

- ⁵³ Ebd. S. 9.
- ⁵⁴ In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 103 f.
- ⁵⁵ Lutherische Monatshefte 21 (1982) S. 187.
- ⁵⁶ P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? Ebd. S. 603.
- ⁵⁷ P. Højen, Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte, in: Kerygma und Dogma 23 (1977) S. 134.
- ⁵⁸ R. Groscurth, (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt am Main 1974, S. 177 f.
- ⁵⁹ R. Groscurth, ebd. S. 178.
- ⁶⁰ R. Groscurth, ebd. S. 179.
- ⁶¹ Thomas von Aquin, S.th. II/II q1a.6.

Theologie als Erkenntnis

Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit
vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*

VON DIETRICH RITSCHL

Nur mit Zögern nahm ich – als der derzeitige Inhaber seines Lehrstuhls – den Auftrag an, bei dieser Gedenkfeier eine Skizze des Werkes von Edmund Schlink zu zeichnen. Es gibt Berufenerere, seine direkten Schüler zumal, die aus der Fülle eigener Erfahrung schöpfend, Stationen der Begegnung und wohl auch der Auseinandersetzung mit ihrem Lehrer in Erinnerung rufen könnten, die mir unbekannt geblieben sind. So nehmen Sie mein heute gezeichnetes Bild als das eines dankbaren Schülers aus der Distanz, der – lange in anderen Ländern lebend – aus seinen Schriften und in ökumenischen Gremien gelernt hat und sich nach der Rückkehr hierher unverdienter Zuneigung, ja sogar Förderung durch diesen großen und strengen Lehrer hat erfreuen dürfen. Mögen Sie mir in vier Stufen der Betrachtung folgen, um dem Verständnis von Erkenntnis und Wahrheit im Werk Edmund Schlinks näher zu kommen. Die Erkenntnis der Wahrheit steht nach meiner Sicht im Zentrum der historischen, theologischen und ökumenischen Arbeiten Schlinks, der Wahrheit jedoch nicht als eines obersten Satzes, sondern als des lebendigen Gottes eigenes Leben und Tun.

* Rede bei der Gedenkfeier für Edmund Schlink am 5.12.1984 in der Alten Aula der Universität Heidelberg

I. *Ich spreche zunächst über seine Zeit und seine Generation*

Wollten wir die Umbrüche, die Abgründe und Verbrechen, aber auch die verborgenen Reichtümer der Jahrzehnte nach dem Ersten Weltkrieg ermes- sen, so wären wir mit der Art der Geschichtsschreibung, wie sie Thomas Carlyle oder auch die Anhänger von Stefan George übten, schlecht beraten. Sie sahen die Geschichte als Frucht der Taten großer Männer, Helden im Guten und im Unguten. Aber es ist doch sehr auffällig und durchaus merkwürdig, daß vom dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts an bis weit in die sechziger Jahre einzelne Gestalten, böse und gute Geister, unser Geschick und unser Denken bestimmt haben, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle ähnlich alt waren. Sie waren zehn bis zwanzig Jahre vor der Jahrhundertwende geboren und kamen in den expressionistischen zwanziger Jahren voll zum Zuge, voll zum Ausdruck ihrer selbst. Pablo Picasso und Arnold Schönberg, aber auch Hitler und Stalin, Walter Gropius und die Philosophen Jaspers und Heidegger und – uns näher noch – Paul Tillich, Rudolf Bultmann und Karl Barth. So sehr mehrere von ihnen durch Welten voneinander getrennt sein mochten – der eine im Propagieren der überlegenen Rasse, der andere im Suchen nach der einfachen Form, dem Sein unter all dem Seienden, dem Umgreifenden in der Kommunikation, dem Kerygma unter all den Worten und Wörtern –, hatten sie nicht doch dies gemeinsam, daß sie alle ihr Werk – und sei es ein Teufelswerk – mit einer großen Reduktion begannen? Sie bauten ihre Systeme durch Abgrenzungen auf, durchaus polemisch, eigene Terminologie und Diktion schaf- fend, nicht integrierend, sondern alles andere usurpierend. Im Politischen bildeten sie Parteien und Fronten, in der Welt des Geistes und der Kunst das, was es heute im Grunde nicht mehr gibt: Schulen.

