

Arthur Allchin

Das Problem der «Orthodoxie» in der englischsprachigen Welt

Die Probleme, die mit der Frage nach der «Orthodoxie» in den protestantischen Kirchen des angelsächsischen Sprachbereiches zusammenhängen, sind notwendigermaßen höchst komplex. Keiner der zur Formulierung dieser Feststellung verwendeten Grundbegriffe ist leicht zu definieren. Der geographische Bereich, um den es hier geht, ist weit gespannt und keineswegs kontinuierlich. Der scheinbar einfache Begriff «protestantisch» bietet seine eigenen Schwierigkeiten, da die anglikanischen Kirchen einmal zu den Bekenntnissen gezählt werden, die den angelsächsischen Protestantismus bilden, ein andermal nicht. Und die Probleme, welche die Definierung des Begriffes «Orthodoxie» in diesem Zusammenhang aufwerfen, sind unzählbar.

Eine gewisse Klärung läßt sich jedoch durch die Feststellung erreichen, daß wir in diesem Beitrag die britischen Inseln (in erster Linie England und Schottland) und Nordamerika (das heißt die Vereinigten Staaten und Kanada) im Auge haben. Gewiß gibt es auch in anderen Teilen der englischsprachigen Welt (das heißt im australischen oder südafrikanischen Bereich) eine theologische Aktivität, doch zweifellos liegen ihre Hauptschwerpunkte auf beiden Seiten des Nordatlantiks.

I

1. Wir schließen die anglikanische Kirche in unsere Betrachtung ein. Sie übt den größten, wenn auch nicht den einzigen theologischen Einfluß auf den britischen Inseln aus und ist überdies auch in Nordamerika vertreten, wenngleich in den Vereinigten Staaten als kleine Minderheit. Unter den verschiedenen Kirchen, von denen hier die Rede sein soll, finden wir sehr unterschiedliche Traditionen theologischen Denkens, stark voneinander abweichende Auffassungen über die Kriterien christlicher Rechtgläubigkeit sowie ein recht unterschiedliches Verständnis vom Wesen der Kirche und ihrem gemeinsamen Glaubensbekennt-

nis. Wir können zumindest drei hauptsächliche Kirchentypen unterscheiden: 1. die bekenntnisgebundenen protestantischen Traditionen (zum Beispiel die Lutheraner in den Vereinigten Staaten oder die Reformierten in Schottland); 2. die Freikirchen, die ihren historischen Ursprung in England haben, jedoch ihr Hauptentwicklungs- und -verbreitungsgebiet in den Vereinigten Staaten (zum Beispiel die Methodisten, Baptisten und Kongregationalisten) und 3. die Anglikaner. Alle diese Kirchen anerkennen in Sachen des Glaubens die Schrift als höchste Autorität. Doch die Bezugnahme auf die Schrift kann an den verschiedenen Stellen unterschiedliche Dinge bedeuten. Die erste Gruppe, die zwar stark von den in der englischsprachigen Welt vorherrschenden theologischen Einstellungen beeinflusst ist, hängt natürlich eng mit den Hauptströmungen des kontinentaleuropäischen Protestantismus zusammen, in denen die Bekenntnisschriften der Reformationszeit eine große Rolle für die Bestimmung der verbindlichen christlichen Rechtgläubigkeit gespielt haben. Die in der zweiten Gruppe wirksamen theologischen Kräfte tendierten dahin, sich auf stärker individuelle und empirische Weise zu entwickeln. Daraus erwuchs nicht selten eine starke Abneigung gegen die Bindung der Kirche an irgendwelche festgelegten Lehrnormen. In der dritten Gruppe, der Gruppe der Anglikaner, blieb die Bezugnahme auf die Formeln aus dem 16. Jahrhundert mehr oder weniger lebendig, doch wurde die theologische Tradition in zunehmendem Maße vom Studium der ersten fünf Jahrhunderte der christlichen Lehre und von der ständigen Verwendung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse im öffentlichen Gottesdienst beeinflusst. Das hat bei den Anglikanern zu einer von der der Mehrzahl der Protestanten abweichenden Auffassung von «Orthodoxie» geführt.¹

