

übernommen wurde, wobei der ursprüngliche «lokale», diözesane Sinn (gegenüber dem novatianischen Bischof von Rom) universalistisch gefaßt wurde. Seither ist diese Bezeichnung von Paul VI. im Sinn einer Suprematie über alle Akten des Zweiten Vatikanums gebraucht worden.

¹⁵ Patr. lat. LXXVII, 952. In seiner Konstitution «Pastor Aeternus» (Kap. 3, Abschn. 3) führt das Erste Vatikanum die beiden letzten Sätze dieses Textes an, läßt aber den vorhergehenden Satz aus, der wörtlich so heißt: «Non honorem meum esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco.» An dieser Auslassung hielt man fest, obwohl einige – der Minderheit angehörende – Konzilsväter die Anführung auch dieser Worte erbat, damit nicht der Anschein erweckt werde, der hl. Gregor sage in seinem Brief etwas anderes oder gar das Gegenteil von dem, was er darin aussagt. «Ut facilius sensus intelligatur», erklärten diese Bischöfe mit der höflichen Ironie solcher, die zum voraus besiegt sind in der Vorläufigkeit einer Entscheidung, die sich über Jahrhunderte erstreckt, welche aus dem Jenseits der Zeit empor tauchen und in die Ewigkeit münden. (Vgl. *Collectio Lacensis VII*, 343).

Übersetzt von Dr. August Berz

Ronald Modras

Die Elimination des zwischenkirchlichen Pluralismus durch inner- kirchlichen Pluralismus

Nicht nur im römischen Katholizismus, sondern auch in andern kirchlichen Traditionen ist der Pluralismus unabweisbar und zum Gegenstand ernsthafter theologischer Reflexion geworden. Es handelt sich dabei nicht um ein ganz neues Phänomen. Bei den orthodoxen Kirchen haben schon immer nationale Unterschiede bestanden. Die anglikanischen und die protestantischen Kirchen wurden schon seit langem ihrer Liturgie nach in *High* («hohe») und *Low* («niedere») *Churches*, ihrer Schriftinterpretation nach in fundamentalistische und kritische, ihrer Haltung zur Mission nach in evangelische und soziale (*Social Gospel*) Kirchen unterschieden. Und wie monolithisch auch der römische Katholizismus in der Ära der Gegenreformation anscheinend geworden sein mag, so wollte er doch zumindest katholisch und römisch zugleich sein, und es liegt in seiner Tradition, eine «*complexio oppositorum*» zu bilden.

Lehrdivergenzen und Meinungsverschiedenheiten über Organisationsform und Ritus haben

geboren am 3. März 1895 in Beirut (Libanon), katholischer Melchit, studierte an den Ordensseminarien der Gesellschaft Jesu in Jersey und Hastings (Großbritannien), 1924 zum Priester geweiht, war Referendar des griechisch-katholischen Patriarchates, Berater des Patriarchen Maximos IV. am Zweiten Vatikanischen Konzil. Er dozierte orientalische Theologie in New York, Washington und Boston. Gegenwärtig ist er persönlicher Berater des Erzbischofs Joseph Torvil, Exarch für die Melchiten in den Vereinigten Staaten. Er veröffentlichte u.a.: *Notre vocation et notre âme de chrétien d'Orient: Le Lien* 1954, *Constantinople et le Grand Schisme Chrétien: Le Lien* 1954, *Le Prochain Concile. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis?* (Beirut 1960).

in der Vergangenheit zu einer Aufspaltung der Christenheit in verschiedene Kirchen, Traditionen, Bekenntnisse und Sekten geführt. Was indes Religionssoziologen seit zehn Jahren in Amerika feststellen, tritt auch anderswo immer deutlicher zutage: Während einerseits eine Annäherung der theologischen Standpunkte den herkömmlichen Konfessionalismus als anachronistisch erscheinen läßt, tauchen andererseits im Christentum neue Divergenzen auf. Innerhalb ein und derselben Kirche kommt es zu manchmal beträchtlichen, tiefen Differenzen, so daß schließlich verschiedene Gruppen einzelnen ihrer «getrennten» Brüder näherstehen als ihren eigenen Glaubensgenossen.¹

Eine buchstäbliche Interpretation der Jungfrauengeburt und der Glaube an die Existenz eines personalen Teufels lassen Kurienkardinäle Baptisten der Südstaaten näherstehen als römisch-katholischen Gläubigen in Amerika.² Gleich, ob sie sich nun auf die Verbalinspiration der Heiligen Schrift oder auf die Unfehlbarkeit der Konzilentscheide stützen, haben katholische und protestantische Inquisitoren, die auf die Aufrechterhaltung der Lehrorthodoxie bedacht sind, mehr miteinander gemeinsam als Angehörige ihrer eigenen Kirche, die mit einer kritischen historischen Hermeneutik an die Schrift und die Lehrtradition herangehen. Christen, die der Pfingstbewegung angehören, mag es sich nun um Katholiken oder Protestanten oder Orthodoxen handeln, fühlen sich beieinander oft mehr zu Hause als wenn sie unter den Gliedern ihrer eigenen Kirche weilen, die ihre überaus intensive religiöse Erfahrung nicht teilen. Wenn sich Anhänger des «*Social Gospel*» («So-

zialevangeliemus») aus den verschiedensten Glaubenstraditionen zu einer Demonstration für den Frieden, die politische Befreiung oder die soziale Gerechtigkeit treffen, so fühlen sie sich viel stärker miteinander verbunden als mit den weniger aktivistischen Gliedern ihrer Kirche, die zu Hause geblieben sind.

