher vorlegen konnte, sondern diese Arbeit wird sich sehr vielseitig in der sinnvollen Koordination vieler Kräfte zeigen, darunter in der Neuorganisation der „Theologischen Materialien“ und

ihrer Verteilung nach Referaten auf die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirates, zu dem übrigens in Berichtigung einer Fußnote bei Algermissen (S. 899) auch Hermann Volk, Münster, gehört, sogar als Vorsitzender. Das erste Heft der „Konfessionskundlichen Schriftenreihe“ bringt den erweiterten Eröffnungsvortrag seines Direktors E. Stakemeier anlässlich der Gründung des Instituts mit reichem wissenschaftlichem Apparat. Er nennt die Konfessionskunde mit Recht „einen Mikrokosmos der Theologie“ und würdigt hier ihren eigentlichen Begründer Johann Adam Möhler sowie die methodische Weite seiner „Symbolik“, die auch im Sinne Möhlers sich nicht mit den Bekenntnis- und Lehrschriften begnügt, sondern auch die Dokumente der Frömmigkeit, besonders die Liturgie heranzieht, wie es dann Algermissen getan hat. Stakemeier geht darüber hinaus, indem er die Ökumenische Bewegung (S. 35) und vor allem die dem Institut nicht unmittelbar aufgetragenen Probleme der Ostkirchen einbezieht. Er führt schließlich, wie das seine evangelischen Gesprächspartner fordern, etwa Ernst Wolf und hinter ihm eine ganze Reihe ökumenischer Theologen, doch wieder zur Kontroverstheologie, d. h. zu einer neuen Form der Symbolik, dem Ringen um die Wahrheitsfrage zurück. Man sieht also aus dem Aufsatz, wie weit in Paderborn der Blick gerichtet wird, wie deutlich die anstehenden Probleme gesehen werden. Man spürt dahinter die Ansätze einer guten, bewährten, wenn auch noch jungen Tradition des unter dem Erzbischof von Paderborn auf breiter dogmatischer Grundlage gewachsenen ökumenischen Gespräches mit der lutherischen Theologie, eines Gespräches, das nun überhaupt erst anfangen wird. Leider entsteht dabei eine viel zu positive Einschätzung der angeblich Rom gegenüber offenen anglikanischen Kirche (S. 50).

Aber darüber läßt natürlich auch Stakemeier keinen Zweifel, daß die katholische Theologie der Konfessionen nicht in der Weise der ökumenischen Theologie ihre kirchlichen Fundamente in Frage stellen und eine Selbstüberwindung der Konfessionen, ein „Sterben der Kirchen“ erstreben kann. Dagegen dürfe diese katholische Arbeit, wie auch schon Möhler gesehen hat, „die Selbstkritik der eigenen Konfession“ aufnehmen, was doch wieder ein recht unglücklicher Ausdruck ist. Denn die Getrennten wissen sehr wohl, daß uns die Kirche keine „Konfession“ ist und wundern sich infolgedessen über diese unnötige Anpassung an ihre Terminologie. So sagt auch Stakemeier: „Die Kirche als göttliche Stiftung kann sich nicht selbst aufheben. An der durch sie vermittelten Offenbarung, dem *depositum fidei*, und der ihr von Christus gegebenen Verfassung kann es keine Kritik geben, weil eine solche Kritik sich gegen Gott selbst wenden würde. Davon abgesehen steht es jedem Katholiken frei, auf Mißstände hinzuweisen und Reformvorschläge zu machen . . . Bis zum Ende der Zeiten wird die Kirche Gefahren der Verweltlichung und einer Veräußerlichung des religiösen Lebens, Gefahren theologischer Irrtümer und sittlicher Entartung ausgesetzt sein. Dies hängt damit zusammen, daß sowohl die Amtsträger der Kirche wie die Gläubigen erbsündliche Menschen sind . . . Darum wird es auf dieser Welt in diesem Sinne niemals eine *ecclesia sine macula et ruga* geben, obwohl der von Christus verheißene Beistand des Heiligen Geistes die treue Bewahrung des *depositum fidei* und der gottgegebenen Institutionen garantiert. Aus dieser Sachlage ergibt sich auch, daß die Kirche bis zum Ende der Zeiten reformbedürftig