2. Zumindest ebenso bedeutsam wie diese von den unterschiedlichen bekenntnismäßigen Gesichtspunkten herrührenden Unterschiede in der Grundhaltung sind die Unterschiede, die aus den sehr verschiedenartigen Situationen der Kirche auf beiden Seiten des Nordatlantik erwachsen sind. Auf dem europäischen Ufer gibt es in England und Schottland altetablierte Nationalkirchen. Sie stehen den Problemen gegenüber, die sich dann ergeben, wenn eine nationale Kirche sich einer immer stärker säkularisierten Gesellschaft gegenüber sieht. Dazu haben wir im Falle Englands eine Kirche vor uns, die seit der Reformation ständig bestrebt ist, eine konservative Praxis in der Struktur mit der Offenheit für neue Ideen und einen Sinn für Verantwor-

tung mit Achtung vor der individuellen Freiheit zu verbinden. Darin war die Geschichte der Kirche von England von jeher eng mit der eines Volkes verknüpft, in dem ebenfalls eine gewisse Fähigkeit zu Änderungen mit einem erstaunlichen Grad von Traditionalismus Hand in Hand geht. So ist dies notwendig eine Kirche, welche die gegenwärtige theologische Krise besonders lebendig empfindet. Das Dilemma, in dem sie steht, ist brennpunktartig sichtbar in Persönlichkeiten wie Dr. J. A. T. Robinson, dessen Buch *Honest to God* (London 1963 – deutsch: *Gott ist anders*, München 1964) eher Symptom als Grund für eine Revolution war, die derzeit in der Theologie der englischsprachigen Welt bereits um sich zu greifen begann. Zweifellos trug der Umstand, daß der Autor Bischof ist, sehr zu der außerordentlichen Wirkung bei, die sein Buch auf das breite Leserpublikum ausübte. Die Lehrautorität des Episkopates mag im Anglikanismus nicht besonders definiert sein, nichtsdestoweniger wird – übrigens nicht nur bei den Anglikanern – der Bischof doch irgendwie als Sprecher der allgemeinen Tradition der Kirche und des öffentlichen Bekenntnisses des Glaubens betrachtet. Daher ist die Sensation, welche die unkonventionellen Dinge, die Bischof Robinson sagt, verursachte, teilweise auf seine Stellung zurückzuführen.

Doch obwohl der Traditionalismus des anglikanischen Denkens durch die Gärung in der heutigen Theologie ernstlich herausgefordert worden ist, hat das Element der Kontinuität im Leben der anglikanischen Kirche als Gegengewicht gegen die Heftigkeit des Wandlungsvorganges gewirkt. Hier ist wiederum Dr. Robinsons Stellung ebenso interessant wie typisch. Daß er trotz seiner Rückkehr von der diözesanen Seelsorgsarbeit in den akademischen Raum nach wie vor höchst aktiv am Leben der Kirche teilnimmt und daß er in seinen beiden weiteren Büchern, *The New Reformation* (London 1965 – deutsch: *Eine neue Reformation?* München 1966) und *Exploration into God* (London 1967) offenbar bestrebt ist, Elemente des traditionellen Christentums, die er vorher nicht berücksichtigt hatte, wieder einzubauen, zeigt, daß im Anglikanismus, ja in der britischen Theologie insgesamt progressiv und konservativ kaum allzusehr einander gegenübergestellt werden dürfen. Die typischsten Theologen dieser Tradition lassen sich keineswegs vorbehaltlos in das eine oder andere Lager einordnen.

3. In den *Vereinigten Staaten* auf der anderen Seite ist die Situation ganz anders, bedeutend komplexer und offener, verbunden mit einer viel stär-