Wer – eine halbe Generation jünger – am Anfang des Jahrhunderts geboren war, stand unentrinnbar im Licht oder im Schatten dieser usurpie- renden Gestalten. Zu den Theologen dieser Generation gehören neben Edmund Schlink so wichtige Namen wie Ernst Wolf und Hans Joachim Iwand, Peter Brunner, auch noch wenig jüngere wie Dietrich Bonhoeffer und auch Helmut Gollwitzer, Thomas F. Torrance in Edinburgh und Bon- hoeffers Freund aus seiner Amerikazeit, Paul Lehmann in New York. Sie haben sich je auf ihre eigene Weise mit den die Theologie bestimmenden Gestalten auseinanderzusetzen gehabt. Das gilt auch für katholische Gelehrte dieser Generation. Sie haben noch einmal ihre Tradition im Licht der neuen Thesen hinterfragt, und die evangelischen Theologen haben nochmals die Reformatoren gelesen und die Dogmen- und Philosophiege-

schichte durchforscht, um die Grundlagen und die Schlußthesen ihrer Lehrer zu überprüfen. Sie haben nach noch deutlicheren ethischen Konsequenzen als ihre Lehrer gesucht unter dem übergroßen Druck der Gefahren für die Zukunft der Menschheit; sie haben im Dogmatischen auch vermittelnde Positionen eingenommen, wie etwa Ernst Wolf. Andere haben zugespitzt und verschärft, wie Gollwitzer. Wieder andere haben den bei den großen Gestalten vermißten Dialog mit den Naturwissenschaften und ihren impliziten Theorien aufgenommen, wie Thomas Torrance. Edmund Schlink – so will es mir ganz unbedingt scheinen – war auf seiner ganzen Wegstrecke im Vorgehen und in der Zielsetzung auf Integration bedacht. Er bezog nicht Positionen gegen andere Autoren. Man kann das letztlich in seiner großen Ökumenischen Dogmatik von 1983 überprüfen: Der Ton dieses reichen Buches ist explikativ, nicht argumentativ und erst recht nicht polemisch. Das mag die erstaunen, die ihn als strengen Lehrer und harten Diskussionspartner erlebt haben. Denn niemand wollte sich in seiner Gegenwart gehen lassen, Ungeschütztes und Unausgegorenes aussprechen, nicht weil er konservativer als wir Jüngeren war – das mag auch zutreffen –, sondern weil er unerbittlicher als andere den Theologen auf seine Aufgabe behaften wollte. Wer aber dieser Aufgabe verpflichtet war, fand seinen Respekt, auch wenn er anders argumentierte und zu anderen Schlüssen kam. Das hat mich in den zahlreichen ökumenischen Gremien, in denen ich ihn erlebte, am meisten beeindruckt. Oft ist man Menschen gegenüber, die einem innerlich oder auch positionell nahestehen, ungebührlich kritisch oder intolerant. Bei Edmund Schlink empfand ich die umgekehrte Eigenschaft: Er hatte ein starkes Gespür für den Nutzen und Vorteil relativer Nähe im Gedanklichen, letztlich also für die Einheit der Gläubigen in der einen Kirche, hinter der die Einheit der Wahrheit aufleuchtet. So sehe ich sein Werk als eine einzige theologische Integrationsbemühung. Es ist aber eine durch und durch theologische Bemühung. Ungeduld, ja auch Unverständnis zeigte Edmund Schlink gegenüber solchen, bei denen er argwöhnte, der Denkweg und die Ergebnisse seien nicht durch genuin theologische Erkenntnis geleitet und gewonnen. Was ist denn in seinen Augen „genuin theologische Erkenntnis“?

II. *Im Folgenden will ich über diese Grundfrage sprechen*

In der Heidelberger Rektoratsrede vom 21. November 1953, die in beneidenswerter Direktheit vor der breiten und gemischten Hörschaft ein theologisches Zentralproblem verhandelt, nimmt Schlink seinen Ausgangs-

