

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-

schen Theologie und Kultur, zwischen dem christlichen Glauben und menschlichen Streben, zwischen dem eschatologischen Reich Gottes und besonderen Formen menschlicher Anstrengungen und Verwirklichungen in Kultur und Politik.

Diese Überlegungen führen zu dem zweiten, weniger allgemeinen Kontext, in dem ich diesen Text schreibe. Während ich schreibe – im März 1983 –, hat der Papst gerade einen Besuch in Mittelamerika beendet. Wenn es eine Lektion gibt, die europäische Theologen aus den Kämpfen und dem vielen Leid in jenem Teil der Welt lernen können, besteht diese sicherlich darin, daß die Fragen, die die Beziehungen zwischen Einheit im Glauben und theologischer Verschiedenheit berühren, in verwickelte praktische Probleme der Kultur und Politik, der Macht und der wirtschaftlichen Verhältnisse, des Leidens und der Suche nach Menschenwürde und Brüderlichkeit eingebettet sind.

Die Theologie hat bei der Klärung und Lösung dieser Probleme eine Rolle, vielleicht sogar eine unverzichtbare Rolle zu spielen. Aber alle Theologen, die aus dem Auge verlieren, wie *bescheiden* ihr Beitrag nur sein kann, die von der Annahme ausgehen, daß schon die Klärung der theologischen Aspekte ein wichtiger, den Lauf der Ereignisse bestimmender Faktor sein kann, verfallen der Versuchung einer Art idealistischer, akademischer *Hybris*, unter der die Christenheit in der modernen Zeit schon genug zu leiden hatte.

Mit solchen Überlegungen im Kopf entschloß ich mich, die besonderen Themen, um deren Behandlung man mich gebeten hatte, in einem breiten Kontext der Problematik der Einheit der Menschheit und der Christenheit zu situieren. Das Ergebnis ist unvermeidlicherweise, daß ich statt der sorgfältigen, detaillierten und von der Thematik her zweifelsohne gebotenen Analyse nur eine schnelle Skizze des Vorgehens und des breiteren Rahmens einer solch detaillierten Analyse bieten kann.

II. Ungeeignete Modelle

1. Die klassische Theologie

«Der Klassizismus nimmt an, daß es nur *eine* Kultur gibt. Diese Kultur wird von den einfachen Gläubigen, den Leuten des Volkes, den Eingeborenen und Barbaren nicht erreicht. Dennoch steht den Begabten der Weg dahin immer

offen. Man macht sich auf diesen Weg durch ein gewissenhaftes Studium der alten lateinischen und griechischen Autoren. Man kommt auf ihm voran, indem man scholastische Philosophie und Theologie lernt. Dadurch, daß man sich im Kirchenrecht ausbildet, zielt man auf das Erreichen hoher Ämter, und man hat Erfolg dabei, wenn man die Gunst und die Bestätigung der richtigen Personen gewinnt. Unter solchen Voraussetzungen ist die Einheit des Glaubens eine Angelegenheit eines jeden, der die richtigen Formeln unterschreibt.»¹

Der in diesem Sinn klassizistisch Denkende kann aus katechetischen oder apologetischen Gründen eine Verschiedenheit im theologischen Ausdruck tolerieren. Nicht tolerieren oder auch nur verstehen kann er die Vermutung, daß eine echte, nicht aufzuhebende Verschiedenheit in Methoden und Argumenten, in Gedankengängen, die sich nicht restlos auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, etwas anderes als eine Bedrohung des gemeinsamen Glaubens sein kann.

Dieses «klassizistische», normative Verständnis von Kultur wurde von einem «empirischen» Verständnis verdrängt. Demnach ist Kultur «eine Gesamtheit von Bedeutungsinhalten und Wertvorstellungen, die zu einer gemeinsamen Lebensweise (der Teilhabenden an dieser Kultur, der Übers.) führt. Es gibt so viele Kulturen, wie es mehrere solche Gesamtheiten von Bedeutungsinhalten und Wertvorstellungen gibt.»² Demnach findet die Einheit des Glaubens nicht in einem gemeinsamen Unterschreiben bestimmter Formeln durch eine betreffende Gruppe, sondern in einer gemeinsamen Lebensweise ihren Ausdruck.

Wenn wir sagen, daß das klassizistische Verständnis von Kultur verdrängt wurde, heißt das nicht, daß es dieses Verständnis nicht mehr gibt, wohl aber, daß die Annahmen, auf denen es beruht, historisch, soziologisch und philosophisch entkräftet worden sind. Nicht jeder vermag diesen Wandel anzuerkennen, und deshalb überleben auch noch heute klassizistische Annahmen wie Wale, die an den Küsten der heutigen Kultur angespült worden sind. Aber auch an Land angespülte Wale besitzen eine Kraft, die man nicht übersehen darf. Der Schmerz und das Mißverständnis in der heutigen theologischen Auseinandersetzung gehen zu einem nicht geringen Teil darauf zurück, daß wir es nicht nur mit der verwirrenden Vielfalt der heutigen Theologie

zu tun haben, sondern mit der Weiterexistenz – übrigens nicht nur in «Rom»! – der klassizistischen Mentalität, für die allein schon die Tatsache, daß es bedeutsame Unterschiede in der Theologie gibt, *prima facie* auf Irrtum und Uneinigkeit hinweist und den gemeinsamen Glauben bedroht.