keren Neigung zu extremen Entwicklungen; doch bei all ihrer ganz eindeutigen Vielschichtigkeit ist diese Situation auch ganz deutlich hoffnungsvoll. Hier ist ein Land ohne etablierte Kirche, ohne irgendeine tiefer verwurzelte theologische Tradition, ein Land, das, wenn es säkularisiert ist, dies in einer ganz andern Weise ist wie Europa, und in dem seit dem Krieg die Kirchen zumindest auf der materiellen Ebene ein beträchtliches Wachstum und eine ansehnliche Blüte erlebt haben. Soweit wir hier ein typisch amerikanisches Christentum haben, geht dies auf den speziellen Typ des Protestantismus zurück, den die ersten Siedler im 17. Jahrhundert mit ins Land brachten. Im ersten Jahrhundert Neu-Englands bestand dieser Typ in der Verbindung der intellektuellen Tradition eines strengen und systematischen Calvinismus² mit einer blühenden persönlichen Frömmigkeit. Während des 18. Jahrhunderts verwandelte sich diese Haltung sehr schnell von einem streng reformierten Scholastizismus in eine englische Form von Deismus, aus der der amerikanische Unitarismus entstand. Es scheint in gewissem Umfang, als schwanke der amerikanische Protestantismus auch heute noch zwischen zwei Extremen: ausgeprägt autoritär-konservativen Systemen, verbunden mit einem starken religiösen Fühlen und sehr engen Auffassungen von Rechtgläubigkeit – und Formen theologischen Denkens und christlichen Lebens, die stark dahin tendieren, wenig mehr zu sein als eine christliche oder religiöse Färbung im Raume außerhalb der Kirche herrschender geistiger Bewegungen, für die der Begriff der Orthodoxie kaum irgendeine Relevanz zu besitzen scheint. Obwohl es zweifellos unmöglich ist, die gegenwärtige religiöse Situation in Amerika ausschließlich aus der amerikanischen Vergangenheit zu erklären, kann es für diejenigen, die von außen an diese Frage herantreten, durchaus nützlich sein, sich den sehr spezifischen Zug der religiösen Geschichte Amerikas zu vergegenwärtigen.

4. Diese Vorüberlegungen über die unterschiedlichen Züge innerhalb des angelsächsischen Protestantismus, die jede Verallgemeinerung auf diesem Gebiet erschweren, müssen durch einen kurzen Überblick über die Entwicklung des theologischen Denkens in den Jahren nach dem letzten Krieg ergänzt werden, in der wir manches England und Amerika Gemeinsames finden können. Erst aus dieser weiteren Perspektive können wir in der Masse der theologischen Literatur, die kennzeichnend war für die Explosion der letzten zehn Jahre, zu unterscheiden beginnen, was von bleibender

Bedeutung, und was nur kurzlebig und vorübergehend war.

Die Krise des letzten Jahrzehntes dürfte teilweise eine Reaktion auf einen Teil der Entwicklung einer früheren Periode sein, der es mehr auf Konsolidierung und Konzentration auf das spezifische Wesen der christlichen Offenbarung und Tradition ankam, als auf die Sondierung der Möglichkeit, das Mysterium Christi zu den sich entwickelnden Problemen und Errungenschaften der menschlichen Gesellschaft in Beziehung zu setzen. Diese frühere Periode, die bis in die Zeit nach 1960 reichte, war die Periode der sogenannten «Neoorthodoxie». Das beherrschende Kennzeichen dieser Periode war in allen Kirchen, von denen hier die Rede ist, an erster Stelle ein starkes Interesse an der biblischen Theologie, ein eingehendes Studium und eine ausführliche Darlegung der biblischen Offenbarung, wobei man sich zwar die Ergebnisse der kritischen und historischen Wissenschaft zunutze machte, sich im Grunde aber damit begnügte, die Bibel in ihren eigenen Begriffen zu erklären. Ein gutes und typisches Beispiel eines solchen Bemühens auf anglikanischer Seite ist Alan Richardson, *An Introduction of the Theology of the New Testament* (London 1958). Ein zeitlich früherer, aber stärker spekulativer Theologe, der im Laufe seines Lebens von der philosophischen zur biblischen Theologie übergegangen ist, war L. S. Thornton. Seine Arbeit, *The Common Life in the Body of Christ* (London 1941) war, wie schon ihr Titel erkennen läßt, eine Untersuchung des Wesens der Kirche im Licht biblischer Bilder und Ideen.³ Denn in dieser Periode wurde in den verschiedenen Traditionen des Protestantismus der englischsprechenden Länder zugleich auch die Ekklesiologie zu einem zentralen Thema – eine Entwicklung, die durch die Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 ausgelöst wurde, an der alle Kirchen, von denen hier die Rede ist, beteiligt waren. Es war dies die Zeit, die man als Phase des ekklesiologischen Ökumenismus bezeichnet hat. Eng damit verbunden war ein Interesse an der Lehre von den Sakramenten und an vielen Stellen eine Wiederentdeckung der zentralen Rolle der Liturgie. Hierbei war Gregory Dix' Werk, *The Shape of the Liturgy* (London 1945), von grundlegender Bedeutung. Aus verschiedenen Gründen – einer davon war der tiefgreifende Einfluß von Karl Barth, der auch an vielen Stellen, an denen sein Werk weniger eingehend studiert worden war, wenigstens indirekt wirksam wurde – bekam die Theologie ein neues Selbstvertrauen, verbunden mit einer neugefestigten Sicher-

heit, daß ihre Arbeit weniger von der Situation des heutigen Menschen als von dem in der Schrift dargebotenen und von der Tradition vermittelten Wort Gottes auszugehen habe. Zugleich aber traten die philosophische Theologie und die Fundamentalthologie weitgehend in den Hintergrund.