Während sich die katholische und die protestantische Kirche durch gewisse Gegensätze immer noch voneinander getrennt halten lassen, erscheinen sie oft unkonsequent den Differenzen gegenüber, die in diesen Kirchen selbst anzutreffen sind. «In der Christengemeinde sind neue, noch kaum bemerkte Risse zutage getreten, die vielleicht ein größeres Spaltungspotential enthalten als ältere Dispute.»³ Führt der innerkirchliche Pluralismus unvermeidlich zu Parteigeist? Ein kursorischer und zwangsläufig schematischer Rückblick auf die Urkirche kann uns vielleicht einen Schlüssel zu einer Antwort auf diese Frage bieten.

1. Die Kirche des Neuen Testaments

Wie aus dem Neuen Testament erhellt, herrschte trotz aller Einheitsbestrebungen in der Kirche des ersten Jahrhunderts alles andere als Einmütigkeit.⁴ In der christlichen Urgemeinde von Jerusalem hatte das «Aufbegehren der Hellenisten gegen die Judenchristen» (Apg 6, 14) nicht nur in Sprachunterschieden seinen Anlaß, sondern in einer von Grund auf verschiedenen Auffassung über die Geltung des mosaischen Gesetzes. Die Juden konnten sich mit der Freiheit, die Stephanus und die Hellenisten dem Gesetz gegenüber einnahmen, nicht abfinden (Apg 6, 14), doch gleichzeitig gestatteten sie dem Herrenbruder Jakobus und seinen Jüngern bis zum Jahre 60, in Jerusalem zu verbleiben. Von Anfang an bestand in der Kirche Jerusalems eine offensichtliche Spaltung: «die Urgemeinde bestand im Augenblick der Verfolgung aus zwei Gruppen. Diese unterschieden sich auch für Außenstehende so stark, daß man die einen verfolgte, die andern aber unbehelligt ließ.»⁵

Die Frage nach der Verpflichtungskraft des Gesetzes trennte die Urkirche weiterhin in zwei Lager; der rechte Flügel wurde von Jakobus, der linke von Paulus repräsentiert, während Petrus unschlüssig zwischen beiden Lagern schwankte (Gal 2). Doch nichts weist so pointiert auf die Gegensätze innerhalb der Kirche des Neuen Testaments hin wie die Tatsache, daß es zu Korinth Christen gab, die ihre Verbundenheit mit dem himmlischen Christus proklamierten und gleich-

zeitig den irdischen Jesus mit einem «Anathema» belegen konnten (1 Kor 12, 3).⁶ Der Name Christus verband Judaisten auf der einen Seite des Spektrums und pneumatische Enthusiasten auf der andern Seite, Christen, welche die Vergangenheit mit ihren Überlieferungen verabsolutierten, und andere, die sie gänzlich verwarfen.

Selbst abgesehen von solchen Auswüchsen ist die Theologie des Paulus nicht die des Johannes, und es zeichnen sich Spannungen, wenn nicht eigentliche Widersprüche ab zwischen Paulus und Jakobus in der Frage nach der Natur des Glaubens (Gal 2, 16; Jak 2, 19), zwischen Paulus und Lukas in der Frage nach dem, was das Apostelamt konstituiert (Gal 1, 15 ff; Apg 1, 21 f). Wie in bezug auf die Lehre, so weist das Neue Testament auch in bezug auf die Amtsstruktur die größte Verschiedenheit auf: presbyterale Strukturen in jüdenchristlichen Gemeinden wie Jerusalem, charismatische Strukturen in heidenchristlichen Gemeinden wie Korinth. Es ist «offensichtlich, daß eine Pluriformität der Strukturen im Neuen Testament ganz allgemein ist. Nichts deutet auf eine von oben her auferlegte uniforme Struktur hin.»⁷ Dazu kommt die Vielfalt liturgischer Formeln, die in unterschiedlichen Fassungen des Herrengebets (Mt 6, 9 ff; Lk 11, 2 ff) und der Einsetzungsworte in den Abendmahlsberichten (Mk 14, 22 ff; Lk 22, 15 ff; 1 Kor 11, 23 ff) zum Ausdruck kommt; die Unterschiede zwischen den Synoptikern und Johannes in ihren Berichten über die Predigt und das Wirken Jesu; die Tatsache, daß es vier Evangelien und nicht bloß eines gibt – ein Umstand, der der Kirche im nächsten Jahrhundert etwas zu schaffen machen wird (wie der Harmonisierungsversuch beweist, den Tatian in seinem «Diatesseron» unternimmt). Obwohl sie durch den Glauben an den einen Gott, an den einen Herrn, an die eine Taufe zusammengehalten wurde, wies somit die Kirche des Neuen Testaments dermaßen extreme Unterschiede auf, daß wir das heute kaum mehr begreifen können.