punkt bei der Heidelberger Disputation Luthers im Augustinerkloster am 26. April 1518. Luthers paradoxale Thesen Nr. 3 und 4 hießen: „Die Werke der Menschen, wie kostbar und gut sie auch immer erscheinen, sind dennoch wohl Todsünden“, und „Die Werke Gottes, wie verunstaltet und schlecht sie auch immer erscheinen, sind dennoch unsterbliche Verdienste“. Der Titel der Rede heißt „Weisheit und Torheit“. Ihre Thematik ist von Schlink noch wenigstens dreimal ausführlich behandelt worden: 1959 in der Festschrift für den Mediziner Richard Siebeck, 1977 in dem Aufsatz für den Philosophen Wilhelm Anz „Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen“ und endlich in der Dogmatik von 1983 im Kapitel II. Auch andere Arbeiten, ja schon das frühe Buch über die „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ zeigen an zentraler Stelle immer wieder die für die Theologie konstitutive Bedeutung einer Antwort auf die Frage nach dem Ausgang und dem Gegenstand theologischer Erkenntnis.

Hatte Edmund Schlink doch selber in seinen zwanziger Jahren Philosophie und Psychologie studiert und hatte das Thema seiner theologischen Dissertation Karl Barth überrascht und erst im nachhinein überzeugt, so verwundert es nicht, daß er zeitlebens an der Trennung – ja, er sah sie wie eine Wasserscheide an – zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis arbeitete. Was für Tillich zur Methode der Korrelation wurde, blieb bei Schlink ganz im Bann der steilen Paradoxien Luthers. Luther gegen Aristoteles und seine Verwendung in der Theologie absetzend, urteilt er: „Demgegenüber ist der Ansatz des Denkens und der Aussagen Luthers ein völlig anderer. Er setzte ein bei der geschichtlichen Begegnung Gottes mit dem Menschen, und zwar bei dem geschichtlichen Ereignis des eigenen Getroffenwerdens durch Gottes gnädiges Wort. Er kannte keinen Standort abseits von dem Geschehen zwischen Gott und Mensch, von dem her – wie in der scholastischen Lehre von der *causa prima* und den *causae secundae* – die göttlichen und die menschlichen Faktoren im Heilsgeschehen überblickt, einander zugeordnet und miteinander verrechnet werden könnten.“¹ In kritischer Analyse der Geschichte der Systeme menschlicher Weisheit in den Jahrhunderten nach der Reformation kommt Schlink zu einer Relativierung der Ansprüche der klassischen Naturwissenschaften und bedenkt die Durchbrechung, die durch die Auflösung des Substanzbegriffs in der modernen Physik geschehen ist. Ihr war die Durchbrechung der klassischen Metaphysik durch die modernen Geschichtswissenschaften schon vorangegangen. Aber eine Rückkehr ist nicht mehr möglich, eine Restauration der scholastischen Systeme. Die Einheit der Wissenschaften

scheint zerbrochen, ja, die Universität, sagt er, ist nach Jaspers Wort ein „Warenhaus“ geworden mit einer Unzahl selbständiger Verkaufsstände.² Und sollte die moderne Theorie der Physik eine neue Einheit zu denken beginnen, so wäre sie in ihrer Reduktion auf wenige Grundformeln völlig unanschaulich.

Dadurch gewinnt Luthers Einsicht in die unsere Weisheit aufhebende paulinische Predigt vom Kreuz für Edmund Schlink eine ganz neue Aktualität und fordernde Radikalität. Die Weisheit vom Kreuz, Gottes Torheit, muß doch auch bei uns, den gläubig Erkennenden, eine neue Weisheit schaffen! Sie kann nicht bloß im Axiom bleiben. Aber wie findet sie ihre Gestalt, und wie berührt, kritisiert und bereichert sie die heutige Universität? Von dieser Frage will Schlink nicht ablassen. In der Rektoratsrede beginnt er mit sechs Negationen: Die göttliche Weisheit ist nicht die Erkenntnis der Übermächtigkeit der unendlichen Transzendenz, nicht ein System der Einheit aus Vielfalt, nicht gegen Ontologie gewendeter Aktualismus oder Personalismus, nicht die Kunst der Beschränkung und auch nicht das solide Fachwissen des Einzelwissenschaftlers und gewiß nicht die Einsicht in unser Bedrohtsein durch das Nichts und den Tod. Vielmehr ist sie die Verwerfung aller Spekulationen über Transzendenz und über den Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.³ Der entscheidende und auch der für Schlinks Diktion typische Satz lautet am Ende dieser Negationen: „Gott hat seine Größe geoffenbart, indem er klein wurde, seine Herrlichkeit, indem er Knecht wurde, seine Unsichtbarkeit, indem er sichtbar wurde, seine Gerechtigkeit, indem er Jesus den Tod des Sünders sterben ließ. So ist Gott zu uns gekommen.“⁴ Und: „Erkenntnis der Weisheit ist somit nicht nur ein Wissen, sondern ein Widerfahrnis, – nämlich das Ereignis der rettenden Tat, die Gott in Jesus Christus am Glaubenden tut. Erkenntnis der Weisheit ist aber nicht nur Erkenntnis der rettenden *Tat*, die Gott am Kreuz und durch das Wort vom Kreuz am Glaubenden tut, sondern zugleich Erkenntnis *Gottes*, der solches tut.“⁵