II

Im letzten Jahrzehnt war eine plötzliche und dramatische Wandlung dieser Situation zu beobachten. Die Gründe für diesen Umsturz sind vielfältig. Zum Teil ist er zweifellos durch die veränderte Welt-situation ausgelöst worden. Denn diese kann trotz aller bleibenden Bedrohung durchaus zu einem gewissen Optimismus für die Zukunft der Menschheit Anlaß geben, der in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg naiv gewirkt hätte. Teilweise geht dieser Umsturz auf die massiven Einflüsse der sozialen und technologischen Revolution zurück, welche die Theologen nötigt, ihr Verständnis des Menschen und der Gesellschaft neu zu durchdenken, und die deutlich macht, daß für christliche Theologie zwar eine «Rückkehr zu den Quellen» notwendig ist, dies aber niemals eine Rückkehr zu früheren Stadien christlicher Kultur, zu einer für immer der Vergangenheit angehörenden Christenheit, bedeuten kann. Doch hat auch innerhalb der Theologie selbst eine Explosion stattgefunden; sie hat viele von den Vertretern der Methoden der biblischen Theologie anderen Fragen gegenübergestellt und sie veranlaßt, sich mit den neuen Gebieten der heutigen Menschheitserfahrungen und der historischen Tradition der Kirche auseinanderzusetzen.

Ein weiteres belebendes Element in dieser Revolution war zweifellos die Parallelentwicklung im römisch-katholischen Denken seit dem Konzil. Die Tendenz zur Offenheit der Welt gegenüber und das Bestreben, die Zeichen der Zeit zu lesen, die für die Inspiration von Papst Johannes so charakteristisch waren, haben einen ebenso entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung des christlichen Denkens außerhalb wie innerhalb der römisch-katholischen Kirche ausgeübt.

1. Wenn wir von einer Explosion oder Revolution in der theologischen Welt sprechen, so handelt es sich dabei keineswegs nur um rhetorische Floskeln. Tatsächlich hat sich etwas grundlegend und mit großer Schnelligkeit gewandelt. So beobachten wir eine nie zuvor erreichte Freiheit der theologischen Diskussion und ein offenkundiges Bestreben, zu den grundlegendsten theologischen

Fragen nach Sein und Wesen Gottes, nach seinem Verhältnis zu Menschheit und Schöpfung zurückzukehren. Es ist, als sei aus einer inneren Dynamik der ökumenische Dialog der vierziger und fünfziger Jahre, der zur Konzentration auf die wenn gleich wichtigen, so doch an zweiter Stelle stehenden Fragen der Sakramente und Kirchenordnung tendierte, auf die grundlegenden Fragen des Seins und Wesens Gottes und der Offenbarung in Christus zurückgenommen worden.

2. Zugleich scheint es, als sei ein neues theologisches Publikum entstanden; wir finden ein neuerwachtes Interesse an der Diskussion theologischer Themen, nicht selten an völlig unerwarteten Stellen. Die Auswirkungen dieser Entwicklung sind verschiedenartig. Auf der einen Seite haben wir eine «Zeitungstheologie», der es um sensationelle Berichte über extreme Positionen und einen häufigen Wandel der theologischen Mode – etwa alle zwei Jahre – geht. Auf der anderen Seite erleben wir ein Zunehmen religiöser und theologischer Taschenbücher, und die ungemein hohen Auflagen verschiedener populärer, dabei aber durchaus seriöser theologischer Arbeiten haben manche Theologen zu dem Versuch bewogen, selbst in einer verständlicheren und unmittelbarer ansprechenden Weise zu schreiben, so daß sie ein breiteres und weniger fachlich spezialisiertes Publikum erreichen. Es sieht aus, als entwickle sich eine neue Kategorie von Lesern: zum großen Teil Laien und bisweilen nur locker mit den Kirchen verbunden. In dieser Situation kommt es in allen Kirchen zu Spannungen zwischen der neuen Fragestellung einer Laientheologie, der es zutiefst um weltliche Wirklichkeiten geht, und älteren traditionelleren Formen christlichen Denkens und Fühlens.

