

## Den einen Glauben bekennen Beobachtungen und Anfragen eines Marburger Workshops

Im Sommer-Semester 1988 hat sich am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg eine Gruppe von Theologiestudierenden mit dem Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“ beschäftigt. Die Arbeit erfolgte in einem wöchentlich vierstündigen Intensiv-Seminar. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen gehörten durchweg evangelischen Kirchen an, wobei die einzelnen konfessionellen Profile kaum zutage traten; im Blick auf systematisch-theologische bzw. ökumenische Fragestellungen befanden sich die Studierenden noch am Anfang ihres Wegs. Das Vorgehen war durch den besonderen didaktischen Zuschnitt der als „Workshop“ angelegten Lehrveranstaltung geprägt: Sie begann jeweils am frühen Abend mit einer Phase der Problemerschließung, vorbereitet durch die häusliche Lektüre der entsprechenden Ausführungen in einem Lehrbuch der Dogmatik;<sup>1</sup> darauf folgte eine gemeinsame Mahlzeit, zu der jeder der Teilnehmenden etwas beigesteuert hatte, und sodann eine Lese-Phase, in der das jeweilige Kapitel des Studiendokuments angeeignet wurde. Den Abschluß der Abendeinheit bildete eine Gesprächsrunde, in der Fragen, Beobachtungen und Kommentare zusammengetragen wurden. Am frühen Morgen wurde dann von einem der Teilnehmer ein eigenes und persönliches Statement, das alsbald Bekenntnischarakter gewann, vorgetragen. In der Geste des Stehens vor der in der Runde sitzenden Gruppe verdichtete sich die Erfahrung des „Stehens“ zu der eigenen Überzeugung, die anschließend im Gespräch hinterfragt oder durch weiterführende Voten ergänzt wurde. Mitunter wurden auch liturgische Elemente wie Lieder oder meditative Texte eingebracht.<sup>2</sup>

Trotz des vergleichsweise aufwendigen Verfahrens fiel uns der Umgang mit dem Studiendokument nicht leicht. Unsere Einzelbeobachtungen und -anfragen sind in einem Brief des Seminars an das Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zusammengestellt.<sup>3</sup> Im Folgenden sollen nur einige grundsätzliche Probleme genannt werden, die uns im Lauf unserer Arbeit in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder beschäftigt haben. Es ging dabei vornehmlich um folgende Bereiche:

- 1) Wer spricht im Studiendokument – wer ist sein Autor?
- 2) Wie wird gesprochen – in welchen Sprachmustern und nach welchen Kriterien – wie steht es um die hier angewandte Methode?
- 3) Zu wem soll gesprochen werden – was heißt näherhin „Auslegung für heute“?

### 1 Wer spricht? Die Frage nach dem Autor

Bei demjenigen, der sich mit dem Studiendokument beschäftigt, besteht ein legitimes Bedürfnis, sich über den Absender und damit auch über Ortung und Gewichtung des ganzen Unternehmens Klarheit zu verschaffen. Nur so kann auch die Zielbestimmung des Dokuments erfaßt und gewürdigt werden. „Confessing one Faith“

– „Den einen Glauben bekennen“: Sowohl das Partizip in der englischen als auch der Infinitiv in der deutschen Fassung der Überschrift lassen die Frage nach dem Subjekt des Bekennens offen. Die Studie selbst arbeitet, soweit es ihr um Selbstwahrnehmung bzw. Selbstbezeichnung der „Bekennenden“ geht, mit vier Kategorien, die nicht auf eine erkennbare und klare Weise miteinander verbunden sind. Sie nennt als Subjekte des Bekennens

- „die Christen“
- „(die) Kirchen“
- „die Kirche“ und schließlich
- „die Ordinierten“.

### 1.1 Die Christen bekennen

Die Auslegung des I. Glaubensartikels beginnt mit dem lapidaren Satz: „Christen glauben, daß . . .“ (6)<sup>4</sup>. Dem entspricht, daß Christen sich inmitten von vielerlei Konfrontationen und unter ganz spezifischen Herausforderungen vorfinden (30f). Sie stehen auch immer wieder in Versuchung, durch ihr Leben gegen ihr Bekenntnis zu verstoßen. Schön formuliert das Dokument, wie der lebendige Christus den Christen begegnet „im lebendigen Wort, in Taufe und Eucharistie, im Empfangen und Schenken von Vergebung, im gegenseitigen Lieben und Segnen“ (146). Dies in der Tat qualifiziert sie zum Bekennen. In Aufnahme dieses Ansatzes stößt das Dokument zu Wendungen vor, durch die der Glaube als des einzelnen und zugleich als der Christen gemeinsamer Glaube angesprochen wird.<sup>5</sup> Evangelische Ekklesiologie, die vom Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament am einzelnen Menschen ausgeht, kann hier vollen Herzens zustimmen.

### 1.2 Die Ordinierten bekennen

Das Dokument endet – jedenfalls für den Leser – mit einem Überraschungseffekt: Bei der Erläuterung des „Amen“ erhalten unversehens die in der Studie vorher allenfalls implizit auftauchenden „Ordinierten“ ein erhebliches Gewicht (249). Der Verweis auf die „früheren Liturgien“, denen zufolge „das, was die Ordinierten in ihrem besonderen Amt in der Kirchengeschichte verkündigt und bekannt (!) hatten“, durch das Amen des göttlichen Vaterunsers „angenommen und bestätigt“ worden sei, darf wohl nicht so gedeutet werden, daß Entsprechendes mit dem christlichen Glauben bzw. dessen Auslegung im Studiendokument zu geschehen habe: Das Amen müsse von der ganzen Gemeinde „zusammen mit den Ordinierten“ vollzogen werden. Die Rolle der „Ordinierten“ ist hier mehr angedeutet als deutlich beschrieben. Dies wirft freilich am Ende des Dokuments die Frage auf, wer denn im Bekenntnis bzw. speziell in der vorliegenden Studie spricht: eine übergeordnete Instanz, die den Glaubenden vorlegt, was sie anzunehmen und zu bestätigen haben, oder die Gemeinschaft der Glaubenden selbst, die sich darum bemüht, unter den Herausforderungen ihrer jeweiligen Situation ihre gemeinsame Antwort auf die Verheißung des Evangeliums zu geben.

