

Ein Imaginäres in sich entzweit?

Anglikanismus und Ökumenismus *ad intra et ad extra*

Andrew Pierce¹



Dieser Aufsatz erkundet aus anglikanischer Sicht das Ausmaß, in dem christliche Kirchen und Gemeinschaften Trennung erfahren und dies nicht nur auf dem Gebiet der Lehre sondern auch – und wohl auf einer viel grundlegenden Ebene – der Imagination. Gegenwärtig ist die anglikanische Gemeinschaft in einem imaginativen Konflikt mit sich selbst gefangen. Eine „umfassende Weite“ (engl. *comprehensiveness*) gehörte für einen Großteil des Anglikanismus seit jeher zu den konstituierenden Merkmalen einer anglikanischen theologischen Identität. Dieser Anspruch auf umfassende Weite bezog sich ausdrücklich sowohl auf die geschichtliche Katholizität ihrer Tradition – sinnfällig in der Kontinuität in Liturgie und Amt mit der Westkirche des Mittelalters – als auch auf die reformatorischen Erfahrungen des europäischen Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert. Im Anglikanismus blieben auf diese Weise Elemente christlicher Identität miteinander verbunden, die andernorts als sich gegenseitig ausschließend betrachtet wurden und ekklesiologisch trennend wirkten. Trotz dieser Tradition der umfassenden Weite bietet der Anglikanismus heute sich selbst und seinen ökumenischen Partnern das Bild einer Tradition in Aufruhr. Öffentliche Auseinandersetzungen zwischen führenden Kirchenvertretern und offen gezeigte gegenseitige Geringschätzung von einigen Anglikanern gegenüber anderen innerhalb ihrer Kirche weisen darauf hin, wie schwerwiegend die Konflikte sind, mit denen sie heute umgehen müssen (und ihre Partner in der Ökumene in unterschiedlichem Maße damit ebenso).

Meine Ausführungen gliedern sich folgendermaßen: Zunächst gehe ich kurz auf das Werk der englischen Philosophin Mary Warnock ein, um meinem Plädoyer für eine imaginative Praxis mehr begriffliche Schärfe zu geben. Vom Begriff der Imagination wenden wir uns dann dem von Charles Taylor entwi-

¹ Dr. Andrew Pierce ist Dozent für Ökumenische Theologie an der Irish School of Ecumenics, Trinity College, Dublin. Unter anderem ist er Präsident der Societas Oecumenica, der Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung.

ckelten Ansatz eines „sozialen Imaginären“ zu. Diesen faszinierenden Ansatz hat Taylor in seinen „Gifford Lectures“ im Jahr 2000 entwickelt, als Teil von umfangreicheren Überlegungen, in denen er die Merkmale des „sozialen Imaginären“ in dem von ihm sogenannten „säkularen Zeitalter“ herausarbeitete.² Dies sind Vorüberlegungen für eine Erörterung dessen, was ich das umstrittene theologische Selbstbild oder „Imaginäre“ des Anglikanismus nennen möchte und die damit verbundenen gegenwärtigen Widrigkeiten, auch im Blick auf die daraus erwachsenden Folgen für die ökumenischen Beziehungen. Die von mir hier vertretene Auffassung, dass es sich bei Kirchen um „imaginierte“ Gemeinschaften handelt, hat meiner Ansicht nach weitreichende Bedeutung für alle Bereiche einer ökumenischen Theologie und ihrer Umsetzung, d. h. jenen komplexen Prozess, der die Vorbereitung, Durchführung und die umgehende Rezeption von Dialogen umfasst.³

1. Imagination und das Soziale Imaginäre

„Imagination“ ist bekanntlich ein ziemlich schwammiger Begriff. Folglich spielt er in außerordentlich vielen, leider sehr unterschiedlichen Bereichen eine Rolle: von der Dichtkunst bis zu den Neuro-Wissenschaften – und jeder erhebt Anspruch auf diesen Begriff und bietet uns wenigstens eine Version auf der Suche nach einer adäquaten Definition. Um dem Konzept Kohärenz zu verleihen, stütze ich mich hier auf die sehr hilfreichen und überzeugenden Darlegungen einer Philosophie der Imagination, wie sie Mary Warnock in ihrem klassischen Werk zu diesem Thema 1976 geboten hat.⁴ Nach einem Überblick über die Entwicklung des Begriffs in der Moderne gibt Warnock eine bemerkenswert fundierte Definition von Imagination: durch Imagination – so ihre Schlussfolgerung – werden Konzepte und Begriffe mit dem Realen verbunden. Unsere Wahrnehmung der Welt hängt von dieser konstruktiven, interpretatorischen Aktivität des Geistes ab. Die Wahrnehmung eines erwachsenen Menschen ist eben nicht, wie William James die Erfahrungswelt eines Kindes beschrieb, eine „einzige große wuchernde und schwirrende Verwirrung“. Im Gegenteil: Sie ist geordnet. Nach Warnock gehört es zu den grundlegenden Funktionen der Imagination, unsere Erfahrung der Welt zu ordnen und mit Namen zu belegen. Allerdings relativiert Warnock ihre Definition in einem wich-

² Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*, Durham and London 2004. Diese Überlegungen sind auch Bestandteil seines umfangreichen Werks: *A Secular Age*, Cambridge, MA and London 2007 (dt. *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009).