3. In dieser hochgradig veränderlichen Situation wird es schwierig, sich klar darüber zu werden, was «orthodox» ist und was nicht, und die meisten Theologen sträuben sich sehr dagegen, hier rasche Entscheidungen zu fällen. Es scheint, als gebe es in den verschiedenen neuen Schulen des Denkens neben solchen Tendenzen, die ursprünglich nicht mit der christlichen Tradition, verstanden in ihrem Vollsinn, harmonieren, andere, die nur scheinbar zur «Orthodoxie» in Widerspruch stehen oder sich gegen «Orthodoxien» lokaler Bedeutung und neuerer Art erheben. Untersuchen wir typische Bereiche, in denen die Theologie gegenwärtig in engeren Kontakt mit philosophischen Schulen unserer Zeit gelangt, so können wir vermutlich Beispiele für dieses Phänomen sehen. So haben wir

zum Beispiel in Amerika eine neue Bewegung, welche mit dem Werk von Charles Hartshorne zusammenhängende Kategorien der «process philosophy» zur Erhellung des christlichen Mysteriums verwendet.⁴ Hier erkennen wir den Wunsch, den Evolutionsprozeß als Tätigkeit Gottes zu sehen, wobei man Gott bisweilen offenbar nur noch als Gesamtheit dieses Prozesses ansieht, bisweilen aber auch im Herzen dieses Prozesses stehend, selbst aber über ihn hinausreichend. In England wiederum ist es zu Entwicklungen im theologischen Denken gekommen, die bestrebt waren, die Theologie in engere Berührung mit der Sprachphilosophie zu bringen, die 30 Jahre oder länger auf den britischen Inseln eine maßgebliche Rolle spielte. Bei manchen ihrer Exponenten scheint diese Bewegung zu beachtlichen Neuformulierungen der christlichen Position geführt zu haben, bei anderen zu einer vollständigen Annahme sowohl der Voraussetzungen als auch der Methoden der heutigen Philosophie.⁵

4. In gleicher Weise tendiert die ganze Bewegung einer Theologie des weltlichen Bereiches – in ihrer stärker personalistischen Form bei einem Autor wie Ronald Gregor Smith, *Secular Christianity* (London 1966) oder in ihrer stärker sozialen und politischen Ausprägung in Harvey Cox, *The Secular City* (New York 1965 – deutsch: *Die Stadt ohne Gott*, Stuttgart 1966) – zu einer Entdeckung Gottes in dieser Welt und durch diese Welt. Doch bleibt die Frage, ob sie ausschließlich auf diesem Wege nach Gott Ausschau hält oder nicht. In scharfem Gegensatz zu dieser Tendenz, Gottes Tätigkeit vor allem in der Entwicklung der säkularen Welt des Westens zu sehen, steht die neue Neigung einiger Theologen, in den anderen religiösen Traditionen der Menschheit nach Zeichen göttlicher Tätigkeit zu suchen. Beachtliche Neuinterpretationen der Bedeutung des Islams von einem christlichen Standpunkt aus haben wir zum Beispiel aus der Feder von Kenneth Cragg; doch dieser Autor hat in jüngster Zeit seine Aufmerksamkeit auch auf andere von den großen Menschheitsreligionen ausgedehnt.⁶ Eine weitere wertvolle und eigenständige Diskussion des Problems «Religion und Religionen» findet sich bei John MacQuarrie, *Principles of Christian Theology* (New York 1966), 134 bis 158. Doch auch hier besteht eine Spannung zwischen stärker inklusiven Formen einer Interpretation der Einzigartigkeit des Christentums und Forschungen, die diese Einzigartigkeit schlechthin leugnen.

5. Die größte Öffentlichkeitswirkung aller theo-

logischen Bewegungen der letzten Jahre hat vermutlich die «Tod-Gottes-Diskussion» erlangt. Doch hinter den Schlagworten stehen ganz verschiedene theologische Standpunkte – so zum Beispiel in dem Werk von Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966), oder von William Hamilton, *The New Essence of Christianity* (New York 1961).⁷ Nietzsches aufsehenerregende und prophetische Worte haben von jeher für viele Menschen verschiedene Dinge bedeutet: daß Gott schon immer tot gewesen ist; daß er in einem bestimmten Augenblick gestorben ist; daß bestimmte Bilder und Vorstellungen von ihm zusammengebrochen sind; daß dieses oder jenes Stadium religiösen Empfindens und Verständnisses zu Ende gegangen ist. Natürlich sind einige Interpretationen dieses Satzes weniger «orthodox» als andere. Doch bedarf es einiger Zeit und eines klugen Unterscheidungsvermögens, um die reale Bedeutung all dessen, was hierzu gesagt worden ist, herauszuschälen.

