

Jean-Marie Tillard

Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche

Eines der wertvollsten Ergebnisse der ökumenischen Bewegung, so hat jemand gesagt, sei die Tatsache gewesen, «ein neues Licht auf das schwierige Problem der Beziehung zwischen Einheit und Verschiedenheit in der Kirche Christi zu werfen.» Man muß hinzufügen, daß der Ökumenismus auf diese Weise zur Entdeckung einer der grundlegendsten Schichten des kirchlichen Lebens führt. Die Katholizität gewinnt neue Bedeutung.

Es ist tatsächlich interessant zu beobachten, daß die Gemeinschaft der Christen im Verlauf ihrer langen Geschichte – und wenn man einigen hervorragenden Fachleuten glauben darf, schon seit den apostolischen Zeiten¹ – immer in einer Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit gelebt hat. Das Geschick der Christengemeinschaft hängt zum großen Teil davon ab, wie sie diese Spannung durchhält. Ist nicht die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Verstehensweisen und die verschiedenen konkreten Verwirklichungen der einzigen christlichen Offenbarung in Harmonie gelten zu lassen, einer der Schlüssel zum Verständnis der Schismen, die das Volk Gottes in regelmäßiger Folge erschüttern? Die Universalität eines Heils, das sich auf die Zustimmung zu einem, wie man sagt, ein für allemal gegebenen und in seiner Reinheit zu bewahrenden Wort gründet, schließt *quasi de se* das Risiko so unterschiedlicher konkreter Auslegungen oder Übertragungen ein, daß man sie schließlich für unvereinbar hält. Nicht so sehr die Böswilligkeit der Menschen, sondern eher die kulturellen, gesellschaftlichen und nationalen Bedingungen jener Landstriche, in denen die Kirche Fuß faßt, sind Ursache von Zusammenstößen, gegenseitigem Unverständnis und letzten Endes des Bruches². Die ökumenischen Dokumente sprechen hier in etwas vager Form von «nichttheologischen Faktoren der Spaltung».

Diese Feststellung wirft ein schwieriges Problem auf. Denn eine Universalität bliebe bloße

Abstraktion, wollte sie sich nicht in das konkrete Leben selbst, in das «Fleisch» der Menschen inkarnieren. Sie hätte nichts Christliches mehr an sich. Die Herausforderung des Evangeliums, der sich die verschiedensten Schismen und Spaltungen in einer Art Versagen verweigern, besteht gerade in der Ermöglichung einer Einheit der Gemeinschaft (*koinonía*), in der Verschiedenheit und Pluralismen nicht als Gefahr, sondern als Bereicherung erscheinen³.

I. Eine geschichtliche Situation

Durchforscht man die konkrete «Praxis» der Kirchen im Verlauf der Jahrhunderte, so drängt sich einem der Schluß auf, daß diese Praxis niemals überall dieselbe war, auch nicht vor der großen Spaltung zwischen Morgenland und Abendland und ebenso nicht vor der innerwestlichen Spaltung, die unter dem Schock der Reformation erfolgte. Die Kirche Gottes war stets eine plurale Gemeinschaft, auch in den großen Zeiten ihrer Einheit. Sie war es sowohl im praktischen als auch im lehrhaften Bereich.

1. Um diese Behauptung zu belegen, genügt nicht der Hinweis auf die Vielfalt der liturgischen Traditionen; diese ist offenkundig und gründlich genug untersucht, als daß man sich hier von neuem dabei aufhalten müßte. Vielmehr ist an die tiefen Verschiedenheiten des Verhaltens gegenüber zentralen Gegebenheiten der Offenbarung gedacht.

Der klarste Fall berührt das Geheimnis der Versöhnung. Der zur Zeit der novatianischen Krise auflodernde Taufstreit, bei dem das Eingreifen Cyprians und Stephans, des Bischofs von Rom, dominiert, zeigt, was dabei auf dem Spiele stand. Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß Cyprian auf der Synode von 256 die Gesamtheit der afrikanischen Kirchen hinter sich hat. Es handelt sich also nicht um eine rein persönliche Angelegenheit zwischen ihm (und seinen Meinungen) und dem Bischof von Rom⁴. Und diese Verschiedenheit in einem so grundlegenden Punkt findet ihren Widerhall im Verhalten der verschiedenen Kirchen im Blick auf die Bußdisziplin und auf die Schuld, die eine Bußdisziplin nach sich zog⁵. Immerhin kann Augustinus mit Recht erklären, daß diese Meinungsverschiedenheit die Gemeinschaft doch nicht gespalten hat.

Ebenso bezeichnend für diese Unterschiede in der Praxis und ihre Wirkung auf die Glaubenseinsicht ist die Angelegenheit mit dem Osterter-

min. Sie beschränkt sich nicht auf die durch die Festlegung des Termins hervorgerufenen Spannungen, sondern erstreckt sich in erster Linie auf den Sinn, den man diesem Fest zuschreibt. Bereits auf dieser Ebene erweisen sich die syrischen, griechischen und lateinischen Überlieferungen als nicht voll übereinstimmend⁶. Die syrische Tradition sieht im christlichen Osterfest vor allem die *Pascha-passio* Christi, des neuen Osterlammes, während die griechische Überlieferung auf dem *Pascha-transitus* als Übergang, als Exodus, als Ausgang in das Land der Verheißung insistiert. Augustinus versucht eine Synthese, die das Abendland prägen wird. Der Bischof von Hippo versteht Ostern als den Gang von dieser Welt zum Vater durch die Passion. Denn «durch seine Passion ist der Herr vom Tod zum Leben übergegangen und hat uns den Weg aufgetan, uns, die wir an seine Auferstehung glauben, damit auch wir vom Tod zum Leben übergehen»⁷. Dieses unterschiedliche Verständnis des gleichen Geheimnisses nun ist bedingt durch die geographische, geschichtliche und kulturelle Einwurzelung der betreffenden Christengemeinden, und es erstreckt sich nicht einfach nur auf Osterfesttheorien. Es umfaßt ein ganzes Spektrum von Verhaltensweisen, von Gesetzen und aus dem Milieu ererbten asketischen Lebensformen.

Der sehr oft untersuchte und zitierte schwierige Konflikt der Quartodezimaner zeigt gut diese Osmose von Ort, Lehrverständnis und praktischem Verhalten. Wir wollen im Blick auf unser Thema das Wesentliche in Erinnerung rufen.