Für Vertreter eines nichtklassizistischen Standpunktes gilt die Annahme, daß keine Einzelperson, keine Gruppe, keine Institution *außerhalb* jenes komplexen und oft konfliktreichen Prozesses der Erinnerung und Interpretation, der Unterscheidung, der Hoffnung und des Suchens steht, in dem Bedeutungsinhalte und Wertvorstellungen gesucht werden, ihre Bestätigung finden und aufrecht erhalten werden. Das heißt nicht, daß es dort keine Normen, keine Kriterien für Wahrheit und Güte gibt, sondern, daß die diesbezügliche Prüfung und Klärung (*arbitration*), d. h. das Treffen von Entscheidungen in Sachen Wahrheit, Sinn und Wert, eine bleibende Aufgabe und ein Prozeß sind, von denen eine strukturierte Gemeinschaft unaufhörlich berührt wird. Diese Klärung wird nicht mehr «gnostisch» interpretiert und kann auch nicht mehr interpretiert werden als das exklusive Vorrecht einer Gruppe von «Autoritäten» oder «Experten», die allein «im Bilde sind» und die selbst außerhalb dieses eine solche Klärung brauchenden Prozesses stehen³.

2. Die «liberale» Theologie

Für die Mehrheit der Theologen, die an den Universitäten der westlichen Welt arbeiten, besteht die «Einheit des Glaubens» sicherlich nicht darin, daß «jeder die richtigen Formeln unterschreibt». Man würde im Gegenteil eine solche Art der Übereinstimmung für fragwürdig halten. Stattdessen ermutigt man zum Pluralismus und fördert die Verschiedenheit. Die Kraft dieser «liberalen», vorwärtsdrängenden Tradition liegt in der Anerkennung der Tatsache, daß Meinungsverschiedenheit und Vielfalt auf die nicht reduzierbare Komplexität der Erfahrungsmuster und so auf die Begrenztheit und Partialität aller menschlichen Erkenntnis und allen menschlichen Verstehens hinweisen.

In dieser Richtung stellt man sich das Leben der Kirche – so wie das der gesamten Gesellschaft – wie die Diskussion in einem nie enden wollenen akademischen Seminar vor. Diejenigen aber, die an diesem Seminar teilnehmen, sind sich oft

nicht der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Privilegien bewußt, die ihre Art von Beschäftigung ermöglichen, und pflegen oft zu übersehen, wie sehr die theoretischen Meinungsverschiedenheiten nur ein abstrakter, allein im Bereich der Konzepte angesiedelter Ausdruck von Konflikten ist, die oft außerhalb des Seminarraumes oder des «Intellektuellensalons» in einer viel schrofferen und konkreteren Gestalt gegeben sind. Mit anderen Worten: Die Schwäche sowohl der liberalen Theologie als der liberalen Politik liegt in der Vernachlässigung von Machtverhältnissen und -kalkülen und in der Unzulänglichkeit der liberalen Analysen der Quellen und Gründe der Gegensätze und Konflikte.

Eine gemeinsame Tradition und eine gemeinsame Lebensweise werden nicht nur durch Diskussion allein erhalten, sondern dazu sind auch die Strukturierung der gemeinsamen Erfahrung und das Streben in einem gemeinsamen Handeln nach Nah- und Fernzielen, über die Einverständnis herrscht, notwendig. Jede Bewegung bzw. jede durch eine bestimmte Lebensweise zusammengehaltene Gruppe, die *als* Bewegung ihre Identität und Lebendigkeit erhalten will, muß dazu fähig sein, darüber zu entscheiden, was sie vertreten will, und muß diese Entscheidung auch verbalisieren können. Und wenn eine solche Bewegung oder Gruppe mit Sinninhalten und Werten zu tun hat, die menschliche Grundbedürfnisse und das Wohlergehen der Menschen berühren, dann kann sie in dem Maße, in dem sie die Legitimität und das Handeln der «herrschenden Mächte» in Frage stellt, nicht nur damit rechnen, auf andere Meinungen zu stoßen, sondern sie hat auch andere, praktisch wirksamere Formen der Gegenwehr zu erwarten.

Weder das «klassizistische» Modell noch das «liberale» kann uns also überzeugend darlegen, wie eine in ihrem Wesen unaufhebbar pluralistische Theologie die Einheit des christlichen Glaubens fördern und bewahren kann: Der «Klassizismus» kann sich keine legitime und wahre Verschiedenheit vorstellen, und der «Liberalismus» versteht eine solche Verschiedenheit zu abstrakt bzw. zu «idealistisch». Für eine alternative Erklärung der Beziehung zwischen Pluralismus in der Theologie und Einheit des Glaubens müssen wir also weitersuchen.

III. Die Einheit der Menschheit

Die Problematik der «Einheit des Glaubens» gehört zu der der Einheit der Kirche, die ihrer-

seits Teil der Problematik bezüglich der Einheit der Menschheit ist. Wir müssen unsere Suche in diesem breiteren Rahmen beginnen und dabei nach dem Inhalt, dem Sinn und den Kriterien des Konzeptes einer «gemeinsamen menschlichen Natur» fragen.