³ Den Ausdruck „imaginierte Gemeinschaft“ entnehme ich der faszinierenden Untersuchung über den entstehenden Nationalismus im Kolonialzeitalter von *Benedict Anderson: Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 1983; revised edition London und New York, 1991 (dt.: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. 1988).

⁴ *Mary Warnock: Imagination*, London 1976.

tigen Punkt. Unsere Imagination ist nicht nur fähig, unsere Welt zu ordnen und zu interpretieren, sie ist in gleicher Weise auch fähig, diese Ordnung aufzulösen und neu zu interpretieren. Imagination steht also in Beziehung zu dem „was der Fall ist“ und gleichermaßen mit alternativen Möglichkeiten, „was der Fall sein kann“. Die Welt, wie wir sie wahrnehmen, könnte eine andere Ordnung aufweisen, eine Aussage, die trivial scheint, aber durchaus tiefgreifende Konsequenzen hat: Wir sind abhängig von unserer Imagination in Bezug auf unsere Weltwahrnehmung und auf das, was wir für möglich halten.

Man könnte diesen Gedankengang noch weiter führen, aber für unsere Zwecke genügt zunächst die Definition von Mary Warnock, als nachdrücklicher Hinweis auf die wichtige Funktion, die Imagination im Erkenntnisprozess hat und als Gegenposition zu einer landläufigen akademischen wie populären positivistischen Auffassung des Sachverhalts. Nicht nur, dass von dieser Seite Imagination offen verunglimpft wird, man würdigt sie zusätzlich noch herab, indem man Ausdrücken wie Symbol oder symbolisch, Mythos oder mythisch, Metapher oder metaphorisch, gerne ein „nur“ oder „bloß“ beisteilt.⁵

Wenden wir uns nach der „Imagination“ nun dem „sozialen Imaginären“ zu. Das „Imaginäre“ ist eigentlich ein klassisches existentialistisches Konzept, das von Jean-Paul Sartre in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt wurde. Am Anfang des 21. Jahrhunderts kam dann der Begriff in Theologie und Philosophie wieder zu Ehren durch Charles Taylor und seine Überlegungen hinsichtlich eines modernen „sozialen Imaginären“. Unter dem „sozialen Imaginären“ versteht Taylor:

die Art und Weise wie die Menschen ihre soziale Existenz imaginieren, wie sie sich mit anderen arrangieren, wie die Dinge zwischen ihnen und ihren Mitmenschen ablaufen sowie die Erwartungen, die man gewöhnlich aneinander hat, und die tieferen normativen Vorstellungen und Bilder, die diesen Erwartungen zu Grunde liegen.⁶

Diese Begrifflichkeit hat neben ihrem offensichtlichen Bezug zum sozialen Leben einige Besonderheiten, die es verdienen, hervorgehoben zu werden. Taylor benutzt ein Konzept des sozialen „Imaginären“ nicht das einer sozialen „Theorie“. Er begründet diese Bevorzugung mit wichtigen Eigenheiten, durch die sich eben dies soziale Imaginäre auszeichnet und abhebt. Zum einen drückt sich das soziale Imaginäre in Form von vor-theoretischen Bildern, Geschichten und Überlieferungen aus. Zweitens gehört das Imaginäre zum Eigenen einer

⁵ Dieser Zweifel an dem Nutzen der Imagination für den Erkenntnisprozess hat eine lange Geschichte mit berühmten Namen: Aristoteles war bekanntlich der Ansicht, dass eine Metapher ohne Bedeutungsverlust in eine wörtliche Aussage übersetzt werden könne. Es ist bezeichnend, dass eine ganze Reihe von anglikanischen Autoren, darunter die Cambridge Platoniker, John Wesley, Alexander Knox und John Henry Newman sich selbst offen einer platonistischen Traditionslinie zurechneten.

⁶ Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23.

ganzen Gesellschaft, während theoretische Vorstellungen sozial auf kleine Gruppen beschränkt sind. Drittens ermöglicht die gemeinsame Weltansicht des sozialen Imaginären gemeinsames Handeln und verleiht den gängigen sozialen Praktiken ihre allgemeine Legitimität. Diese gemeinsame Sicht der Dinge und wie sie sein sollten ist das Zentrum dessen, was Taylor das „soziale Imaginäre“ nennt.