Obschon wir im Neuen Testament eine Glaubenseinheit gewahren, bestehen darin doch offensichtlich bestimmte Unterschiede in der Perspektive, Akzentsetzung und Auffassung. Das Neue Testament widerspiegelt eine Vielfalt von Schriftstellern mit unterschiedlichen Theologien, von Autoren, die von divergenten Traditionen herkommen und verschiedenartige Missionssituationen ansprechen. Eine kritische geschichtliche Befassung mit der Bibel verwehrt es uns, alle diese Unterschiede einzuebnen, auf einen gemeinsamen

Nenner zu bringen und die zwischen ihnen bestehenden Spannungen unterschiedslos zu harmonisieren. Das Neue Testament ernsthaft zur Norm für die Theologie erheben,⁸ verlangt im Gegenteil, das Neue Testament als Ganzes zu nehmen, sein Einheitsbestreben und gleichzeitig seine Zurückweisung der Gleichförmigkeit. Die Schaffung einer «regula fidei», des Kanons des Neuen Testaments und des monarchischen Episkopats waren notwendige Maßnahmen, um die kirchliche Einheit im zweiten Jahrhundert zu sichern, doch selbst dann bedeutete die Einheit nicht Einerleiheit und wurde die Möglichkeit von Konflikten wie die zwischen Irenäus und Papst Victor, Cyprian und Papst Stephan, Alexandrien und Antiochia, Osten und Westen nicht ausgeschlossen.

Wer die Kirche idealisieren und ihre durch und durch menschliche Dimension verkennen wollte, indem er sich ausschließlich auf ihren theologischen Charakter konzentriert, wird durch die Tatsache, daß bereits in der frühesten Kirche verschiedene Theologien, vielfältige Strukturen und entsprechende Konflikte, Machtkämpfe und Parteien vorhanden waren, verunsichert. Eine derartige Idealisierung kommt jedoch einem Monophysitismus in bezug auf die Kirche gleich. Für den Sozialwissenschaftler ist die Kirche ein Gesellschaftsgebilde, das den Gesetzen und Dynamismen aller Gesellschaftsgebilde unterworfen ist. Die Gnade zerstört die Natur nicht, und auch wenn man die Kirche als Glaubensgemeinde, als das Gottesvolk oder den Leib Christi ansieht, ist sie trotzdem eine Gemeinschaft, eine Gruppe von Leuten, eine gesellschaftliche Körperschaft. Als solche ist die Kirche für die Ambiguitäten aller Gesellschaftsgebilde anfällig. Es kann auch in ihr zur Bildung von Gesellschaftsschichten, zum Aufstieg und Niedergang von Eliten, zum Konflikt zwischen Freiheit und Organisation und auf alle Fälle zu Aufspaltungen in Parteien, Untergruppen, in einen rechten und einen linken Flügel, in Verteidiger des status quo einerseits und Neuerer andererseits, in Regierungsfractionen und oppositionelle Kräfte kommen. Wie jedes Gesellschaftsgebilde kann die Kirche von den Erkenntnissen der Sozialwissenschaften lernen, namentlich im Hinblick auf das Problem des Pluralismus.

2. Die Soziologie des Pluralismus

Obwohl er verschieden beurteilt wird, ist der Gruppenpluralismus ein allgemeines Charakteristikum jeder menschlichen Gemeinschaft. Die heutigen

Sozialwissenschaften halten die Pluralität von Gruppenstrukturen für eine gesicherte Gegebenheit jeder menschlichen Daseinsform, ob man nun in einer komplexen Gesellschaft oder in Zwischengruppen lebt.⁹ Seit der Zeit eines Hobbes und Rousseau ist die Gruppenpluralität bei den einen auf Bedenken gestoßen, da sie nicht nur als Einheitsverlust, sondern auch als Ursache von Anarchie angesehen wurde. Soziologische Befunde erlauben uns heute, in der Gruppenpluralität ein Freiheitspotential und ein Mittel zur Verminderung von Oppression und Zwang zu erblicken. So wenig wie ein einzelner Mensch kann eine einzige Gruppe alle Antworten auf eine Frage, alle Lösungen für ein Problem bieten.

Die Behauptung, Pluralität zerstöre zwangsläufig die Einheit, ist ein unbegründetes und unüberlegtes Postulat. Ein gewisser Grad von Nonkonformität ist endemisch oder chronisch, mit dem Wirken aller Gemeinschaften gegeben.¹⁰ Konfliktsinstitutionalisierung – beispielsweise durch Parlamentsdebatten, durch das amerikanische System von Kontrollen und Gegengewichten (*checks and balances*) in der Regierung oder das britische Konzept der «loyalen Opposition» – wirkt eher als aufbauender denn als entzweierender Faktor; sie ist eine unerläßliche Voraussetzung, um in einer Gesellschaft die Stabilität zu sichern und eine zu große Machtkonzentration in den Händen einer Einzelperson oder -gruppe zu verhindern. Selbst der Konflikt, der sich aus dem Pluralismus ergibt, ist ein wichtiges Element der gesellschaftlichen Interaktion. Der Gesellschaftskonflikt ist beileibe nicht ein negativer, stets gemeinschaftssprengender Faktor, sondern er kann im Gegenteil zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft beitragen, insofern Konflikt und Zusammenarbeit nicht trennbare Prozesse, sondern eher verschiedene Phasen ein und desselben Vorgangs sind. Eine konfliktlose Gesellschaft, worin nichts geändert werden muß, sondern worin alle Funktionen in perfektem Gleichgewicht verharren, ist eine phantastische Utopie; eine solche Gesellschaft anzustreben, könnte nur totalitäre Folgen zeitigen, «denn schon der Gedanke einer konfliktlosen Gesellschaft ist ein Gewaltakt an der menschlichen Natur.»¹¹