Schlink hält daran fest, daß Luther mit der Gegenüberstellung von Gottes Weisheit und menschlicher Weisheit gerade für die menschliche Weisheit gekämpft habe.⁶ Er sieht hier gerade nicht die thomistische, sondern die augustinische und franziskanische Tradition aufgenommen und vertieft. Im Vollzug dieser Vertiefung spricht er in der Rektoratsrede sowie in den anderen genannten Arbeiten (die diese Rede oft wörtlich aufnehmen) von der „Befreiung der Vernunft zur vernünftigen Welterkenntnis“⁷. Die Folgerung für die Universität ist vierfältig: 1. Befreiung vom Wahn eines umfassenden Wissensganzen, 2. Befreiung zur wirklichkeits-

nahen Erfassung der Bedrängnisse und Abgründe unserer Zeit, 3. das Vertrauen, „daß alles wahre wissenschaftliche Erkennen über all seine Unabgeschlossenheit hinaus in einer unanschaulichen, durch die Wissenschaft selbst nicht erweisbaren, aber dem Glauben trotzdem gewissen Weise seine Einheit hat“⁸ und 4. die Befreiung zur Liebe zum Mitmenschen, ohne die kein Forscher verantwortlich seiner Aufgabe nachgehen kann.

Aus dieser Reihe von Thesen ist bei Edmund Schlink eine eigentliche Lehre von einer „zweiten Philosophie“ entstanden, die im Festschriftbeitrag für Richard Siebeck, im Aufsatz für Wilhelm Anz und in der Ökumenischen Dogmatik regelrecht ausgeführt ist. Die Durchführung dieser „zweiten Philosophie“ hingegen ist nicht die Aufgabe des Dogmatikers. Fragt man Schlink nach Modellen für solche christliche Philosophie, so wird er immer wieder auf russische Religionsphilosophen wie Vladimir Solowjew, Pawel Florenskij, aber besonders auch auf Johann Georg Hamann und auf Sören Kierkegaard verweisen.⁹ Als Beispiel zitiert er auch Richard Siebeck, der in „Medizin in Bewegung“ schrieb: „Hier (d. h. im Worte Gottes) vernehmen wir, was der Mensch ist: von der Seele belebter Leib, im Leib beseelte Seele, in seinem Geist verloren und in einem ganz anderen Geist von Gott angesprochen. Empirisches, biologisches, psychologisches, historisches Wissen gilt in seinem Bereiche, in seinem dauernden Werden und in all seinen wertvollen Ergebnissen, – aber in der ursprünglichen, von Gott immer wieder neu vollzogenen Verbundenheit mit ihm sind die Erkenntnisse über den Menschen in seinem leiblich-seelisch-geistigen Wesen begrenzt und aufgenommen in die eine Erkenntnis, daß wir in allem, in all unseren Elementen und Lebensbeziehungen, in dem einen kreatürlichen Sein Gottes sind.“¹⁰ In solchen Aussagen sieht Schlink philosophische Antworten, die im Glauben gewagt sind und „im Lichte des Glaubens solche Probleme behandeln, die durch Gottes Offenbarung nicht unmittelbar beantwortet sind“¹¹. Zugleich weiß er, daß dieser „zweite Weg“ des Philosophierens im Bewußtsein der neueren abendländischen Philosophie nicht mehr als Philosophie, sondern als Theologie gilt.