Die Quartodezimaner stammen aus Kleinasien und stehen der Geschichte, dem Land und der Überlieferung der Juden nahe. Sie feiern Ostern am selben Tag, an dem Jesus in Übereinstimmung mit dem Brauch seines Volkes das Osterlamm aß, also am 14. Nisan, «auf welchen Tag der Woche auch immer dieses Datum fiel». An diesem Tag hören sie auf zu fasten. Anderswo ist alles auf den Sonntag verlegt. Gegen 155 entdeckten nun in Rom der römische Bischof Aniketos und der Bischof Polykarpos von Smyrna, daß sie aus verschiedenen Traditionen kommen; trotzdem geraten sie sich nicht in die Haare, obwohl es ihnen klar ist, daß sich die Verschiedenheit nicht bloß auf die Liturgie erstreckt, sondern sehr wohl auch, wie Eirenaïos betont, auf die Weise des Fastens selber. In seinem Brief an Papst Victor, einen weniger toleranten Mann als Aniketos (in seinen Streitereien mit Polykrates

von Ephesos sogar so maßlos, daß er ihm mit der Exkommunikation droht), arbeitet Eirenaïos tiefschürfend heraus, was wirklich auf dem Spiele steht. Seiner Auffassung nach kann der Pluralismus der Praktiken die Glaubensgemeinschaft nicht in Frage stellen; «die Verschiedenheit des Fastens bekräftigt die Übereinstimmung des Glaubens.» Er stützt seinen Gedanken durch das Zeugnis einer langen kirchlichen Praxis. Die «Presbyter», die vor Papst Victor die Kirche von Rom leiteten, haben sich nie intolerant gezeigt gegen Gläubige anderer Glaubensgemeinschaften, die zu ihnen kamen; «nie wurde jemand wegen dieses Verhaltens zurückgewiesen.» Sie schickten ihnen sogar die Eucharistie! Aniketos und Polykarpos haben die Anhänglichkeit einer jeden ihrer Kirchen an die Gebräuche ihrer Vorfäter geachtet, wobei sich die Kirche des Polykarpos auf eine johanneische Überlieferung berief. Und Eirenaïos notiert: «Da es so stand, kommunizierten sie einer nach dem anderen, und in der Kirche überließ Aniketos Polykarpos den Vorsitz in der Eucharistie, natürlich aus Ehrerbietung. Sie trennten sich voneinander in Frieden; und in der ganzen Kirche hatte man Frieden, ob man nun den vierzehnten Tag beobachtete oder nicht.»⁸

Es handelte sich also um eine Verschiedenheit in der Praxis in Abhängigkeit vom kulturellen Umfeld und verbunden mit einer Verschiedenheit in der Lehre, wobei die eine die andere stärkte. Die Verschiedenheit in der Lehre scheint sich auf die Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund zu erstrecken. Feierte man das Osterfest des Herrn am 14. Nisan und beendete man damit das Fasten, so bekundete man seine Verbindung mit dem mosaischen Bund; feierte man es erst «am ersten Tag der Woche», so verkündete man die Transzendenz des Neuen Bundes. Die vom «Gedächtnis» der Geschichte Israels durchtränkten Orte bestimmten gewiß die Praxis, doch verbirgt sich unter ihr eine Theologie. Sie läßt sich vom geschichtlichen Umfeld nicht trennen. Übrigens betonen mehrere den Gehorsam Jesu dem jüdischen Brauch des Osterlammes gegenüber, indes andere (wie Hippolytos) sich um den Nachweis bemühen, daß «der Herr das Pascha nicht aß, sondern erlitt», daß er das gesetzliche Pascha ablehnte, um das wahre Pascha zu werden⁹. Man sieht, hier treten aus der Vergangenheit aufsteigende Traditionen und christliche Lehrauffassungen in Osmose. Um so mehr, als die verschiedenen Verständnis-

weisen des Ostergeheimnisses, die sich im Neuen Testament selbst finden, sich dazwischenschieben. Wenn nun aber die johanneische Auslegung versucht zu zeigen, daß die Hinrichtung des Herrn mit der Schlachtung des Osterlammes zusammenfällt, weil sie dessen Intention «erfüllt» (*teleioōn*)¹⁰, ist sie dann nicht selbst wieder abhängig vom Milieu, vom geschichtlichen Boden jener Gemeinden, die dem Zeugnis ihres Glaubens an Jesus diese Form gegeben haben? Sie bleibt aber durch ihren Glauben in Gemeinschaft mit den anderen evangelischen Überlieferungen.

Das Festhalten an einer Gemeinschaft mit der ganzen Kirche läßt sich also mit einer großen Flexibilität darin vereinbaren, wie der Glaube gelebt und zur Aussage gebracht wird. Ein Auseinanderstreben der Gefühle, der Bräuche und der Lehrauffassungen läßt, wie Augustinus bemerkt, nicht notwendigerweise den Ausschluß «vom Recht zur Gemeinschaft»¹¹ zu. Da wir gerade Augustinus erwähnten, möchten wir daran erinnern, wie er in seiner Schrift *De Baptismo* Cyprian von jedem Gedanken an ein Schisma dadurch reinzuwaschen unternimmt, daß er auf diese mögliche Koexistenz von echter Gemeinschaft mit weitausgreifender Verschiedenheit setzt (Cyprian und Papst Stephan!). Er bewundert Cyprian, weil sich dieser in einer Zeit der Krise weigerte, die Gemeinschaft mit denen aufzuheben, die nicht handelten wie er und auch aus Beweggründen heraus, die er nicht billigte.

Den gleichen Geist finden wir zweifellos bei Leo dem Großen. Er läßt in seiner eigenen Ortskirche eine Vielfalt von Riten, Traditionen und Vorrechten eingewanderter orientalischer Gruppen Heimatrecht genießen. Der Ritus des *fermentum* – das Stückchen vom Bischof konsekrierten Brotes, das jeder Priester in den Kelch seiner eigenen Sonntagsmesse mischt – genügt ihm zum Aufweis der ungebrochenen Gemeinschaft, einer «Communio», die alle Differenzen übersteigt, weil sie von Gott kommt. Etwas mehr als ein Jahrhundert später (gegen 579) denkt, so Beda Venerabilis, der römische Bischof Gregor auch nicht anders. Diesmal handelt es sich um die abendländische Kirche allein. Der Missionar der Angelsachsen, Augustinus von Canterbury, teilt ihm seine Wahl zum Bischof mit und stellt eine Frage: «Wie soll man erklären, daß sich in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche Verhaltensweisen finden, obwohl der Glaube überall nur einer ist? Warum der eine

Brauch in der heiligen Kirche von Rom und der andere in der Kirche der Gallier?» Gregor antwortet: «Du kennst den Brauch der römischen Kirche, in der du groß geworden bist. Erinnerst Du dich, Bruder? Es ist mir allerdings recht, wenn Du Sorge trägst, alles, was Du dem Allmächtigen Angenehmes in der römischen oder in der gallischen oder in irgendwelcher anderen Kirche findest, festzuhalten, und wenn Du darauf achtest, die im Glauben noch junge Kirche der Angeln alles das zu lehren, was Du auch in anderen Kirchen übernehmen kannst.»

Der Bischof von Canterbury sah sich vor die Aufgabe gestellt, alles, was er an Frömmigkeit, an religiösem Ausdruck und an Ehrenwertem zusammentragen konnte, in ein einheitliches Gefüge von Brauchtum und Lehre zu bringen, und zwar für diese eben erst entstehende Kirche¹².

2. Es ist also offenkundig, daß sich in den ersten Jahrhunderten der großen Tradition die Ausbreitung des Christentums in der Sorge vollzieht, Einheit im Glauben und Vielfalt in Praxis und Lehrform in Anbetracht der unterschiedlichen Einwurzelung des Evangeliums miteinander zu verbinden. Man ist von vornherein katholisch im Vollsinn des Wortes. Morgenland und Abendland bilden nicht nur ihrer Eigenart entsprechende Weisen kirchlichen Lebens heraus; sie öffnen sich auch in ihrem eigenen Kulturbereich einem gesunden Pluralismus.