Darüber hinaus gibt es noch zwei weitere wichtige Aspekte. Zum einen gebraucht Taylor in seiner Definition des modernen „sozialen Imaginären“ den Singular, doch sowohl der Titel als auch der Inhalt seines Werkes weisen auf eine Mehrzahl von „Imaginierungen“ hin. Dies erinnert an Taylors Beiträge zur Modernitätsdebatte und die von ihm entwickelte Begrifflichkeit von „multiplen Modernitäten“. Zum anderen ist die innere Komplexität des sozialen Imaginären von Bedeutung: es drückt sich natürlich zunächst in allgemein zugänglichen Bildern und erzählten Vorstellungen der ersten Ordnung aus; Taylor weist aber mit Nachdruck darauf hin, dass der nachgängig theoretische Diskurs zweiter Ordnung in dieses Imaginäre eingebunden ist und in dialektischer Weise auf dessen Entwicklung zurückwirkt: weitverbreitete Ad-hoc-Praxis und theoretische Erkenntnisse von Minoritäten verbinden sich in einem Entwicklungsprozess, den Taylor den „langen Marsch“⁷ nennt.

Um diese einleitenden Überlegungen abzuschließen: Sowohl Warnocks Auffassung von den ordnenden und auflösenden Fähigkeiten der menschlichen Imagination als auch Taylors Begriff des sozialen Imaginären verweisen auf soziale Kohäsion und zugleich auf ein In-Frage-Stellen des Status quo. Diese Dynamik von Erfahrungen des Ordners, Umordners oder Auflöser von Ordnung, sei es im persönlichen oder gesellschaftlichen Bereich, scheint ein besonderer Anreiz für das Wirken von Imagination oder des Imaginären zu sein. Könnte dies nicht auch ein Modell sein, mit Hilfe dessen die besondere und komplexe Welt des Anglikanismus betrachtet und begriffen werden könnte und mit dessen Hilfe die Bedeutung des theologischen Imaginären des Anglikanismus – einschließlich seiner ökumenischen Konsequenzen – deutlicher zutage treten würde?

II. Anglikanische theologische Imaginierungen: Paradigmatische Konflikte

Auf den ersten Blick scheint es einfach zu sein, Taylors Begriff des sozialen Imaginären zu übertragen und anzuwenden. So wie Taylors modernes säkulares Zeitalter von vielen sozialen Imaginierungen interpretiert wird, so kennt die ökumenische Theologie im Hinblick auf die Ekklesiologie ebenfalls eine Vielzahl von konfessionellen vielschichtigen Interpretationen bzw. theologischen Imaginierungen. Diese Imaginierungen sind natürlich auch soziale Imaginierungen so wie Taylor sie versteht; aber sie unterscheiden sich von anderen sozialen Imaginierungen, mit denen sie koexistieren und mit denen sie

⁷ Ebd., 30.

sich überschneiden, durch die Art und Weise in der sie durch Faktoren der kirchlichen Lehre (theoretisch und praktisch) und nicht-lehrhafte Faktoren (wiederum theoretischer und praktischer Art) bestimmt sind. Das Modell eines theologischen Imaginären betont die Bedeutung des Diskurses erster Ordnung im Taylor'schen Sinne (Bilder, Geschichten, Überlieferungen); keine „dichte Beschreibung“ einer religiösen Tradition kann den bunten Teppich überkommener und institutionalisierter religiöser Erfahrungen übergehen: durch die breite Vielfalt ihrer Musik, Architektur, Liturgie und politischen Praxis gibt Religion den imaginativen Fähigkeiten Nahrung und fasst sie zugleich in eine Ordnung, läuft aber ebenso Gefahr, durch sie korruptiert zu werden.

Das Modell eines sozialen Imaginären zeigt jedoch eine Schwachstelle, wenn angenommen wird, dass solch ein soziales Imaginäres, das den Einstellungen und Praktiken einer Majorität zugrunde liegen soll, seine Identität während der dialektischen Entwicklungen des „langen Marsches“ beibehält. Und hier wird die Analogie zwischen dem sozialen und dem theologischen Imaginären besonders interessant. Das Taylor'sche Modell legt besonderen Nachdruck auf den großen Geltungsbereich eines Imaginären (es bezieht sich auf eine ganze Gesellschaft) und auf seine Kontinuität in der Zeit (es befindet sich auf einem langen Marsch). Aber vielleicht sind ja Antagonismen und zeitliche Brüche von größerer Bedeutung als uns dieses Modell suggeriert? Und vielleicht führen manche dialektischen Entwicklungen nicht zu einer neuen Synthese, sondern zu einem Stadium andauernder oder wiederkehrender Spannungen?