### 1.3 „Die Kirche“ bekennt

Möglicherweise hat sich der Trend, bei der Auslegung des Bekenntnisses einer „herrschenden“ Meinung Ausdruck zu verleihen, aus der Intention ergeben, in Anlehnung an Nizäa-Konstantinopel selbst ein Bekenntnis „der Kirche“ zu formulieren! Damit mag auch der oft altertümelnd-feierliche Sprachgestus mancher Formulierungen zusammenhängen. So ist denn immer wieder vom Glauben „der Kirche“ die Rede (2;3). „Die Kirche bekennt, preist und dient . . .“ (90). Wie Maria kann „die Kirche nur auf Gott hoffen“; „sie ist die wachsame Magd, die auf die Rückkehr ihres Herrn wartet“ (111). In welchem Sinn kann „die Kirche“, verstanden als Gemeinschaft, deren Grenzen „letztlich allein Gott bekannt“ sind (208) und die sich „durch die Jahrhunderte hindurch“ (vgl. 3) auf Generationen von Glaubenden erstreckt, als Subjekt von Glaube, Vertrauen und Bekennen gedacht werden? Glauben, vertrauen und bekennen kann nach evangelischem Verständnis zunächst nur der einzelne Mensch, der sich freilich im „Wir“ des gemeinsamen Bekennens mit anderen Menschen, die vom selben Glauben und Vertrauen erfaßt sind, zusammengeschlossen findet; er sieht sich von der Gemeinschaft inspiriert, getragen und unter einen gemeinsamen Auftrag gestellt – im Rahmen seiner Ortsgemeinde und seiner jeweiligen Konfession. In diesem abgeleiteten Sinn kann dann vom Bekenntnis „der Kirche“, nämlich dem Bekenntnis des christlichen Glaubens, wie er in einer bestimmten Glaubensgemeinschaft als gültig und verpflichtend erkannt wird, gesprochen werden. „Die Kirche“ wird aber dabei niemals zu einer eigenen hypostatischen Größe, die etwa gar als zusätzlicher Glaubensartikel dem Glauben an den dreieinigen Gott hinzugefügt werden könnte. Den Anschein dieses Mißverständnisses erweckt leider die unglücklich formulierte Behauptung, die Aussage: „wir glauben an“ beziehe sich „auf Vater, Sohn und Heiligen Geist und (!) auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (1).<sup>6</sup>

Das Dokument sieht „die Kirchen“ dazu herausgefordert, „ihren Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu erneuern“ (197). Es entsteht der Eindruck, als spreche im Dokument die „eine . . . Kirche“ selbst mahnend und einladend zu den Kirchen, sich zu ihr zu bekennen. Es kommt aber darauf an, daß nicht eine fiktive Stimme „der Kirche“, sondern daß Gottes mahnendes und einladendes Wort gehört und ernstgenommen wird: Dann nämlich werden sich die Glaubenden und ihre Gemeinschaften ihrer Zugehörigkeit zu „einer . . . Kirche“ bewußt werden und zugleich als fähig erweisen, diese Zugehörigkeit sachgemäß zu gestalten. Der Einwand, Gott spreche doch durch „die Kirche“, zählt nicht, weil es nicht „die Kirche“, sondern nur einzelne „Kirchen“ gibt. „Die Kirche“, versteht man sie als die Gemeinschaft derer, die, in welcher Einzelkirche auch immer, ihres Herrn Stimme hören, kann nur auf dem Wege über einzelne „Kirchen“ Gottes Wort vermitteln. Entgegnet man, genau dies sei der beklagenswerte Zustand, der mit Hilfe des Studiendokuments einem Ende nähergebracht werden soll, so ist darauf zu antworten: Die Lösung kann nicht darin bestehen, daß man das Ziel hypothetisch vorwegnimmt und dadurch den „Lösungsweg“ festlegt, daß man also „der Kirche“, die es so ja nicht gibt, schon einmal das Wort erteilt, in dem dann „die Kirchen“ sich wiederfinden sollen. Wem denn sollten die einzelnen Kirchen das Wort erteilen, wenn nicht einander, und wer sollte es erteilen, wenn nicht die Kirchen selbst? „Die Kirche“ als Subjekt des Bekenntnisses kann sich nicht anders als durch das Bekenntnis „der Kirchen“ bzw. ihrer einzelnen Mitglieder darstellen.

## 1.4 Die Kirchen bekennen

Das Bekenntnis von Christen begegnet in „Konfessionen“. Die Kirchen bereichern einander durch ihre Bekenntnisse (vgl. 2), fordern sich damit aber auch gegenseitig heraus. Diesen Zusammenhang spricht das Dokument nur sehr zurückhaltend an. Ohne Schwierigkeit lassen sich einzelne „Kirchen“ ebenso wie einzelne Christen als Subjekte des Bekennens benennen, wenn es um den Einsatz gegen „unmenschliche und unterdrückerische Kräfte in dieser Welt“ geht (145). Ansonsten aber wird des öfteren unterschieden zwischen dem, was „allen“, und dem, was „einigen“ Kirchen wichtig ist (191; vgl. 187). Wie läßt sich aber „auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens“ mit der Pluralität der Bekenntnisse umgehen? Hier liegt das entscheidende Problem der vorliegenden Studie. Darum ist es schade, daß sie darüber nicht explizit spricht!

Der in anderem Zusammenhang gemachte Hinweis auf die „Gemeinschaft mit all dem, was die Kirchen in Gemeinschaft mit den Aposteln verkündigten, feierten und taten“ bzw. „jetzt und hier verkündigen, feiern und tun in Gemeinschaft mit den Aposteln“ (205), führt nicht weiter: Eben dieses ist ja strittig und nur greifbar in der pluralen Auslegung durch diese Kirchen selbst.