bleiben wird“ (S. 44). So werde die katholische Konfessionskunde sich stets dessen bewußt sein, daß die pilgernde Kirche in dieser Erdenzeit immer den oben angedeuteten Mängeln und Bedrohungen ausgesetzt ist. „Sie wird ihrerseits einen bescheidenen Beitrag zu leisten suchen, um diese Gefahren aufzuzeigen und zu überwinden, Mißstände aufzuklären und etwaige Anstöße, die Andersgläubigen zum Ärgernis werden könnten, in brüderlicher Liebe überwinden zu helfen.“

Suche nach dem zentralen Standort

So ist die Schrift von Prof. Stakemeier eher eine „katholisch-konfessionskundliche Einführung“ zu nennen als die von seinem Freunde und Mitarbeiter Albert Brandenburg, auf dem zur Zeit die Hauptlast der Arbeit des Paderborner Instituts liegt. Auch das 2. Heft der Schriftenreihe ist ein erweiterter Vortrag zur Eröffnung des Instituts. Er sagt sehr richtig, daß man vor einer wissenschaftlichen Herausstellung der Unterscheidungslehren — auf ihren praktischen Gebrauch kann freilich weder Pastoral noch Religionsunterricht verzichten — erst im Geiste Möhlers die Theologie der getrennten Christen verstehen und sich des Gemeinsamen erinnern müsse. Brandenburg beschränkt sich dabei auf das, „was in der evangelischen Theologie heute gelehrt wird“, und er weiß aus bester Erfahrung und ständigem Kontakt, wie sehr schwer es ist, diese Theologie in ihrer Breite und Tiefe ohne Verzerrungen zu verstehen. Taktvoll und behutsam sucht er in dieser Fülle der Erscheinungen die Mitte und meint, sie in der Christologie von Luther und Karl Barth sowie in dem Problem von Geschichte und Glaube finden zu können, worüber er selber besonders gearbeitet hat.

Legt er sich nicht zu sehr fest, wenn er rundweg behauptet: „Es gilt zu erkennen, daß der Gegensatz zwischen katholischem und protestantischem Denken im Letzten in der verschiedenen Auffassung der Person und Naturen Jesu beruht, vor allem auf dem gänzlich verschiedenen Verstehen der Vergegenwärtigung des historischen *hapax* der Offenbarung . . .“ Müßte man nicht zunächst, den Spuren des im Vorwort anlässlich seines 70. Geburtstages geehrten Prälaten Robert Grosche folgend, zumindest auf die sehr verschiedenen Denkkategorien und das nicht minder verschiedene existentielle Personbewußtsein des Menschen seit dem 16. Jahrhundert zurückgehen? Also auf die theologischen Voraussetzungen! Wir denken dabei besonders an den wichtigen Aufsatz von Edmund Schlink: „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ (in „Kerygma und Dogma“ 3. Jhg. Heft 4; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 200).

Gut ist der prinzipiell theologiegeschichtliche Aufriß der Studie, der Einsatz bei Troeltsch, beim Durchbruch zum Neuen über das Erlebnis des Kirchenkampfes. Aber er kommt in diesem Rahmen leider recht knapp davon. Die Kapitel über Barths Christuslehre und Luthers Christologie, wo der Verfasser auf guten katholischen Vorarbeiten, u. a. von Congar, fußt, sind ertragreicher. Gerade bei Luthers Theologie sollte man jedoch auch in einer kurzen Skizze sein zentrales menschliches Anliegen in der Wurzel erkennen, das hinter aller lutherischen Lehre von „Gesetz und Evangelium“ steckt: Luther hat die Not des Gesetzes nicht daran erfahren, daß er es (quantitativ) unvollständig erfüllte, es überführte ihn dessen, daß er seinen Gott nicht spontan, nicht von ganzem Herzen und