Im Falle des Anglikanismus scheint dies jedenfalls der Fall zu sein. Schauen wir doch einmal kurz auf die Geschichte der englischen Reformation und ihren Einfluss auf die verschlungenen Entwicklungswege der anglikanischen Lehre. Für uns Anglikaner ist diese Geschichte heute etwas, was wir vernachlässigen, durchaus zu unserem eigenen Schaden, denn die religionspolitischen Konflikte in der Zeit der Herrschaft der Tudor und Stuart Dynastien in England lassen nicht an den langen Marsch des sozialen Imaginären einer Überlieferung denken, sondern eher an die beständige Wiederkehr eines paradigmatischen Konflikts. Die Kirche von England begann nicht wie die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts in Kontinentaleuropa mit einer einheitlichen theologischen Lehre als dem Werk eines bestimmten reformatorischen Theologen oder einer theologischen Schule. Vielmehr steht am Beginn und bis heute fortwirkend eine konfliktreiche Treue zur katholischen Tradition und zugleich zur Reform dieser Tradition. Die Konflikte haben Zeit und Raum überdauert.

Die Kirche von England begann ihr Dasein mit der Loslösung von der päpstlichen Jurisdiktion als Resultat des unbedingten Wunsches König Heinrichs VIII. aus dem Hause Tudor sich zu verheiraten (und gleichermaßen seiner mangelnden Bereitschaft es auch zu bleiben). In theologischen Dingen war Heinrich VIII. konservativ; er hatte ein Schreiben verfasst gegen die von ihm sogenannte Häresie der lutherschen Reformen, und er war vom Papst aus Dankbarkeit mit dem Titel „Verteidiger des Glaubens“ (Defender of the Faith) belehnt worden (ein Titel, den alle nachfolgenden englischen Monarchen beibehalten haben). Indem er jedoch seinen einzigen Sohn, Edward VI. durch pro-

testantische Reformer erziehen ließ, stieß Heinrich VIII. eine Reformbewegung an, die sehr viel weiter ging, als er gewollt hätte.

Die Schlüsselfigur dieser frühen Reformzeit ist Thomas Cranmer (1489-1556), Erzbischof von Canterbury unter Heinrich VIII. und Edward VI. und sehr kurz auch unter Maria I. Tudor. Cranmers bleibendes Verdienst war nicht die Reform der Lehren der Kirche, sondern vielmehr die Reform ihrer Liturgie. Cranmer war ein Mann von großem Ehrgeiz gepaart mit großer Vorsicht. Der König ernannte ihn 1532 aus Dankbarkeit für seine nachdrückliche Unterstützung bei der Scheidung seiner Ehe mit Katharina von Aragon zum Erzbischof von Canterbury. Cranmer befürwortete eigentlich eine umfassendere Reform der englischen Kirche im protestantischen Sinne, angesichts der starken und deutlichen Widerstände Heinrichs VIII. in dieser Sache, wartete er jedoch lieber ab. Als Heinrich VIII. 1547 starb, hatte Cranmer freie Hand, die Verwirklichung seiner ehrgeizigen Ziele in Angriff zu nehmen: England zum Zentrum der europäischen Reformation zu machen, die Liturgie strikt nach reformatorischen Richtlinien neu zu gestalten und – zu guter Letzt – die Öffentlichkeit über die Existenz einer Mrs. Cranmer in Kenntnis zu setzen.⁸ Die erste Ausgabe des Book of Common Prayer erschien 1549 und war noch sehr minimalistisch, was die Reformen anging – es war im Grunde eine Übersetzung der mittelalterlichen kirchlichen Ritualtexte in die Umgangssprache, sodass sogar konservative, anti-protestantische Bischöfe wie Stephen Gardiner (†1555) bereit waren, seine Lehre von der Eucharistie als völlig im Einklang mit der Lehre von der Transsubstantiation zu akzeptieren. 1552 gab Cranmer ein sehr viel radikaleres protestantisches Book of Common Prayer heraus. Diese Ausgabe hatte jedoch keine unmittelbare Wirkung, da Maria I. Tudor 1553 die Nachfolgerin ihres Halbbruders wurde und sofort den nicht einfachen Versuch unternahm, die Reformen Heinrichs und Edwards zurückzunehmen.

Thomas Cranmer wurde 1556 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, nachdem er zuvor seinen protestantischen Glauben widerrufen hatte, nur um dann diesen Widerruf unmittelbar vor seiner Hinrichtung öffentlich wieder zurückzunehmen und so aus dieser ein Debakel zu machen. Sein Erbe ist bemerkenswert. Er war kein magistraler Reformator wie seine kontinentaleuropäischen Zeitgenossen, sein Book of Common Prayer hingegen gab den Anglikanern ein Dokument ihrer theologischen Identität an die Hand, lange bevor eine mehr systematische anglikanische Ekklesiologie formuliert wurde. Die Reformen Elisabeth I., die 1558 als Nachfolgerin ihrer Halbschwester Maria I. den Thron bestieg, waren Ausdruck eines moderateren Protestantismus, wie ihn Cranmer wohl vertreten hätte. Wichtiges Element dieser Reformen wurde jedoch Cranmers Gebetsbuch, das 1559 in einer neuen Ausgabe veröffentlicht wurde, die sich zum großen Teil auf die nicht zum Einsatz gekommene Ausgabe von 1552

⁸ Zu Cranmers Ehrgeiz, England zu einer führenden Nation im europäischen Reformationsprozess zu machen, siehe die hervorragende Darstellung von *Diarmaid MacCulloch*: Thomas Cranmer: A Life, New Haven und London 1996.

stützte, allerdings mit bedeutsamen Veränderungen, die wiederum auf die Ausgabe von 1549 zurückgingen (dies ist insbesondere im Hinblick auf die anglikanische Lehre von der Eucharistie von Bedeutung).