Wenn jedoch eine Gesellschaft mit der in ihr bestehenden Gruppenpluralität überleben soll, muß sie mit einer Einheitsgarantie versehen sein, mit einem gemeinsamen Band, das alle Teile vereint, mit einem umfassenden Konsens, der alles andere aufhebt. Dieser allumfassende Konsens bietet allen Gliedern einer Gemeinschaft eine akzeptable

Grundlage und führt zur Identifikation miteinander. Jegliche Gemeinschaft schließt ein Minimum von Konsens in sich, obwohl in keiner Gesellschaft dieser Konsens von allen gleich intensiv und angelegentlich geteilt wird.¹² Konsenseinigkeit hängt von der Loyalität ab, von einem Gefühl der Bindung aneinander, an etwas, an ein Anliegen. Für Christen ist der Gegenstand ihrer Loyalität die Person und Sache Jesu Christi. Er ist das Fundament der Kirche, der Gegenstand ihres Glaubens und die Ursache ihrer Identität, die der Kirche sogar in bezug auf die Glaubenslehre eine weiteste Diversität ermöglicht.

3. *Lehrdiversität*

Die Kirche ist eine gemeinsame Antwort auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Die christliche Offenbarung ist nicht ein Bündel geoffenbarter Wahrheiten, sondern eine Person.¹³ Aus diesem Grund und kraft der in ihm urspringenden Offenbarungseinheit und -totalität hat man Jesus das «Urdogma» der Christenheit genannt.¹⁴ Der christliche Glaube findet in Jesus das eine Wort, worin Gott sein innerstes Wesen ausgesprochen hat. Diesen Glauben ändern gegenüber zum Ausdruck zu bringen, erfordert eine menschliche Verbegrifflichung und Reflexion. Dies hat zwangsläufig zu einer Pluralität von Lehrformulierungen geführt, zu einer Vielfalt, deren Verschiedenheit ebenso problematisch wie menschlich ist.

Eine der folgenreichsten Aussagen des Zweiten Vatikanums war die Bejahung einer berechtigten Verschiedenheit in der Theologie.¹⁵ Dementsprechend war die Haltung, die das Konzil zu der Unterschiedlichkeit der Lehrformulierungen im orthodoxen Osten und römisch-katholischen Westen einnahm; es gab zu, daß man bezüglich dieser Unterschiede «oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß.»¹⁶ Das «depositum fidei», das sich erstmals im Neuen Testament herauskristallisiert hat, besteht nicht nur in der in Jesus erfolgten göttlichen Offenbarung, sondern auch im menschlichen Verständnis und Ausdruck dieser Offenbarung. Das in Jesus dem Christus geoffenbarte Mysterium war von solcher Art, daß es eine Vielfalt von Symbolen, Bildern und Theologien erforderte, damit es seine Fülle in der Kirche des ersten Jahrhunderts zum Ausdruck bringen konnte. Aus dem gleichen Grund bedarf es auch weiterhin einer Verschiedenartigkeit der Lehrformulierung.

Das Zweite Vatikanum hat die Berechtigung

einer Verschiedenheit in Theologie und Überlieferung innerhalb verschiedener Kulturen und ethnischer Gruppen bejaht. Dementsprechend liegt kein Grund vor, weshalb sich nicht auch eine Vielgestalt des Dogmas bejahen ließe.¹⁷ Dogmatische Aussagen können nicht dem Bereich des Menschlichen, geschichtlich Bedingten und Relativen entzogen werden, als ob sie nicht der kanonisierte Ausdruck einer besonderen Theologie in einem bestimmten Raum – und Zeitpunkt wären. Wie Karl Rahner dargelegt hat, resultiert das Dogma aus einer gemeinsamen Erfahrung einer göttlichen Wirklichkeit, aus einer Erfahrung, die durch das Denken und Sprechen der Gemeinschaft, die sie erlebte, bedingt und geprägt ist.¹⁸

Wenn das Konzept einer Vielgestalt des Dogmas für die Einheit des christlichen Glaubens eine Bedrohung darzustellen scheint, so darf daran erinnert werden, daß nach dem Verständnis der frühen Kirche ein Dogma eine liturgische Aussage ist und daß die Liturgie selbst dogmatische Implikationen hat («lex orandi, lex credendi»). Eine Vielgestaltigkeit des Dogmas braucht die Glaubenseinheit nicht stärker zu beeinträchtigen als die Vielförmigkeit des Betens und der liturgischen Praxis. Eine solche Mannigfaltigkeit in Lehrformulierung und Ritusgestalt ist geradezu erfordert, um die Fülle der christlichen Offenbarung widerzuspiegeln. Obwohl die eine zutreffender sein mag als andere, so kann doch keine menschliche Tradition all das aussagen, was über Gott, den Menschen und die in Christus erfolgte Gottesoffenbarung zu sagen ist. Deshalb ist anzunehmen, daß der Ausdruck des christlichen Glaubens in Lehre und Ritus so reich und verschiedenartig sein wird wie die menschliche Kultur und Sprache, wie die Gotteserfahrung des Menschen und die Christuserfahrung der Kirche des Neuen Testaments, denn all dies hat den Pluralismus in der Kirche aus sich hervorgehen lassen.