Im Dokument begegnen drei Modelle, mit solcher Pluralität umzugehen:

a) Die hier bekennenden Kirchen bzw. diejenigen, die sich mit dem Dokument identifizieren, können die Sondertraditionen von „einigen“ akzeptieren, auch wenn sie diese nicht selbst übernehmen wollen (vgl. z. B. 187). Dies wäre zwar eine „tolerante“ Lösung, die aber letztlich darauf beruhte, daß man sich gegenseitig nicht ernst nimmt.<sup>7</sup>

b) „Einige“ Kirchen setzen sich mit ihrer Tradition durch und damit über andere hinweg. Dies ist nach unserem Eindruck leider der im Dokument am häufigsten beschrittene Weg. Die gemeinsame Meinung wird vorausgesetzt; die vorgetragene Aussage steht gar nicht erst zur Diskussion. Dieser Eindruck entsteht für evangelische Leser schon bei der Darlegung des der Studie zugrundeliegenden Verständnisses von (sichtbarer) Einheit der Kirche, zu deren „wesentlichen Voraussetzungen und Elementen“ das gemeinsame Bekennen gehöre – „neben (!) der wechselseitigen Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt sowie gemeinsamen Strukturen für Entscheidungsfindung und verbindliches Lehren“ (4). Dies tritt aber auch zutage im Blick auf theologische Einzelaussagen wie die Lehre von Gott, dem Vater, als dem „Ursprung aller Göttlichkeit“ (48) und der „Quelle der trinitarischen Gemeinschaft“ (19).<sup>8</sup> Unverblümt taucht der Stil des Dekretierens bei der Abweisung feministischer Anliegen auf; „Die Kirchen jedoch bekräftigen . . .“ (185 K; vgl. unten). Wer bekräftigt hier? Wie steht es mit dem Schutz der Minderheiten? Ein Bekenntnis, das die Anliegen und Einsichten einzelner Partnerkirchen, seien sie an Mitgliederzahl oder theologischem Gewicht klein oder groß, außer acht läßt, einebnet oder gar niederbügelt, wird keine große integrative Kraft entwickeln können.<sup>9</sup>

c) Die Kirchen benennen ihre Lehrunterschiede und suchen nach Vermittlung. Dies wird im Dokument an einigen Stellen versucht. Einigermaßen gelungen scheint dieses Vorgehen im Blick auf die Taufproblematik (230 K). Nicht ernst genommen werden dagegen die anstehenden Schwierigkeiten hinsichtlich des Selbstverständnisses der Kirchen (206 K); unausgewogen erscheint die Lösungsrichtung in der Frage der apostolischen Sukzession (222 K). Dieses Vorgehen erweist sich zwar im einzel-

nen als schwierig, letztlich aber als einzig sachgemäß und darum auch als wirklich weiterführend. Wenn der Eindruck erweckt wird, die Kirchen seien sich bei der Auslegung des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel im Grunde einig, nur ein paar wenige, in den jeweiligen „Kommentar“ zu verweisende Streitfragen seien noch zu lösen, so behindert dies die wirkliche Lösung der Aufgaben. Sachgemäß wäre es, statt dessen die vorhandenen Gemeinsamkeiten des Verständnisses bescheiden zu artikulieren und die bestehenden Differenzen tapfer zu markieren; dabei hätten bereits sich abzeichnende Lösungswege bewußt gemacht (wie z. B. 188f) und augenblicklich nicht zu lösende Aufgaben der weiteren Arbeit zugewiesen werden sollen (wie z. B. sehr knapp 234 K).

## 2 Wie wird gesprochen? Die Frage nach der Methode

Angesichts der Schwierigkeiten, die sich bei dem Versuch, einen Text gemeinsam zu formulieren, nahezu immer ergeben, stellt das Studiendokument auch in der vorliegenden Form ein eindrucksvolles Ergebnis dar. Daß es möglich war, in einem Prozeß von wenigen Jahren unter Einbeziehung durchaus divergierender Traditionen und Interessen überhaupt zu einem gemeinsamen Textvorschlag zu gelangen, muß als ökumenisches Ereignis gewürdigt werden. Unsere Arbeitsgruppe konnte die Vorstadien nicht im einzelnen diskutieren;<sup>10</sup> es ist auch fraglich, welche Funktion für die Bewertung des Dokuments der Rückblick auf seine Entstehungsgeschichte haben kann. Wichtiger war uns die Frage, welche methodischen Grundprobleme bei dem uns vorliegenden Text sichtbar werden. Vor allem drei haben uns beschäftigt:

- der Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel,
- die Funktion der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung,
- die für die Endfassung gewählte sprachliche Gestalt.

### 2.1 Der Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel

Wir konnten den Ansatz beim Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel aus pragmatisch-ökumenischen Gründen akzeptieren, obgleich dieses in unseren Kirchen sowohl hinsichtlich seines liturgischen Gebrauchs als auch seiner theologischen Bedeutung einen nachgeordneten Stellenwert hat.<sup>11</sup> Es wurde uns jedoch bewußt, daß die Favorisierung gerade dieses Bekenntnisses eine Reihe von theologischen Problemen nach sich zieht:

a) Was wird bei dem gewählten Ansatz aus den Bekenntnissen der Reformation? Müssen sie auf den Aussagegehalt des Nicaeno-Constantinopolitanum reduziert oder dürfen sie für eine volle und sachgemäße Entfaltung der Aussagen von 381 herangezogen werden? Zielt der Ansatz bei 381 programmatisch auf die Ausschaltung bzw. Redintegration späterer Bekenntnisse?