Mit dieser Einsicht – oder sollte man sagen: mit dieser Einräumung? – bricht natürlich für uns heute die Frage auf, ob Schlinks Erkenntnislehre ihren Nutzen für die Universität nur im Hinblick auf die Gläubigen in den nicht-theologischen Wissenschaften haben könne, ob man also ein Christ sein müsse, um diese wahre, zweite Philosophie ausüben zu können. Weil wir Jüngeren heute diese Vermutung hegen, können wir auch nicht mehr so sprechen wie Edmund Schlink. Wer denkt in diesem Zusammenhang nicht an die Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling –

die übrigens auch Edmund Schlink beschäftigt hat – und an die durch Eilert Herms neu aufgegebenen Beschäftigung mit der Frage, wie Theologie eine Erfahrungswissenschaft sein könne? Was heißt es denn, wenn Schlink von „Widerfahrnis“ spricht, wenn Gottes Tun in der Geschichte der Ausgang aller Erkenntnis ist, die Auferweckung Jesu zumal?

Ich will diese Fragen nur andeuten, weil viele im Auditorium sie jetzt verspüren mögen. Aber sie sollen nicht ausgeführt werden. Vielmehr will ich Sie um Geduld bitten, wenn ich nun im nächsten Schritt

III. von dieser theologischen Erkenntnislehre als ureigentliche Aufgabe der Theologie Schlinks noch Näheres sage

Lassen Sie mich kurz berichten. Glaube und Erkennen sind „elementare Akte“¹². Glaube muß erstens als Erkennen verstanden werden. Es besteht aus dem Vertrauen in das Evangelium. Vom Erkennen ist solches Vertrauen niemals losgelöst. Die Erkenntnis betrifft die „geschichtliche Heilstat Gottes in Jesus Christus“¹³. Es ist das paradoxe Wort vom Kreuz als Ärgernis und Ohnmacht, Erweis der göttlichen Kraft. Es ist zugleich die Erkenntnis der Fragwürdigkeit der Osterbotschaft, d. h. ihres Hereinbrechens in paradoxer Verborgenheit. Und Glaube ist zweitens „Durchbrechung des Erkennens“. Mythen und weltanschauliche Systeme werden zerbrochen. Ein dauernder Kampf entsteht. Hörte man in der ersten These Schlink als Lutheraner, so in der zweiten als Beteiligter am Kirchenkampf. Die Vernunft wird in ihre Grenzen zurückgewiesen. Empirisch-wissenschaftliche Erhebungen können letztlich nicht dazu helfen, die Bestimmung des Menschen auszumachen. Das sagt Edmund Schlink, obwohl er sich vom Dialog mit den Naturwissenschaften dezidiert mehr Korrektur der Theologie und mehr Stimulus erhofft als K. Barth in seinem berühmten Vorwort zur Anthropologie in der Kirchlichen Dogmatik. Denn drittens ist der Glaube die „Befreiung zum Erkennen“ – frei, die Wirklichkeit in ihren Ordnungen und in ihren Diskontinuitäten ins Auge zu fassen und mit dem Forschen nicht aufzuhören.

Wenn ich an das Buch von John Dillenberger „Protestant Thought and Natural Science“ denke, auch an die großen Arbeiten von Thomas F. Torrance und hier in Heidelberg an Jürgen Hübners Studien, so ist Schlinks These im Grunde historisch gut belegt, ging doch von der Reformation – die hier ja in kardinaler Weise Schlinks Bezugspunkt ist – eine große Freiheit zur natur- und auch zur geschichtswissenschaftlichen Forschung aus. In der „Ökumenischen Dogmatik“ von 1983 ist diese Lehre vom Glauben

als Erkenntnis systematisiert in der Befreiung zur Selbsterkenntnis – hier ganz Calvin folgend –, zur Erkenntnis des Mitmenschen, drittens zur Erkenntnis der Menschheitsgeschichte und viertens zur Erkenntnis des Universums.