Elisabeths Religionspolitik zielte darauf ab, eine Nationalkirche zu bilden, die die Integrität der katholischen und reformatorischen Theologien bewahrte und sie zugleich „umfasste“. Nach der einander konträren Religionspolitik von Edward und Maria stellte Elisabeths „Religious Settlement“ von 1559 eine Form der staatlich erzwungenen Mäßigung und Vermittlung dar: den Puritanern und den römischen Katholiken war Elisabeths Reform jedoch entweder zu wenig weitgehend oder viel zu weitreichend.

Elisabeth war die letzte Monarchin aus dem Hause Tudor. Zwischen dem Bruch ihres Vaters mit der römischen Jurisdiktion 1534 und ihrem eigenen Tod 1603, hatte die englische Krone nacheinander Folgendes angenommen und durchgesetzt: einen Katholizismus ohne Papst, den Protestantismus, eine Rückkehr zum römischen Katholizismus und schließlich einen gemäßigten Protestantismus, der sowohl für die Kontinuität der katholischen Tradition eintrat wie für die Notwendigkeit kontinuierlicher, wenngleich gemäßigter Reformen.

Eine so grobe Skizze der Geschichte ist natürlich riskant. Aber diese Rückbesinnung auf eine blutige, staatlich geförderte religiöse Reform weist doch auf drei Punkte hin, die für unsere Betrachtung wichtig sind. Erstens, politische Erfolge können ebenso gut als politische Misserfolge eingeschätzt werden. Heinrich scheiterte damit, eine befriedigende theologische Übereinkunft über die Identität der Kirche von England zu erreichen; Cranmer, der politischen Einfluss über den jungen König Edward ausübte, konnte sein Reformprogramm nicht vollenden; ebenso wenig gelang Maria die dauerhafte Rückkehr Englands unter die päpstliche Herrschaft. Elisabeths Streben nach einer umfassenden nationalen Kirche hatte nur Erfolg um den Preis des Ausschlusses all jener, die „katholisch“ und „reformatorisch“ nur als etwas sich gegenseitig Ausschließendes auffassen konnten. Von einem rein systematisch-theologischen Gesichtspunkt aus stellt sich diese Geschichte als eine Folge von gescheiterten ekklesiologischen Projekten dar. Kein Wunder, dass der englische dominikanische Theologe Aidan Nichols angesichts dieses theologischen Potentials verzweifelte und meinte:

Der Anglikanismus ist Ausdruck der Weisheit der Regierung der Tudors in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Er ist nicht Ausdruck „der Weisheit von oben“, von der die Bibel spricht.⁹

Man sollte Natur und Gnade jedoch nicht so einfach voneinander trennen und das Maß, in dem die Religionspolitik der Tudors scheiterte, zeigt zugleich auch die Grenzen auf, die ihren königlichen Launen durch die komplexe Dynamik der Rezeptionsprozesse gesetzt waren.

⁹ Aidan Nichols, O. P.: *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh 1993, xvii-xviii.