b) Auf Initiative des ÖRK wurden mit großem Eifer neuere Bekenntnisse aus der gesamten Christenheit gesammelt und erschlossen.<sup>12</sup> Es wurde uns nicht deutlich, ob sie an irgendeiner Stelle des Studiendokuments einen Niederschlag gefunden haben. Die Wirklichkeit der Kirchen in ihrem vielfältigen Kampf um umfassende Befreiung in Lateinamerika, Südafrika oder Korea (um nur die bereits am stärksten in das Bewußtsein vieler Christen gelangten Zonen zu nennen) findet im Dokument

kaum Ausdruck. Kirche als Gestaltwerdung des Glaubens, etwa nach dem Modell von Basisgemeinden und Aktionsgruppen, wird nicht erkennbar; statt dessen herrscht das Bild einer würdigen und feierlichen Kirchenversammlung vor, wie es wohl auch für die Situation der Alten Kirche eher die Ausnahme gebildet haben dürfte.

c) Der Weg zu einem gemeinsamen Bekennen des christlichen Glaubens erweist sich damit – trotz der Abschnitt um Abschnitt versuchten „Auslegung für heute“ (dazu unten) – einseitig als ein Weg zurück und nicht als ein Weg voran, wie er der Verheißung eschatologischer Erfüllung entspräche. Unausgesprochen könnte hinter diesem Ansatz ein Denkmodell stehen, das im 17. Jh. gerade von evangelischen Theologen propagiert wurde und damals gescheitert ist, die Vorstellung nämlich, daß die Kirchen in dem übereinstimmten, was in den ersten fünf Jahrhunderten gemeinsamer Glaube war.<sup>13</sup> Doch arbeitet diese Vorstellung erstens mit einem fiktiven Bild der ersten Christenheit, zum anderen lassen sich die anschließenden fast 1500 Jahre aus der Geschichte vielfältigen und darin auch wieder gemeinsamen Bekennens nicht wegdenken. Zum dritten schließlich ist die Kirche aufgefordert, sich nicht nur auf ihre Anfänge, sondern auch auf ihren Weg und ihr Ziel zu besinnen. Sie bekennt sich – in der Pluralität konfessionsspezifischer Artikulation – zu dem Herrn, der bei ihr ist „alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20) und „der da kommt“ (Offb 1,8). Der Weg „zu einem gemeinsamen Ausdruck“ des christlichen Glaubens wird sich nicht nur an der Vergangenheit, sondern ebenso an der erwarteten Zukunft orientieren. Damit ist der Einsatz bei 381 natürlich nicht verwehrt, aber doch eine Auslegung des Bekenntnisses, die sich ihrerseits einseitig an der Situation von 381 – bzw. deren Interpretation! – festmacht.

d) Sodann: Ist das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das nun zum Kristallisationspunkt ökumenischer Bemühung gewählt ist, damit zum nichthinterfragbaren „sakrosankten“ Text geworden oder darf es seinerseits an der Heiligen Schrift und deren gegenwärtiger Wahrnehmung gemessen werden? Im Studiendokument selbst kommt es als nicht zu hinterfragende Autorität zu stehen; explizit konnten wir nirgends auch nur eine Silbe von Kritik gegenüber dem Text entdecken. Um so mehr fällt auf, daß aber Vorentscheidungen, die der Text selbst zu bedenken aufgibt, nicht ernst genommen werden: Das Bekenntnis zur Taufe, dem ja nicht ein ebensolches zur Eucharistie an die Seite gestellt ist, wird nicht in seinem besonderen ökumenischen Gewicht gewürdigt (vgl. 230). Statt dessen wird die Kirche ganz selbstverständlich als „eucharistische Gemeinschaft“ (213) beschrieben; im Vordergrund steht die „eucharistische Vision“, die von der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie her konzipiert wird (214); der Taufe kommt es nur zu, zusammen mit anderen Elementen<sup>14</sup> hinzuweisen auf die „sichtbare Einheit“, die ihrerseits „allein in einer eucharistischen Gemeinschaft voll verwirklicht werden kann“ (19). Die ökumenische Bedeutung der Taufe ist damit auch im Sinn von Nizäa-Konstantinopel selbst gewiß unterbewertet; die Frage der Eucharistie steht bei der Auslegung des Bekenntnisses, streng genommen, nicht zur Debatte. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich im Blick auf das Amt anstellen: Der Bekenntnistext selbst macht dazu keine Aussagen; in der Auslegung aber taucht es ganz selbstverständlich auf, und zwar in einem bereits einseitig interpretierten Sinn. Nun ist das Verfahren, Elemente aus der geschichtlichen oder gegenwärtigen Erfahrung der Kirchen einzubeziehen,

gewiß legitim. Nur stellt sich eben damit erneut die Frage, welche Erfahrungen einbezogen und welche ausgeklammert werden.

e) Was schließlich verstehen die Kirchen, die im Studiendokument sprechen, unter „Bekenntnis“? Sie geben darüber keine Rechenschaft. Der Gesamtduktus des Dokuments läßt vermuten, daß eher ein doxologisches Verständnis von Bekenntnis im Vordergrund steht, das seine Normativität aus der Autorität „der Kirche“ bzw. der sie leitenden Instanzen gewinnen soll. Das eigentlich konfessorische Moment, das der Reformation sowohl im Blick auf die einzelnen Christenmenschen als auch auf die bekennende Gemeinde wichtig war, tritt damit zurück. Das Bekenntnis hat nicht mehr primär Antwortcharakter, sondern es wird seinerseits mindestens tendenziell zum verbindlichen Text, der nicht grundsätzlich immer wieder an der Heiligen Schrift zu prüfen und daher prinzipiell für Reformulierung offen ist. Obwohl – und weil! – insbesondere das Luthertum diesen Ansatz selbst teilweise nicht überzeugend eingehalten hat, muß gerade ein der Reformation verpflichtetes Verständnis von Bekenntnis hier Bedenken anmelden.