Das ist nun die Freiheit zum Weg der „zweiten Philosophie“. „Er bleibt also nicht beschränkt auf die Argumente der Vernunft und der Erfahrung.“¹⁴ „Für den Nicht-Glaubenden können solche Argumente natürlich nur einen hypothetischen Charakter tragen.“¹⁵ Schlink sieht aber auf diesem Weg eine ganz freie Bahn, er ruft Siebeck zu: „So kann zum Beispiel eine philosophische Anthropologie von der Offenbarung des Ebenbildes Gottes her, eine Rechtsphilosophie von Gottes geoffenbartem Gesetz, eine Geschichtsphilosophie von der Eschatologie her, eine Sprachphilosophie von der Offenbarung Gottes im Worte her in Angriff genommen werden.“¹⁶

In diesen Aussagen steckt eine große Freude und Zuversicht über die Wege, die sich durch die großen Erlaubnisse des Evangeliums eröffnen. Darum ist auch hier für Schlink das Lob Gottes, die doxologische Anrede, angebracht. Aber in der Darlegung seiner Lehre ist Schlink thetisch. Seine Aufmerksamkeit richtet sich auf die Explikation, nicht auf die Exploration von Alternativen. Das ist auch letztlich bezeichnend für das Gesamtwerk, besonders für die Dogmatik von 1983. Es gibt dem Werk einen irenischen und zugleich einen inner-christlichen Charakter. Der katholische Theologe Heinrich Fries sagt darum in seinem Geleitwort zur Dogmatik von 1983, das Buch sei „in erster Linie für Theologen und christliche Lehrer geschrieben. Das ist Aufgabe genug; keiner kann alles“¹⁷.

Das ist sicher im Sinne Schlinks gesagt. Als Dogmatiker wollte er nur die Bedingungen der Möglichkeit – um diesen alten Ausdruck wieder zu verwenden –, der Möglichkeit der „zweiten Philosophie“ auf dem Grund der Gotteserkenntnis darlegen. So geht er auch in der Dogmatik vor: Er entfaltet ein Lehrstück nach dem anderen auf dem Grund der Erkenntnis der „geschichtlichen Taten Gottes in Jesus Christus“, wie er es nennt, aber nicht, um diese Taten als solche zu erkennen, sondern um der Erkenntnis Gottes selber willen. Wie diese Erkenntnis zustande kommt, setzt er zumeist voraus, er sagt es nicht oder nur im Andeuten. Er fragt auch nicht nach Verifikation. Seine Theologie ist in ihrem Herzstück reiner Fideismus, um diesen in der amerikanischen Theologie so gebräuchlichen und von dem Philosophen Kai Nielsen in kritischer Absicht benutzten Terminus zu verwenden. Freilich sagt er immer wieder, die Erkenntnis käme vom Hören des Evangeliums. Das sei unbestritten, aber es ist eine These, die zu

hinterfragen er sich nicht anschiekt. Folglich muß seine Theologie im strikten Sinn christozentrisch sein; ihre Sätze sind zwar Sätze von kognitivem Inhalt, aber sie hängen einzig am Credo, daß es der lebendige Gott war, der in Jesus Christus handelte, der wahrhaft von den Toten auferweckt wurde. So ist Theologie also gewiß nicht Welterklärung, sondern Regelung der Gotteserkenntnis im Credo – zugleich jedoch Befreiung und Ermächtigung zur Welterklärung unter Anwendung aller und jeder Wissenschaft. Schlinks Theologie ist in intellektueller Askese auf die Darlegung der Möglichkeiten und Aufgaben der menschlichen Gotteserkenntnis beschränkt.

Man hat an Edmund Schlink die kritische Frage gerichtet, wo in seiner Theologie die Ethik bliebe. Ich weiß nicht, ob ich recht habe, wenn ich meine, die Ethik sei bei ihm, wie bei Karl Barth, latent in jedem theologischen Topos vorhanden, aber ihre Ausführung sei Sache des „zweiten Weges der Philosophie“, d. h. also die Erklärung von Sachverhalten, einschließlich von Weisungen, die als solche „durch Gottes Offenbarung nicht unmittelbar beantwortet sind“, um seine Formulierung aus der Siebeck-Festschrift hier nochmals anzuwenden.

Darf ich zum Abschluß nun

IV. *von der ökumenischen Suche nach der Wahrheit*

berichten, wie sie sich in Schlinks Schriften und in seinen vielfältigen ökumenischen Aktivitäten zeigte.