ohne Anfechtung lieben konnte und daß er in dieser Qual „so wie Christus“ ausgespannt am Kreuz zu hängen meinte. Hier geht Luthers Christologie und sein eigenes Erlebnis ineinander über, wie u. a. die Psalmenkommentare beweisen. Nur von seinem Verlangen nach der überwältigenden Gnade Gottes, die alles in allem tut, ist seine Verzeichnung der Zweinaturenlehre zu verstehen, aus seiner asketischen Grundhaltung also. Hier dürfte van de Pol die Wurzel der lutherischen Theologie besser treffen: die Verzweiflung am Menschen und an der Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 538 f.).

Eine katholische Konfessionskunde müßte gerade deshalb, weil sie letzten Endes eine pastorale Verpflichtung übernimmt und es mit Menschen zu tun hat, bei den evangelischen Theologien auf die geschichtliche und existentielle Situation durchstoßen. Sie kann nicht bei den Formeln bleiben, sie muß die Anliegen, die Intentionen, die Hemmungen erspüren. Sie muß auch erklären, warum diese Theologie immer wieder darauf zurückfällt, wie Brandenburg richtig sieht, „Theologie des Wortes“ sein zu wollen und warum ihr die inkarnatorische Struktur der Gnade so verdächtig ist — warum sie also im Protest zu Rom verfangen bleibt. Dieses Gespür vermischen wir in den sonst exakten und treulichen theologiegeschichtlichen Problementwürfen über „Die von der Theologie des Wortes abgeleiteten Probleme der Gegenwart“ und in dem Kapitel „Der historische und biblisch-geschichtliche Christus“. Es fehlt noch sehr der ökumenische Aspekt, der heute die meisten und die führenden evangelischen Theologen beherrscht und den die katholische Theologie im Westen ständig anspricht: der ökumenische Lebenszusammenhang, in den alle diese Probleme gehören.

Zur Rechtfertigung des Verfassers, der mit seiner Arbeit sehr allein steht, sei allerdings hinzugefügt: ein einziger katholischer Theologe kann sich nicht allein gleichsam schwimmend auf dieses wogende Meer begeben, in dem er nicht von Haus aus sich bewegt hat. Das ist zuviel verlangt. Es fehlt wohl — um im Bilde zu reden — das gut bemannte und seetüchtige katholische Forschungsschiff mit einer ihm zugeordneten katholischen Luftaufklärung, um das weite Feld der Konfessionskunde zu durchmessen und einzusehen. Es fehlt auch die katholische Teamarbeit, die sich der bewährten ökumenischen Teamarbeit etwa der Genfer Studienabteilung des Weltrates der Kirchen an die Seite stellen könnte. Die ungeheuren Aufgaben überschreiten das Vermögen jedes, auch des begabtesten Forschers. Es fehlt uns auch der umfassende methodische Aufriß, der die zu leistende Arbeit einmal systematisch durchdenkt und durchgliedert. Da würde sich dann zeigen, was in den Analysen der Herder-Korrespondenz, bedeutenden Theologen folgend, immer wieder geltend gemacht worden ist: vor einer Erfassung der einzelnen theologischen Kontroverspunkte ist notwendig die Erfassung der evangelischen Spiritualität. Dazu gehört die Erkenntnis der andersartigen Denkvorsetzungen, des verschiedenen Begriffes „Wort Gottes“, Offenbarung, Person und anderer fundamentaler Begriffe. Es fehlt eine „Kritik der kontroverstheologischen Vernunft“, also doch eine „Symbolik“ höheren Grades vor und über der Konfessionskunde, erwachsen aus den Erfahrungen eines halben Jahrhunderts. Es fehlen nicht zuletzt wohl auch noch ausreichende Mittel, die von der Kirche für diese große Aufgabe zur Verfügung gestellt werden sollten.