Die Einheit der Menschheit mag vielleicht eine biologische Tatsache sein: Es ist die Aufgabe der Wissenschaftler, zu prüfen, ob es so ist. Aber auch wenn diese Einheit eine biologische Tatsache wäre und auch wenn wir einige Lebewesen – und nur diese – als «Menschen» bezeichnen können, da sie ja alle einer ganz bestimmten der höheren biologischen Tierarten angehören, erklärt das alles nur einen kleinen Teil dessen, was gemeint ist, wenn davon geredet wird, daß die Menschen an einer «gemeinsamen menschlichen Natur» teilhaben. Wie dem auch sein mag, wenn es sich um andere Tierarten handelt, bei den Menschen jedenfalls reicht die «genetische Brüderlichkeit» nicht, um die Behauptung zu beweisen, daß wir an einer gemeinsamen Natur teilhaben. Der Grund dafür ist, daß wir ziemlich ausgefallene Tiere sind, die sich nicht nur fortpflanzen und ernähren und auch bestimmte Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens haben – auch viele andere Tierarten haben solche Regeln. Sondern darüber hinaus sprechen und überlegen wir, erzählen Geschichten, machen Politik und planen. Unsere Kulturen, die Sinninhalte und Werte, die unsere Lebensweisen prägen, sind Teil unserer Natur. Mit anderen Worten: Für alle Angehörigen jener biologischen Tierart würde aus ihrer Teilhabe an einer gemeinsamen *menschlichen* Natur folgen, daß sie auch eine gemeinsame Lebensweise, eine gemeinsame Hoffnung und eine gemeinsame Sprache, d. h. eine gemeinsame Tradition, teilen. Das aber ist in hohem Maß nicht der Fall. Daraus folgt, daß das Konzept der «menschlichen» Natur neben einer biologischen auch eine ethische und politische Komponente besitzt. Die «Einheit der Menschheit» ist weit davon entfernt, eine schon rein biologisch fundierte Tatsache zu sein, sondern sie bleibt eine immerwährende Aufgabe und Verantwortung.

Zudem haben vom Standpunkt einer christlichen Sicht dieser Thematik aus die Menschen nicht nur als Geschöpfe, die nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes geschaffen worden sind, einen gemeinsamen Ursprung, sondern sie haben auch kraft der Verheißung Gottes, der nach dem christlichen Bekenntnis nicht nur der Schöpfer,

sondern auch der Erlöser der Welt ist, eine gemeinsame Bestimmung. So hat das Konzept einer «gemeinsamen menschlichen Natur» bzw. der «Einheit der Menschheit» nicht nur eine biologische, eine ethische und eine politische Komponente, sondern auch eine eschatologische. Demnach ist die Erlösung der Menschheit für alle Menschen, die toten, die lebenden und die noch ungeborenen, die Errichtung jener unzerstörbaren gemeinsamen Menschlichkeit, die uns heute auf so vielfache Weise offensichtlich noch fehlt. So ist die Einheit der Menschheit zur gleichen Zeit eine Gegebenheit, eine Aufgabe und der Gegenstand unserer Hoffnung.

IV. Die Kirche und die Einheit der Menschheit

Das Zweite Vatikanum nennt die Kirche «das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»⁴. Die Kirche aber entspricht ihrer Berufung nicht einfach durch eine Erklärung, jenes sei ihr Wesen und ihre Bestimmung, sondern die Kirche muß unaufhörlich zu werden suchen, was sie zu sein behauptet.

Die praktischen und politischen Folgen der Berufung der Kirche, Sakrament zu sein, wird sich unter unterschiedlichen Umständen anders auswirken. Es gibt keine feste Gruppe solcher Folgen, die aus der Lehre von *Lumen Gentium* für alle Zeiten, ohne Rücksicht auf die Geschichte, abgeleitet werden könnte⁵. Dennoch gibt es einige sehr allgemeine oder formale Überlegungen, die der Mühe wert sind, im Auge behalten zu werden. Die wichtigsten berühren das, was wir den «positiven» und den «negativen» Aspekt der Berufung und Verantwortung der Kirche nennen könnten. Der positive Aspekt beruht auf der Tatsache, daß die Kirche in dieser Welt berufen ist, Sakrament von Gottes Reich zu sein, und der negative Aspekt ist die Folge davon, daß Gottes Reich nicht mit irgendeinem Stand der Dinge in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft identifiziert werden kann. Betrachten wir nacheinander jeden dieser beiden Aspekte:

Wie die anderen Symbole müssen auch die Sakramente «leserlich» sein. Ein nicht lesbares Symbol ist eine *contradictio in terminis* genauso wie eine Sprache, die unverständlich wäre. Wenn nur die Christen vermögen, die Kirche als Symbol der Einheit der gesamten Menschheit zu

«lesen», dann ist diese Kirche kein richtiges Symbol jener Einheit. Zu jeder Zeit und an jedem Ort steht der Kirche ein ererbtes symbolisches Vokabular der Kunst und der Architektur, der Musik und der Lyrik, des Erzählens und theoretischen Denkens zur Verfügung. Die Christen schöpfen aus den Quellen dieses Vokabulars, wenn sie zu zeigen suchen, was der Glaube über die Entstehung, die Aufgabe und die Bestimmung der Menschheit zu sagen hat.

In dem Maße, in dem die Christen in ihrem *Handeln* dem widersprechen, wofür sie in der Sprache, die sie aus ihrem Symbolvorrat konstruierten, einzutreten vorgaben, ist die «Leserlichkeit» der Kirche als Symbol (und also auch ihre Sakramentalität) in Gefahr. Wie wichtig und dringend diese Problematik der ethischen Dimension der Sakramentalität auch sei, so ist sie dennoch nicht das erste Anliegen dieses Aufsatzes.

Denn auch dann, wenn Handeln und Reden, Taten und Worte einander stark entsprechen, kann es immer noch geschehen, daß die eingesetzten Symbole im großen und ganzen nur die Geschichte und Erfahrung einer bestimmten Klasse oder Interessengruppe, einer bestimmten Rasse oder Kultur, eines bestimmten Geschlechtes oder einer bestimmten Nation zum Ausdruck bringen. Auch in diesem Fall wäre eine Kirche, die in einem solch beschränkten Sinn auf ihre Quellen zurückgreift, ein verarmtes Symbol, ein abgeschwächter und «einseitiger» sakramentaler Ausdruck der Einheit der Menschheit im Geheimnis Gottes.