## 2.2 Das Verhältnis von Schriftbezug und Auslegung des Bekenntnisses

Das Studiendokument bemüht sich, zur Auslegung des Bekenntnisses jeweils die relevanten biblischen Aussagen heranzuziehen. Trotz der erkennbaren großen Mühe, die damit verbunden war, wirkt das Ergebnis keineswegs überzeugend. Die biblischen Partien erscheinen weithin eher als funktionslose Pflichtübungen. Dies dürfte vor allem drei Gründe haben

a) Das Verhältnis des jeweiligen Teils (Ib), der das biblische Material erhebt, zum Teil II, der die „Auslegung für heute“ bietet, ist ungeklärt. Es wird in Teil II nicht aus Teil I gefolgert; mitunter sind dogmatische Positionen schon in Teil I formuliert.<sup>15</sup>

b) Das Material wird eher bibelkundlich und ohne Rücksicht auf exegetische Diskussionen oder Erkenntnisse spannungslos zusammengestellt.<sup>16</sup> Wo übergeordnete Gesichtspunkte nicht gefunden werden, dienen die biblischen Schriften bzw. Schriftgruppen selbst als Ordnungselemente (z. B. 97ff, 120ff). Es wäre gewiß verdienstvoll, wenn sich ein Kreis von Exegeten des hier vorgelegten Materials annähme und prüfte, inwieweit es sachgemäß verwendet wurde. Dabei wäre insbesondere zu untersuchen, wo sich historisches und dogmatisches Urteil auf unangemessene Weise vermischt (vgl. z. B. 202) und ob das alttestamentliche Zeugnis sachgemäß zur Geltung gebracht wird.

c) Exegetische Bemühung lohnt sich freilich nur, wenn man entschlossen ist, sie auch dogmatisch zu nutzen. Hier aber liegt das eigentliche Problem: Der dogmatische Stellenwert der biblischen Begründung ist völlig ungeklärt. Den Aussagen über „Apostolizität“ ist freilich zu entnehmen, daß dem biblischen Zeugnis eine klare und operationalisierbare Funktion gar nicht zugeordnet werden soll: Die „zentralen christlichen Glaubensaussagen“ seien „gegründet im Zeugnis des alttestamentlichen Bundesvolkes und im maßgebenden Zeugnis der Apostel und anderer, die das Evangelium in den Anfängen (der apostolischen Zeit) verkündigten, sowie auf ihrer Gemeinschaft, wie es im NT bezeugt wird“ (Einleitung 9). Diese redaktionelle Vorbemerkung macht explizit das NT nur dafür geltend, daß es bei der Begründung von

Glaubensaussagen auf die „Gemeinschaft der Apostel“ ankommt, die im Dokument selbst dann des öfteren ausdrücklich beschworen wird, ohne daß formal deutlich ausgesprochen wird, worin sie besteht (vgl. bes. 205). So entsteht der Eindruck, daß die Grundorientierung nicht am biblischen Zeugnis, sondern in einer Instanz erfolgt, die zwischen dieses und die Auslegung für heute geschaltet ist und die mit Ausdrücken wie „apostolischer Glaube“ oder „apostolische Kirche“ nur vage beschrieben werden kann (vgl. 222 – Gesamttext!). Das Grundproblem, daß „die apostolische Kirche“ sich damit zum Maßstab ihres eigenen Zeugnisses macht, das sie doch neu erfassen und dessen Tiefe und Reichweite sie doch gründlicher „ermessen“ möchte, ist hier überdeutlich. Keine Kirche kann dieser Zirkularität gänzlich entgehen. Doch ist es die Erfahrung der „evangelischen Kirchen“, daß „evangelischer Glaube“ durch das Zeugnis des Evangeliums, wie es in der Begegnung mit der Heiligen Schrift sich vergegenwärtigt, immer wieder auch gegen vorfindliche Theologie und Kirche sich durchzusetzen vermag. Auch nichtreformierten Kirchen ist diese Erfahrung nicht völlig fremd; auch sie hätten Anlaß, nach einem geeigneten Bekenntnis dieser Erfahrung zu suchen.

### 2.3 Die Ausdrucksweise

Das Studiendokument möchte „Auslegung für heute“ und zugleich gemeinsame Auslegung des christlichen Glaubens sein. Sprachlich wird es keinem dieser beiden Ziele gerecht:

a) Ursprache des Studiendokuments ist englisch. Aber das besagt nichts; sein Denk- und Artikulationsstil gibt sich oft eher lateinisch oder vielleicht noch deutlicher: griechisch. Man lese z. B. die „Auslegung für heute“ zu „Der eine Glaube in drei Personen“ (15–20); aber man kann das Dokument an fast jeder Stelle aufschlagen, wenn man feierlich-hieratischem Stil begegnen will. Jemand in unserer Arbeitsgruppe fragte: Wird nicht mit solchen Formulierungen „Gott in der Kirche verscharrt“?

b) Die im Dokument gebrauchten Wendungen sind mitunter formelhaft und verschleiern so die wahren Probleme. Besonders fiel uns das auf hinsichtlich der gerade in der reformierten Tradition häufig gebrauchten Wendung „Wort und Sakrament“, in der wir uns zunächst wiederzufinden glaubten, alsbald aber getäuscht sahen. Kirche ist „Gemeinschaft derjenigen, die an einem vom Wort Gottes und den Sakramenten gestärkten Leben beständig festhalten“ und die entsprechenden Konsequenzen zu leben versuchen (204); „indem sie das Wort Gottes verkündigt und die Sakramente feiert“, lebt die Kirche nicht nur für sich selbst, sondern zugleich für die Welt (209; vgl. ferner 4, 187). Zustimmung von allen Seiten! Doch wie lesen die Mitglieder der einzelnen, hier ihren gemeinsamen Glauben formulierenden Kirchen die tragenden Begriffe „Wort“ und „Sakrament“? Überdeutlich wird es im Blick auf die Sakramente: Benennt man sie je nach eigener konfessioneller Tradition im einzelnen, so erweist sich die formale Übereinstimmung als Bluff. Abstraktion und Flucht in die Formel führen hier in die Nähe der Äquivokation. Sprache sollte nicht zur Klitterung, sondern zur Klärung verwendet werden. Dabei ist die Formel „Wort und Sakrament“ nicht gänzlich unbrauchbar, wenn man tapfer differenzierend ausführt, was gemeint ist und welche Probleme sich damit ergeben. Wenigstens im Blick auf die Chrismation zeigt die Dokumentation den entsprechenden Mut (z. B. 187).