Die orientalischen Kirchen Syriens, Ägyptens, Kappadokiens und Mesopotamiens etwa kennen weder die gleiche Auffassung von Askese noch das gleiche Verständnis der mystischen Vereinigung noch die gleiche Liturgie noch die gleiche Christologie. Johannes von Antiocheia reagiert nicht auf gleiche Weise wie Kyrillos von Alexandrien, obwohl sie schließlich ihre Gemeinschaft im Glauben entdecken. Wenn es (um im Sinne der üblichen, freilich einer Nuancierung bedürftigen Einteilung zu sprechen) eine alexandrinische und eine antiochenische Schule gab, so deswegen, weil im Grunde zwei Weisen kirchlichen Gespürs bestanden, die sich selbst von ihrer je eigenen Geschichte, ihrer je eigenen Kultur, ja sogar ihrer je eigenen geographischen Einwurzelung her erklären. Übrigens trug bereits das Judentum diese Spannung zwischen der Diaspora und dem Heiligen Land in sich.

Im Abendland haben die Kirchen von Rom, von Mailand und Lyon, von Afrika, Spanien, Irland und dem Land der Angelsachsen ihr je eigentümliches Büßen, Beten und Bedenken.

Das irische Mönchtum gleicht kaum dem eines Martin von Tours und eines Benedikt von Nursia. Unter dem Einfluß dieser beiden Männer sollte das Mönchtum dann den Kontinent mit Klöstern überziehen. Im einen und selben Land leben unterschiedliche liturgische Gebräuche nachbarlich beieinander; so zelebriert man etwa in den englischen Kirchen von Bangor, Salisbury und Lincoln nicht nach dem genau gleichen Ritus¹³. In einem anderen Bereich erwecken Charismatiker geistliche und religiöse Familien von oft sehr ausgeprägter Eigenart. Was wir schon im Morgenland festgestellt haben, bestätigt sich auch hier. Die nationalen, örtlichen und kulturellen Eigenheiten wie auch die im Gedächtnis der Menschen verwurzelten uralten Überlieferungen spielen in diesen unzählbaren Neuaufbrüchen eine Schlüsselrolle. Der tiefe Sinn des Glaubens wird übertragen und aktualisiert, indem das aus dem menschlichen Mutterboden beigetragene Material integriert wird. Manche Pioniere der liturgischen Erneuerung haben vielleicht nicht genügend begriffen, daß es sich hier um mehr handelt als um eine Angelegenheit der Sprache. Es geht um die Übertragung des Glaubens und der Aussage seines Inhalts in eine andere Denk- und Daseinsweise hinein. Das aber ist doch wohl etwas sehr viel anderes.

Nach der Trennung vom Orient wird sich das Abendland allmählich vereinheitlichen; es läßt sich vom Geist Roms durchdringen und von dessen zentralistischen Bestrebungen beherrschen; der Orient hingegen wird sich eine größere Mannigfaltigkeit bewahren. Obwohl die Autokephalie sehr bald ihre negativen Seiten offenbaren wird, gestattet sie doch den Besonderheiten ihr Eigenleben, solange nur die dadurch bereicherte Gemeinschaft im Glauben unangefochten bleibt. Ein wichtiges Anzeichen dafür ist das erwachende slavische Christentum inmitten der europäischen Orthodoxie sowie sein starker Einfluß auf das gesamte kirchliche Leben¹⁴. Trotz der oft schmerzhaften Reibungen verstanden es die orthodoxen Kirchen, in Gemeinschaft zu bleiben. Die neuerliche Tragödie der Beziehungen zur amerikanischen Kirche (= «Russisch-orthodoxe Kirche im Ausland» mit Sitz in Jordanville, USA; Anmerkung der Redaktion) vermag diese Behauptung nicht zu entkräften.

Im Abendland verlief die Entwicklung anders, vor allem seit der Reformation. Es ist zum Verständnis unserer Fragestellung von höchster Bedeutung, zu sehen, wie stark hier die nationa-

len und kulturellen Eigenheiten im Spiele waren. In vielen Fällen haben sich nämlich die die Lehre betreffenden Probleme nur deshalb so verschärft oder sind gar nur deshalb überhaupt erst aufgetreten, weil sie mit dem politischen Willen, eine die örtlichen Bestrebungen erstickende Situation der Abhängigkeit aufzubrechen oder eine als entfremdend erachtete Praxis zu erschüttern, in Symbiose standen. Das scheint zum Beispiel in England der Fall gewesen zu sein. Hier folgte auf den *Act of Supremacy* Heinrichs VIII. – ein gewiß nicht sehr theologisch motiviertes Dekret – unter Eduard VI. und Elisabeth die doktrinale Trennung von Rom. Mehrere Kapitel der anglikanischen Theologie und bestimmte Auslassungen des *Common Prayer Book* erklären sich eher durch die Sorge, einer gegebenen Situation Stütze zu sein, als durch eine theologisch begründete Entscheidung.

Wir haben in unserer ökumenischen Arbeit zunehmend den Eindruck, daß das Auseinanderbrechen von Morgenland und Abendland bei all seinen vielfältigen Ursachen doch zu einem großen Teil einer Ungeschicklichkeit der römischen Kirche zu verdanken ist. Es war ihr nicht gelungen, die Gemeinschaft im Glauben mit der aus der gesellschaftlich-kulturellen Einwurzelung des Evangeliums notwendigerweise erwachsenden Verschiedenheit zur Harmonie zu bringen. Sie hat es fast soweit getrieben, zusammen mit dem Glauben eine «Zivilisation» aufzudrängen. Ihre Reaktion in der Gegenreformation (deren reife Frucht der Einfluß des römischen Kollegs auf dem Ersten Vatikanischen Konzil sein wird) und in Trient bleibt immer noch einseitig im Sinne einer zu großen Gleichsetzung von Einheit und Einförmigkeit. Diese Geisteshaltung wird die Missionstätigkeit im vergangenen Jahrhundert prägen. Die Verschiedenheit ist nur am Rande des kirchlichen Lebens, sozusagen nebenher zugelassen. Im als «lateinisch» bezeichneten Abendland – zu dem damals zuersterst so wenig lateinische Kontinente zählen wie Afrika, Asien und Ozeanien – wird in der Übertragung und Aktualisierung der zentralen Glaubensaussagen keinerlei Verschiedenheit geduldet¹⁵. Das europäische, das heißt römische Schema wird in einer etwas ortsentsprechenden Verpackung einfach exportiert.

Heute meldet sich eine neue Epoche an. Zwar verkünden die afrikanischen und asiatischen Kirchen und die lateinamerikanischen Gemeinden laut ihren festen Willen, in der Glaubensgemein-

schaft mit der römischen Kirche zu verbleiben; sie beanspruchen aber das Recht auf eine eigene Praxis und einen ihnen eigentümlichen Ausdruck des Glaubens. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hierzu eine Tür aufgetan. Die Aufgabe scheint die Kräfte zu übersteigen¹⁶. Man fühlt immerhin, daß sich der Kreis wieder schließt und die Periode der Zentralisierung mit dem zeitlichen Abstand eher als ein Einschub erscheint (erfordert vielleicht durch das Bedürfnis nach Festigung der Einheitsgrundlagen). Wie dem auch sei, man weiß nicht, wie man die Symbiose von Einheit und Verschiedenheit zu Wege bringen soll. Es sei bemerkt, daß daraus eine neue pastorale und theologische Sorge entspringt. Sie möchte hinhorchen auf das Verlangen und die Erfahrung der Gemeinden in der Absicht, den kulturellen Werten zum Recht zu verhelfen.