4. *Quellen des Pluralismus*

Schon von Anfang an haben *Sprache und Kultur* zu einem Pluralismus in der Kirche geführt (Apg 6). In der Sprachverschiedenheit kommt die Unterschiedlichkeit der menschlichen Erfahrung Gottes und seiner Schöpfung zum Ausdruck. Zwischen den Sprachen bestehen so große Unterschiede, daß sich das Evangelium nicht deckungsgleich von einer Sprache in eine andere übertragen läßt, da dabei immer etwas verloren geht und etwas hinzukommt. Das bezeugen die Unterschiede, die

zwischen dem Hebräischen und dem Griechischen in bezug auf Begriffe wie Wahrheit, Geist, Gerechtigkeit vorliegen. Als die Kirche ihr jüdisches Ursprungsmilieu verließ und zu den Heiden übergang, kam es zwangsläufig zu einer Bereicherung und zu einem Wandel, da sie sich an die neuen Missionsituationen anpaßte und «allen alles» wurde.

Auch *die philosophischen und kulturellen Kategorien*, in denen sich die christliche Offenbarung zum Ausdruck brachte, haben zum Pluralismus in der Kirche beigetragen. Frühchristliche Schriftsteller schöpften ohne Bedenken aus dem Stoizismus und Neuplatonismus ihrer Zeit, so wie Thomas von Aquin aus Aristoteles schöpfte und die heutigen Theologen sich des Existentialismus bedienen. Jede Neufassung der christlichen Botschaft hat in der Kirche, ihrer Lehre und ihrem Selbstaussdruck neue, besondere Unterschiede hervorgebracht.

Eine weitere Ursache des Pluralismus ist *die dialektische Natur der religiösen Erfahrung*. Von der Untersuchung Rudolf Ottos über «Das Heilige» beeinflußt und aufgrund des Doppelaspektes des Sakralen als «mysterium tremendum» und «fascinosum» zugleich hat Paul Tillich zwischen den priesterlichen und den prophetischen Elementen in jeder Religion unterschieden.¹⁹ Beide Elemente sind in jeder persönlichen Gotteserfahrung sowie in jedem gemeinschaftlichen Glaubensausdruck enthalten. Da jedoch der Mensch begrenzt ist, gelingt es ihm nie, beide Aspekte in perfekter Ausgewogenheit zu halten. Immer wird das eine Element das andere überwiegen.

In Kirchen, worin – wie z. B. in der katholischen und in der orthodoxen Kirche – das priesterliche Element vorwiegt, wird das Heilige vor allem als «mysterium fascinosum» empfunden, das hier und jetzt zugegen ist und uns vermittelt einer Person, eines Ereignisses oder Dings packt. Solche Kirchen haben eine besonders sakramentale und inkarnationale Ausrichtung. Personen, Gegenständen und Handlungen kommt in dieser Sicht unabhängig von ihrem individuellen Charakter oder moralischen Wert eine Weihe zu. Da Heiligkeit als eine gegenwärtige Wirklichkeit und nicht als ein sittlicher Anspruch verstanden wird, wird man in Kirchen dieses Typus hineingeboren und bleibt trotz seiner Sünden deren Glied. Derartige Kirchen wenden ihren Blick zu der Vergangenheit und Tradition zurück und legen den Akzent auf das «Schon jetzt» einer realisierten Eschatologie. Sie schweben beständig in Gefahr, in die Abgötterei der Verabsolutierung ihrer heiligen Bücher,

Lehren, Riten und Sinnbilder zu fallen, insofern diese Träger des Heiligen mit dem Heiligen selbst identifiziert werden.

In Kirchen hingegen, wo – wie oft in der protestantischen Tradition – das prophetische Element überwiegt, wird das Heilige in erster Linie als ein «mysterium tremendum» empfunden, das sittliche Vollkommenheit erheischt. Solche Kirchen legen hohen Wert auf das Beobachten eines geoffenbarten Gesetzes, das als Gabe und Geheiß Gottes zugleich angesehen wird. Die Mitgliedschaft in Kirchen dieses Typus hängt von einer freien Entscheidung und einem gewissen Grad sittlicher Vollkommenheit ab, so daß diese Kirchen die Tendenz haben, theokratisch zu werden, indem sie die persönliche Moral und die Gesellschaftsinstitutionen in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes zu bringen suchen. Hier wird der Akzent auf die Wortverkündigung und auf das «Noch nicht» der futuristischen Eschatologie gelegt. Kirchen von diesem Gepräge schweben in Gefahr, intellektualistisch und moralistisch zu werden, den Sinn für die sakramentale Gotteserfahrung zu verlieren und damit völlig säkular zu werden.

Eine weitere Ursache des kirchlichen Pluralismus ist die bei allen Kirchen bestehende *Tendenz, sich unter Ausschluß anderer Teile auf einen einzigen Teil des Neuen Testaments zu konzentrieren*. So versuchte die Häresie des Marcionismus, das Christentum zu vereinfachen, indem sie es auf den Paulinismus verkürzte. Einer ähnlichen Versuchung war auf langen Strecken seiner Geschichte der Protestantismus ausgesetzt, was eine entsprechende Vielzahl von Denominationen und Sekten zur Folge hatte. Protestantische Kirchen verbannen nicht mehr, wie Marcion das getan hat, einzelne Bücher aus dem Schriftkanon; viele von ihnen haben jedoch die Tendenz, sich auf gewisse Schriften des Neuen Testaments zu verlegen und die andern fast unbeachtet zu lassen. Die Lutheraner kreisen um den hl. Paulus, namentlich um seine Briefe an die Galater und Römer; geistbeschwingte Pfingstkirchen geben der Apostelgeschichte den Vorzug, namentlich dem zweiten Kapitel, und den Kapiteln 12 und 14 des Ersten Korintherbriefes; liberale Christen und Verkünder des «social Gospel» konzentrieren sich auf die Synoptiker, vor allem auf die Bergpredigt.