### 3 Horizonte der Auslegung

Das Studiendokument geht von der richtigen Überlegung aus, daß das „gemeinsame Aussprechen“ des christlichen Glaubens zugleich zu einer „Auslegung für heute“ führen muß. Es macht sich die in Vancouver formulierte Aufgabe zu eigen, die christliche Botschaft gemeinsam „auf verständliche, versöhnende und befreiende Weise zu bekennen“ (Einleitung 6). Dementsprechend versucht es, zu Beginn jedes Auslegungsabschnittes die Verbindung „mit den Verhältnissen und Herausforderungen unserer Welt von heute“ herzustellen (Einleitung 8). Tatsächlich kommen wichtige Herausforderungen zur Sprache. Mitunter werden jedoch auch nur Fragen aufgelistet, die durch den weiteren Text keine Beantwortung erfahren (z. B. 37). Vermutlich haben sich die Verfasser des Dokuments durch die Aufgabe, die sie sich gestellt haben, überfordert. Was sie sich vorgenommen haben, ist in einem Dokument von nicht einmal 100 Seiten in der Tat nicht zu leisten. Fragwürdig wurde uns aber auch schon der Ansatz: Kann das „Heute“, mit dem die Auslegung in Beziehung gesetzt werden soll, anders als regionalisiert wahrgenommen und zur Sprache gebracht werden? Die Christenheit lebt „heute“ in derart unterschiedlichen Kontexten, daß sich die Herausforderungen, die sich daraus ergeben, oft nur in ihren regionalen Besonderheiten thematisieren lassen dürften. Es hat uns gewundert, wie schwach Herausforderungen, vor denen die außerhalb Europas und Nordamerikas lebenden Kirchen stehen, im Dokument zur Geltung kommen – die Herausforderung von Armut und Bevölkerungswachstum im Bereich des I. Glaubensartikels, die Frage nach der „Absolutheit“ des Christentums im Blick auf den II. Artikel, die Probleme von Inkulturation, Theologie der Befreiung und Verantwortung für die Zukunft der Menschheit im Rahmen des III. Artikels, um nur einige Probleme zu nennen. Im einzelnen fielen uns – bei der durch unsere „Region“ bedingten Wahrnehmung – folgende Problembereiche auf:

- das Verhältnis Christentum – Judentum,
- das Verhältnis der christlichen Kirchen zu nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen,
- die spezifischen Herausforderungen unserer Zeit.

#### 3.1 Christentum – Judentum

Deutsche Leser prüfen die einschlägigen Passagen verständlicher- und notwendigerweise besonders aufmerksam. Der Holocaust stellt aber nicht nur ein nationales Problem dar: Viele von den Menschen, die die Vernichtung von Juden theoretisch vorbereitet und praktisch durchgeführt haben, waren ursprünglich getauft und sicher bis zu einem gewissen Grade durch christliche Kirchen sozialisiert. Die Kirchen selbst haben sich in eklatantem Widerspruch zu ihrem Bekenntnis, mindestens durch ihre Passivität, am Holocaust mitschuldig gemacht. Der Holocaust ist zu einem Problem des christlichen Bekenntnisses geworden.

Was heißt bekennen „nach Auschwitz“

Das Dokument geht auf diese Frage nicht nur nicht ein, sondern beschreibt das Verhältnis von Kirche und Judentum eher oberflächlich. Das beginnt mit der salop-

pen Feststellung, die Kirche habe den Glauben an Gott, den Schöpfer, „vom Alten Testament geerbt“ (67). Der Glaube an den dreieinigen Gott sei für Juden (und Muslime) „ein Stein des Anstoßes gewesen(!)“ (8, schlechte Übers.). Der Versuch des Dokuments, eine innere Verbindung zwischen der jüdischen Tradition von „shechinah“ und „thora“ und dem christlichen Inkarnationsgedanken herzustellen (31), ist zwar als Bemühung um Annäherung gemeint, führt aber zu einer höchst problematischen Christologie und Trinitätslehre. Wie steht es mit der „Beteiligung jüdischer Menschen am Leiden und Tod Jesu“ (115)? Völlig blaß wirkt die Auskunft, neutestamentliche Stellen (wie Mt 27,25) dürften „nicht dazu benutzt werden, die lange Geschichte antijüdischer Einstellungen (!) unter Christen zu rechtfertigen“ (134). Die Juden sollen „von jedem Heiden gepriesen“ werden, weil aus ihrem Volk der Messias kam; nur kleine Kreise „waren gegen ihn“, weil er sich der Autorität des Gesetzes widersetzt habe (135). Durch Christus selbst sei die „Trennungswand zwischen Juden und Heiden durchbrochen“. Wie ist es mit der Trennungswand zwischen Juden und Christen? Das Dokument versucht Nähe und Distanz zu bestimmen durch den Verweis auf den – in unterschiedlicher Weise – gemeinsamen „Vater“ (53,136). Auch hätten die Juden „auf der Grundlage ihrer Tradition auf Gottes Geist gehört und geantwortet“, der durch die „kanonischen hebräischen Schriften“ spreche (192). Christen und Juden sollten ihre „jeweiligen eschatologischen Erwartungen“ studieren; das werde sie einander näherbringen. Keine Rede davon, daß die Christen die Geschichte ihres Verhaltens gegenüber den Juden studieren und Buße tun sollen!