In der Welt, so wie sie in der Gegenwart ist und wie sie auch immer war, gibt es nicht so etwas wie eine «universale» Erinnerung oder «universale» Sprache, sondern nur viele Einzelinnerungen und Einzelsprachen. Daraus folgt, daß, wenn die Kirche nur ausgehend von einer bestimmten besonderen Situation und Zeit und einem bestimmten gegebenen Ort redet, es ihr nicht gelingt, auf verständliche und zugängliche Weise zu denen zu reden, bei denen die Umstände und die Erfahrung, die Sprache und die Erinnerung verschieden sind von denen, die die Kirche sich zu eigen machte. Eine Kirche, die sich nun einer «Sprache» oder eines Symbolvorrats bedient, welche sich nur ein Teil der Menschheit – handle es sich dabei um den indoeuropäischen oder den männlichen, den ländlichen oder industrialisierten, den reichen oder den armen – zu eigen machen kann, kann nur ein geschwächtes

und verarmtes Symbol der Einheit der *gesamten* Menschheit sein.

(Es sollte nicht nötig sein, hier hervorzuheben, daß es sich nicht darum handelt, ob man überall mit der Botschaft des Evangeliums, wie sie in einer besonderen Sprache und in besonderen Symbolsystemen «kodiert» ist, «einverstanden» sein kann, sondern ob sie überall zugänglich ist. Wir müssen uns für jede besondere menschliche Gruppe in ihrer jeweiligen konkreten Situation fragen: Welche Botschaft kann diese Gruppe tatsächlich *von jenem Ort her* hören, an dem Christen reden und handeln, auf welche Weise sie das auch tun mögen?)

Seit den ersten Anfängen, seit jener Vision des Petrus in Joppe und dem Apostelkonzil in Jerusalem⁶ hat die Christenheit ihre Berufung zur Katholizität *im Prinzip* anerkannt. Aber der Wandel vom «klassizistischen» zum heutigen Verständnis von Kultur bringt auch einen qualitativen Wandel in unserer Wahrnehmung der Folgen jener Berufung mit sich: Die Kirche ist verpflichtet, sich anzustrengen, «katholisch» zu werden, aber die Suche dieser Katholizität wird dann zunichte gemacht, wenn entweder absichtlich oder zufällig eine der vielen verschiedenen Sprachen, die sich nicht vereinheitlichen lassen, die das Gedächtnis der Menschheit konstituieren und ihre Erfahrung interpretieren, vom Zugang zu jenem Vorrat an Symbolen ausgeschlossen ist.

Wir können also zusammenfassen, daß der positive Aspekt der Berufung der Kirche in ihrer Verantwortung besteht, auch in der Wirklichkeit dieser Welt, in dieser ganzen vielfältigen Welt, das Sakrament des Gottesreiches zu werden.

Der negative Aspekt rührt daher, daß die von uns angestrebte Einheit, jene «gemeinsame menschliche Natur», deren Verwirklichung die Fülle des Reiches von Gottes Gnade sein wird, im Rahmen des Prozesses der menschlichen Geschichte unerreichbar ist. Es gibt keinen konkreten Stand der Dinge in dieser Welt, weder in der Vergangenheit, der Gegenwart oder in der Zukunft, der mit Gottes Reich *identisch* gesetzt werden kann. Die Berufung zur Katholizität beinhaltet deshalb die Verantwortung, jeder Verabsolutierung konkreter historischer Gegebenheiten, seien es Personen, Umstände, Sprachen, Symbole und Institutionen, entgegenzutreten. Der Gott, der in der Geschichte handelt, sich zeigt und spricht, bleibt trotzdem der verborgene Gott, der niemals mit besonderen Formen seiner Erscheinung identifiziert werden darf⁷.

Jede Absolutsetzung, komme sie von «rechts» oder «links», sei sie weltlich oder kirchlich, geschehe sie sprachlich oder geschehe sie in bestimmten Formen der Organisation, ist immer Götzendienst.

Unter den Umständen, unter denen eine solche Idolatrie vorherrscht oder wenigstens droht, muß der sakramentale Ausdruck der eschatologischen Hoffnung auf die Einheit der *gesamten* Menschheit negative, d. h. verneinende Gestalt annehmen, indem sie für diejenigen Widerstand leistet, deren Erfahrung und Identität verdrängt und unterdrückt, vergessen und aus der Definition dessen, was Menschheit ist, aus dem menschlichen Erzählen und Gedenken gestrichen wird.

V. Die Einheit des Glaubens und die Einheit der Kirche

1. Aspekte der Einheit

Nachdem wir kurz das Konzept der «Einheit der Menschheit» und die Verantwortung der Kirche kommentiert haben, unaufhörlich danach zu streben, das zu werden, wozu sie durch Gottes Gnade berufen und befähigt worden ist, nämlich im Geheimnis Gottes Sakrament der menschlichen Einheit zu sein, werden wir uns nun der Frage zuwenden, was mit dem Ausdruck «Einheit des Glaubens» gemeint sein kann. (Wir engen also bei jedem neuen Schritt unserer Untersuchung den Bereich unseres Interesses weiter ein.)