Vorab möchte ich festhalten, daß zu Beginn meiner Studienzeit – ich fing 1946 in Tübingen an – in der akademisch-theologischen Welt niemand von ökumenischen Aufgaben sprach, außer vielleicht den Reisenden des Christlichen Studentenweltbundes, unter denen mir besonders der alte John Mott unvergeßlich ist. Wir kamen uns schon avantgardistisch vor, daß wir die Vorlesungen des katholischen Dogmatikers Karl Adam besuchten. Und in Basel war die gelegentliche Anwesenheit von Hans Urs von Balthasar im theologischen Seminar ein Novum. Zur gleichen Zeit aber gründete Edmund Schlink den „Deutschen Ökumenischen Studienausschuß“ sowie das Ökumenische Institut in Heidelberg und nahm bald ernsthafte Kontakte mit katholischen Theologen, später mit der Orthodoxie auf. Er hat es selber als eine „kopernikanische Wende“ bezeichnet, daß er nicht mehr die anderen Kirchen um die eigene Kirche als einer Mitte kreisen sah, sondern alle zusammen wie Planeten um das eine Zentrum, Jesus Christus als der Sonne, von der alle ihr Licht empfangen. Seine Ini-

tiativkraft und sein Mut in der akademischen Dimension der ökumenischen Pionierarbeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie war nicht ein Nebenprodukt seiner theologischen Arbeit, sondern ihr wahrer Ausdruck.

Während Edmund Schlink – der eben nicht, wie wir Jüngeren, durch das läuternde Feuer der analytischen Philosophie gegangen ist – im dogmatischen Denken nahezu ausschließlich deduktiv vorgeht, zeigt seine Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs doch eine gewisse Nähe zu den Lehren, die man aus der Sprachphilosophie analytischer Prägung gewinnen kann. Im Suchen nach Konsens oder zumindest nach Konvergenz beachtet Schlink die Folgen von „Strukturverschiebungen“, wie er es nennt. Ursprünglich gleiche Strukturen – er nennt sie auch „elementare Strukturen“ – können durch Verschiebung zu ungleichen Gewichtungen oder zu sich widerstreitenden Aussagen und zu Kirchenspaltungen führen. Vielleicht spricht man lieber von „impliziten Axiomen“ als von „Strukturen“, aber es ist etwas Ähnliches gemeint. Schlink kannte die Schwierigkeiten in der Vergleichung von nicht-konsensfähigen Aussagen unterschiedlicher Kirchentraditionen, aber er erkannte auch früh die Notwendigkeit einer „Rückübersetzung“ der in Spannung stehenden Aussagen auf Grundstrukturen hin – ein induktives Vorgehen also als Grundmethode ökumenischer Arbeit.

Schlink ist in der Anwendung dieser Methode weite Wege gegangen. Seine Konzentration richtete sich aber vor allem auf die römisch-katholische und auf die orthodoxe Tradition. Als Beobachter der EKD beim Zweiten Vatikanischen Konzil und als jahrzehntelanger Gesprächspartner orthodoxer Theologen in offiziellen sowie persönlichen Gesprächen bewährte sich diese Konzentration. Eher im Hintergrund standen die Konsultationen mit der anglikanischen Gemeinschaft von Kirchen und mit dem weltweiten Methodismus. Und – verwunderlich im Licht der ersten Seite seiner Dogmatik von 1983 – die Kirchen der sog. Dritten Welt und ihre ganz neuen und erregenden Anfragen an uns in den alten Welten, ihre Neuansätze im Denken und Handeln, in Kunst und Poesie, in Kritiken und Programmen, standen nicht in seinem Fragehorizont. Die erwähnte erste Seite der Dogmatik spricht von der Kirche in Äthiopien und von den Thomas-Christen in Indien, so als wollte er am Ende seiner Lebensarbeit noch diese weiteren Horizonte wie ein Versprechen für zukünftige Arbeit in die schon vertrauten Welten seiner Thematik miteinbeziehen. Aber war er auch mit diesen Gliedern am Leib Christi nicht unmittelbar vertraut, so ist sein Name und seine Sehnsucht nach der Einheit der ganzen Kirche Christi in diesen Ländern nicht unbekannt, wie ich vor zwei Wochen in

Indien wieder selbst erfahren konnte. Die Lehrer der Thomas-Christen in Südindien wissen, wer Edmund Schlink war und wofür er stand.