### 3.2 Die Herausforderung durch nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen

Sie werden merkwürdigerweise nur im Blick auf den I. Glaubensartikel, dort allerdings relativ ausführlich thematisiert. Hinsichtlich der „anderen Religionen“ richtet das Dokument das Augenmerk besonders auf das Judentum, das in diesem Zusammenhang undifferenziert als „andere Religion“ zu stehen kommt (31, vgl. oben zu shechinah), und auf den Islam, der mit dialektischen Reflexionen über das Verhältnis von Einheit und Pluralität abgespeist wird (32). Weiteren „anderen Religionen“ gegenüber wird auf das trinitarische Bekenntnis der Christenheit verwiesen (33). Am Ende steht – in der Terminologie des II. Vatikanums – die nicht näher angeführte Behauptung, daß es „in anderen Religionen wichtige Elemente der Wahrheit“ gebe (34) und daß die Christen daher zum Dialog verpflichtet seien. Gläubige aus den hier ins Auge gefaßten Religionen dürften sich durch diese Ausführungen kaum ernstgenommen fühlen. Andererseits wird die aus dem biblischen Zeugnis und der christlichen Tradition überkommene Frage nicht gestellt bzw. nicht ausgehalten, wie es denn mit dem Verhältnis von konkreter Religion und Sünde und folglich mit dem Auftrag der Kirchen zu einer befreienden Verkündigung stehe.

Das Problem des „Götzendienstes“ – eine „bekennende Versuchung“! – wird nur im Zusammenhang von falscher Religiosität diskutiert (27; vgl. 24). Das Dokument wählt hier einen dreigliedrigen Argumentationsgang, der „Atheismus, allgemeine Religiosität und Säkularismus“ in einem treffen soll (23–29). Gegen die atheistische Herausforderung wird der Gottesglaube als Garant für Sinn, ethische Orientierung und Hoffnung herausgestellt (25); die Religionsgeschichte belege

zudem „die Tatsache, daß das menschliche Wesen unausweichlich religiös“ ist (26). Freilich drohe die Gefahr des Götzendienstes (27); die Reformatoren hätten mit Recht vom „Menschenherzen“ gesprochen, das sich „Götzen schafft“ (27). „Götzendienst“ kommt damit als eine mögliche Entgleisung von Religiosität zu stehen (und wird noch dazu unsinnigerweise als „religionsphänomenologische Kategorie“ bezeichnet, ebd.). Das Anliegen der Reformatoren wird damit – an der einzigen Stelle, an der das Dokument explizit auf sie Bezug nimmt – völlig verzeichnet: Nicht primär im Blick auf eine irgeleitete außerchristliche Religiosität oder gar auf andere Religionen, sondern vor allem im Blick auf die Christen selbst will die reformatorische Rede vom „Götzendienst“ ernstgenommen werden!

Eine Variante von Götzendienst erkennt das Dokument schließlich in einem „Säkularismus“, der die legitimen Wurzeln einer im Glauben begründeten „Säkularisierung“ außer acht läßt. Die in diesem Abschnitt vorgetragene Ausführungen unterschätzen die Möglichkeiten und das möglicherweise hohe Ethos von Menschen, die sich als Atheisten verstehen. Es kann keine Rede davon sein, daß „Frauen und Männer sonst“ – nämlich ohne den Glauben an Gott – „keine letztlich autoritativen Kriterien für individuelles Verhalten finden“ (25) – es sei denn, man verstehe diese Behauptung als ein dogmatisches Urteil. Das Dokument spricht von den Partnern, durch die es den Glauben herausgefordert sieht, undifferenziert – „die Atheisten“ (26) – und herablassend: „Der gegenwärtige Atheismus kann bestenfalls . . .“ (23); im „besten Fall ist Religion . . .“ (24). Der Abschnitt 23–29 bedarf dringend einer Gesamtüberarbeitung!

### 3.3 Die Herausforderung der Zeit

Im Dokument ist durchaus immer wieder ein Bewußtsein davon zu bemerken, daß unsere Zeit unter spezifischen Herausforderungen steht und daß die Christen sich besonderen Aufgaben gegenübersehen, wenn sie ihren Glauben bekennen „in einem Zeitalter, das durch wissenschaftlich-technologisches Denken einerseits und durch den Tod andererseits gekennzeichnet ist“ (147). Ethische Implikationen und Konsequenzen des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott hätten daher noch stärker entfaltet werden können, als dies nun im vorliegenden Dokument der Fall ist (vgl. aber 84–89). Betroffen zeigten sich insbesondere die weiblichen Mitglieder unserer Arbeitsgruppe von der Art, wie feministische Fragestellungen bagatellisiert bzw. autoritär abgewiesen werden (37, 185 K). Es wurde die Frage aufgeworfen, inwieweit Frauen an der Ausarbeitung des Dokuments beteiligt waren. Die Teilnehmerlisten enthalten nur wenige weibliche Vornamen!

## 4. Zusammenfassung

Die Beschäftigung mit dem Studiendokument „Den einen Glauben bekennen“ hat unsere Arbeitsgruppe in Grundprobleme heutiger Artikulationen des christlichen Glaubens eingeführt. Der konziliare Denk- und Arbeitsprozeß, der hinter dem Dokument steht, hat in uns die Frage ausgelöst, wie sich ein „konziliarer Arbeitsstil“ ansatzweise im Bereich von regionaler Kirche und Ortsgemeinde, aber auch im Rahmen universitärer Ausbildung – etwa in unserem Seminar – verwirklichen ließe.

Die Kirchen haben offenkundig angefangen, einen konziliaren Umgangsstil miteinander einzuüben. Soll er gelingen, so kommt es darauf an, daß Fragen, die von einzelnen Teilnehmern als offen und ungeklärt empfunden werden, nicht vorschnell oder gar autoritär entschieden, sondern einem weiteren Klärungsprozeß zugewiesen werden. Ihm entspräche sicherlich auch, daß Versäumnisse und Verfehlungen, die die Kirchen gerade im Blick auf ihren Umgang mit eigenen und fremden Bekenntnissen zu beklagen haben, bußfertig benannt würden.