In all diesen Punkten und in vielen anderen läßt sich unmöglich voraussehen, in welchem Sinne die Bewegungen und Ideen sich entwickeln und verändern werden. Einen kurzen, aber beachtlichen Versuch zur Aufstellung einer Bilanz der gegenwärtigen Situation hat Dr. A. M. Ramsey in seinem Buch *God, Christ and the World, a Study in Contemporary Theology* (London 1969) unternommen. Eine weitere, bedeutend umfassendere Bestandsaufnahme, ebenfalls vom anglikanischen Standpunkt aus, haben wir in dem Werk von John MacQuarrie, der heute als einer der führenden Sprecher eines Standpunktes anerkannt wird, der die Teilung in progressiv und konservativ ablehnt.⁸ Als einer der führenden Heideggerkenner in der englischsprachigen Welt und zutiefst von Rudolf Bultmanns Gedankengut beeinflusster Theologe kann MacQuarrie selbst kaum als echter Konservativer angesprochen werden. Zugleich aber betont er nachdrücklich die Vorgegebenheit und Kontinuität im christlichen Leben und in der christlichen Tradition, in denen und für die der Theologe zu wirken hat. «Die Leugnung grundlegender Lehren, wie der der Trinität; die Verwerfung der Glaubensbekenntnisse; die mangelnde Berücksichtigung der Glaubensvorstellungen der ersten Konzile der noch ungeteilten Kirche – das alles sind Verhaltensweisen, zu denen einzelne durch ihr eigenes Nachdenken über diese Dinge veranlaßt werden mögen, doch können sie in einer christlichen Theologie nicht Fuß fassen, denn sie laufen hinaus auf eine Verwerfung der Geschichte und damit der

kontinuierlichen Identität der Gemeinschaft, in deren Raum christliches theologisches Bemühen beheimatet ist.»⁹

6. Inzwischen ist es deutlich geworden, daß die Schranken zwischen Theologen der verschiedenen christlichen Traditionen gefallen sind; und das ist eine der wichtigsten Entwicklungen der letzten zehn Jahre. Das Bewußtsein, daß wir uns alle einer gemeinsamen Situation gegenüber sehen und gemeinsam nach neuen Wegen suchen, auf denen wir das Mysterium Christi leben und zum Ausdruck bringen können, ist überwältigend stark. Die Tage eines argwöhnischen oder konfessionellen Ökumenismus gehören der Vergangenheit an, ebenso wie die irgendeiner einseitig bestimmten «Orthodoxie». Die Feststellung dessen, was «Orthodoxie» in Wirklichkeit ist, wird zu einer gemeinsamen Aufgabe aller Kirchen. Diese neue Situation macht es notwendiger denn je, engere theologische Kontakte zwischen den Denkern der verschiedenen Traditionen und verschiedenen Sprachbereiche herzustellen. Im letzten Jahrzehnt hat die Übersetzung eines guten Teiles der deutschen theologischen Literatur (vor allem natürlich der Schriften von Karl Rahner) ein neues Element in die theologische Debatte im angelsächsischen Raum hineingebracht. In den Vereinigten Staaten hat der Dialog über die Grenzen der christlichen Welt hinausgegriffen und gibt gegenwärtig bereits für eine aktive jüdische Beteiligung Raum. Der Nachdruck, den ein Autor wie Emil Fackenheim auf die Transzendenz Gottes verlegt, hat ein wertvolles Gegengewicht gegen allzu kritiklos übernommene Modetendenzen in der Theologie geschaffen.¹⁰