Billigerweise muß gesagt werden, daß sich die katholische Kirche diesem Problem nicht allein gegenüber sieht. Fast alle missionarischen Kirchen befinden sich in der gleichen Lage¹⁷. Auch darf man nicht übersehen, daß seit dem Zweiten Vatikanum mehrere katholische Gemeinschaften im Bemühen um Übersetzung und Einwurzelung ihres Glaubens bahnbrechend wirkten. Trotzdem muß zugegeben werden, daß die katholische Kirche für diese Aufgabe weniger zugerechnet ist. Jahrhundertlang hat sie weniger Erfahrung in einem gesunden Pluralismus gesammelt als andere. Sie muß fast ganz von vorne anfangen. Gewiß, auf dem theologischen Gebiet hütete sie in ihrem Schoß Schulen entgegengesetzter Richtungen, wie etwa die der Thomisten und der Molinisten (oder ihrer Ableger) über die Gnade, diesen fundamentalen Artikel des christlichen Geheimnisses. Doch ist der Pluralismus noch keineswegs in die Struktur der katholischen Kirche eingedrungen. Mehrere Anzeichen, wie etwa die manchmal den Uniaten bereiteten Schereien, weisen darauf hin, daß sie dem Pluralismus abhold ist. Sie fürchtet, die Glaubensgemeinschaft könne darunter leiden.

Die Lage der anglikanischen Kirche ist – um dieses Beispiel herauszugreifen – eine ganz andere. Nicht nur vereinigt sie auf universaler Ebene Kirchen mit von Land zu Land unterschiedlichen synodalen Gebräuchen; sie ist auch gekennzeichnet vom Geist der *comprehensiveness*. Er offenbart sich durch das Vorhandensein einer mehr katholischen und einer mehr protestantischen Tradition in derselben Gemeinschaft. Man ist

sich einig in den grundlegenden Wahrheiten, der *regula fidei*, den wesentlichen Dogmen, dem also, das man nicht aufgeben kann, ohne daß man aufhört, Christ zu sein. Dem übrigen gegenüber aber will man tolerant bleiben in der Gewißheit, daß die Differenzen auf diesem Gebiet keinen Bruch der Gemeinschaft bedeuten¹⁸. Man erlaubt sich also einen ziemlich großen Freiheitsraum sowohl in der Liturgie und der Lehre als auch im pastoralen Bereich. Gerade die Praxis dieser *comprehensiveness* hat es der anglikanischen Tradition als solcher ermöglicht, sich eine Theologie der Einheit zu geben, die die anglikanische Kirche zu einer der wertvollsten Kräfte im ökumenischen Dialog, zu einer Brückenkirche hat werden lassen. Die anglikanische Gemeinschaft hat der ökumenischen Bewegung geholfen, eine gemeinsame Wiederentdeckung der grundlegenden Glaubensartikel zu ihrem Hauptanliegen zu machen, eben weil diese Kirche ständig in ihrem eigenen Inneren sich um das Wesentliche scharen, dabei aber zugleich einer Pluralität der Ansichten und der Praktiken Raum lassen mußte.

3. Aus diesem raschen Überfliegen – der begrenzte Raum dieser Untersuchung läßt nicht mehr zu – kann eine für das Wesen der theologischen Überlegung wichtige Schlußfolgerung gezogen werden. Ein theologischer Pluralismus besteht deshalb, weil in der kirchlichen Katholizität im Grunde eine Vielfalt von Kulturen, verschiedenen Umweltbedingungen und konkreten Lebensweisen vorhanden ist. Das Normale ist also nicht – wir haben das an einigen Beispielen aus der großen Tradition aufgezeigt –, daß sich die Theologie von außen aufdrängt und die Werte einer Umwelt in dieses anderswoher kommende Modell hineinzwängt. Das Normale ist im Gegenteil, daß sich die Theologie als Instrument der Übersetzung des gemeinsamen Glaubens erweist, einer Übersetzung, deren Treue die Theologie zu beweisen hat und deren Dasein im konkreten Geflecht einer menschlichen Gemeinschaft in keiner Weise deren eigene, mit berechtigtem Stolz festgehaltene Züge antastet. Übrigens ist diese Übersetzung nicht rein intellektueller Art. Sie umfaßt ebenso einen ganzen Schatz vom *sensus fidelium* durchtränkter und getragener Haltungen, Zeichen, Neuaufbrüchen und Intuitionen.

Zu bemerken ist auch, daß hier – um die so treffende Unterscheidung Pascals anzuwenden – die Sprache des Herzens («das Gott erfühlt»)

genauso bedeutsam ist wie die des Verstandes. Gewiß ist die Theologie ihrem Wesen nach ein intellektuelles Unternehmen. Sie ist jedoch erst dann im vollen Sinne sie selbst, wenn sie den Widerhall des Wortes Gottes in der «Herzensbildung» mit einbezieht, genauso wie sie es tut mit der des Verstandes. Denn es gibt eine Bildung, eine Kultur des Herzens. Sie ist gefügt aus Wünschen, Leiden, geheimem Verlangen nach «Anerkennung», aus jenem Mitfühlen auch, das Miguel de Unamuno so gut beschrieben hat. Sie ist allüberall durchtränkt von dem aus dem Mutterboden in sie aufsteigenden Leben bis hin zu einer geheimnisvollen Übereinstimmung mit der Natur selbst: ein Nichts genügt, um ein Gedicht oder ein (oft trauriges) Lied zum Blühen zu bringen. In dieser Herzenskultur vor allem will das Evangelium Fleisch werden, eins werden mit der Dichte menschlichen Daseins. Nun ist es aber gerade diese Herzenskultur, die der Inkarnation des Glaubens ihre volle Wahrheit verleiht. Daher sind ein Franz von Assisi außerhalb Umbriens, ein Dietrich Bonhoeffer außerhalb der Tragödie Hitlerdeutschlands, ein Martin Luther King außerhalb des Gettos der Schwarzen Nordamerikas und ein Oscar Romero außerhalb der dramatischen Verhältnisse in Lateinamerika unvorstellbar. Solange die Theologie nicht versucht, die Herzenskultur unter ihre bevorzugten «Materialien» aufzunehmen, wird sie ihren Gegenstand nicht voll erfassen. Denn sie muß auch das «einsammeln», was in der Mächtigkeit des Geistes, im Herzen des Afrikaners, des Peruaners, der indischen Frau, was im Herzen des Unterdrückten, des reichen oder armen in seine Schuld verstrickten Sünders nach Evangelium «rieht».

Erinnern wir uns an den in einer freilich ganz anderen Sicht dem Bischof von Canterbury erteilten Rat Gregors des Großen. Die überlegende Vernunft soll den tiefliegenden *sensus fidelium* ins Gespräch bringen mit dem, was sie vom objektiven *Sinn* der Heiligen Schrift, vom *Sinn*, den die Tradition (unter Mithilfe derer, die in ihr ein Lehramt innehaben) unaufhörlich und unter allen Himmelsstrichen verkündet hat, von der Homogenität der Offenbarung verstehen kann. Die überlegende Vernunft wird daraus einen gegliederten und zusammenhängenden Ausdruck des allgemeinen Glaubens schaffen, wobei sie die Echtheit seiner Übertragung in die Seele eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Menschengruppe beachtet, und zwar in Gemein-

schaft mit dem Glauben aller Christengemeinden.