Im Blick auf das Dokument blieben uns viele Fragen offen. Insgesamt haben wir den Eindruck gewonnen: Der Anspruch des von Faith and Order initiierten Unternehmens ist zu hoch und er ist zu einseitig auf eine einheitliche Gestalt von Kirche hin interpretiert. „Den einen Glauben bekennen“ – gewiß! Aber der eine Glaube wird auch in der Vielfalt des Ausdrucks gemeinsam bekannt! Die Formulierung, die inzwischen zum Untertitel des Dokuments „abgerutscht“ ist, sollte wieder tonangebend werden: „Auf dem Weg . . .“. Wir sprechen unsere Kritik aus in großem Respekt vor der geleisteten Arbeit und in Dankbarkeit gegenüber den Christen aus aller Welt, die uns durch ihre gemeinsame Bemühung um das Studiendokument mit „auf den Weg“ genommen haben.

*Hans-Martin Barth*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Wir gingen nach Wilfried Joest, Dogmatik, Band 2: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, vor.
- <sup>2</sup> Als belebend erwies sich, daß die ekklesiologische Sitzung von einem orthodoxen wissenschaftlichen Mitarbeiter an unserem Fachbereich, Herrn Dipl.-Theol. Konstantinos Angelis, geleitet wurde, und daß Herr Pfarrer Dr. Hans Vorster von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, im Rahmen eines Gesamtvortrags mit anschließender Diskussion auf besondere ökumenische Implikationen des Studiendokuments hinweisen konnte.
- <sup>3</sup> Er ist erhältlich bei der Forschungsstelle Ökumenische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie Marburg, Lahntor 3, 3550 Marburg/Lahn.
- <sup>4</sup> Im folgenden wird nach den Ziffern des Dokuments in der deutschen Fassung zitiert.
- <sup>5</sup> „Als Christen teilen wir die gemeinsame Überzeugung . . .“, 166; „Alle Christen bekennen gemeinsam . . .“ hier folgt eine gelungene mariologische Aussage, 111.
- <sup>6</sup> Dies steht in Spannung zu 197 Kommentar; doch wird die entsprechende Wendung des Apostolikums trotz der Ausführungen in fünf Kommentaren jeweils übersetzt: „Ich glaube an . . . die heilige christliche Kirche“, 198, 225. Der Wortlaut des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel ist in seiner Wiederholung der Partikel „an“ (eine heilige . . . Kirche) mißverständlich. Das Dokument hätte Gelegenheit, hier klärend zu wirken, wie dies in 5 Kommentar versucht, im übrigen aber nicht durchgehalten wird.
- <sup>7</sup> Hier wären Überlegungen ins Spiel zu bringen, die im Blick auf H. Fries, K. Rahner, Eini-gung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983, von Eilert Herms geltend gemacht wurden; vgl. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumene-nische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Ant-wort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984, bes. S. 135ff.

- <sup>8</sup> Nicht so deutlich ist dies übrigens der Fall hinsichtlich der Frage des *filioque* 188f.
- <sup>9</sup> Worum handelt es sich bei den in 194 Kommentar genannten „apostolischen“ Kirchen?
- <sup>10</sup> Vgl. H.-G. Link (Hg.), *Ein Gott – ein Herr – ein Geist. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute*, Beiheft zur ÖR 56 (Frankfurt am Main 1987).
- <sup>11</sup> Vgl. dazu ÖR 36 (1987), 228–230.
- <sup>12</sup> Vgl. die drei Bände *Confessing our Faith around the World*, *Faith and Order Paper*, 104, 120, 123.
- <sup>13</sup> „*Consensus quinque saecularis*“; vgl. P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchung zur Theologie Georg Calixts*, 1976 (GTA 4).
- <sup>14</sup> Die Reihung dieser Elemente ist an sich schon problematisch genug: „Die eine Heilige Schrift, die eine Taufe, die Bekenntnisse der Alten Kirche, das Teilhaben an dem einen Auftrag mit einem anerkannten Amt und das gemeinsame Gebet“, 219.
- <sup>15</sup> „Die Kirche . . . wurde manifest im Herrenmahl (Lk 22,7–20), am Kreuz (Joh 19.25–27), in der Auferstehung (Joh 20,19–23) und in der Himmelfahrt. . . Sie hat Teil am Werk Christi auf Erden und führt es weiter . . .“, 202.
- <sup>16</sup> Nicht einmal bibelkundlich ist der Text völlig in Ordnung (die „vierzig Tage“ zwischen Ostern und Himmelfahrt werden nur in der Apostelgeschichte, nicht aber in Lk genannt; 149).

## Lambeth 1988: Die Anglikanischen Bischöfe erleben die Spannungen der Einheit

Die 500 Bischöfe aus allen Erdteilen, die vom 16. Juli bis zum 7. August 1988 an der zwölften Lambeth-Konferenz seit 1867 teilnahmen, erlebten drei äußere Gegebenheiten, die auf neue Möglichkeiten und Herausforderungen hindeuteten: Sie arbeiteten nicht mehr lediglich auf Englisch, sondern auch in den vier anderen Sprachen, in denen der Erzbischof von Canterbury sie auf ihrer ersten Sitzung begrüßt hatte: Französisch, Spanisch, Japanisch und Swahili. Weiter gehörten zu den stimmberechtigten Mitgliedern der Konferenz neben den Bischöfen die 34 Laien und Priester, die der „Beratenden anglikanischen Versammlung“ (Anglican Consultative Council) angehören, der kleinen, doch dreifach zusammengesetzten repräsentativen Körperschaft (aus Bischöfen, Priestern und Laien), die zwischen den Konferenzen der Bischöfe tagt – darunter 8 Frauen. Noch neuartiger war, daß in nur einer Meile Entfernung eine Parallelkonferenz für die 410 Bischofsfrauen organisiert worden war, deren Programm nicht weniger gezielt war als das ihrer Männer. Die Interaktion zwischen dem Christentum und den vielen Kulturen der heutigen Welt, die Autoritätsmuster in einer partizipatorischen Kirche sowie die Frauen und Männern jeweils angemessenen Rollen im Dienst der Kirche und des Gottesreiches erwiesen sich als die Hauptgebiete, denen die Bemühungen der anglikanischen Kirchenführer