Als allererstes muß hier gesagt werden, daß das christliche Bekenntnis, es gebe nur *einen* Herrn und nur *einen* Glauben, weit davon entfernt ist, Ausdruck sektiererischer Arroganz oder ethnozentrischen Imperialismus⁷ zu sein («Wir haben recht, und der Rest der Welt irrt»), sondern ein Bekenntnis unseres Vertrauens in die Einmaligkeit und Stetigkeit von Gottes Gnade ist. Die christliche Lehre über Gott, die Lehre über die Gnade Gottes und die Erlösung des Menschen durch diese Gnade, sucht die Geschichte *jeder* menschlichen Erfahrung und *allen* menschlichen Strebens nicht nur als die Geschichte der nicht-aufhebbaren Verschiedenheit der menschlichen Zugangswege zu Gott, sondern noch grundsätzlicher als die Geschichte der unterschiedlichen Formen von Gottes andauernder Hinwendung zum Menschen zu erzählen. In der Mitte der christlichen Wahrnehmung von Gottes Geheim-

nis steht die Überzeugung, daß die Geschichte der gesamten Natur und aller Ereignisse im Leben der Menschen letztendlich die Geschichte eines einzigen Prozesses von Gottes Selbstmitteilung, eine einzige «Ökonomie» der Schöpfung und Erlösung ist. Die Einheit des erlösenden Glaubens ist die Einheit einer einzigen konstitutiven und transformativen Selbstschenkung Gottes.

Wie zeigt sich diese Einheit in Gottes Selbstmitteilung in der Verschiedenheit menschlicher Erfahrung, Wahrnehmung und Reaktion, wie findet sie dort ihren Ausdruck? Traditionell unterscheiden wir hier drei Aspekte dieser einzigen Selbstschenkung Gottes, nämlich die Aspekte, denen wir den Namen der «theologischen» Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geben.

Bezüglich der *Liebe* findet die Einheit von Gottes Selbstmitteilung entweder ihren Ausdruck in Versöhnung und Friedensstiftung oder ihr fehlt ein solcher Ausdruck. Es handelt sich hier nicht um einen trügerischen Frieden, der aus Erschöpfung, Furcht oder gewaltsam aufgedrängter Ruhe und Ordnung hervorgeht, sondern um einen Frieden, den die Welt nicht geben kann und den sie innerhalb einer Geschichte der Sünde, des Suchens und Strebens, des Leidens auch nie endgültig erlangen kann: So lange auf dieser Erde noch Blut vergossen wird, haftet auch dem «am Kreuz, durch sein Blut gestifteten Frieden» noch Unvollständigkeit an.

In der Einmaligkeit und Einzigkeit und in der Stetigkeit von Gottes Handeln besitzt Gottes Selbstmitteilung eine Einheit, die auch nie verloren geht. Dagegen ist die den Menschen als solchen konstituierende Annahme⁸ dieser Gabe Gottes eine bleibende Aufgabe und Verantwortlichkeit der Menschheit, die nur eschatologisch ihre Erfüllung finden wird. Weil die Einheit in der Liebe, der Friede Christi, eine Gabe Gottes ist, darf ein Versagen gegenüber dieser Liebe, darf die Zerstörung der Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen niemals einfach resignierend als eine unüberwindliche tragische Tatsache, als der nicht zu verhindernde Ausgang der Dinge, so wie sie halt sind, *hingenommen* werden – obwohl man gelegentlich nicht anders kann, als solches durchzustehen. Es wäre also Verzweiflung, sich damit abzufinden, daß das Versagen als endgültig erscheint⁹. Weil die unumstößliche Verwirklichung der Einheit in Liebe nur eschatologisch gegeben sein wird, ist jedes Gerede von einer «vollkommenen» oder «vol-

len» Einheit schon in der Geschichte selbst gefährlich und irreführend.

Alles was wir bisher über die Einheit in der Liebe gesagt haben – daß sie Gottes Gabe, die Aufgabe und Verantwortung des Menschen und Gegenstand eschatologischer Hoffnung ist –, gilt auch für die *Einheit im Glauben* (außer daß der Glaube im Reich dem klaren Schauen Platz macht, während die Liebe in geläuterter Gestalt fort dauert). Für die Einheit im Glauben gibt es wie für die Einheit in der Liebe unendlich viele Stufen: Sie kann wachsen und nachlassen, stärker oder schwächer sein und kann gelegentlich gespalten und zerstört werden. Wie wir schon sagten, ist es irreführend und gefährlich, von einer «vollkommenen» oder «vollen» Einheit im Glauben schon in der menschlichen Geschichte selbst zu reden.

Dieser Parallelismus zwischen der Einheit im Glauben und der Einheit in der Liebe wird unter Einfluß der klassizistischen Annahme, daß die Einheit im Glauben mit der Übereinstimmung aller im gemeinsamen Unterschreiben der richtigen (Glaubens-)Formeln zu tun hat, aus den Augen verloren. Wenn man diese klassizistische Annahme aufgibt, muß auch die Frage, wie die Einheit im Glauben richtig wahrgenommen, aufrechterhalten, gesucht und neu hergestellt wird, ganz neu erörtert werden.

Bevor wir eine solche neue Erörterung und Beschreibung der Einheit im Glauben kurz darstellen, müssen wir – der Vollständigkeit wegen – auch etwas über die *Einheit in der Hoffnung* sagen. Welche Beziehung gibt es zwischen einer gemeinsamen Hoffnung, einem gemeinsamen Glauben und gemeinsamer Liebe? Ich möchte hier die Meinung vortragen, daß die Einheit in der Hoffnung, das Teilhaben an einer gemeinsamen Hoffnung, eine Brücke zwischen der Einheit im Glauben und der Einheit in der Liebe ist. So hilft die Teilhabe an einer gemeinsamen Hoffnung einerseits denjenigen, die in einem gemeinsamen Glauben, einer gemeinsamen Überzeugung vereint sind, zusammen auch in der Liebe, im Zusammenleben und in der gemeinsamen Verantwortung zu wachsen. Andererseits aber hilft die Teilhabe an einer gemeinsamen Hoffnung auch denjenigen, die Leben und Verantwortung teilen, auch zusammen in einer gemeinsamen Überzeugung zu wachsen. Wo die Einheit in der Hoffnung fehlt, wird das Streben nach Solidarität und nach Einheit des Lebens und der Liebe zum Aktivismus und Pragmatismus, wäh-

rend die Suche nach einem gemeinsamen Glauben zu einer intellektualistischen Suche nach möglichen Formeln der Übereinstimmung entartet.