Vielleicht meint man, ein solches Vorgehen stelle die Gemeinschaft im Glauben auf eine harte Probe. Tatsächlich ist es ja denkbar, daß die Nachbarschaft zwangsläufig so verschiedener Übertragungen eine derartige Stärkung der Pluralität zur Folge hat, daß nach und nach das Eigentümliche über das Allgemeine die Oberhand gewinnt. Und sobald dann keine tiefe Einheit mehr besteht, gibt es auch eben keine wahre Katholizität mehr – alles ist verloren. Die Befürchtung ist ernstzunehmen. Man regelt nicht eine Übertreibung (die Uniformität), indem man eine andere (die Zersplitterung) schafft. Sind wir in einer Sackgasse?

Von neuem ist es gut, zur Weisheit der großen Tradition zurückzukehren. Theologie und Dienst jener, die (auf allen Ebenen) das Lehramt innehaben, müssen *gemeinsam* und nicht gegeneinander das gleichzeitige Festhalten an der Einheit im Glauben und an der Verschiedenheit seiner Übertragungen sichern, müssen darüber wachen, daß die Spannung zwischen Einheit und Katholizität nicht zerreißt. Wir haben hier einen typischen Fall einander ergänzender Dienste inmitten des Gottesvolkes. Ein lehrreiches Beispiel dafür ist Chalkedon. Das Konzil schützte das Daseinsrecht der antiochenischen Theologie, denn es integrierte deren schärfsten Ausdruck und legitimierte sie so angesichts einer erdrückenden Gegnerschaft. Anstatt sie zu verdämmen oder zurückzuweisen, hält es sie fest als mögliche Aussage dort, wo sie die im eigentlichen Sinn göttliche Dimension des Geheimnisses Christi nicht in Frage stellt¹⁹. Die Definition von 451 wurzelt, wie feinsinnig bemerkt wurde²⁰, in der Überzeugung, daß sich unter der Verschiedenheit der beiden rivalisierenden Theologien ein tiefer Glaubenskonsens verbarg. Das Konzil weigerte sich, die eine oder andere dieser Theologien zu verwerfen; es legte so eine breitere Basis, die einerseits die Orthodoxie dieser Theologien garantierte und ihnen andererseits erlaubte, sich im Schoß der Katholizität zu behaupten. Das Konzil war im «katholischen» Sinn tätig.

II. Einwurzeln im Glauben

Wenn sich also der theologische Pluralismus im Rahmen der Katholizität der Kirche Gottes entfaltet, so ist zu erwarten, daß er sich auch im

Wesen des Glaubensaktes selbst verwurzelt, mit dessen Wesen selbst zusammenstimmt. Das hat übrigens seinen Ursprung in der Definition jeder Theologie als *fides quaerens intellectum*.

1. Glauben im biblischen Sinn des Wortes heißt ja, den sich in Jesus Christus offenbarenden Gott frei aufzunehmen. Nun entdeckt aber eine aufmerksame Analyse dieser einzigen Aufnahme so etwas wie ein doppeltes, ineinandergefügtes und doch unterschiedenes «Ja». Das eine inkarniert sich, es transzendierend, im anderen.

Das erste dieser beiden «Ja» läßt sich umschreiben als Aufnahme der Selbstaussage *Gottes* (seines *Evangeliums* oder seiner Frohen Botschaft), Kern des Kerygmas. Man sagt «Ja» zum Plan Gottes (Eph 1,11), wie ihn die ersten Zeugen des auferstandenen Herrn bekannten. Man sagt «Ja» zum Heil, das einem geschenkt ist. Petrus rät dies seinen Zuhörern an (Apg 2,40). Was Gott in Jesus Christus zum Wohl der Menschheit vollbracht hat, das wird einem durch die «Aufnahme» der «Liebe Gottes» selbst zuteil. So wird der Mensch Glied am einzigen und unteilbaren Leib Christi, in dem durch das Blut am Kreuz die Spaltungen überwunden sind, denn er «riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (Eph 2,14).

Bereits auf diesem Niveau der apostolischen Verkündigung zeigt sich ein Pluralismus. Die verschiedenen, im Neuen Testament zusammengeschlossenen evangelischen Botschaften sehen nämlich das zentrale, von Gott angebotene Heilsgeheimnis nicht auf gleiche Weise. Sie verkünden nach einem glücklichen Ausdruck «einen Jesus, mehrere Christusse»²¹ («one Jesus, many Christs»). Auch in den Adressaten der Frohbotschaft stimmen die Verkünder zweifellos nicht überein. Petrus predigt an Pfingsten von der Frohen Botschaft als Erfüllung einer an das heilige Volk ergangenen Verheißung, Paulus in Athen als Antwort auf das Suchen der religiösen Menschen. Alle aber beabsichtigen, ein «Ja» zu erwecken, weniger als Zusage zu einer Rede über Gott denn als Annahme eines Vorgehens Gottes selbst. Denn dieses «Ja» soll zum Geschenk des Heils gesprochen werden, das Gott anbietet.

Als Heilsannahme gesehen hat dieses «Ja» bei allen, die, vom Evangelium berührt, sich entschließen, eben dieses angebotene Heil in sich aufzunehmen, dieselbe Blickrichtung, und hat grundsätzlich auch dieselbe Wirklichkeit im Auge. Es bedeutet so den radikalen Grund der Einheit im Glauben, der Gemeinschaft, die Gott

selbst, stiftet. *Wegen Gott*, das heißt aufgrund seiner selbst treten hier Verschiedenheit und Einheit nicht in Konflikt.

2. Obwohl nun aber der Glaubende in seinem «Ja» bei der Taufe nicht als ausdrückliches und erstrangiges Ziel aussagen möchte, etwas über Gott kennenlernen zu wollen, erfordert doch die Natur der menschlichen Person, daß sie wisse, wer dieser Gott sei, der ein solches Heil anbietet, und welches Handeln die von ihr gesetzte Tat in sich schließe. Ohne diese Offenheit auf die Einsicht in den Sinn würde das «Ja» der Taufe ans Absurde streifen, würde es zu einem rein voluntaristischen Vorgang oder zu einem Anfall von illuministischer Begeisterung verwischen. Der nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch hat instinktiv das Bedürfnis nach Erkenntnis. Er versucht, den Sinn dessen, dem er zustimmt, zu erschließen, also etwas über Gott und sein Heil zu wissen, das Wesen dessen, was sich in Jesus verwirklicht hat, genauer zu umschreiben, die Jesus mit seinem Vater einenden Bande freizulegen und den Inhalt des Heils aufzuhellen. Diese Suche nach dem Sinn gewährleistet den Ernst des «Ja» zur verkündeten Botschaft. Übrigens verknüpft Petrus an Pfingsten diese Verkündigung ausdrücklich mit dem, was das Volk vom Bundsgott weiß. Und Paulus ist in Athen sorgfältig bemüht, sich auf die Suche der Vernunft nach Gott zu berufen.