7. Die sechziger Jahre waren eine hektische Periode; wir brauchen dringend einen neuen Sinn für die rechten Proportionen und Maßstäbe. Wir brauchen vermutlich eine lebendigere Aufgeschlossenheit dafür, daß die christliche Tradition als solche älter ist als die Reformation, älter als die westliche Scholastik. Haben die Kirchenväter das Evangelium tatsächlich hellenisiert, oder sind sie seiner Botschaft im wesentlichen treu geblieben? Was hat die Tradition der *via negationis* in der patristischen Theologie zu unserer Kontroverse über den Tod Gottes beizutragen? Hinweise und Andeutungen dieser Art finden sich in D. E. Jenkins' Werk, *A Guide to the Debate about God* (London 1965) und *The Glory of Man* (London 1967). H. W. Richardson vereinigt in seinem zu wenig anerkannten Buch, *Towards an American Theology* (New York 1967) ein tiefes Wissen um die gegenwärtig

in der menschlichen Gesellschaft und im menschlichen Leben vor sich gehenden Wandlungen mit einem feinen Empfinden für den Wert und die Bedeutung vieler Bereiche der christlichen Tradition. In seinen Ausführungen über das Wirken und die Person des Heiligen Geistes haben wir einen Versuch, alte und viel vernachlässigte Themen früher christlicher Tradition neu zu durchdenken, im Licht der Erkenntnisse, die uns aus den jüngeren

Erfahrungen der freikirchlichen Christenheit erwachsen sind. Vielleicht haben wir gerade hier, in einer erneuerten Lehre von der personalen Präsenz des Heiligen Geistes in der Kirche und in jedem Menschen den Ansatzpunkt für die Wiederentdeckung einer «Orthodoxie», einer Rechtgläubigkeit – nicht als von außen auferlegtes Muster, sondern als wahre und lebendige Verherrlichung der Großmut Gottes.

¹ Es ist der Erwähnung wert, daß die Lambeth-Konferenz von 1968 die Empfehlung ausgesprochen hat, in Zukunft solle von den Geistlichen entweder überhaupt nicht mehr die Zustimmung zu den 39 Artikeln verlangt werden, oder aber diese Zustimmung solle in einen Zusammenhang eingebaut werden, der das Verhältnis zwischen den Artikeln und anderen, universaleren Elementen in der Kirche und Tradition des Glaubens und der Lehre, wie etwa den ökumenischen Glaubensbekenntnissen, sichtbar macht.

² Vgl. zu diesem Thema die ausgezeichneten Arbeiten von Perry G. E. Miller, *The New England Mind; the 17th Century* (New York 1939) und *The New England Mind; from Colony to Province* (Cambridge, Mass. 1953).

³ In seiner späteren Trilogie, unter dem allgemeinen Titel *The Form of the Servant*, verlegt sich Thornton auf die Untersuchung des spezifischen Wesens der Formen der christlichen Offenbarung; *Revelation and the Modern World* (London 1950), *The Dominion of Christ* (London 1952) und *Christ and the Church* (London 1956).

⁴ Einen guten, kurzen Überblick über diese Entwicklung gibt Norman Pittenger, *God in process* (London 1967). Siehe auch J. A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology* (New York 1966). Hier finden sich bisweilen auffallende Parallelen zum Denken von Teilhard de Chardin.

⁵ Siehe dazu Ian T. Ramsey, *Religious Language* (London 1957) *Models and Mystery* (London 1964).

⁶ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York 1956), *The*

Dome and the Rock (London 1964), *Christianity in World Perspective* (London 1963), *The Privilege of Man* (London 1965).

⁷ T. W. Ogletree, *The Death of God Controversy* (London 1966) gibt hierzu einen kurzen Überblick.

⁸ Vgl. *Twentieth-century Religious Thought* (London 1963), *Principles of Christian Theology* (New York 1966) und *God-Talk* (London 1967).

⁹ *Principles of Christian Theology* 11. Ein ganz anderes Herantreten an die Probleme von Philosophie und Theologie, das sich aber ebensowenig in die Kategorien «konservativ» oder «progressiv, radikal» einordnen läßt, finden wir bei Donald MacKinnon, *Borderlands of Theology* (1969). D. L. Edwards bietet in *Religion and Change* (London 1969) einen umfassenden Überblick über diesen ganzen Bereich.

¹⁰ Emil Fackenheim, *The Quest for Past and Future* (Bloomington 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ARTHUR ALLCHIN

geboren am 20. April 1930 in London, 1957 in der anglikanischen Kirche ordiniert. Er studierte am Christ Church und am Cuddesdon College in Oxford, ist Master of Arts und Bibliothekar am Pusey House in Oxford. Er arbeitet an den Zeitschriften *Irénikon* und *Journal of Ecumenical Studies* mit.