Der Fehler, eine einseitige Auswahl und Akzentsetzung zu treffen, ist jedoch nicht auf die protestantischen Kirchen beschränkt geblieben. Sicherlich hat «Johannes der Theologe» auf die orthodoxen Kirchen stärker eingewirkt als Paulus. Mt 16, 18

und der «Frühkatholizismus» der Pastoralbriefe sind für den römischen Katholizismus viel zentraler gewesen als die Charismen- und Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus. Die Christologie des Johannesprologs ist in der katholischen und orthodoxen Kirche stärker entwickelt worden als die Christologie der Synoptiker.

5. *Schlussfolgerungen*

Was kann angesichts des Pluralismus und der Divergenz, die in so vielen Kirchen heute vorhanden sind, getan werden, um eine weitere Zersplitterung zu vermeiden? Und was kann angesichts des Pluralismus und der Divergenzen, welche die Kirchen trennen, getan werden, um die Spaltungen zu heilen, zu denen die Lehrunterschiede und weitere Unstimmigkeiten Anlaß gegeben haben? Die gewonnenen Einsichten ermöglichen es uns, einige Schlüsse zu ziehen.

1. Der *Pluralismus* in Lehre, liturgischer Praxis und Strukturen der Kirche *sollte nicht als unbedingt zerstörerisch oder gefährlich* für die Einheit und den guten Zustand der Kirche *angesehen werden*. Es gilt, was Papst Paul VI. gesagt hat: «Im Bereich der Kirche läßt sich die Komplexität ihrer lehrhaften, hierarchischen, rituellen und moralischen Komponenten nicht anders ausdrücken als in pluralistischen Worten und pluralistischen Formen... Wir sind Pluralisten, eben weil wir katholisch, d.h. universal sind.»²⁰ Gerade die Katholizität der Kirche erheischt Pluralismus. Spannung und Konflikt, die unvermeidlich zu Divergenzen Anlaß geben, brauchen nicht zu einem Verhängnis zu werden, sondern können sich vielmehr schöpferisch und konstruktiv auswirken.

2. *Die Legitimität des Pluralismus in der Kirche hat jedoch ihre Grenzen*. Es gibt einen Punkt, wo Pluralität zu Promuskuität wird und das Verlangen nach Bereicherung bloß als Vorwand dafür dient, in den christlichen Glauben und in das christliche Leben fremde Elemente einzuführen. Darum hat die Kirche, um dem Versuch des Gnostizismus entgegenzuwirken, solche unvereinbare Elemente in das Christentum hineinzubringen, den Schriftkanon aufgestellt. So hat sie es verwehrt, sich auf geheime apostolische Überlieferungen zu berufen, und hat die Schriften des Neuen Testaments als die letztgültige Norm anerkannt, nach der sich jede Lehre und Praxis zu richten hat und die darüber entscheidet, ob sie sich als christlich ausgeben dürfen oder nicht.²¹ Die Kirche ist nicht sich selbst Gesetz. Ihre Überlieferung und ihr Lehramt sind der

Person und Lehre Jesu untergeordnet. Die nachbiblische Überlieferung und die Äußerungen des Lehramtes bilden in ihrer Pluralität von Formen und Formeln ein Zeugnis für die Offenbarung, die im Neuen Testament ihren ersten Niederschlag gefunden hat, und dienen so als sekundäre Quellen und Hinweise. Ihr Zeugnis ist der Schrift – der einzigen «norma normans non normata» der Kirche – entnommen und damit auch subordiniert.

3. Im Rahmen des Neuen Testaments ist *ein weiterer Spielraum für einen Pluralismus in Lehre, Praxis und Struktur der Kirche* gegeben. Wenn sich das Christentum zu einer «complexio oppositorum» entwickelt hat, so darum, weil das Neue Testament selbst eine «complexio oppositorum» ist. Damit sie ihren neutestamentlichen Ursprüngen treu bleiben, müssen alle Christen das ganze Neue Testament ernst nehmen und die Art von «hairesis» vermeiden, die eine Teilschrift herausgreift und zur Gesamtbibel macht, einen Teil des Kanons ausliest und ihn zum «Kanon im Kanon» erhebt. Selbstverständlich sind nicht alle Zeugnisse des Neuen Testaments auf die gleiche Stufe zu stellen. Nicht allen Schriften kommt die gleiche Bedeutung zu. Aufgrund der Chronologie, Authentizität und des unterscheidend Christlichen ist im Neuen Testament zwischen primären und sekundären Zeugnissen zu unterscheiden.