So öffnet sich das «Ja» zu Gott einem «Ja» über Gott. Während aber das erstere vor allem aus dem Herzen kommt, hat das zweite seinen Ursprung in dem vom Geiste Gottes erleuchteten Verstand. Es ist daher wesentlich erkenntnishafter Art. Sein Formalobjekt ist nicht die *Setzung Gottes*, sondern die *Sätze über Gott*, die man entsprechend Theologie, Lehre, Dogma, Glaubensdefinition oder einfach Lehrüberlieferung nennt.

Es ist klar, daß in der Ausarbeitung des – wie man sagen könnte – materiellen Inhalts dieses erkenntnishaften²² «Ja» die Glaubensgemeinde eine Hauptrolle spielt. Und zwar dergestalt, daß sich alles, was wir über die Rolle der Kultur, der Umwelt, der geschichtlichen Verwurzelung, der unterschiedlichen Empfindsamkeit und Praxis dargelegt haben, sich schon auf dieser Ebene bewahrheitet. Dies erklärt, warum die ersten apostolischen Gemeinden, deren Zeugnis uns die Schrift übermittelt, einen so unterschiedlichen Blick auf die Person Jesu und die von ihr gesprochenen Worte bekunden, obwohl doch die ge-

samte neutestamentliche Verkündigung von der einen und selben Person Jesu von Nazaret (von dem, den Johannes im Jordan taufte und der «unter uns weilte, Gutes tuend») spricht, von ihm, der tot war, auferstand und zur Rechten Gottes erhöht wurde.

Ganz offensichtlich entspricht das erkenntnis-hafte Verständnis der johanneischen Gemeinden nicht genau dem jener anderen Gemeinden, deren «Tradition» sich im Matthäusevangelium widerspiegelt, obgleich alle von der Identität des vor seinem Tod gekannten Jesus mit dem Herrn Christus, wie er in der unterschiedlichen Botschaft verkündet wird, überzeugt sind. So birgt das «Ja» der Glieder dieser Kirchen zu den Worten oder Katechesen *über* Gott, Christus und das Heil ein unterschiedliches Verständnis. Indessen liegt diese Verschiedenheit innerhalb eines «Ja» *zu* Gott und zur Setzung Gottes, worin sich alle einig sind und auf das sich ihre tiefe Gemeinschaft gründet. Der Glaube offenbart sich also vom apostolischen Zeitalter an sofort als «katholisch». Er ist es durch Osiose des «Ja» zum Angebot Gottes und des «Ja» zur Einsicht oder zum Verständnis (unterschiedlich gemäß den «Traditionen») dessen, was dieser Heilsplan *über* Gott offenbart und was sein Heil in sich birgt.

Nachdem einmal die ersten Gemeinden feste Form gefunden haben, werden die Gläubigen durch diese so geformten Gemeinden «evangelisiert». Bei der Taufe werden sie zwangsläufig Mitglied einer dieser Gemeinden. Dann ist es aber auch klar, daß sie dem von dieser bestimmten Gemeinde dargelegten und dargelebten Evangelium anhängen. Nun konnte aber diese Gemeinde das Evangelium nicht verkünden und bezeugen, ohne daß es durch die überkommene, aber auch weitergegebene, in Sätzen oder Lehre ausgestaltete Tradition geprägt, ja zuweilen überprägt wurde. Die Christen sagen also zu Gott das «Ja» der Taufe, das sie in den einzigen Leib Christi einfügt, nur auf dem Weg über ein «Ja» aus der Sicht einer bestimmten Gemeinde, einer bestimmten Überlieferung. Dieses letztere «Ja» – es gilt dem, was die Gemeinde *über* Gott und seinen Heilsplan ins Bekenntnis bringt – ist Träger jenes «Ja», das *zu* Gott gesagt wird und das die Gemeinschaft begründet.

So wird der Glaube eines jeden Getauften zum wirksamen Bestandteil des von seiner Gemeinde erworbenen Verständnisses des *gemeinsamen* Glaubenserbes und der ihm eigenen Weise, das

Ein-für-allemal des Ereignisses Jesus Christus zu verstehen und auszulegen und dann dementsprechend zu leben. Denn es geht auch um die Praxis. Der in Antiochien Getaufte wird denselben und einzigen Glauben verkünden wie sein in Alexandrien oder Mailand getaufter Bruder in Christo. Er wird an denselben wesentlichen Wahrheiten festhalten. Er wird zu denselben Wahrheiten stehen, die feierlich in den Glaubensbekenntnissen und «Definitionen» der ökumenischen Konzilien bestätigt worden sind, Konzilien, die Kirchen aller Traditionen vereinigten. Diese zentralen Wahrheiten zeigen ihm die Grundausrichtung an, aus der er nicht ausscheren darf, weil sie gerade mit dem «Weg des Heils» identisch ist. Er wird das gleiche evangelische Leben des Gnadenbundes führen. Aber er wird es auf andere Weise tun. Das umfassende «Ja» seines Glaubens schließt untrennbar mit dem «Ja» zur Gnadensetzung *von* Gott ein «Ja» zu dem ein, was man sehr früh schon als Lehrüberlieferung seiner Gemeinde bezeichnen wird, also zur satzhaften Aussage dieser Gemeinde *über* Gott.

3. Hier tritt das Katholische, wie wir es verstehen, voll an den Tag. Einheit und Katholizität haben ihren letzten, tiefsten Grund im Geheimnis des Glaubens. Darum geht es schon auf der Ebene des gelebten Glaubens, des Glaubensaktes selbst – dieser Fleischwerdung des «Ja» *zu* Gott (besonders mit dem Herzen) in einem mehr erkenntnishaften und die Lehre *über* Gott, Jesus Christus und das Heil betreffenden «Ja» – um das Problem der einen *und* katholischen Kirche.

Gewiß, jenseits einer bestimmten Schwelle kann die Vielfalt der Lehrüberlieferungen zur Zersplitterung oder zum Schisma verderben, wenn da eine der Auffassungen einen wesentlichen Punkt des Gegebenen schwer verfälscht oder andere Auffassungen solcher Verfälschung beschuldigt. Der Pluralismus der Lehre erfordert demnach, auf beiden Seiten an dem für die Gemeinschaft Unerläßlichen festzuhalten. Wenn einerseits die Einheit im Glauben nicht auf eine Praxis der Lehrunterschiede verzichten kann, so verlangt diese andererseits nach einer Praxis der Einheit. Möglicherweise trat dieses Problem bereits in den johanneischen Kirchen auf, wo manche Gemeinden die anderen apostolischen Kirchen für weniger rechtgläubig und wahrscheinlich dem Irrtum nahe glaubten²³. Vielleicht ist das 17. Kapitel des Johannesevangeliums ein letzter Versuch, die *koinonia* zu retten entweder vor einer Einförmigkeit, die den wesentlichen

Keim des Katholischen unfruchtbar machen könnte, oder vor einem Auseinanderbrechen, das die Einheit zerstörte. Wir haben gesehen, daß dies auf dem Konzil von Chalkedon zur Hauptsorge wurde.