2. Gegenseitige Anerkennung

Oben habe ich schon darauf hingewiesen, daß die Einheit des Glaubens vom nichtklassizistischen Standpunkt her nicht in einem gemeinsamen Unterschreiben von Formeln, sondern in einer gemeinsamen Lebensweise ihren Ausdruck findet. Weil es sich hier aber um eine gemeinsame Lebensweise von *Menschen* handelt, folgt daraus sicherlich nicht, daß «Worte hier nicht von Bedeutung sind». Die Einheit des Glaubensbekenntnisses, des Credo, gehört wesentlich zur Einheit des Glaubens, da eine gemeinsame Lebensweise, die sich nicht auch in einer gemeinsamen Sprache ausdrücken kann, noch keine wirkliche Einheit von Menschen ist. Gemeinsame Übereinstimmung, d. h. eine Übereinstimmung, die in *Sprache* ihren Ausdruck findet, ist eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung zur Einheit jeder Bewegung von Menschen bzw. jeder menschlichen Lebensweise.

Wenn aber eine solche Übereinstimmung nicht notwendigerweise darin besteht, daß alle bestimmte Formeln unterschreiben, worin besteht sie dann und mit welchen Kriterien kann man ihr tatsächliches Gegebensein feststellen? Wir können eine Antwort auf diese Fragen suchen, indem wir erstens die Bemerkung machen, daß die paradigmatischen bzw. zentralen Formen der christlichen (und der jüdischen) Rede narrativ sind. Präziser gesagt: Sie sind «autobiographisch» sowohl in dem Sinn, daß sie «das Selbst miteinbeziehen» (dies nicht notwendigerweise in ihrer grammatischen Form, als vielmehr in der konkreten Verwendung und dem konkreten Kontext [*performance*] dieser Texte), als auch in dem Sinn, daß sie aufgrund dieser Miteinbeziehung des Selbst den jeweiligen Sprecher bzw. die Gruppe, für die er spricht, in einer besonderen historischen und kulturellen Tradition situieren: «Mein Vater war ein umherirrender Aramäer.» Der Christ erzählt eine Geschichte, und er erzählt sie als seine Geschichte. Seine Erzählung ist auch ein Bekenntnis: das Bekenntnis, selbst einer der Beteiligten zu sein. In diesem Sinn sind die christlichen Glaubensbekenntnisse die kondensierte Darstellung einer Geschichte,

welche als die Autobiographie derjenigen, die sie ursprünglich erzählten, und des Christus, «in dem» sie ihre Geschichte weiterzuerzählen suchen, immer eine *besondere* Geschichte ist, die aber gleichzeitig als die Geschichte des Ursprungs, des Laufes und der Bestimmung der Welt auch das, was *universal* gilt, zum Ausdruck bringen will.

Wer die Einheit des christlichen Glaubensbekenntnisses aufgibt, bedroht seine universale Bedeutung oder verneint sie implizit. Wird diesem Bekenntnis andererseits seine Partikularität genommen, hört es auf, irgendeine besondere Geschichte wirklich zum Ausdruck zu bringen.

In einer Kultur, die mehr oder weniger homogen ist bzw. von der man das wenigstens annimmt, ist es möglich, daß diese Spannung zwischen jenen beiden Funktionen des Glaubensbekenntnisses nicht in Erscheinung tritt. Wenn man aber die unaufhebbare Verschiedenheit in Kultur und angespeichertem Gedächtnis, in Geschichte und Erfahrung, in Sprache und Denkweise ernstnimmt, dann muß man Karl Rahner zustimmen, wenn er schreibt: «Eine der ganzen Kirche, und zwar als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben.»¹⁰

In diesem Fall wird die Einheit des Glaubensbekenntnisses nicht mehr durch eine gemeinsam unterschriebene Formel, sondern durch ein andauerndes Streben nach *gegenseitiger Anerkennung* aufrechterhalten werden¹¹. Die Geschichten, die auf unterschiedliche Weise verschiedene Erfahrungen zum Ausdruck bringen, werden nicht verbal identisch sein. Wenn aber jedes Glaubensbekenntnis, jede «zusammenfassende Bekundung» des Glaubens, die das beinhaltet, was man für die wesentlichen Elemente des christlichen Erzählens hält, ein *christliches*, ein «katholisches» (allgemeines) und «orthodoxes» (rechtgläubiges) Glaubensbekenntnis und nicht ein narzißtisches Feiern nationalistischer, sektiererischer und anderer Egoismen und Eigeninteressen sein will, darf es nicht als eine von den anderen Glaubensbekenntnissen verschiedene Geschichte vorgetragen werden, sondern es muß als eine andere Version derselben Geschichte dargeboten werden und so auch von den anderen angenommen werden können.

Hier besteht die Versuchung, davon auszugehen, daß eine solche gegenseitige Anerkennung nur dann möglich ist, wenn es irgendwo eine

neutrale «Norm» als Maßstab gibt, mit dem man die Richtigkeit und Angemessenheit der unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse feststellen kann. Aber von einem nichtklassizistischen Standpunkt her gibt es keine solche Norm, und es kann sie auch nicht geben. Nicht einmal die Schrift kann diese Aufgabe übernehmen, denn es handelt sich hier gerade um die Frage, ob die betreffenden Glaubensbekenntnisse auf richtige und angemessene Weise diese Schrift «lesen».