Was ist Wahrheit? Sie ist nicht ein Satz, sondern der lebendige Gott selbst. Die Offenbarung dieser Wahrheit verlangt menschliche Antwort in dreierlei Gestalt: 1. in der Anrede Gottes, im Lobopfer (dieser Begriff ist schon an zentraler Stelle in seinem frühen Buch über die Bekenntnisschriften zu finden), 2. in der Anrede der Mitmenschen und 3. im Christus-Bekenntnis. Aber, auch wenn Schlink sich auf das römisch-katholische Konzept einer „Hierarchie von Wahrheiten“ einläßt, so ist in jedem Fall für ihn gewiß, daß alle Wahrheit, auch die abhängige und durch Deduktion nachvollziehend erkannte, von Gott und nicht von den Theologen verifiziert wird. Der Geist Gottes *erinnert* nicht nur an Gottes geschichtliche Taten, er macht sie auch zur *gegenwärtigen* Wahrheit.¹⁸

Hören Sie zum Schluß nochmals seine eigenen Worte, bei denen im letzten Satz auch die Wahrheit der nicht-christlichen Religionen und Philosophien in den Blick rückt:

„Die Besinnung auf die Hierarchie der Wahrheiten öffnet den Blick für die Mannigfaltigkeit der Glaubensaussagen, die durch Gottes Heilstat in Christus ermöglicht sind. Sie öffnet so den Blick für die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit.

Die Einheit der Kirche erfordert keine Gleichheit der dogmatischen Formulierungen auf allen Stufen. Sind die Kirchen im christologisch-trinitarischen Bekenntnis eins, dann kann für andere Stufen die gegenseitige Anerkennung der einen Wahrheit in geschichtlich bedingten unterschiedlichen Formulierungen genügen. Es ist entscheidend, daß die Kirchen die altkirchliche Struktur der Gemeinschaft in gegenseitiger Anerkennung wiedergewinnen . . .

Je mehr die Kirchen sich dieser ökumenischen Bemühung der Neuinterpretation und der Selbstkorrektur ihrer dogmatischen Aussagen unterziehen, desto mehr werden sie auch die Sensibilität für die Erkenntnis der Wahrheit erlangen, die in den Hierarchien der Aussagen der anderen Religionen und Philosophien am Werk ist. In den Abgrenzungen der Kirchen gegeneinander sind die Christen oft hart und formalistisch geworden und haben das Sensorium für die Wahrheit außerhalb der eigenen Grenzen verloren. Aber alle Religionen und Philosophien, auch der Widerspruch der Atheisten, lebt davon, daß sich die Wahrheit des einen Gottes allen Menschen bezeugt. Die Einheit dieser Wahrheit will entdeckt und anerkannt werden.“¹⁹

ANMERKUNGEN

- 1 „Weisheit und Torheit“, in: Kerygma und Dogma 1/1955, S. 4f.
- 2 A.a.O. S. 10f.
- 3 A.a.O. S. 13.
- 4 A.a.O. S. 14.
- 5 A.a.O. S. 15.
- 6 A.a.O. S. 16.
- 7 A.a.O. S. 18.
- 8 A.a.O. S. 21.
- 9 Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, S. 27 u.a.
- 10 „Zum Gespräch des christlichen Glaubens mit der Naturwissenschaft“, in: Medicus Viator, Festschrift für Richard Siebeck, Tübingen 1959, S. 293.
- 11 A.a.O. S. 294.
- 12 „Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen“, in: Kerygma und Dogma, 23/1977, S. 172.
- 13 A.a.O. S. 173.
- 14 FS Siebeck, S. 293.
- 15 Ebd.
- 16 Ebd.
- 17 Heinrich Fries: Geleitwort, in: E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, S. XVIII.
- 18 „Die ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ und die Einigung der Kirchen“, in: Kerygma und Dogma, 21/1975, S. 4.
- 19 A.a.O. S. 11f.

Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche

VON CHRISTA SPRINGE

Zehn Jahre nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi stellt sich die Frage, was aus dem dort beschlossenen Programm über die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ geworden ist. Eine Bestandsaufnahme und Analyse von Problemen und offenen Fragen? Eine Aufnahme von neuen theologischen Forschungsergebnissen und Einsichten – eine Bejahung der feministischen Theologie? Anregungen und Modelle für die Praxis der Kirche? Ein Lernprozeß von Frauen und Männern und von den Kirchen? Wurden zeichenhaft einige der Trennungen überwunden, die einer wirklichen Gemeinschaft von Frauen und Männern entgegenstehen?