Das Problem bleibt. Gemäß der Art und Weise, wie meine Gemeinde durch ihre Lehrtradition das einigende Band zwischen dem Heiligen Geist und dem Sohn versteht, bin ich katholisch oder «orthodox». Gemäß der Art und Weise, wie sie die Eucharistie versteht, bin ich anglikanisch oder katholisch. Das Problem liegt in der Frage, ob dieser Pluralismus der Lehre einem Bruch der Gemeinschaft im Glauben gleichkommt. Die Meinungsverschiedenheiten in den Lehrüberlieferungen und die Technik ihrer Ausdrucksformen könnten ja eine tiefliegende Übereinstimmung darin in sich bergen, was da zu erklären ist. Man muß also über die formulierten Aussagen hinausgehen. Bekannt ist das Beispiel des heiligen Basileios²⁴. Zwar versteht er es, die technisch ausgefeilte Sprache einer theologischen Tradition zu gebrauchen, wenn er dazu genötigt wird; für gewöhnlich aber zieht er es vor, sich zur Aussage des gemeinsamen Glaubens an den Buchstaben der Heiligen Schrift zu halten, in der Furcht, «denen, die gerettet werden wollen, wegen der Strenge (seiner) Lehraussagen» ein Hindernis zu sein. Man muß es verstehen, unter den Besonderheiten den gemeinsamen Fels fühlbar zu machen.

4. Zwei wichtige Wahrheiten ergeben sich aus alledem für die theologische Überlegung. Die erste berührt die Rolle dessen, was wir erkenntnistheftiges oder lehrhaftes Verständnis in der Dynamik der Glaubenszusage innerhalb einer ganz bestimmten Gemeinde genannt haben. Denn die theologische Reflexion bedeutet zweifellos eines der Hauptelemente im langsamen Prozeß der Geburt einer kirchlichen Tradition.

Was wir nämlich als Ausdruck der Einwurzelung des Evangeliums in eine Kultur oder in eine gesellschaftliche Umwelt beschrieben – es ging da um den Pluralismus –, das macht auch die Glaubensverkündigung für je dieses Milieu annehmbar, weil sie dann mit seinen Erwartungen, seinem Geist, seinem geschichtlichen «Gedächtnis», seiner Vergangenheit und seinen Dramen übereinstimmt. Man verkündet das Evangelium nicht auf dieselbe Weise in Jerusalem und in Athen, vor einer Vollversammlung der UNO (wie Paul VI.) und vor einer Zusammenkunft armer brasilianischer Landarbeiter. Darum sieht sich der (theologische, die Lehre betreffende)

Pluralismus nicht nur an die kulturelle Einwurzelung des Glaubens gebunden, sondern auch schon an seine Darlegung, an das, was auf die Glaubenserweckung «in der ganzen Welt» abzielt. Mit anderen Worten: Der Pluralismus ist überaus wichtig. Die theologische Forschung ist sowohl Mittel der Evangelisierung als auch der «Fleischwerdung» kirchlichen Wesens. Sie fügt sich dort, wo es ihr zusteht, in jenes Dasein ein, aus dem das «Ja» zur Zusage Gottes Gestalt annimmt, ein «Ja», das sich aus einem auf die wirklichen Bestrebungen auftreffenden Lehrverständnis der Glaubensgegebenheiten herausbildet. Die theologische Forschung ist weit davon entfernt, eine bloße «science luxueuse», eine Luxuswissenschaft zu sein, auf die man verzichten könnte; sie ist vielmehr ein durchschlagendes Element der Mission. Es sei noch erwähnt, daß es in der Hauptsache von ihr abhängt, ob sich die neutestamentliche Botschaft von einer leeren und für den Glauben entehrenden Apologetik beherrschen läßt oder nicht.

Der zweite, vielleicht eher vergessene, aber nicht weniger wichtige Punkt ist folgender: der theologische Pluralismus ist nur dann echt, wenn und in dem Maße wie er sich auf eine Praxis der Gemeinschaft und der Einheit stützt. Dieses Gemeinschaftsleben trägt ihm nicht nur die gegenseitige Kenntnis zu, ohne welche sich rasch trennende Mauern erheben; sie verleiht auch jeder Tradition oder Schule ein Gefühl für die Grenze, jenseits derer die Treue zur Glaubenswahrheit verraten wird, auch und gerade dort, wo man sich bemüht, die «Fleischwerdung» des Glaubens in den Eigentümlichkeiten einer bestimmten Umwelt oder einer Kultur bis ans Äußerste voranzutreiben. Denn sobald die anderen Gruppen Mühe haben, ihren eigenen Glauben in dem, was man da lebt und bekennt, wiederzuerkennen, ist das ein Anzeichen dafür, daß ein Bruch mit dem gemeinsamen Glauben, so wie ihn das geoffenbarte Wort begründet, in bedrohliche Nähe kommt. Nun ist es aber gerade die Aufgabe der Theologie, im Gespräch mit dem Lehramt und im Hören auf den *sensus fidelium* allezeit die Überlieferung der einen Gemeinschaft im Licht des Glaubens und der Praxis der anderen zu beurteilen, besonders dort, wo diese Überlieferung, wie heute in Afrika und Lateinamerika, gerade daran ist, feste Formen anzunehmen. Hier ist die Gemeinschaft im Glauben von allererster Bedeutung. In der Tat ist jenes Urteil nur möglich und glaubhaft, wenn unter

den Gruppen der Geist des *cor unum et anima una* lebt. Die Objektivität des Urteils hängt davon ab.

Andererseits laufen die Theologien oder partikulären Überlieferungen ohne einen aufmerksamen Bezug auf die Rechte der *Communio* Gefahr, die nationalen Gefühle oder das willentliche Festhalten an den eigenen Werten sich über den Glaubensinhalt hinaus entwickeln zu lassen, ja sogar ihn zu verschlingen. Die Geschichte beweist, daß diese Befürchtung keineswegs eine Einbildung ist. Eine ortsgebundene Theologie, die sich nicht um die *Communio* mit allen anderen Gläubigen kümmert, kann soweit kommen,

eine Gemeinde von Getauften mehr in den Dienst eines politischen Systems zu stellen als in den Dienst unseres Gottes und Vaters Jesu Christi.

Schlußbemerkung

Wir konnten die tiefe Frage nur ein wenig sondieren und einige eher gefühlte Einsichten darlegen, ohne weiter auszugreifen. Doch genügen – so scheint uns – diese Überlegungen schon, deutlich zu machen, wie sehr die Frage des theologischen und doktrinalen Pluralismus heute an den Lebensnerv der Kirche Gottes greift.

¹ Vgl. Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York 1979); James D. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London 1979).

² Vgl. S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London 1953), vor allem 55–73.

³ Vgl. hierzu Y. Congar, *Diversités et communion* (Paris 1982).

⁴ Vgl. die *Sententiae episcoporum* numero LXXXIII, Hg. Hartel in: CSEL 3/1, 435–461.

⁵ Für die ersten Jahrhunderte vgl. H. Karpp, *La Pénitence, textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne* (Neuchâtel 1970).

⁶ Vgl. R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Turin 1978).

⁷ *Enarrationes in Psalmos* 120, 6 in: CC 40, 1791.

⁸ Eusebius, *Hist. Eccl.* V, 24, 1–18.

⁹ Hippolytos, vgl. PG 81. Die erste Gruppe geht über die syrischen Kirchen hinaus. Johanneische Tradition und synoptische Traditionen sind hier im Spiel. Die Frage schlägt tiefe Wurzeln.

¹⁰ Nach Annie Jaubert geht es hier um mehr als um eine bloße Kalenderfrage.

¹¹ *De Baptismo* III, 3,5.

¹² Vgl. Philip McShane, *La Romanitas et le Pape Léon le Grand* (Paris 1979) 306.

¹³ Beda, *Hist. Eccl.* Kap. 27.

¹⁴ Vgl. N. Zernov, *Three Russian Prophets, Khomyakov, Dostoievsky and Soloviev* (New York 1944); A. Gratioux, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution* (Paris 1953); ders., *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile* (Paris 1959).

¹⁵ Man denke an die Bemühungen um Latinisierung der doch dem römischen Stuhl treu ergebenden Kirchen maronitischer Tradition.

¹⁶ Aus einer langen Liste uns wertvoll erscheinender Arbeiten seien die folgenden erwähnt: A. Hastings, *Christian Marriage in Africa* (London 1973); L.V. Thomas u. R. Luneau, *La terre africaine et ses religions* (Paris 1975); Vincent Mulago, *Simbolismo religioso africano* (BAC, Madrid 1979); in Gemeinschaftsarbeit: *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge* (Paris 1979); J.M. Ela,

Le cri de l'Homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique (Paris 1980); J.M. Ela, R. Luneau, *Chr. Ngendakuriyo, Voici le temps des hérétiques, églises d'Afrique et voies nouvelles* (Paris 1981); A. Scarin, *Chiesa locale, incarnazione e missione. Il principio di incarnazione nella evangelizzazione secondo il pensiero dell'episcopato africano* (Bologna 1981); E. Uzuoku, *Christian Liturgical Rites and African Rites*, in: *Bulletin de théologie africaine* 4, 1982, 87–110; Richard W. Taylor, Hg., *Religion and Society, the First Twenty-five Years (1953–1978)* (Madras 1982).

¹⁷ Welcher Unterschied besteht zwischen einer anglikanischen Eucharistiefeier in Lincoln und einer in Bangalore?

¹⁸ Zu «comprehensiveness» vgl. S.W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism* (London 1978) 8–15, 128–131; Stephan Neill, *Anglicanism* (London 1977); Emmanuel Amand de Mendieta, *Anglican Vision* (London 1971).

¹⁹ Henry Chadwick zeigt es klar in seiner *Definitionsanalyse: Vorwort zur André-Jean Festugière, Actes du Concile de Chalcédoine, Sessions III–VI (La Définition de la Foi)* (Genf 1983) 3–12, bes. 6–12.

²⁰ AaO. 12.

²¹ James D. Dunn, aaO. 216.

²² Wir verwenden dieses Beiwort im weiten Sinn von «Frucht einer Überlegung». Es schließt demnach alle Denkschritte ein, die zu dem ganzen das Glaubensleben betreffenden Lehrinhalt (Theologie, Dogma, Glaubensdefinition) führen.

²³ Vgl. Raymond E. Brown, aaO.

²⁴ Vgl. Emmanuel Lanne, *Le comportement de Saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion*, in: *Nicolaus* 5, 1982, 303–313.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-MARIE TILLARD

1927 in Saint Pierre et Miquelon, Frankreich, geboren. 1950 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Philosophie in Rom und der Theologie an der Ordenshochschule von Le

Saulchoir in Paris. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils Mitarbeit als Peritus. Dann außer seiner regulären Lehrtätigkeit an der Fakultät der Dominikaner in Ottawa intensive Beteiligung an ökumenischen Aktivitäten: Anglikanisch/römisch-katholische Internationale Kommission (AR-CIC); Orthodox-katholische Dialogkommission; Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Vizepräsident). Veröffentlichungen, die in ökumenischen Kreisen viel Beach-

tung fanden: *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise* (Paris 1964); *Devant Dieu et pour le monde: Le projet des religieux* (Paris 1974); *Il y a charisme et charisme* (Brüssel 1977); *L'évêque de Rome* (Paris 1982). Mitarbeit bei den Zeitschriften *Irénikon*, *Lumen Vitae*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Proche-Orient chrétien*, *One in Christ*, *Midway*. Anschrift: Avenue Empress 96, Ottawa 4 (Ontario) K1R 7G2, Kanada.

Nicholas Lash

Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition

I. Einführung

Alle Äußerungen des Menschen geschehen in einem bestimmten Kontext, der auch ihre Bedeutung beeinflusst. Da ich dazu eingeladen wurde, darüber nachzudenken, wie ein Pluralismus verschiedener Theologien, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen, zu der Neuentdeckung, Wahrung und Vertiefung der Einheit im Glauben beitragen kann, kann es deshalb nützlich sein, auf einige Aspekte des Kontextes, in dem ich diesen Aufsatz schrieb, hinzuweisen.

Der allgemeine Kontext ist der einer nicht bekenntnisgebundenen theologischen Fakultät an einer weltlichen Universität. Die meisten unserer Kollegen und unsere meisten Studenten sind Christen. Die Lehrer an dieser Fakultät, die wegen ihrer Kompetenz in ihrer theologischen Fachrichtung ohne Berücksichtigung ihrer konfessionellen Zugehörigkeit ernannt worden sind, kommen, wie es so der Zufall ergab, aus acht verschiedenen Bekenntnissen. Unter uns gibt es Baptisten und Lutheraner, Anglikaner und Katholiken, Methodisten und Presbyterianer.

Unter solchen Voraussetzungen sprechen bestimmte Gegebenheiten für sich. *Erstens* berei-

chern die verschiedenen Erfahrungen, die wir zu unserer Arbeit mitbringen, die «Katholizität» unseres Gespräches.

Zweitens führt unsere Arbeit in einer weltlichen Universität, in der keine Kirche etwas bei unseren Berufungsverfahren zu sagen hat, dazu, daß unsere kirchliche Verantwortung viel weniger unmittelbar deutlich ist, als es der Fall sein würde, wenn wir an einer «katholischen» oder «protestantischen» Fakultät lehrten. In Wirklichkeit sind sich die meisten meiner Kollegen sehr wohl ihrer kirchlichen Verantwortung bewußt, aber wir sind dabei viel weniger «Sprecher» bestimmter Traditionen als «Interpreten», die eine gemeinsame Tradition vermitteln.

Drittens: Insofern wir entdecken, daß wir einen gemeinsamen Glauben teilen – und wir machen oft diese Entdeckung –, geschieht dies nicht trotz, sondern gerade wegen der Verschiedenheit unserer Glaubenssprachen, unserer Erfahrungen, Erinnerungen und Denkweisen, die wir zur Arbeit einbringen. Es zeigt sich, daß die Verschiedenheit überhaupt kein Hindernis für das Bestehen einer gemeinsamen Überzeugung sein muß, sondern daß sie eine wichtige Voraussetzung dafür sein kann, damit eine solche Überzeugung an Tiefe und Qualität gewinnt.

Viertens entdecken wir aber auch, wie zerbrechlich unsere Einheit ist und wie tief die Glaubenstrennung zwischen uns sein kann. Aber fast immer verlaufen diese Trennungslinien anders als die Konfessionsgrenzen zwischen uns. Sie gehen auch tiefer als die Spaltungen, die im sechzehnten und im neunzehnten Jahrhundert stattfanden, und die heute allmählich rückgängig gemacht werden. Sie wurzeln in dem verschiedenen Grundverständnis der Beziehungen zwi-