Wie schwer es von einem theoretischen Standpunkt aus auch erscheinen mag, die Einheit des Glaubens mit der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse als unterschiedlichen «Versionen» dieses Glaubens zu versöhnen und zu unterscheiden zwischen verschiedenen Geschichten und verschiedenen Versionen derselben Geschichte, kann dennoch ein einfacher Vergleich deutlich machen: Englisch ist meine Muttersprache, und ich spreche redlich fließend Französisch. Es wäre jetzt nicht zu weit hergeholt, sich vorzustellen, daß im Gespräch mit jemandem, der Französisch als Muttersprache hat und auch ziemlich fließend Englisch spricht, wir beide die Erfahrung machen, daß wir uns nicht nur verstehen würden, sondern daß sich zwischen uns auch ein *Einverständnis* über bestimmte Dinge einstellen würde, wobei wir zugestehen müßten, daß diese Dinge sich in unseren beiden Sprachen nicht weitgehend auf dieselbe Weise sagen lassen.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß es auch in solchen Situationen *notwendig* ist, daß die sprachliche Verschiedenheit gewahrt bleibt, damit Einverständnis sich einstellen und einen Ausdruck finden kann – es sei denn natürlich, daß einer von uns beiden den anderen zwingt, auf seine Muttersprache zu verzichten. Eine solche weitere Verschiedenheit der Sprachen ist dann überhaupt kein Zeichen dafür, daß die erreichte Übereinstimmung unvollkommen oder unvollständig ist. Zudem würde der Prozeß eines bewußt geführten und schließlich das Einverständnis herstellenden Dialogs das Selbstverständnis eines jeden Teilnehmers reinigen und zur größeren Genauigkeit seiner Sprache beitragen. Mit diesem Vergleich habe ich aber damit angefangen, die Frage nach den Aufgaben der Theologie zum Aufbau, zur Wahrung und zur Vertiefung der Einheit im Glauben zu berühren.

VI. Die Aufgaben der Theologie

Die Beziehung zwischen der Theologie und der Glaubenspraxis nahm, so können wir sagen, in

der Geschichte des Christentums vor allem drei verschiedene Formen an.

Bis zum siebzehnten Jahrhundert war die Theologie an erster Stelle und vor allem «glaubendes Suchen»: *fides quaerens intellectum*. So lange sich in diesem Fall die Einheit des Glaubens in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufrecht erhalten ließ – in einer ziemlich homogenen Kultur und gesellschaftlichen Ordnung, in denen auch aus einem gemeinsamen Vorrat an Symbolen geschöpft wurde –, war eine theologische Verschiedenheit und Uneinigkeit, die oft heftige Gestalt annahm, keine unmittelbare Bedrohung der Einheit im Glauben. (Erst dann, als die Einheit der Kultur und der gesellschaftlichen Praxis ausgehöhlt war, fingen die Theologien – z. B. die westliche und die östliche – an, sich gegenseitig nicht mehr zu verstehen.)

Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts¹², als die Kirche mehr «Zitadelle» als Sakrament wurde, verlagerte sich die Aufgabe der Theologie: Statt eine Aufgabe der Suche und Erforschung zu sein, wurde sie zu einer Aufgabe der *Verteidigung*, der Apologie und des «Beweises». Der Theologe hatte für die Lehren der Kirche zu werben, und man sah in einem theologischen Pluralismus nur eine Bedrohung der Fundamente jener einzigartigen, gutgeordneten Zitadelle.

Für die protestantische Theologie seit dem frühen neunzehnten und für die katholische seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Aufgabe der Theologie in zunehmendem Maße zu einer Aufgabe der *Vermittlung* zwischen der Glaubenspraxis und den verschiedenen, in ihrer Verschiedenheit nicht auf einen Nenner zu bringenden Sprachen und gesellschaftlichen Bräuche und Gewohnheiten im Arbeitsleben, in der Kunst, in der Überlieferung und der Literatur und in der gesellschaftlichen Organisation, in denen das Selbstverständnis der Menschen seinen wichtigsten Ausdruck findet.

In diesem Fall ist eine Vielfalt mehrerer Theologien eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung für die Verwirklichung, Wiedergewinnung und Vertiefung der Einheit im Glauben. Heute besteht die Aufgabe des Theologen zu einem nicht geringen Teil darin, als «vermittelnder Interpret» verschiedenen Gruppen von Christen zu helfen, zu jenem «Einverständnis», jener «gegenseitigen Anerkennung», in denen die Einheit im Glauben verwirklicht und gestärkt wird, zu gelangen und sie zu bewahren.

Jene allgemeine Feststellung ist hier durch vier weitere Bemerkungen zu ergänzen. *Erstens* müssen die Theologen ihrer Verantwortung als «vermittelnde Interpreten» nicht nur dadurch entsprechen, daß sie zwischen den verschiedenen Formen von menschlicher Gegenwart heute, sondern auch zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit vermitteln. Sie müssen uns «das Gedächtnis zurückgewinnen» und sich der Mittel der historischen Wissenschaft bedienen, um die selektiven Vorstellungen und Schablonen zu kritisieren, in die wir die Vergangenheit hineinzwängen, damit sie besser zu dem paßt, was wir heute bevorzugen.

Zweitens ist es nicht die Aufgabe des Theologen, als «vermittelnder Interpret» für eine Übereinstimmung «um jeden Preis» zu arbeiten. Die Trennungen und schmerzlichen Konflikte, die zwischen den Christen (so wie zwischen allen anderen Menschen) bestehen, werden nicht einfach durch ein «Tapezieren über die Risse hinweg zugekleistert», d. h. überwunden und ausgesöhnt. Trotzdem wird der Theologe als vermittelnder Interpret und Diener der Einheit kritisch über die ideologischen Verzerrungen bei der *eigenen* Gruppe, Klasse, Nation und im eigenen kulturellen Bewußtsein zu reflektieren suchen.