Der zweite Punkt im Hinblick auf diese Epoche zeigt sich am deutlichsten am „Religious Settlement“ („Religionsregelung“) von Königin Elisabeth. 1559, nur vier Jahre nach dem Augsburger Reichs- und Religionsfrieden beschlossen, setzt sich die elisabethanische Politik deutlich vom Prinzip *cuius regio, eius religio* ab. Nach dem Verständnis Elisabeths ging es nicht darum, die religiöse Ausrichtung des Monarchen dem Volk mit Gewalt aufzuzwingen, sondern darum, die Nationalkirche so zu verändern, dass sie (mit gewissen Einschränkungen natürlich) in der Lage war, religiöse Sichtweisen sowohl katholischer als auch reformatorischer Provenienz zu integrieren. Man kann sehen, wie während der Regierungszeit Elisabeth I. eine Reihe von miteinander konkurrierenden theologischen Imaginierungen auftauchten, die die Nationalkirche in den Griff zu bekommen versuchte. Da waren zunächst diejenigen, deren Position unvereinbar war mit der elisabethanischen Nationalkirche, und die deshalb außerhalb des anglikanischen Toleranzrahmens bleiben mussten. Wir finden hierunter die römischen Katholiken, die dem Papst treu blieben, wie auch diejenigen unter den Protestanten, die eine Kirche von England nicht akzeptieren konnten, die kompromittiert war durch die Zeichen eines mittelalterlichen Katholizismus – zum Beispiel das Amt des Bischofs oder das Tragen klerikaler Kleidung. Es sind natürlich diese Gruppen, – die man als völlig außerhalb der Kirche stehend „imaginierte“ und die sich auch selbst so sahen – aus denen sich über die Jahrhunderte hinweg die heutigen ökumenischen Partner der Anglikaner entwickelten. Eine zweite Gruppe ist jene, die die Kirche von England (in jedem Zeitpunkt ihrer Geschichte) nur als ein Zwischenstadium sieht auf dem Weg des Anglikanismus zu seinem „offensichtlichen“ *telos* – je nachdem entweder die Rückkehr in den Schoß der römisch-katholischen Kirche oder die längst überfällige unbedingte Annahme des Protestantismus. Eine dritte Gruppe ist ebenfalls klar erkennbar; es ist jene, die sich im elisabethanischen Zeitalter eine in größerem Ausmaß theoretisch fundierte Identität erarbeitet hat und von daher geneigt ist, die eigene Position als eine des klassischen Anglikanismus zu verstehen. Es ist dieses „theologische Imaginäre“, dem wir die Rede von der „umfassenden Weite“ verdanken; die beständige Berufung auf das „dreifache Band“ von Schrift, Tradition und Vernunft; wie auch die Überzeugung, dass die Anglikaner sich in einer günstigen Lage im Blick auf die ökumenischen Dialoge befinden, solange diese sich im Spektrum zwischen katholisch und reformatorisch bewegen.

Der historische Zeitpunkt der theoretisch klaren Artikulation dieser dritten Position bezeichnet zugleich auch den dritten Punkt, auf den unsere historische Betrachtung abhebt. 1562 veröffentlichte John Jewel (1522–1571), der Bischof von Salisbury, seine *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, in der er der Kritik von römisch-katholischer wie auch protestantischer Seite an der Ekklesiastizität der Kirche von England entgegentrat. Richard Hooker (1554–1600), ebenfalls ein Zeitgenosse Elisabeth I., veröffentlichte ein außerordentlich komplexes achtbändiges Werk, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, in dem er eine theologische Begründung für eine Kirche lieferte, die ansonsten Gefahr gelaufen wäre, der oben erwähnten Kritik von A. Nichols tatsächlich anheim zu fallen.

Und wie Jewels in seiner *Apologia* positionierte Hooker die Kirche von England in einen imaginativen Grenzbereich zwischen Rom und Genf.

Zentral für diese umfassende Sichtweise war die Annahme, dass es bestimmte, wenn auch nicht zahlreiche Kriterien für eine christliche Identität gebe, die allgemein konsensfähig sind, und die man deshalb als „wesentliche Grundlagen“ bezeichnen könne. Der Ausdruck „Wesen des Christentums“ erscheint tatsächlich zum ersten Mal im Englischen in den Schriften Hookers. In Bezug auf andere als „nicht wesentlich“ angesehene Merkmale erachtete man unterschiedliche Auffassungen als tolerabel, da sie die christliche Identität nicht beschädigten. Im Zuge ihrer Begutachtungen, ob eine Lehrmeinung als wesentlich oder nicht wesentlich einzuschätzen sei, entwickelten diese elisabethanischen Geistlichen eine besondere theologische Methode, die sich auf die Trias von Schrift, Tradition und Vernunftgebrauch stützte, wobei jeder dieser Faktoren dazu diente, die jeweils beiden anderen kritisch zu beleuchten.

Zwei weitere Anmerkungen zum elisabethanischen „Settlement“: Die erste ist, dass die Spannungen, die aufgrund des Settlements weiter bestanden, Anfang der 1660er Jahre unter der Herrschaft Charles II. wieder offen zutage traten, als die englische Monarchie nach Jahren des Triumphs der Puritaner unter Oliver Cromwell (1599-1658) wieder an die Macht kam. Unter Cromwell war das Book of Common Prayer und das Bischofsamt unterdrückt worden, und diese Erfahrung hatte entscheidende Nachwirkungen in der Religionspolitik des neuen Regimes. 1661 kam es zu einem Treffen zwischen Charles II. mit Bischöfen und presbyterianischen Kirchenältesten. Obwohl der König eine Politik der großherzigen Verständigung befürwortete, waren auf Grund der Position der Bischöfe oder des Parlaments der Verständigung über den Umfang der „comprehensiveness“ enge Grenzen gesetzt.