Andererseits sollten legitime Vorlieben für bestimmte Teile des Neuen Testaments nicht zu Ausschließlichkeitsprinzipien werden. Protestanten haben sich oft der Sünde Marcions schuldig gemacht, indem sie versuchten, das Christentum auf den Paulinismus, auf ein «reines Evangelium» zu verkürzen. Katholiken haben in Richtung der Gnostiker gesündigt, indem sie im Namen einer nicht schriftlich niedergelegten Überlieferung oder einer Dogmenentwicklung das Christentum außer-evangelischen Elementen geöffnet haben. Beide Extreme stehen im Gegensatz zur frühen Kirche, in der sich katholischer Pluralismus mit «evangelischer Konzentrierung» verband (Hans Küng). Wird das gesamte Neue Testament als gültige letzte Norm der Kirche erachtet, so müssen die Protestanten den «Frühkatholizismus» des Neuen Testaments ernst nehmen, während die Katholiken Mt 16,18 und die Pastoralbriefe im breiteren, eigentlichen christlichen Rahmen des Charismas sehen müssen. Man hat schon gesagt, die Überbetonung eines Lieblingspunktes sei eine theologische Berufskrankheit.²² Auf alle Fälle sollte, ob das nun stimmt oder nicht, eine theologische Vorliebe nicht zu einer Kirche institutionalisiert werden,

und gewiß nicht zu einer Kirche, die von andern Kirchen formell getrennt ist. Die Treue zum Neuen Testament erheischt, daß sich alle Christen gemeinsam bestreben, die darin zum Ausdruck gekommene Verschiedenheit zu bezeugen.

4. Die Vielfalt von Lehraussagen, Theologien und Kirchenstrukturen, die im Neuen Testament zutage tritt, *gestattet es keiner Kirche, für ihre Sonderlehre oder -praxis ausschließliche oder absolute Geltung zu beanspruchen*. Kein Dogma, kein Ritus und keine Organisationsstruktur ist der Geschichtlichkeit und damit der Möglichkeit, einer Reform zu bedürfen, enthoben. Es gibt keine Theologie, und sei es die eines Augustinus, eines Thomas von Aquin, eines Luthers oder eines Calvins, die nicht berichtigt, verbessert oder überholt werden könnte. Es gibt keine Kirchenstruktur, mag sie nun papal, episkopal, presbyteral oder kongregational sein, die behaupten dürfte, sie allein ginge auf apostolischen Ursprung zurück. Die heutige Kirchenordnung sollte im Prinzip für alle Möglichkeiten, die in der Kirche des Neuen Testaments vorhanden sind, offen sein. Es kommt unweigerlich zu Parteilung und Schisma, wenn Menschliches für etwas Göttliches, Nebensächliches für etwas Wesentliches, Randläufiges für etwas Zentrales, geschichtlich Bedingtes für etwas Unabänderliches und Absolutes genommen wird.

5. Wie überaus groß auch die Pluralität und Verschiedenheit in und zwischen den Kirchen des Neuen Testaments war, so waren doch *die Unterschiede nicht so einschneidend, daß sie die Einheit zerstört hätten*. Sie waren nicht so wesentlich, daß sie die Interkommunion zwischen Jerusalem und Korinth, Antiochia und Rom verhindert hätten. Trotz des einen Glaubens, des einen Herrn, der einen Taufe waren Unterschiede, Meinungsverschiedenheiten und selbst Konflikte möglich, doch das Gewicht, das auf die christliche Liebe gelegt wurde, vermochte eine Spaltung zu verhindern. Schismen sind für gewöhnlich mit gutem Grund als Sünden gegen die Liebe angesehen worden. Nicht die in Korinth bestehenden Unterschiede wurden von

Paulus (1 Kor 1) getadelt, sondern Streitereien, Neid, Eifersucht, Stolz und Selbstverherrlichung. Derartige Haltungen widersprechen dem Bild, das Paulus in der Folge von der Liebe entwirft: Die Liebe ist geduldig, gütig, nicht eifersüchtig, nicht auf sich selbst bedacht, sondern sie erträgt alles, duldet alles (1 Kor 13). Wie von den Einzelpersonen, so erfordert die Liebe auch von den Gruppen die Tolerierung von Unterschieden, die Bereitschaft, mit schöpferischen Spannungen, die sich daraus ergeben, zu leben, und die Geduld eines Gamaliels, um abzuwarten, ob eine Neuerung von Gott stammt oder nicht.

Wie jede andere Gemeinschaft muß auch eine durch Pluralismus charakterisierte Kirche, wenn sie weiterbestehen soll, auf einen Konsens, auf ein gemeinsames Band, auf eine Loyalität gegründet sein, die über alle Unterschiede hinausgehen. Kirchen, die sich voneinander durch Divergenzen unterscheiden, können ihre Trennungen nur in einer solchen alles übergreifenden Loyalität überwinden. Gegenstand ihrer Treue, letzter Grund ihrer Einheit kann für Christen nicht eine Lehre, eine Reihe von Riten oder ein Organisationssystem sein. *Grundlage ihrer Einheit, letztgültiger Gegenstand ihrer Treue kann für die Kirche von heute einzig die Person und Sache Jesu und die Überzeugung sein, daß Jesus der Christus und Herr ist*. Diese Treue und Überzeugung, welche die vielen divergenten Kirchen des ersten Jahrhunderts einigte, hat es ermöglicht, die unterschiedlichen Zeugnisse des Neuen Testaments in einen einzigen Kanon zusammenzufassen, und diese gleiche Treue und Überzeugung kann dazu dienen, Spaltungen zu überwinden, die heute zwischen den Kirchen bestehen, und es diesen zu ermöglichen, aufeinander und auf ihre Überlieferungen in einem Gefühl der gegenseitigen Verbundenheit zu blicken. Dann werden die Christen imstande sein, im Blick auf die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede in Anlehnung an Terentius zu sagen: «Christianus sum; Christiani nihil a me alienum puto.»