Drittens gibt es nirgendwo eine große Synthese, eine «globale Theologie» und es kann sie auch nicht geben. Pseudouniversale Theologien dienen in ihrer exzessiven Abstraktheit und in der Allgemeinheit ihrer Darstellungen der Einheit im Glauben weniger gut als die Theologien, die versuchen, jene Besonderheiten der eigenen Kultur, wie sie im Erzählen und in der Dichtung besonders zum Ausdruck kommen, getreu wiederzugeben. (Es ist kein Zufall, daß solche Texte wie die Psalmen, die Erzählungen des Evangeliums, ja die Stücke Shakespeares «universaler und allgemeiner zugänglich» sind als irgendein abstraktes begriffliches System.)

Viertens sollte die Betonung der unaufhebbarer Verschiedenheit der Kulturen und Kontexte, der Überlieferungen und Erfahrungen nicht dazu führen, daß man fälschlicherweise meint, diese Kulturen und Kontexte seien sich gegenseitig verschlossen und unverständlich. Nicht nur gibt es Konstanten wie die des Leidens und der Freude, der Arbeit und der Hoffnung in der menschlichen Erfahrung, wie verschieden deren konkrete Gestalten und Ausdrucksformen auch sein mögen, sondern das wirtschaftlich und politisch, durch die Touristik und die Massenmedien

bedingte Kleinerwerden unseres Planeten birgt in sich sowohl Chancen als auch Gefahren für eine gemeinsame Tradition und einen gemeinsamen Dienst der Sakramentalität.

Zum Schluß können wir uns fragen, was die Voraussetzungen für jede besondere Theologie sind, damit sie der Kirche in ihrer Suche nach Katholizität eine Hilfe sei. *Erstens* und an erster Stelle muß jede Theologie auf wahre und echte Weise eine «besondere» Theologie sein, die einen bestimmten besonderen Kontext und bestimmte konkrete Umstände zum Ausdruck bringt und dabei zwischen diesem Kontext und anderen besonderen «Orten» bzw. wenigstens einem anderen besonderen Ort der Erfahrung, des Sinnempfindens und der Wertvorstellung zu vermitteln sucht. Diese notwendige Besonderheit der Kontexte des Dialogs ist ein anderer Grund dafür, daß die einzelnen Theologen bzw. theologischen Schulen äußerst bescheiden werden be-

züglich dessen, was sie anzustreben vorgeben und tatsächlich leisten.

Zweitens gibt es insoweit einen weiteren Aspekt theologischer Bescheidenheit, als der Theologe in seiner Förderung der gegenseitigen Anerkennung *im Dienst* der Suche der Kirche nach Katholizität arbeitet. Es ist nicht die Aufgabe des Theologen, anderen vorzuschreiben, was oder wie sie zu glauben haben, sondern einfach zu jenem Wachstum im gegenseitigen Verstehen beizutragen, das ihn und seine Brüder nah und fern dazu befähigt, eine gemeinsame Lebensweise, eine gemeinsame Arbeit, eine gemeinsame Überzeugung und eine gemeinsame Hoffnung zu entdecken, zu erhalten und zu vertiefen. Die vielen Theologien bestehen und stehen im Dienst an einer gemeinsamen Tradition.

Denn alle Äußerungen der Menschen stehen in einem bestimmten Kontext. Und dieser Kontext beeinflusst auch ihre Bedeutung.

¹ B.J.F. Lonergan, *Method in Theology* (London 1972) 326–327.

² AaO. 301.

³ Vgl. N.L.A. Lash, *Voices of Authority* (London 1976) 84–100.

⁴ *Lumen gentium* 1.

⁵ Vgl. N.L.A. Lash, *A Matter of Hope. A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (London 1981) 237.252.

⁶ Vgl. die Kapitel 11 und 15 der Apostelgeschichte.

⁷ Jeder, der meint, daß die Fleischwerdung des Wortes eine Ausnahme von dieser Regel sei, hat die sorgfältigen Unterscheidungen der ersten Konzilien übersehen.

⁸ Vgl. R. Panikkar, *Faith, a Constitutive Dimension of Man*: *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971) 223–254.

⁹ In einem Klima relativen Wohlstandes und politischer Stabilität lassen sich, auch «im Schatten der Bombe», diese Dinge leichter als sonstwo sagen. Trotzdem würde in jeder Situation der Verzicht darauf, sie zu sagen, auch die Weigerung bedeuten anzuerkennen, wie sehr man auch *selbst* auf Vergebung angewiesen ist.

¹⁰ K. Rahner, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens: *Schriften zur Theologie IX* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1970) 242–256, hier 244. Siehe für diese Thematik im allgemeinen: K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*:

Schriften IX 11–33; K. Rahner, *Glaubensbegründung heute: Schriften XII* (1975) 17–40.

¹¹ Vgl. N.L.A. Lash, *Credal Affirmation as a Criterion of Church Membership*: J. Kent/R. Murray: *Church Membership and Intercommunion* (London 1973) 51–73.

¹² Vgl. B.J.F. Lonergan, *Theology in its New Context*: B.J.F. Lonergan, *A Second Collection* (London 1974) 55–67.

¹³ Vgl. K. Rahner, *Philosophieren in der Theologie: Schriften zur Theologie VIII* (1968) 66–87.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren. Als römisch-katholischer Christ seit 1978 Inhaber der Norris-Hulse-Professur für Theologie an der Universität Cambridge, England. Veröffentlichungen u.a.: *His Presence in the World* (1968); *Change in Focus* (1973); *Newman on Development* (1975); *Voices of Authority* (1976); *Theology on Dover Beach* (1979); *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (1981). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge CB2 1TW, England.