Bezeichnenderweise erinnern die Fragen, die während dieser Gespräche erörtert wurden, sehr an die der elisabethanischen Zeit ein Jahrhundert zuvor. Und wie die folgenden Jahrhunderte zeigen sollten, wurde die damalige Auseinandersetzung und ihre periodische Wiederkehr (manchmal in anderer Gestalt, etwa die Liturgiereform betreffend) zu einem Merkmal des Anglikanismus. Als die Auseinandersetzungen weitergingen, fuhren die Vertreter einer anglikanischen Position der „umfassenden Weite“ fort, darauf zu beharren, dass es falsch sei, Katholizismus und Reformation als unvereinbare Traditionen zu betrachten und drängten ihre anglikanischen Mitbrüder, sich eine Identität vorzustellen, in der katholisch und reformatorisch zusammengehören würden. Statt des Bildes eines langen Marschs zu einer glücklichen Synthese, bot der Anglikanismus der Welt eher das Bild eines Versuchs, die dialektische Spannung einer Haltung der einladenden Gastlichkeit im Kern seiner Identität zu artikulieren und aufrechtzuerhalten.

Die zweite Anmerkung bezieht sich darauf, dass meine Überlegungen sich bis jetzt ausschließlich auf die Kirche von England bezogen haben sowie ihre Versuche, das Ideal einer Nationalkirche in der nachreformatorischen Zeit zu verwirklichen. Der Anglikanismus ist jedoch nicht auf die Kirche von England beschränkt: die Einführung des Begriffs „Anglikanismus“ wird gewöhnlich

John Henry Newman (19. Jahrhundert) zugeschrieben, die Bezeichnung „anglikanisch“ war jedoch schon vorher gebräuchlich (abgeleitet vom lateinischen Wort für England, und zugleich eine nützliche Parallele zu den verwandten theologischen Begriffen „gallikanisch“ und „Gallikanismus“). Es besteht ein mehr als offensichtlicher Zusammenhang zwischen der Ausbreitung des britischen Kolonialismus und der Verbreitung des Anglikanismus. Die Bedeutung dieser Entwicklung „von einer Staatskirche zu einer weltweiten Gemeinschaft“¹⁰ für eine anglikanische Identität werde ich nun erörtern.

III. Anfechtungen des anglikanischen theologischen Imaginären

Der Boykott der Lambeth-Konferenz 2008 durch eine große Zahl von Bischöfen war aus mehreren Gründen von Bedeutung. Zehn Jahre zuvor hatten die Bischöfe den Beschluss 1.10 verabschiedet, in der „homosexuelle Praktiken als unvereinbar mit der Schrift“ abgelehnt wurden, und der auch konstatierte, dass Bischöfe nicht befugt seien, kirchliche Segnungen homosexueller Paare zu gestatten oder in homosexueller Partnerschaft lebende Personen zu ordinieren. Seit seiner Verabschiedung 1998 hat dieser Beschluss eine außerordentliche Bedeutung in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft erlangt; der Boykott 2008 war Folge der in hohem Maße öffentlichkeitswirksamen Wahl und Weihe von Gene Robinson zum Bischof von New Hampshire, USA, im November 2003, wie auch der Ausarbeitung von Liturgien zur Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in den Diözesen der Anglikanischen Kirche von Kanada. Die Reaktionen auf diese Entwicklungen halten unvermindert an. 2004 wurde der vom Erzbischof von Canterbury in Auftrag gegebene *Windsor Report* veröffentlicht. In ihm wurde unter anderem ein anglikanischer Grundkonsens („Anglican Covenant“) vorgeschlagen; dieser „Covenant“ ist inzwischen den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft zur Ratifizierung übergeben worden.

Natürlich gibt es auch in anderen christlichen Kirchen und Kirchengemeinschaften Differenzen in Fragen der Seelsorge für Menschen, die ihrer Natur nach nun einmal auch sexuelle Wesen sind. Aber uns geht es hier vor allem um den spezifisch anglikanischen Versuch, die verschiedenen theologischen – oder zumindest theologisch gefassten – Imaginierungen der Widersacher in dieser Auseinandersetzung miteinander zu versöhnen.

Man könnte z. B. die gegenwärtige Krise mit dem paradigmatischen Streit über eine anglikanische Identität, den wir oben erwähnten, in Beziehung setzen. An der ersten Lambeth-Konferenz 1867 nahmen nur 76 Bischöfe teil; ein Jahrhundert später, 1968, war die Zahl auf 500 gestiegen. 1978 kamen nur 80 Bischöfe aus Afrika, 1988 waren es 175. Beobachter der Konferenz 1988 spe-

¹⁰ So der aufschlussreiche Untertitel von *William L. Sachs: The Transformation of Anglicanism: From State Church to Global Communion*, Cambridge 1993.

kulierten, wenn dieser Trend anhielte – was er tat – würde die Zahl der teilnehmenden Bischöfe aus Afrika 1998 mehr als 300 betragen. In wohlgesetzten Worten bemerkte der Bischof von Mount Kenya East, David Gitari, 1988: „Jeder der 1998 einen Beschluss gefasst haben will, muss sich mit den afrikanischen Bischöfen einigen.“