¹ C. Glock / R. Stark, Religion and Society in Tension (Chicago 1965) 117.

² Ebd. 95, 98.

³ Ebd. 117.

⁴ E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960).

⁵ E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen 1968) 219.

⁶ Vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (Göttingen 1969).

⁷ J. McKenzie, Amtsstrukturen im Neuen Testament: Concilium 8 (1972) 244.

⁸ Vgl. Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 21.

⁹ A. Gehring, Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft: Stimmen der Zeit 189 (1972) 237-247.

¹⁰ J. Bernard, Community Disorganization: International Encyclopedia of the Social Sciences (New York 1968) III, 163-168.

¹¹ R. Rahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1968), zitiert in A. Gehring aaO. 247.

¹² E. Schils, The Concept of Consensus: International Encyclopedia of the Social Sciences (New York 1968) III, 262.

¹³ Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 6.

- ¹⁴ W. Seibel, *Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen*: Stimmen der Zeit 169 (1961–62) 264–277.
¹⁵ Vatikanum II, Dekret «Unitatis redintegratio» 4.
¹⁶ Vatikanum II ebd. 17.
¹⁷ Vgl. G. Dejaifve, *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967) 16–25.
¹⁸ K. Rahner, *Was ist eine dogmatische Aussage?*: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 54–81.
¹⁹ P. Tillich, *Dynamics of Faith* (London 1957) 56–69.
²⁰ *Abbiamo altre volte parlato*: L'Osservatore Romano, 15. Mai 1969.
²¹ Vgl. Vatikanum II, Konstitution «Dei Verbum» 10. 24.
²² J. Pelikan, *Obedient Rebels* (New York 1964) 203.

Übersetzt von Dr. August Berz

Nikos Nissiotis

Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben?

Eine orthodoxe Antwort

1. *Verschiedene Typen*

Bei unserer Antwort auf die hier gestellte Frage wollen wir das Wort «Partei» in seinem weitesten Sinne verwenden: Muß es in der Kirche «Gruppen» geben? Tatsächlich hat es in der Kirche schon immer Gruppen gegeben, die an ihrer Erneuerung arbeiteten und die in einem mehr oder weniger offenen Gegensatz zur Autorität und zu den Institutionen standen. In den meisten Fällen handelte es sich um Bewegungen, die sich als Korrektivkräfte im Leben der Kirche verstanden, die besetzt waren von einem prophetischen Bewußtsein, oder aber es schlossen sich Priester und Laien, welche die gleichen Ideale teilten, zu gemeinsamem Bemühen um Erneuerung zusammen. Man kann bei diesen Gruppen mehrere Typen unterscheiden, die ähnlich überall in der Kirche aufgetreten sind, auch wenn sie verschiedenen Wegen und Methoden folgten. Sie sind gleichermaßen stark unterschiedlichen Ergebnissen gekommen, je nach dem, in welchem Sinne sie die Begriffsbestimmung «in der Kirche» auffaßten und in die Praxis umsetzten. Theorie und Praxis unterlagen dabei dem Einfluß ekklesiologischer und konfessioneller Postulate sowie historischer und ortsbeding-

ter Umstände der jeweiligen Kirche, in der solche Gruppen sich bildeten.

So sind manche dieser Gruppen wirklich «in der Kirche» verblieben; andere sind zwar auch geblieben, aber doch mehr wie ein «Staat im Staat», nach den Regeln ihrer eigenen Disziplin lebend; andere schließlich sind aus der Kirche ausgewandert, um andere Kirchen zu gründen und ihre totale Unabhängigkeit gegenüber der kirchlichen Autorität, die sie zurückgewiesen hatte, zu behaupten. Diese letzte Art von Gruppen hat stets den Wert einer kirchlichen Autorität, welche der Kirche als historisch etablierter Institution aufgrund ihrer ererbten und dauernd gültigen Struktur vorgegeben sei, bestritten. In ihren Augen leitete sich Autorität ab aus den Qualitäten von einzelnen Persönlichkeiten, die fähig sind, für die Reform, Erneuerung und Reorganisation der Kirche entsprechend ihren eigenen Idealen zu wirken.

Wenn man von Gruppierungen «in der Kirche» spricht, versteht man darunter aber vor allem Bewegungen für eine liturgische, evangelistische und sittliche Erneuerung, die zur Bildung von Gruppen, Bruderschaften oder Vereinigungen neigen, die selbst dann von den hierarchischen Autoritäten unabhängig bleiben, wenn sie von Priestern geleitet werden. Diese Gruppen wurden gegründet, um in Bereichen, die offensichtlich vernachlässigt worden waren, den Gliedern der Kirche eine neue Dynamik zu verleihen.

Alle Kirchen kennen Erscheinungen der geschilderten Art, die im allgemeinen auch eine *beilsame* Rolle gespielt haben. In Griechenland und im Libanon ebenso wie in den westlichen Ländern verdankt die orthodoxe Kirche ihnen eine biblische, missionarische, katechetische und liturgische Erneuerung. Gewiß hat man – wie immer wieder