Alle Versuche, die Anglikaner in demselben ekklesiologischen und theologischen Imaginationsrahmen zu halten, stoßen auf Schwierigkeiten. Auf der Lambeth-Konferenz 1948 dachten die Bischöfe sehr sorgfältig über das Wesen der Autorität im Anglikanismus nach, man sprach von „verteilter Autorität“, ein Begriff, der die historische Bedeutung der „dreifachen Band“ von Schrift, Tradition und Vernunft widerspiegelt. In den folgenden Jahren hat man mit großem Engagement darüber nachgedacht, wie die anglikanische Gemeinschaft ihren Zusammenhalt bewahren kann; nach den Vorarbeiten zur Lambeth-Konferenz von 1988 (in der die Bischofsweihe von Frauen ein Hauptthema war) hat sich ein Sprachgebrauch herausgebildet, in dem von „Instrumenten“ der Gemeinschaft die Rede ist: zum einen der Erzbischof von Canterbury, und dann noch drei weitere Instrumente der Gemeinschaft, der Anglican Consultative Council (die Anglikanische Beratende Versammlung), die Primates' Meetings (Treffen der Oberhäupter der verschiedenen Kirchenprovinzen) und die Lambeth-Konferenz.

Problematischerweise ist diese Organisationsdebatte zu sehr abseits des klassischen anglikanischen theologischen Imaginationsrahmens verlaufen und der grundsätzlichen, immer wiederkehrenden Spannung, die aus dem Bestreben erwächst, Katholisches und Reformatorisches in sich zu vereinen. Dies zeigt sich meines Erachtens in der mangelnden Komplexität mancher gegenwärtiger anglikanischer Ekklesiologien. Auf die Gefahr hin, die Dinge allzu sehr zu vereinfachen, ließe sich sagen: zwei der Hauptvertreter einer anglikanischen Ekklesiologie im 20. Jahrhundert waren Erzbischof Michael Ramsey und Bischof Stephen Sykes, und die gegenwärtige Diskussion in Fragen der anglikanischen Ekklesiologie zeigt eine Entwicklung weg von Ramseys Sicht einer umfassenden Weite (vor allem in seinem Werk *The Gospel and the Catholic Church*, 1936) hin zu einer größeren Unduldsamkeit hinsichtlich jeglichen integrativen Bestrebens, so wie sie in Sykes' Werk von 1978, *The Integrity of Anglicanism*, zum Ausdruck kommt. Insbesondere gibt es eine offensichtliche Differenz zwischen der Auffassung von „Gemeinschaft“ wie sie sich im Begriff „die Anglikanische Gemeinschaft“ ausdrückt und der Auffassung von Gemeinschaft in den aktuell weit verbreiteten und gängigen Communio-Ekklesiologien. Die *Communio* der Anglikanischen Gemeinschaft bleibt theologisch schwach und das mag erklären, warum es, angesichts des Fehlens einer angemessenen anglikanischen Ekklesiologie, in den letzten Jahrzehnten zwischen den an den vier „Instrumenten der Gemeinschaft“ involvierten Personen erbitterte Debatten gegeben hat über den Zugang zu und die Ausübung von Autorität.

¹¹ Vinay Samuel/Christopher Sugden: *Lambeth: A View from the Two Thirds World*, London 1989, 4.

Das theologische Imaginäre des Anglikanismus hat traditionell darauf hingewirkt, großzügig Katholisches und Reformatorisches mit einzubinden, auf der Basis der Akzeptanz gewisser Glaubensprinzipien (wie sie im Chicago-Lambeth-Quadrilateral formuliert worden waren). Je mehr der Anglikanismus danach strebte, von sich selbst ein Bild zu entwickeln, das über die Grenzen einer Nationalkirche hinausging, desto weniger bereit ist er zu erkennen, dass die weltweite Ökumene nun den Hintergrund für eine Neubesinnung auf die eigenen katholischen und reformatorischen Wurzeln bilden könnte, mit dem Ergebnis, dass der Anglikanismus sich in aller Öffentlichkeit zerfleischt. Diese theologische Dynamik war, wie wir festgestellt haben, von Anfang an vorhanden. Das Problem besteht darin, dass ihre desintegrative Energie nun nicht mehr von einer traditionell vereinnahmenden Vision von „comprehensiveness“ ausgeglichen wird, die in der Vergangenheit unsere Vorstellungen hinterfragt und reinterpretiert hat, wie das Gottesvolk gemeinsam vor Ort Kirche sein und durch den Blick auf die Kirche Christi anderer Zeiten und Orte lernen könne. Die Stärkung eines einschließenden und umfassenden theologischen Selbstbildes, das stark genug ist, die exklusiven katholischen und reformatorischen Selbstbilder zusammenzuhalten, ist eine dringende Aufgabe für die Anglikaner und ihre ökumenischen Partner. Ein Misserfolg in dieser dringlichen Aufgabe würde unweigerlich schwerwiegende Folgen für die Ökumene haben.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann