

Die Relevanz des Konzils von Nikaia für die Gegenwart

*Rückblick und Perspektiven**

BIRGITTA KLEINSCHWÄRZER-MEISTER

Eine (nicht) unbedeutende Nebensache?

Wir heutigen theologisch Gebildeten denken bei der Erwähnung des Konzils von Nikaia selbstverständlich an das für die Christenheit so bedeutsam gewordene nizänische Glaubensbekenntnis,¹ welches unserem bis heute in der Liturgie gebräuchlichen „großen Glaubensbekenntnis“ zugrunde liegt. Die Teilnehmer des Konzils von Nikaia im Jahre 325 selbst – und wahrscheinlich trifft Roland Kany mit dieser Vermutung ins Schwarze² – haben jedoch vielleicht die Abfassung dieses Glaubensbekenntnisses durchaus nicht als Höhepunkt ihrer Versammlung erlebt. Viel eindringlicher ist ihnen möglicherweise das Festmahl vor Augen geblieben, das Kaiser Konstantin vermutlich am 25. Juli 325 gab und zu dem die Konzilsteilnehmer geladen waren. An diesem Tag begann das zwanzigste Jahr seiner Regierung. Über zwölf Monate hinweg sollte dies gefeiert werden. Euseb von Cäsarea, der an der Bischofsversammlung und am Festmahl teilgenommen hat, schildert das Ereignis in den höchsten Tönen (wobei man sich klar sein muss, dass Eusebs Darstellung nicht einfach ein sachlich-nüchterner Bericht, sondern Teil einer Idealbiografie Kaiser Konstantins ist): „Für die Diener Gottes eröffnete der Kaiser selbst ein Festbankett, indem er mit ihnen, die jetzt Frieden hielten, feierte und sozusagen durch sie dieses Opfer, das Gott geziemte, diesem darbrachte. Und auch nicht einer der Bischöfe fehlte bei dem kaiserlichen Festmahl. Das, was sich ereignete, war mit Worten nicht zu beschreiben. Die Doryphoren (Leibwächter) und Hopliten (schwerbewaffnete Soldaten) bewachten mit den blanken Spitzen ihrer Schwerter in einem Kreis die Eingangshalle des Kaiserpalastes, und mitten durch sie schritten furchtlos die Gottesmänner und gelangten in den innersten Bereich des Palastes. Dann legten sich die einen mit ihm zusammen auf einer Kline (also einer der Liegen, auf denen man damals zu Tische lag) zurück, während die anderen rings auf den Liegen zu beiden Seiten ruhten. Da hätte einer meinen können, er habe das Bild des Königreiches Gottes vor Augen und das, was sich ereignete, sei ein Traum und nicht die Wirklichkeit.“³

* Referat bei der Ökumene-Tagung der Katholischen Akademie Trier zusammen mit der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland und dem Arbeitsbereich Ökumene des Bistums Trier zum Thema „Das Leben in der Frühen Kirche – Ökumenische Perspektiven für das 21. Jahrhundert“, 10. bis 12. September 2007.

¹ Vgl. DH 125f.

² Vgl. R. Kany, Kaiser Konstantin und das erste Konzil von Nizäa, in: F. Schuller / H. Wolff (Hg.), Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende, Lindenberg 2007, 95-124, hier 95f.

³ Eusebius, Vita Constantini III, 15, 1-2, zitiert in der Modifikation von R. Kany, ebd., 95f.

Viele von den Konzilsteilnehmern waren unter den früheren Herrschern Opfer von schweren Misshandlungen geworden – jetzt durften sie plötzlich mit dem seit kurzer Zeit allein herrschenden Kaiser Konstantin gemeinsam zu Tisch liegen. Einige Zeit zuvor hatte das Militär sie noch gepeinigt – jetzt wurden sie vom selben Militär beschützt. Früher wurden sie von den Kaisern verfolgt – jetzt hatten sie erlebt, wie der Kaiser mitten unter ihnen bei der Bischofsversammlung anwesend war.⁴ Insgesamt zweifellos ein grandioses Erlebnis.

Uns heute erscheint dieses Erlebnis eher als Nebensache, wenn wir an das Konzil von Nikaia denken, vielmehr bewegen uns einige andere Faktoren, von denen im Folgenden vier angesprochen werden sollen. Leitende Perspektive dabei ist die Frage nach der Relevanz des Konzils von Nikaia für den ökumenischen Dialog der Gegenwart. Ein Rückblick auf das Nicaenum wird jeweils verknüpft mit der Frage, welche Bedeutung das Angesprochene für die Ökumene⁵ heute haben könnte. Dabei werde ich mehr offen lassen müssen als ausgearbeitete Thesen aufstellen können, mehr Fragen stehen lassen müssen als Antworten geben können.

1. Die Tatsache des Konzils – und die Frage nach den Kriterien der „Ökumenizität“

Zusammenkünfte von Bischöfen hatte es spätestens seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts gegeben. Bischöfe vor allem benachbarter Städte hatten sich schon mehrmals getroffen, als an verschiedenen Orten der damaligen Christenheit Einzelne oder auch Gruppen auftraten, welche Lehren vertraten, die von anderen als Neuerungen, Infragestellungen der eigenen Positionen, als Fehlentwicklungen betrachtet wurden, um zu beraten, wie vorzugehen sei und Entsprechendes zu beschließen. Dabei variierten diese einzelnen Zusammenkünfte stark, was die Verfahrensordnungen, die Leitungs- und Einberufungsweisen angeht. Eine einheitliche Vorstellung darüber, was eine Synode eigentlich ist und welche Geltung sie beanspruchen kann, gab es wohl nicht.⁶

Auch im Blick auf die erste der später sogenannten „allgemeinen“, in diesem Sinne „ökumenischen“ Synoden der Christenheit, das Konzil von Nikaia, nach den heutigen, im katholischen Kirchenrecht verankerten Kriterien eines „ökumenischen“ Konzils zu suchen – also etwa zu fragen nach der Einberufung, Leitung, Auflösung und Bestätigung durch den Bischof von Rom⁷ – geht fehl. Was führte dann dazu, dass das Konzil von Nikaia zu *dem* maßgeblichen Konzil, zu *der* allgemeinverbindlichen Synode schlechthin – und später dann zum ersten und zum Vorbild einer Reihe weiterer sogenannter „ökumenischer“ Konzilien wurde?

Ungewöhnlich am Konzil von Nikaia 325 ist gegenüber früheren Zusammenkünften von Bischöfen ein Dreifaches: die zentrale Rolle des Kaisers, der theoretische

⁴ Vgl. genauer ebd., 96.

⁵ „Ökumene, ökumenisch“ meint hier „die sichtbare Einheit der Christen betreffend“; der Begriff „Ökumene“ wird allerdings im Folgenden im Blick auf Nikaia und weitere Konzilien auch noch in anderen Bedeutungen begegnen, was jeweils aus dem Zusammenhang deutlich werden wird.

⁶ Vgl. etwa H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979 (KonGe.U 1), 198-201.

⁷ Vgl. CIC/1983, can. 337 § 1, can. 338-341.

Anspruch der Versammlung, die Bischöfe des *ganzen* bekannten, bewohnten Erdkreises, also der „oikoumene“ in diesem Sinne, zu repräsentieren sowie (wirkungsgeschichtlich betrachtet) die positive, schriftliche Festlegung des Glaubens in der Form eines alle verpflichtenden Lehrbekenntnisses.⁸ Das Problem, das Nikaia dabei zu behandeln hatte, war insbesondere die Frage, wie sich der Glaube an Jesus Christus zum Glauben an Gott verhält, welche mit der Auseinandersetzung zwischen Arius und Bischof Alexander von Alexandrien zu eskalieren drohte.

Für uns heute kaum mehr vorstellbar, für die großen Konzilien des ersten Jahrtausends jedoch fast selbstverständlich, ist, dass der Kaiser eine zentrale Rolle bei der Kirchenversammlung spielte.⁹ Die neue Zusammenkunft sollte den innerkirchlichen Frieden wiederherstellen und damit auch die Gefährdung des rechten Kultus im Reich beenden – jedenfalls dürfte dies das vorrangige Interesse des Kaisers gewesen sein, der für innertheologische Feinheiten vermutlich eher wenig Verständnis aufbringen konnte. Trotz der Vorrangstellung des Kaisers ist wohl Tatsache, dass sich die Väter von Nikaia nicht wegen der Protektion durch den Kaiser, sondern aufgrund ihrer Eigenschaft als versammelte Bischöfe als repräsentativ für die Gesamtkirche und in ihrem Namen zum Lehrentscheid befugt verstanden.¹⁰

Der Begriff „ökumenische Synode“, wie Nikaia später schließlich bezeichnet wurde, war zunächst nicht neu und bedeutete zuerst lediglich, dass eben Bischöfe der ganzen Ökumene, d.h. der bewohnten Welt, eingeladen waren.¹¹ Gegenüber dieser geografischen Bedeutung von „ökumenisch“ setzte sich jedoch im Laufe der Zeit (noch im 4. Jahrhundert) die ekklesiologische Bedeutung durch: ökumenisch wurde zu einem Äquivalent für katholisch und meinte die faktische Anerkennung und Verbindlichkeit der entsprechenden Entscheidungen in der Gesamtkirche.

Historisch realistisch ist allerdings festzustellen, dass die Durchsetzung des Nicaenums und seiner dogmatischen Entscheidung als für die ganze Christenheit geltend und diese verpflichtend erst im Laufe der Zeit geschah.¹² Keineswegs wurde

⁸ Vgl. R. Kany (Anm. 2), 97f.; vgl. auch H.J. Sieben (Anm. 6), 201f.

⁹ Zur Frage des Vorsitzes bei der Kirchenversammlung vgl. R. Kany (Anm. 2), 107f.

¹⁰ Vgl. A. Ganoczy, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel 381, Freiburg i.Br.-Göttingen 1982 (DiKi 1), 49-79, hier 52.

¹¹ Vgl. R. Kany (Anm. 2), 115f.: „Schon im Jahre 338 ist belegt, dass das Konzil von Nizäa als ‚ökumenische Synode‘ bezeichnet wird. Aber das heißt nur, dass es als Synode betrachtet wurde, zu der die Bischöfe der ganzen Ökumene, d.h. der bewohnten Welt geladen waren. Dass man noch im 21. Jahrhundert das Konzil von Nizäa in der katholischen Kirche als das 1. der 21 Ökumenischen Konzilien bis einschließlich dem Zweiten Vatikanischen Konzil von 1963 bis 1965 zählen würde, das hätte in den ersten Jahrzehnten nach dem Konzil kaum einer vermutet. Der Ausdruck ‚Ökumenische Synode‘ war nicht einmal neu und hatte keineswegs den feierlichen Klang von heute, sondern er konnte im dritten Jahrhundert beispielsweise die Bedeutung eines weltweiten Zusammenschlusses, eines Verbandes haben. Ein Dachverband des antiken Showgewerbes, genauer ein internationaler Verband von Schauspielern und Sportlern, hatte sich im dritten Jahrhundert n.Chr. unter dieser Bezeichnung zusammengetan, bevor dann im vierten Jahrhundert auch die Bischofsvereinigung von Nizäa so genannt wurde.“

¹² Zur Entwicklung und zur Problematik der (übersteigerten) Geltung der fides Nicaena vgl. H.J. Sieben (Anm. 6), 207-214.

das nizänische Symbolon sofort von allen als definitiv betrachtet. Das Symbolon von Nikaia bzw. dessen Durchsetzung war über längere Zeit hinweg Spielball kaiserlicher Politik. In theologischer Hinsicht war das Bekenntnis von Nikaia insbesondere im Osten zunächst wohl deswegen gescheitert, weil es durch eine steile dogmatische Formel – nämlich die Fassung des Verhältnisses von Vater und Sohn in die Formel „homooios“ (Wesenseinheit oder Wesensgleichheit von Vater und Sohn) – vielleicht etwas vorschnell in einem sensiblen Bereich entschieden hatte, in welchem noch keine wirkliche (gerade auch terminologische) Übereinstimmung bestand.¹³

In der weiteren Auseinandersetzung um die Geltung von Nikaia und die Fassung des Verhältnisses von Vater und Sohn, die Nikaia aus sich entlassen hatte – ich nenne nur die Begriffe homooios, homioios, homiois, anhomiois –, gab es faktisch (grob gesagt) drei Versuche, festen Stand und Kontinuität zu gewinnen:¹⁴ Der erste Weg ist der Weg des *Minimalkonsenses*, wie er z.B. in der Religionspolitik des Kaisers Constantius zum Ausdruck kam. Dieser schaffte auf einer Synode 359/360 die nizänische Formel offiziell ab und verpflichtete auf die wenig aussagekräftige Formel „dem Vater ähnlich gemäß der Schrift“. Dieser Versuch vermehrte jedoch eher noch die Verwirrung – das eigentliche theologische Problem (Frage nach dem Wesen des Sohnes) war damit ja gerade nicht gelöst, das „gemäß der Schrift“ half nicht weiter, stand doch gerade deren rechte Interpretation zur Frage.¹⁵

Der zweite Weg ist der *Rückgriff auf ein beginnendes institutionelles Einheitsprinzip* der Kirche. Dieser Weg wurde vor allem im Westen, insbesondere in Rom in den Blick genommen. Hier wurde zunächst die universalkirchliche Mitbeteiligung, verkörpert in den drei bedeutenden Bischofssitzen Rom, Alexandrien und Antiochien, hervorgehoben und sodann speziell Rom als bedeutende Instanz ins Spiel gebracht.¹⁶ Wo Synoden und Beschlüsse sich gegenseitig aufhoben, schien eine übergeordnete Instanz nötig zu sein, und zwar zum einen eine genuin kirchliche Instanz (also nicht der Kaiser) und zum anderen eine besonders apostolisch qualifizierte Instanz (wie die römische Kirche). Zur Lösung des arianischen Konflikts konnte sich dieser Weg jedoch (noch) nicht durchsetzen.

Der dritte Weg, welcher dann auch zur Durchsetzung von Nikaia in der Reichskirche führte, orientiert sich an dem Kriterium der *Paradosis*, der *Überlieferung*, welche gleichsam Gestalt gewinnt im Konsens der Kirche, im *consensus omnium*

¹³ Vgl. dazu auch K. Schatz, Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend – Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption, in: W. Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, Freiburg i.Br. 1991 (QD 131), 93-122, hier 97.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden ebd., 98-100.

¹⁵ Vgl. hierzu auch J. Ratzinger, Das Credo von Nikaia und Konstantinopel: Geschichte, Struktur und Gehalt, in: ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München ²2005, 116-127, hier 120f.

¹⁶ Z.B. um 343: Synode von Serdika, vgl. DH 133-136. Für Papst Damasus (366-384) schließlich ist im Blick auf die rechtliche Gültigkeit der Entscheidung von Nikaia die Anwesenheit von Bischöfen maßgeblich, die den Bischof von Rom vertreten. Vgl. hierzu H.J. Sieben (Anm. 6), 228-230; vgl. auch K. Schatz (Anm. 13), 99.

(vertikaler und horizontaler Konsens¹⁷). Neue theologische Ansätze (Kappadokier/neunizänische Theologie) konnten die Lehre von Nikaia in einen theologischen Kontext stellen, der die damit verbundenen Missverständnisse beseitigen konnte. Nikaia konnte damit allgemein rezipiert werden als Ausdruck des von Christus geschenkten, von den Aposteln verkündeten und nun von den Vätern überlieferten Glaubens (passive und aktive Paradosis), es wurde zur Norm von Rechtgläubigkeit und zu einem Grundstein wahren Glaubens. Doch stellt sich angesichts weiterer theologischer Konflikte immer neu die Frage: Wann findet solche Paradosis statt, welche sind die Kriterien dafür? Und damit im Zusammenhang: Wann ist ein Konzil ein „gutes“ und in diesem Sinne „ökumenisches“ Konzil, das für die gesamte Kirche den rechten Glauben bezeugt und verbindliche Entscheidungen treffen kann? In der Nachgeschichte des Nicaenums tauchen bereits jene Probleme und Lösungsansätze auf, die bis zur Gegenwart kaum an Brisanz verloren haben.

Was die Frage nach den Kriterien der „Ökumenizität“ eines Konzils angeht, gibt es keine von allen christlichen Kirchen akzeptierte Antwort. In der gegenwärtigen Diskussion wird diese Thematik behandelt u.a. im Rahmen der umfassenderen und bis heute nichts an theologischer Sprengkraft eingebüßt habenden Frage nach den Kriterien der Verkündigung des rechten Glaubens überhaupt, nach den Kriterien des Bleibens der Kirche in der Wahrheit, welche in den christlichen Konfessionen unterschiedlich beantwortet wird.¹⁸

Dass die Bezeugung der Wahrheit Gottes Aufgabe der Kirche ist, ist zwischen den christlichen Konfessionen nicht kontrovers. Dass es der Heilige Geist ist, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (vgl. Joh 14,26) und die Kirche in der Wahrheit hält, ist ebenfalls nicht kontrovers. Doch wie weist sich das Wirken des Heiligen Geistes konkret aus? – Offenbar werden sekundäre Kriterien nötig, wenn die Kontinuität der Überlieferung mit ihrem Ursprung festgestellt werden soll.¹⁹ Welche sind diese sekundären Kriterien und vor allem: Wie verhalten sie sich zueinander? – Die Beantwortung *dieser* Frage ist bekanntlich zwischen den Konfessionen strittig. Jene Faktoren, die dann im Zuge der Frage nach der Geltung von Konzilsentscheidungen nach dem Konzil von Nikaia als Kriterien genannt werden, sind bis heute die diskutierten Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen des Glaubens: Schrift und Tradition als inhaltliche Kriterien, Glaubenssinn der Gläubigen bzw. Rezeption durch die gesamte Kirche und kirchliches Lehramt (katholisch gesprochen: Papst – Bischofskollegium bzw. Konzil) als sogenannte formale Kriterien (sowie diesen zugeordnet die Theologie). Doch wie sind diese im Einzelnen zu verstehen und wie ist ihr Verhältnis zueinander? Hier kam es im Laufe der Kir-

¹⁷ Vgl. H.J. Sieben (Anm. 6), 307.

¹⁸ Vgl. hierzu auch W. Pannenberg / Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1992 (DiKi 7); W. Pannenberg / Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1995 (DiKi 9).

¹⁹ Vgl. Internationale lutherisch-katholische Studienkommission, *Das Evangelium und die Kirche* (Malta-Bericht 1972), in: *DwÜ* 1, 248-271, Nr. 18 u. 20.

chengeschichte zu konfessionellen Zuspitzungen.²⁰ Geht es in der evangelisch-katholischen Auseinandersetzung vor allem um den theologischen Stellenwert der inhaltlichen gegenüber den formalen Kriterien (also um den Stellenwert des Gehalts der Überlieferung gegenüber der Gestalt der Überlieferung), so geht es in der orthodox-katholischen Beziehung (nicht nur, aber gerade auch) um die Frage der Zuordnung der formalen Kriterien, also um die Frage der Zuordnung von Papst – Konzil – Gemeinschaft der Bischöfe – Rezeption durch die gesamte Kirche.

Ein Beispiel für Letzteres: Die Frage nach den formalen Kriterien der Bezeugung des Glaubens gewinnt besondere Brisanz *nach* dem Schisma zwischen Ost und West: Kann es angesichts der Trennung überhaupt noch ökumenische Konzilien als Bezeugungsinstanzen des Glaubens mit universalkirchlich verbindlicher Geltung geben? Im Osten blieb man bei den ersten sieben ökumenischen Konzilien²¹ vor der Trennung und deren verpflichtenden Lehre. Im Westen neigte man dagegen dazu, „ohne den Osten“ auszukommen (und gleichsam „selbstständig“ neue Dogmen zu definieren) – nicht zuletzt Ausdruck des eigenen wachsenden kirchlichen Selbstverständnisses. Zwar wurden die westlichen Synoden des Mittelalters zunächst nicht als ökumenische Konzilien bezeichnet, es wurde jedoch nach neuen Kriterien für das Allgemeinsein „allgemeiner“ Konzilien Ausschau gehalten.²² „Allgemein“ waren diese Versammlungen der Westkirche des Mittelalters dann insofern, als sie nicht nur Versammlungen von Bischöfen waren, sondern Versammlungen aller Stände der Christenheit, also auch von Ordensoberen, Vertretern von Domkapiteln, Vertretern der Universitäten usw. Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1439-1445) nun, das als „Unionskonzil“ für beide Seiten, Lateiner und Griechen, gelten sollte, ist die griechische Seite bereit, es in dem Maß für ökumenisch zu halten, als es sich nach dem Vorbild des Konzils von Nikaia richtet; demgegenüber versteht Papst Eugen IV. (1431-1447) das Konzil deshalb als ökumenisch, weil es päpstlich einberufen und präsiert wird²³ – eine Linie, die sich katholischerseits dann vor allem nachreformatorisch in einer einseitigen Betonung der formalen Autorität des kirchlichen Lehramts in Gestalt des römischen

²⁰ Vgl. hierzu auch Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt a.M. 2000, Nr. 45; 46-73.

²¹ Von Nikaia I bis Nikaia II (787). Nur vereinzelt wird das Konzil von Konstantinopel 879/80 als eines der drei konstantinopolitanischen Konzilien des 9. Jahrhunderts als „8. ökumenisches Konzil“ angesehen.

²² Vgl. A. Ganoczy (Anm. 10), 59. Ebd., 60, auch zu den Kontakten der Päpste mit dem „Osten“ im Blick auf die mittelalterlichen Synoden des Westens.

²³ Vgl. ebd., 63. Allerdings verzichtete auf dem Konzil von Ferrara-Florenz der Westen gegenüber den Griechen darauf, die westlichen Konzilien seit Nikaia II als ökumenisch zu bezeichnen. Das gegenwärtige Konzil wird nun als 8. ökumenisches Konzil gezählt. Insofern die Griechen in Florenz die päpstliche Jurisdiktionsgewalt und Lehrautorität für die Zukunft anerkannten (DH 1307), konnte dieser „Preis“ bezahlt werden – die „Rechnung“ konnte jedoch nur aufgehen, wenn die in Florenz beschlossene Union auch tatsächlich Bestand haben würde. Da dies nicht der Fall war, ging man im Westen wieder davon ab, Florenz als 8. ökumenisches Konzil zu zählen. Durch die Konzilsliste Bellarmins (siehe oben) wurden die päpstlichen Generalkonzilien im Westen wieder als ökumenische Konzilien gezählt. Vgl. K. Schatz (Anm. 13), 120f.

Bischofs fortsetzt.²⁴ Trotz des Scheiterns der Einigung wird bis hin zum Konzil von Trient im 16. Jahrhundert Konzilsökumenizität dann doch auch von Seiten der Päpste am Florentinum gemessen. In Zählungen der „ökumenischen“ Konzilien werden meist die rein westlichen mittelalterlichen Synoden (Lateransynoden, die Synoden von Lyon und Vienne) nicht mitgezählt. Dies ändert sich nach dem Konzil von Trient. Kardinal Roberto Bellarmin (1542-1621)²⁵ leitet – wirkungsgeschichtlich betrachtet – die entscheidende Wende innerhalb der katholischen Kirche ein: Vier Momente sind es, die einem Konzil den „allgemeinen“ Charakter verleihen: 1) eine allen wichtigsten Kirchenprovinzen mitgeteilte Einberufung; 2) kein Bischof darf ausgeschlossen werden; 3) Präsenz der vier Patriarchen (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) neben dem Papst; 4) Anwesenheit mindestens einiger Vertreter der Mehrheit der Kirchenprovinzen. Folgeschwer ist dabei vor allem die Gewichtung: Nach der dritten Bedingung, also der Präsenz der vier Patriarchen neben dem Papst, erklärt Bellarmin, dass die Präsenz der vier Patriarchen *nicht unbedingt notwendig* sei („bene esse“); und außerdem sei in der gegenwärtigen Situation diese Präsenz eh nicht nötig, weil sie de facto Häretiker und Schismatiker betreffe. Dies ermöglicht für Bellarmin nun zwei Schlussfolgerungen: a) das Tridentinum ist ein vollwertiges allgemeines Konzil; b) die mittelalterlichen westlichen Synoden sind ebenso zu dieser Kategorie zu rechnen. So kann Bellarmin 18 allgemeine Konzilien (bald wird dann auch wieder der Begriff „ökumenische“ Konzilien verwendet) zählen, von Nikaia I bis Trient.²⁶ Mittlerweile geht die Diskussion auch innerkatholisch um die Ökumenizität und „Gleichwertung“ von Konzilien weiter, die Relativität und Nichtverbindlichkeit der Theorie Bellarmins wird deutlicher gesehen. Nicht zuletzt Papst Paul VI. (1963-1978)²⁷ eröffnete Möglichkeiten für die neuere Diskussion, insofern er beispielsweise zum 700. Jahrestag des 2. Konzils von Lyon (1274/1974), des ersten der mittelalterlichen Unionskonzile, davon sprach, dass dieses Konzil das sechste unter den allgemeinen Synoden sei, die im Westen abgehalten wurden. Der Papst sprach von den westlichen Generalsynoden, welche ihren Anfang mit dem I. Laterankonzil genommen haben; dass das 2. Konzil von Lyon das vierzehnte ökumenische Konzil nach Bellarminischer Zählung sei, tauchte bei Paul VI. nicht auf. Papst Paul VI. äußerte sich darüber hinaus sehr kritisch gegenüber der Vorgehensweise der westlichen Beteiligten am 2. Lyoner Konzil und prangerte die Ignoranz und Missachtung der östlichen Tradition durch die westliche Seite, das Fehlen eines echten theologischen Austausches an. Heute sollte über die damals nicht diskutierten, sondern einfach von den westlichen Vertretern dem Osten

²⁴ Vgl. H.J. Pottmeyer, Bleiben in der Wahrheit. Verbindlichkeit des Glaubenszeugnisses der Kirche aus katholischer Sicht, in: W. Pannenberg / Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis II (Anm. 18), 135-156, hier 136.

²⁵ Disputationes de controversiis Christianae fidei, II: De conciliis et ecclesia 1.1, c.17 (ed. Venedig 1599), col. 31f.

²⁶ Vgl. A. Ganoczy (Anm. 10), 67-69. Die Zählung bei Bellarmin selbst ist jedoch nicht einheitlich; dass die oben gewählte Zählung von der heute häufig noch üblichen Zählung der ökumenischen Konzilien um eine Nummer abweicht, liegt daran, dass Bellarmin darin das Konzil von Konstanz nicht als allgemeines Konzil zählt.

²⁷ Es handelt sich um einen Brief vom 5. Oktober 1974 an Kardinal Willebrands (vgl. AAS 1974, 620-625).

aufoktroierten Lehren in einem echten Dialog gesprochen werden, so der Papst. Damit wird das Prinzip gegenseitiger Rezeption – zumindest implizit – als eine zu erfüllende Bedingung echter konziliarer Ökumenizität angedeutet. Die vorrangig gewordene Bedingung der päpstlichen Approbation steht nicht (mehr) einseitig im Vordergrund. „Wo die Voraussetzungen zu einer gegenseitigen Rezeption, aus welchen Gründen immer, [bei einem Konzil] ausgeblieben sind, dort hilft die sonst kirchenrechtlich festgestellte Ökumenizität eines Konzils nichts: seine Beschlüsse müssen neu diskutiert werden“²⁸ – selbst wenn das Kriterium päpstlicher Approbation gegeben ist. Was so im Blick auf das 2. Konzil von Lyon formuliert wurde, gewinnt im Blick auf die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils jedoch nochmals eine eigene Brisanz ...

Insgesamt wird man wohl heute im Blick auf die Ökumene sagen können: Übereinstimmung besteht darüber, dass das „Evangelium“, das menschengewordene, im Geist wirksam gegenwärtige Wort Gottes die „oberste Norm“ des Glaubens ist. Von daher sind die Bezeugungsinstanzen des Glaubens (Schrift, Tradition, Rezeption, Lehramt, Theologie), die „sekundären“ Kriterien des Bleibens in der Wahrheit, jeweils nicht zu verabsolutieren und zu isolieren, sondern in Beziehung zueinander zu setzen.²⁹ Wie jedoch diese sekundären Kriterien genauer zu qualifizieren sind und sich zueinander verhalten (und wie darin die „Ökumenizität“ eines Konzils zu verstehen ist), ist eine noch zu bewältigende Herausforderung nicht nur im *inter*konfessionellen Gespräch, sondern auch eine theologische Aufgabe, die noch jeweils *inner*konfessionell zu bearbeiten ist (innerkatholisch vor allem im Blick auf die Bestimmungen zum kirchlichen, insbesondere päpstlichen Lehramt, wie das Erste und Zweite Vatikanische Konzil sie vorgenommen haben³⁰).

2. Das Bekenntnis des Konzils – und die Frage nach seiner Verbindlichkeit

Zumindest was die späteren Konsequenzen und die theologische Wichtigkeit anbelangt, war die Klärung dessen, was in dem Streit zwischen dem Presbyter Arius und Bischof Alexander von Alexandrien zwar nicht erst aufgebrochen war, aber dort den innerkirchlichen wie den Reichsfrieden bis zum Äußersten gefährdete, von größter Bedeutung: nämlich die Klärung der Frage, wie sich der Glaube an Jesus Christus zum Glauben an Gott verhält. Die theologischen Deutungen dieser Problematik bewegten sich, grob skizziert, zwischen der Auffassung eines Subordinationismus, d.h. der Unterordnung von Sohn und Geist unter den Vater, einerseits und eines Modalismus, d.h. dass Vater, Sohn und Geist nur Erscheinungsweisen des schlechthin einen Gottes für uns sind, andererseits.

²⁸ A. Ganoczy (Anm. 10), 71.

²⁹ Vgl. hierzu auch H.J. Pottmeyer (Anm. 24), 153.

³⁰ Das Zweite Vatikanische Konzil knüpft in der Frage nach den (sekundären) Kriterien des Bleibens in der Wahrheit zum einen wieder stärker an die Alte Kirche an. Es betont die Bedeutung der Heiligen Schrift, ferner stellt es den Glaubenskonsens der Gesamtkirche als Wahrheitskriterium heraus, hebt zum anderen jedoch in der Linie des I. Vaticanums auch die formale Autorität des (insbesondere päpstlichen) Lehramts hervor. Vgl. DV 9-26; LG 12, 23, 25; H.J. Pottmeyer (Anm. 24), 150f.; 155.

Arius radikalisiert nun die subordinatianische Richtung. Knapp zusammengefasst lautet die Position des Arius, dass die Unterordnung des Gottessohnes unter den Vater notwendig sei, damit – von seinen im 3./4. Jahrhundert durchaus gängigen philosophischen und theologischen Voraussetzungen aus – menschliches Heil möglich werde. Der Sohn könne nicht in dem Sinne Gott sein wie der Vater; dies verstoße gegen die Einzigkeit Gottes. Vielmehr fungiere der Sohn als gleichsam „erstes“ Geschöpf wie eine Brücke zwischen dem fernen, transzendenten Gottvater und den Menschen, damit auch diese Söhne und Töchter Gottes werden können. Der damalige Ortsbischof Alexander von Alexandrien und dann vor allem sein Diakon und späterer Nachfolger Athanasius dagegen postulieren, dass gerade um des Heiles willen der Sohn nicht in den Bereich der Geschöpfe gehören könne. Wenn Gott dem „geschaffenen“ Sohn an seinem göttlichen Leben Teilhabe schenken könne, dann stelle sich die Frage, weshalb dies nicht auch den übrigen Menschen, ohne den „Sohn“, gewährt werden könnte. Und andersherum: Wenn der Sohn selbst auf die Seite der Geschöpfe gehöre, wie könne er uns dann erlösen? Für Athanasius gilt: Christus ist selbst Gott, sonst gibt es keine Erlösung durch ihn.

Der Streit um Arius war, da er anders nicht beigelegt werden konnte, nun auf der Tagesordnung des Konzils.³¹ Offenbar kam man angesichts der Streitigkeiten zu der Ansicht, dass etwas zu tun sei, was man bisher in dieser Dimension noch nie unternommen hatte, nämlich sich auf ein gemeinsames Lehr-Bekenntnis zu einigen, auf eine Art Zusammenfassung des rechten Glaubens. Bisher hatte es zwar schon liturgische Bekenntnisse gegeben, diese waren jedoch lokal unterschiedlich. Auf dem Konzil ging es nun darum, für alle verbindlich festzuhalten, was der rechte Glaube sei.³² Und dies war neu.

Welche ökumenische Relevanz liegt nun für heute darin bereit?

Die Einigung auf ein gemeinsames Bekenntnis in Nikaia erhielt bleibende Bedeutung und wurde zum Grundstein jenes Glaubensbekenntnisses, das bis heute das einzig wirklich ökumenische Credo der christlichen Kirchen ist: das sogenannte Nicaeno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntnis (ohne dass hier näher auf die Debatte über dessen Herkunft eingegangen sei³³). Dieses ist die von den meisten christlichen Kirchen rezipierte Zusammenfassung des Grundgehalts des christlichen Glaubens und so „eine der wenigen bleibenden Klammern“, welche „die getrennte Christenheit zusammenhält und so zugleich an die Kirchengemeinschaft mahnt“.³⁴

Über diese nicht hoch genug einzuschätzende Tatsache hinaus seien noch zwei weitere Aspekte kurz angesprochen, welche in ökumenischer Hinsicht bedeutsam sind:

Zum Ersten: Nach Nikaia stand zur Frage, was im Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche, seit der Reformation aber auch innerhalb der Westkirche zum Ge-

³¹ Zur Vorgeschichte vgl. etwa R. Kany (Anm. 2), 101-106.

³² Vgl. hierzu auch ebd., 111f.

³³ Zur Diskussion über die Herkunft des sogenannten Nicaeno-Constantinopolitanum vgl. etwa V. Drecoll, Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter, in: ZKG 107 (1996) 1-18.

³⁴ Einleitung, in: K. Lehmann / W. Pannenberg (Anm. 10), 9.

genstand der Auseinandersetzung wurde: die Frage nach der (Art der) Verbindlichkeit und Veränderbarkeit eines von einem ökumenischen Konzil verabschiedeten Bekenntnisses. Zwischen Ost und West steht vor allem das Problem des „filioque“ vor Augen – das „filioque“ wurde bekanntermaßen ja erst später im Westen in das Glaubensbekenntnis eingefügt³⁵ –, das nicht nur Fragen der Trinitätslehre, sondern auch Fragen hinsichtlich der Autorität der Kirche und in der Kirche aufwirft. Auf dem bereits erwähnten Konzil von Florenz beispielsweise (1438/39), dem zweiten mittelalterlichen Unionskonzil, bringen die griechischen Theologen das schon im Konzil von Ephesus (431) ausgesprochene Verbot, einen anderen als den Glauben von Nikaia zu verkünden, vor und legen es in einer sehr engen Weise aus; neue Definitionen (horoi) mögen notwendig sein, ihr Rang ist jedoch hinter den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen. Die Unantastbarkeit der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse steht für die Unabänderlichkeit des Glaubens selbst, sie ist Zeichen und Bürge der Glaubenseinheit.³⁶ Demgegenüber scheint der westliche Teil der Christenheit immer schon mehr Distanz gegenüber dem auch von ihm hoch geschätzten zweieinigen Bekenntnis von Nikaia und Konstantinopel gehalten zu haben; vielleicht ist dies Resultat der stärkeren Bewusstheit der Unterscheidung zwischen Formel und gemeinter Sache, vielleicht ist dies Resultat des Bewusstseins, dass auch dieser Bekenntnistext (als Text) letztlich menschliche Schöpfung sei, Ergebnis einer geschichtlich und z.T. auch politisch bedingten Reflexion über das Glaubensgut, wobei dem Beistand des Heiligen Geistes auf einem Konzil eine andere „Intensität“ zukomme als der Inspiration der Heiligen Schrift;³⁷ vielleicht spielt auch eine unterschiedliche Konzeption der Verhältnisbestimmung von ratio und auctoritas eine Rolle.³⁸ Möglicherweise ist die westliche Einfügung des sogenannten „filioque“ in das Glaubensbekenntnis u.a. auch auf diese Haltung zurückzuführen.³⁹ Eine Aufarbeitung der filioque-Frage wird demnach sich nicht nur mit der Trinitätstheologie, sondern auch mit dem eben erwähnten Problemkomplex zu befassen haben.⁴⁰

³⁵ Vgl. hierzu etwa B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.

³⁶ Vgl. A. Ganoczy (Anm. 10), 54; ebd. 63: „In der Auffassung der Griechen bedeutet das Symbol – selbstverständlich in der Gestalt des NC – dreierlei: a) die Norm des zu bekennenden Glaubens, des während der Konversion und bei der Taufe zu vollziehenden Glaubens; b) eine Doxologie, deren Platz in der heiligen Liturgie ist, ‚ein mystischer Hymnus, der die Christen mit dem Glauben ihrer Väter verbindet und sie im gemeinsamen Lobpreis der Großtaten Gottes eint‘; c) ein Dokument der Orthodoxie, das seine Autorität weniger von einem aktuell wirkenden kirchlichen Lehramt gewinnt als von der Wahrheit, die in einer idealen Vergangenheit den ‚Vätern‘, diesen ‚heiligen Männern‘, durch Gottes Gnade zuteil geworden ist; das Symbol ist Wort der ‚Väter‘ und trägt als solches ‚göttliche Ansprüche‘ für ihre Nachfahren im Glauben.“

³⁷ Vgl. auch H.J. Sieben (Anm. 6), z.B. 203f. Für die lateinische Theologie besitzt NC eine anders akzentuierte Bedeutung als für die östliche Theologie: 1) die/eine Summe der Glaubenslehre, der intelligiblen Inhalte der „fides quae creditur“; 2) ein Text, dessen Verbindlichkeit auf einem gesamt-kirchlichen Konsens, wie er vom Papst approbiert ist, beruht; 3) ein Text, der deshalb auch in gewisser Hinsicht und bis zu einem bestimmten Maß vom päpstlichen Lehramt modifiziert und den Bedürfnissen der Zeit angepasst werden darf. Vgl. A. Ganoczy (Anm. 10), 63.

³⁸ Vgl. H.J. Sieben (Anm. 6), 339f.

³⁹ Vgl. hierzu auch A. Ganoczy (Anm. 10), 55.

⁴⁰ Der 2006 wieder aufgenommene offizielle theologische Dialog zwischen Orthodoxer Kirche und katholischer Kirche befasst sich gegenwärtig u.a. mit der Frage nach der Autorität der Kirche bzw. in

Zum Zweiten: Die Bindung bestehender Taufbekenntnisse an das Lehrbekenntnis von Nikaia hebt die Freiheit, bei der Spendung der Taufe je nach örtlicher Gewohnheit verschiedene Formeln zu verwenden (sofern sie in Einklang mit Nikaia stehen), keineswegs auf; die *Einheit* der Glaubenslehre schließt die *Vielfalt* der liturgischen Bekenntnisse nicht aus. – Für uns heute ist dies nach wie vor eine der klassischen Fragen der ökumenischen Theologie: Wie viel bzw. welche Vielfalt lässt die Einheit im Glauben bzw. im Bekenntnis zu – oder auch: wie viel Vielfalt fordert eine Einheit im Glauben?

3. Die theologischen Nachwirkungen des Konzils – und die Frage nach der Interdependenz von Trinitätslehre und Ekklesiologie

Selbst wenn das Nicaenum noch keine ausgeformte Trinitätslehre kennt, so hat es doch den Grund dazu gelegt, was dann die sogenannte neunizänische Theologie entfaltet hat, auf dem Konzil von Konstantinopel 381 beschlossen wurde und dem christlichen Gottesverständnis seine spezifische trinitarische Gestalt gegeben hat. Diese trinitarische Gestalt des christlichen Gottesglaubens verbleibt in ihrer Bedeutung jedoch nicht einfach in der Gotteslehre und allenfalls noch in der Soteriologie, sondern zieht ihre Kreise in alle Bereiche des Christlichen hinein⁴¹ – gerade auch in jenes Feld, das gegenwärtig im ökumenischen Gespräch von höchster Brisanz ist, wo sich offenbar ein unterschiedliches Gesamtverständnis unseres Christseins gleichsam bündelt: die Frage nach der Kirche und ihrer Gestalt. Selbstverständlich kann an dieser Stelle nicht einfach eine Lösung zu dieser Problematik geboten werden, es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass ein Stehenbleiben bei Einzelfragen der Ekklesiologie und Amtstheologie zu vordergründig bliebe, dass vielmehr unterschiedliche Ekklesiologien u.a. in unterschiedlichen Akzentsetzungen in der Trinitätstheologie begründet liegen.⁴² Selbstverständlich muss sich die Theologie dabei bewusst bleiben, dass es sich bei Trinität und Ekklesiologie nicht um ein „1:1-Verhältnis“ handelt, sondern dass es sich um gebrochene Entsprechungen handelt, aber eben doch um ein analoges Verhältnis.⁴³

der Kirche. Vgl. jüngst auch Gemeinsame Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communion, Konziliarität und Autorität, Ravenna 13. Oktober 2007, auf Deutsch abgedruckt in: KNA-ÖKI Nr. 47 (20.11.2007) Dokumentation Nr. 24.

⁴¹ Vgl. auch Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Die ökumenische Bedeutung des ersten Konzils von Konstantinopel (381), in: K. Lehmann / W. Panzenberg (Anm. 10), 120-125, hier 120.

⁴² „Einer defizitären trinitätstheologischen Konzeption entspricht in der Regel ein analog defizitärer ekklesiologischer Entwurf, während sich ekklesiologische Prämissen auch umgekehrt auf die Trinitätslehre auszuwirken vermögen. Von daher besteht eine wirkliche Interdependenz zwischen trinitätstheologischen und ekklesiologischen Ansätzen, die aber nicht immer geradlinig verläuft“: M. Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, Göttingen 2006 (FSÖTh 110), 431f.

⁴³ Vgl. M. Haudel, Die Gotteslehre in fundamentaltheologischer und ökumenischer Perspektive, in: Cath(M) 60 (2006) 245-267, hier 245-247.

Ich möchte mich im Folgenden anschließen an einige Thesen von Matthias Haudel, die er in seiner Habilitationsschrift „Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes“⁴⁴ erarbeitet. Anhand der Untersuchung zahlreicher theologischer Entwürfe zum Trinitäts- und Kirchenverständnis sowohl aus der westlichen als auch aus der östlichen Tradition⁴⁵ kommt Haudel zu folgendem Ergebnis: Im Laufe der Zeit entfernten sich die west- und ostkirchliche Theologie „durch die Interdependenz von theologischen, kirchenpolitischen und kulturellen Aspekten in jeweils einseitiger Entwicklung“ wieder von der stimmigen und in sich differenzierten Basis, wie sie im Anschluss an das Konzil von Nikaia insbesondere in der neunizänischen Theologie gelegt wurde.⁴⁶

Ein Beispiel: Zwischen Ost und West lassen sich insbesondere unterschiedliche Gewichtungen des sogenannten *intrapersonalen* und des *interpersonalen* Aspekts in der Trinitätslehre ausmachen. Der Blick auf die Ursprünge der Trinitätstheologie zeigt jedoch, dass intra- und interpersonalen Aspekt der Trinität in Gott gleichzeitig bestehen,⁴⁷ so dass es sich bei den sich herausbildenden westlichen und östlichen „Mustern“ jeweils um einseitige Reduktionen des Gottesbildes handelt. Dies wird sichtbar auch in der jeweiligen Ekklesiologie – selbst das über die Konfessionsgrenzen hinaus bestehende Bemühen um eine sogenannte *Communio-*

⁴⁴ Vgl. Anm. 42 u. 43.

⁴⁵ Als zentral und strittig erweisen sich zwischen der sich entwickelnden west- und ostkirchlichen Tradition im Blick auf die Trinitätslehre nach Haudel vor allem drei Problemkreise: 1) das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität, das nicht nur mit der Art und Weise heilsgeschichtlicher Gotteserkenntnis zusammenhängt, sondern auch mit dem Problemfeld der Energienlehre und dem Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie; 2) die Relation von Christologie und Pneumatologie und das *filioque*-Problem; die entsprechenden Schwierigkeiten liegen begründet in der Frage nach der Beziehung zwischen innertrinitarischen Ursprungs- und Existenzrelationen; 3) die Einschätzung der intra- und interpersonalen Dimension Gottes. Vgl. M. Haudel (Anm. 42), 452.

⁴⁶ Vgl. M. Haudel (Anm. 43), 262. Die neunizänische Theologie weist nach Haudel noch ein Offenbarungsverständnis auf, das dualistische oder identifizierende Tendenzen im Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie überwindet; gegenüber einer Vereinseitigung der natürlich-rationalen Theologie mit ihrem Akzent auf dem kataphatischen Aspekt (später: westliche Theologie), aber auch gegenüber einer Vereinseitigung des anaphatischen Aspekts (dualistische Trennung von übernatürlicher Trinitätsoffenbarung und energetischer Unerkennbarkeit des Wesens Gottes in der Heilsgeschichte; später: östliche Theologie) vermag die neunizänische Theologie das Gleichgewicht zwischen beiden zu halten. Die Kappadokier konnten so zwischen den innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen und den weiteren ewigen Beziehungen auf der Ebene der trinitarischen Existenz unterscheiden, diese gleichwohl miteinander verbinden (Beispiel: ebd., 264). Später brach diese Verbundenheit auseinander: Die rationale westliche Theologie egalisierte die trinitarischen Relationen und ließ die ewigen Existenzrelationen zu Ursprungsrelationen werden; daraus folgte eine Orientierung an der intrapersonalen Wesenseinheit Gottes, in welcher der Geist seine spezifische Eigenständigkeit verlor. Im Osten dagegen kam es zur Verabsolutierung der apophatischen Tendenz. Die Existenzbeziehungen erhielten „nur noch energetische Qualität und die Trinität wurde auf die wenigen Ursprungsbeziehungen reduziert, mit der Folge, dass die Anbindung des Geistes an den Sohn verloren ging (...). Es entstand die von der spekulativen Energienlehre geprägte *interpersonale* Trinitätslehre mit ihren bis heute wirksamen pneumatozentrischen und patromonistischen Tendenzen“: ebd., 265. – Diese Verallgemeinerungen hinsichtlich der theologischen Entwicklungen in Ost und West schließen selbstverständlich nicht aus, dass es auf allen Seiten einzelne Entwürfe gegeben hat und gibt, welche jeweils die skizzierten Einseitigkeiten zu überwinden versuchen.

⁴⁷ Vgl. M. Haudel (Anm. 42), 441.

Ekklesiologie weist je konfessionsspezifische Interpretationen (oder: Reduktionen) auf, welche in der jeweiligen Akzentuierung in der Trinitätstheologie eine ihrer Ursachen haben.

Was heißt dies genauer? Die westliche Theologie entwickelte (in Analogie zur geistigen Selbstentfaltung des Menschen) eine Tendenz zu einem *intrapersonalen* Verständnis der Trinität, während der *interpersonale* Aspekt (als soziale Analogie im Blick auf die Gemeinschaft der Familie) zurücktrat. Ausgangspunkt westlicher Trinitätslehre ist das eine göttliche Wesen, das in drei Hypostasen subsistiert. Der erste Blick gleichsam gilt der einen göttlichen Natur, erst der zweite Blick den drei Personen. Dabei besteht die Gefahr, dass der Selbststand der trinitarischen Personen zugunsten reiner Relationalität aufgelöst wird und die göttlichen Hypostasen mehr oder weniger in der monistischen Einheit des göttlichen Wesens zusammenfallen. Entsprechend erhält die Kategorie der „Einheit“ Dominanz. Grafisch dargestellt ließe sich die westliche Trinitätsauffassung in ein geschlossenes Dreieck oder in einen geschlossenen Kreis fassen. Je nachdem, wie dies analog in die Ekklesiologie hinein ausgezogen wird, je nachdem, wie dieser geschlossene Kreis in Beziehung gedacht wird mit der Welt, der Kirche, den Menschen, entstehen unterschiedliche Auffassungen und Gestalten von Kirche. Katholische Tendenz ist, die göttliche und die menschliche Seinsstruktur zusammenzusehen.⁴⁸ Dies beinhaltet die Gefahr zu einer christologisch-ekklesiologischen Quasi-Identifizierung göttlicher und menschlicher Strukturen; wie Gott eine intrapersonale Einheit darstellt, so verkörpert auch die Kirche mit Christus gleichsam ein einziges Subjekt. Diese „Übertragung“ der intrapersonal gefassten Trinitätslehre auf die Kirche zieht Konsequenzen für die Struktur der Kirche nach sich – ich möchte mich hier beschränken auf die Verhältnisbestimmung von Universal- und Ortskirche: Logische Konsequenz eines einseitig, von der Einheit des göttlichen Wesens her intrapersonal konstruierten trinitarischen Gottesbildes ist eine (ontologische) Vorordnung der Universalkirche vor den Ortskirchen (mit einer entsprechend pyramidalen Amtsstruktur). „Wie die *trinitarischen Personen* ohne Selbststand in der intrapersonalen Einheit der göttlichen Substanz aufgehen, gehen die *Ortskirchen* in dem universalkirchlichen Subjekt auf.“⁴⁹ Die Ortskirchen kommen „vermittelt“ über die Universalkirche in den Blick, ihr „Selbststand“ wird vernachlässigt.

Demgegenüber hebt die östliche Theologie den *interpersonalen-sozialen* Aspekt der Trinität hervor, geht also von den drei göttlichen Hypostasen aus, genauer gesagt: vom Vater, welcher der Ursprung der Gottheit ist, und von dem Sohn und

⁴⁸ Protestantische Theologie, sofern sie die westliche Tendenz zu einem intrapersonalen Verständnis der göttlichen Trinität übernimmt, hebt dagegen ab auf das Gegenüber von Gott und Kirche, was zur Konsequenz hat, dass die Trinitätslehre für die Ekklesiologie und insbesondere für die Fragen nach der Gestalt der Kirche fast irrelevant wird, diese vielmehr (rein) funktional bestimmt wird und das Verhältnis von Gott und individuellem Menschen in den Vordergrund rückt. Selbstverständlich gibt es in der neueren evangelischen wie auch katholischen Theologie Entwürfe, welche dem interpersonalen Moment in der Trinitätslehre stärkere Beachtung schenken und von daher Konsequenzen für das Verständnis der Kirche ziehen. Oben soll es jedoch darum gehen, Tendenzen und „Muster“ aufzuzeigen, welche im Laufe der Theologie- und Kirchengeschichte verbreitet zu Einseitigkeiten im Trinitätsverständnis führten, entsprechenden Niederschlag im Kirchenverständnis gefunden haben und sich so in die ökumenische Problematik hinein auswirken.

⁴⁹ M. Haudel (Anm. 42), 434.

Geist ihre Gottheit empfangen, während der *intrapersonale* Aspekt, also der Blick auf das eine göttliche Wesen, zurücktritt. Grafisch dargestellt, entspricht diesem Modell nicht ein Kreis, sondern eine Linie bzw. bildlich dargestellt: drei gleiche Gestalten. Ähnlich wie die katholische Tendenz setzen sich (nur unter anderen Vorzeichen) diese interpersonalen göttlichen Strukturen in die Welt bzw. in die Kirche hinein fort. Ein einseitig *interpersonales* Verständnis der Trinität kann tendenziell einhergehen mit einem einseitig episkopal-eucharistischen bzw. ortskirchlichen Verständnis kirchlicher *Communio*, genauer: Orts- und Universalkirche werden fast identifiziert bzw. nivelliert dadurch, dass der Bischof die Glaubenden „durch die ortskirchliche Eucharistie zugleich in das ganze eucharistische Gottesvolk (...) inkorporiert“.⁵⁰ Die Universalkirche kommt (lediglich) vermittelt durch die Ortskirchen in den Blick.

Eine Aufgabe der Theologie, insbesondere der ökumenischen Theologie besteht von daher, so Haudel, heute darin, unter Rückgriff auf die Grundlagen der Alten Kirche etwa ein *einseitig intrapersonales* oder *interpersonales* Verständnis der Trinität zu überwinden und die altkirchlich aufscheinende perichoretische Gleichzeitigkeit von *intra-* und *interpersonaler* Dimension in der Trinität⁵¹ (Selbststand in Relation) wieder zum Tragen zu bringen. Möglicherweise könnten so – angesichts der Interdependenz von Trinitätsauffassung und Ekklesiologie – auch Einseitigkeiten im Kirchenbild, welche einer ökumenischen Verständigung im Wege stehen, aufgebrochen werden. Dazu gehörte z.B. die Wahrnehmung der Perichorese von Orts- und Universalkirche (auch wenn dabei noch nicht entschieden ist, wie diese genauer Gestalt gewinnen soll).⁵²

Mit einer detaillierteren Einsicht in die Interdependenz von Trinitätsauffassung und Ekklesiologie könnte sich demnach möglicherweise ein Weg aus dem domi-

⁵⁰ Ebd., 444.

⁵¹ In der neunizänischen Trinitätslehre wird eine innertrinitarische Perichorese vertreten, „in der *intra-* und *interpersonale* Dimension in der wesenseinen Interdependenz von Selbststand und Relation der trinitarischen Personen zusammenfallen. Denn jede trinitarische Person ist unter Beibehaltung ihres personalen Spezifikums (hypostatischer Selbststand) auf der Ursprungsebene ganz in jeder anderen, wobei diese gegenseitige *interpersonale* Durchdringung (...) zugleich die *intrapersonale* Wesenseinheit des Ineinanderseins (...) in der Vielfalt der ewigen Existenzbeziehungen beinhaltet (...). So gilt Gott als *intrapersonale* Wesenseinheit der *interpersonalen* Relationen dreier Personen“: M. Haudel (Anm. 43), 265f.

⁵² Ebd. 267: „Wie das Wesen Gottes sowohl in den einzelnen trinitarischen Personen als auch in der ganzen Gottheit existiert, so realisiert sich Kirche sowohl in den jeweiligen Ortskirchen als auch in der Universalkirche. In der gleichwertigen Durchdringung von Orts- und Universalkirche behalten die Ortskirchen ihre Eigentümlichkeit wie die trinitarischen Personen in der gleichursprünglichen Perichorese.“ Diese Analogie (es handelt sich „nur“ um eine *Analogie*, dies gilt es stets zu berücksichtigen; vgl. hierzu M. Haudel [Anm. 42], 580) „zur Gleichzeitigkeit von *intra-* und *interpersonaler* Dimension widersteht sowohl einer rein *interpersonal* begründeten Vorordnung der Ortskirchen (...) als auch einer rein *intrapersonal* begründeten Vorordnung der Universalkirche (...). Vielmehr impliziert sie eine konziliare Gemeinschaft, die partikularistische und zentralistische Engführungen ausschließt.“ – Wenn die Weiterführung dieser Ansätze als weitere Aufgabe ökumenischer Theologie benannt wird, heißt dies natürlich nicht, dass es Überlegungen in diese Richtung nicht bereits gäbe; vgl. z.B. die Auseinandersetzung der (damaligen) Kardinäle Ratzinger und Kasper; vgl. dazu M. Kehl, Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: StZ 128 (2003) 219-232.

gen Gestrüpp der derzeitig gegebenen Resignation im Blick auf Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses abzeichnen.

*4. Der Mut des Konzils – und die Frage
nach einer verantworteten Rede von Gott heute*

Die Streitigkeiten um das Verständnis des trinitarischen Gottes und die Christologie sind Streitigkeiten, die nicht einfach um des Gefallens an Gedankenspielen willen aufgekommen waren, sondern Streitigkeiten, bei denen es um die Frage geht, dass und wie das Heil in Jesus Christus auf uns zukommt. Es ist ein „Konflikt, in den das Christentum früher oder später geraten musste, wenn es seinen Glauben mit Argumenten verantworten wollte“.⁵³ Diese Streitigkeiten gingen also immer auch einher mit dem Bemühen, „Rechenschaft“ von der mit Jesus Christus verbundenen Hoffnung zu geben (vgl. 1 Petr 3,15) – und zwar Rechenschaft in die damalige Zeit hinein, Rechenschaft, die sich der damaligen Vorstellungen der Welt und insbesondere der Philosophie bediente (diese wohl aber auch produktiv modifizierte). Damit stehen wir u.a. vor jenem Problemkomplex, der mit dem Stichwort „Hellenisierung des Christentums“⁵⁴ verknüpft ist. An dieser Stelle soll nicht näher auf diese Problematik eingegangen werden, sondern nur Folgendes angemerkt werden: Die christliche Botschaft wird sich immer auch mittels der jeweils aktuellen Denkkategorien, inmitten der jeweils gegebenen Welt- und Menschenbilder auslegen müssen, um wirklich beim Menschen „ankommen“ zu können – ohne deshalb in den herrschenden Vorstellungen aufgehen zu dürfen, ohne sich deshalb an alle möglichen Modeströmungen anzupassen; denn dies hieße, das Widerständige, das Provokante der neutestamentlichen Botschaft, nämlich dass Gott Mensch geworden ist, um uns zu erlösen, ins Allgemeinmenschliche abzuschleifen und im Alltagsgetriebe untergehen zu lassen.⁵⁵ Die Universalität der christlichen Botschaft und die Aufgabe, diese den jeweiligen Menschen der Zeit in verantwortbarer Weise nahezubringen, auf der einen Seite und das absurd Erscheinende, Unelegante, Anstößige der biblischen Botschaft nicht in bestehende denkerische Moden hinein verschwinden zu lassen auf der anderen Seite, war eine Herausforderung nicht nur des Konzils von Nikaia, sondern ist eine Herausforderung für die Kirche und die Theologie aller Zeiten.

⁵³ R. Kany (Anm. 2), 101.

⁵⁴ Z.B. A. Harnack, (Art.) Konstantinopolitanisches Symbol, in: RE³ XI (1902), 12-28, hier 20: „Das Dogma [von Konstantinopel] ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“ Vgl. dagegen etwa Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (Anm. 41), 120: „Das Dogma bedeutet keine Hellenisierung des Christentums in dem Sinne, als wäre durch die Beanspruchung der spätantiken Metaphysik die Substanz des urchristlichen Glaubens entfremdet worden. Dies zeigt die Sprachgestalt des Bekenntnisses. Es will mit Mitteln der Philosophie den biblischen Gottesbegriff zum Ausdruck bringen: Der von Jesus verkündete Gott ist ein in der Geschichte handelnder und dem Menschen gnädig zugewandter Gott. Im Bekenntnis spricht sich die geistliche Erfahrung der existenzwandelnden Kraft Gottes aus, nicht eine abstrakte Spekulation.“

⁵⁵ Vgl. hierzu auch R. Kany (Anm. 2), 103.

Gerade heute, in unserer sogenannten „postmodernen“ Gegenwart birgt dies eine eigene Brisanz. Ein Beispiel: Zwar meinen seit einigen Jahren Sozial- und Trendforscher eine „Renaissance des Religiösen“ gerade auch in Europa zu konstatieren, diese Wiederkehr des Religiösen (bzw. des Bedürfnisses danach) geht derzeit allerdings weitgehend an den christlichen Kirchen vorbei. Dabei ist die Krise, die das europäische Christentum befallen hat, nicht mehr, so schreibt Johann Baptist Metz, „primär oder gar ausschließlich eine Kirchenkrise. (...) Die Krise sitzt tiefer: Sie ist keineswegs nur im Zustand der Kirchen selbst begründet: Die Krise ist zur *Gotteskrise* geworden.“⁵⁶ Das Stichwort lautet nicht mehr nur „Gott ja – Kirche nein“, sondern „Religion ja – Gott nein“. Ein personaler, dreifaltiger Gott, der sich in Jesus Christus selbst mitteilt und in Gemeinschaft mit sich ruft, scheint nicht das zu sein, was die neueren Religiositäten suchen; vielmehr entstehen mancherorts neue „Gottesbilder“ etwa aus dem Glücks- und Gerechtigkeitsstreben von Menschen heraus, aus dem Hunger nach religiösem Erlebnis.⁵⁷ Die Frage nach einer verantworteten, sach- wie zeitgemäßen Rede von Gott, dem Dreifaltigen, und der Erlösung in Jesus Christus, die Frage nach einem Anknüpfungspunkt, nach den Verstehensvoraussetzungen des Glaubens und seiner Bewahrheitung in den Selbst- und Welterfahrungen des Menschen stellt sich in den veränderten Kontexten neu. Die Gottesfrage klopft in neuer Weise an die Tür der Theologie.

Hier könnte auch eine Aufgabe des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Theologie liegen, die sich nicht in der Aufarbeitung von Lehrverurteilungen erschöpfen dürfen – so wichtig diese auch ist. Es wäre daran zu erinnern, dass ökumenische Theologie auch – der ursprünglich missionarischen Motivation der ökumenischen Bewegung folgend – Rede von Gott, Theo-Logie in die jeweilige Zeit hinein zu sein hat und sich damit auch neu auftretenden Herausforderungen zu stellen hat. Es geht um ein *gemeinsames* Bemühen um die „Rechenschaft des Glaubens“ heute und morgen, es geht in diesem Sinne um eine „Ökumene der Zukunft“.

Das Konzil von Nikaia führt uns dabei zwei Folien vor Augen, mit denen wir es im Blick auf die Rede von Gott immer auch heute noch zu tun haben: nämlich dass es sich zum einen im nizänischen Glaubensbekenntnis um einen historischen Text *und* um eine ekklesial verpflichtende Realität handelt, die bis heute ihre Gültigkeit beansprucht und deshalb Bezugspunkt auch heutiger Gottesrede ist. Und dass zum anderen, wie das Ringen der Alten Kirche um die entsprechende Fassung des Gottesbegriffs zeigt, immer wieder die grundlegende und bedrängende Frage besteht nach der begrifflichen Fassbarkeit, nach der „Besprechbarkeit“ (des Wesens) Gottes überhaupt.⁵⁸ Mit Karl Rahner kann man die Meinung teilen, dass die beste Theo-Logie jene sei, die letztlich vor dem Geheimnis Gottes

⁵⁶ J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: ders., *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92, hier 77.

⁵⁷ Vgl. zum Überblick über die sogenannte „neue Religiosität“ etwa R. Hempelmann u.a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, vollständig überarb. Neuausgabe, Gütersloh 2005.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch D. Sattler, *Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit*, in: *TThZ* 106 (1997) 189-207, bes. 192.

verstummt⁵⁹ – aber auch Karl Rahner wusste viele Gründe, dass vor dem „seligen Verstummen“ erst noch einige Zeit von Gott zu reden sei.

Nachtrag: Zur ökumenischen Relevanz von „Nebensachen“

Dass zu aller Theologie und zumal zur ökumenischen Theologie selbstverständlich die wissenschaftliche Anstrengung gehört, ist klar. Aber vielleicht ist gerade für eine ökumenische Theologie noch etwas darüber hinaus wichtig – und möglicherweise hat auch hier das Konzil von Nikaia unter einer gewissen Hinsicht eine interessante Relevanz: Eingangs habe ich erwähnt, dass für die Konzilsväter das gemeinsame Bankett mit dem Kaiser wohl zu den beeindruckendsten Erlebnissen des Konzils von Nikaia gehörte – für uns heute ist dies eine Nebensache. Aber vielleicht regt uns diese Nebensache doch auch zu einer weiteren Überlegung an: Heute werden wir zwar nicht Bankette mit dem Kaiser feiern; aber zur theologischen Anstrengung muss gerade in der Ökumene wohl auch die zwischenmenschliche Beziehung, das Feiern und die erlebte Gemeinschaft quer durch die Konfessionen hindurch und auf allen Ebenen der Kirche hinzukommen. Der intensive Gedankenaustausch auf wissenschaftlichem Niveau wird immer wieder begleitet werden müssen durch menschliche Begegnungen, die (teilweise zermürbende) theologische Argumentation und Gegenargumentation wird immer wieder flankiert sein müssen von persönlichem Vertrauen und gegenseitigem Respekt der Theologisierenden, wenn sie nicht zum hohlen Glasperlenspiel werden und der Eifer für die Sache der Ökumene nicht erlahmen soll.

SUMMARY

The council of Nicaea (325) marks the beginning of the later so-called ecumenical councils of the Ancient Church, which on the basis of the Holy Scripture and in analysis of the philosophical thought of the respective era laid the foundation of Trinitarian doctrine and Christology. They were also decisive for the structure of the church. This contribution discusses the relevance of the council of Nicaea and in doing so considers four aspects: criteria for the ecumenical nature of a council, significance of the Nicene Creed, interdependence of trinitarian doctrine and ecclesiology, struggle for an answerable way of talking about God today as a central task of ecumenical theology.

⁵⁹ Vgl. K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München-Zürich 1984, 105-119, hier 106.

Ekklesiologische Implikationen der Taufe*

PETER NEUNER

1. Der aktuelle Anlass

Am 29. April 2007 wurde im Dom von Magdeburg von elf Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland eine Erklärung über die gegenseitige Anerkennung der in diesen Kirchen gespendeten Taufen unterzeichnet.¹ Magdeburg war dafür besonders geeignet. Das Taufbecken des Domes stammt aus den Steinbrüchen Ägyptens, es war zunächst ein kostbarer römischer Brunnen. Diesen ließ Kaiser Otto I. bereits vor der Jahrtausendwende in seinen Dom nach Magdeburg bringen, wo er seither als Taufbrunnen dient, auch über die Reformation des 16. Jahrhunderts hinweg. Der Text der Vereinbarung über die Taufanerkennung ist kurz. Angesprochen werden die Aspekte der Verbindung mit Christi Tod und Auferstehung, der Wiedergeburt, der Einheit mit Christus und mit seinem Volk aller Zeiten und Orte. Weil diese Aussagen von allen Kirchen angenommen werden, konnte formuliert werden: „Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.“ Trotz dieses „Grundeinverständnisses über die Taufe“ bleiben aber auch Differenzen, vor allem, wie es heißt, „im Verständnis von Kirche“. Sie wurden dadurch deutlich, dass der Vertreter der mennonitischen Gemeinde im Namen der Kirchen täuferischer Tradition ein Grußwort sprach, diese Kirchen aber die Übereinkunft nicht unterschrieben haben. Eine grundsätzliche Anerkennung der Kindertaufe erscheint ihnen mehrheitlich als nicht möglich. Auch zwei Kirchen der altorientalischen Tradition, die koptisch-orthodoxe Kirche und die syrisch-orthodoxe Kirche, haben nicht unterschrieben, weil für sie die Frage der Gültigkeit der Taufe außerhalb ihrer Kirchengrenzen nicht eindeutig entschieden ist und eine Anerkennung höchstens „kat oikonomian“, nicht jedoch „kat akribian“ möglich wäre.² Theologische Fragen harren der Aufarbeitung.

Die theologische Begründung bleibt in diesem liturgischen Akt kurz. Um die Vereinbarung mit Leben zu füllen und gegen Kritik und Einwände zu schützen, gilt es, insbesondere die Verhältnisbestimmung von Taufe und Kirche zu bedenken.

* Referat bei der Studientagung der Ökumene-Referenten der deutschen Diözesen am 14. November 2007 in Erfurt.

¹ KNA-ÖKI Nr. 19 (08.05.2007) Dokumentation Nr. 5-8, 1.

² Die Regelung, die Taufe außerhalb der orthodoxen Kirchen lediglich kat oikonomian anzuerkennen, ist in den Ostkirchen durchaus verbreitet. Siehe hierzu W. Kasper, *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*, in: A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite*. FS K. Lehmann, Freiburg i.Br. 2001, 581-599, hier 590-592.

2. Biblische Grundlegung der Taufe

2.1 Der Ursprung der Taufe

Der Ursprung der christlichen Taufe ist historisch nicht eindeutig festzumachen. Man kann davon ausgehen, dass Jesus nicht getauft hat,³ wohl aber die ersten Christen, unmittelbar nach dem Tod und der Auferstehung Christi und der Geistsendung. Die Stiftungsworte Jesu bei Matthäus (Mt 28,19) und Markus (Mk 16,16) werden heute allgemein als Gemeindebildung verstanden. Insgesamt wird eine religionsgeschichtliche Herleitung der Taufe aus vorchristlichen Wasserriten als nicht hinreichend angesehen. Ähnliches gilt hinsichtlich der Taufen in Qumran. Dort wurden Waschungen als Bußritus zur Wiederherstellung kultischer Handlungsfähigkeit oft täglich vollzogen. Auch die jüdische Proselytentaufe erklärt die christliche Taufe nicht. Sie war eine Selbsttaufe eines zum Judentum übertretenden Heiden. Jedoch ist festzuhalten, dass diese Proselytentaufe ein Initiationsritus war. Ansatz für die christliche Taufe war offensichtlich die Taufe Jesu durch Johannes. Die Johannestaufe war ein Bußritus, untrennbar verbunden mit der Gerichtspredigt des Täufers, sie war gleichsam das letzte Angebot zur Umkehr vor dem anbrechenden Zorngericht Gottes. Das Gegenüber von Spender und Empfänger, die Einmaligkeit des Taufempfangs und das ganze Volk Israel als Adressat der Taufpredigt unterscheiden die Johannestaufe etwa von der Taufe in Qumran und verbinden sie so eng mit der urchristlichen Taufe, dass alles für eine Verbindung zwischen Johannestaufe und urchristlicher Taufe spricht.

Das Wissen darum, dass Jesus die Taufe empfangen hat, wird so zum Anknüpfungspunkt für die christliche Taufpraxis. So wie Jesus sich am Anfang seines öffentlichen Wirkens taufen ließ und wie diese Taufe verbunden war mit der Sendung des Geistes, so soll jeder, der sich zu Christus bekennt und der in der Kraft des Geistes sein Leben gestalten will, durch die Taufe den Glaubenden hinzugefügt werden. Schon die Einführung der Taufe als Zeichen der Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden erfolgte durch die früheste Gemeinde, war also kirchliche Handlung. Kirche erscheint als Bedingung der Möglichkeit der Taufe, gleichzeitig wird sie durch die Taufe aufgebaut und gewinnt in ihr Gestalt.

2.2 Biblische Deutungen des Taufgeschehens

Überlegungen zur Deutung der Taufe spielen bereits im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Es gibt hier eine Reihe von Tauftheologien, die sich keineswegs auf einen Nenner bringen lassen. Eine Zusammenfassung dieser Aussagen ist im Lima-Papier formuliert: „Die Taufe ist das Zeichen neuen Lebens durch Jesus Christus. Sie vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk. Die Schriften des Neuen Testaments und die Liturgie der Kirche entfalten die Bedeutung der Taufe in verschiedenen Bildern, die den Reichtum Christi und die Gaben seines Heils zum Ausdruck bringen ... Taufe ist Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung (Röm 6,3-5; Kol 2,12); Reinwaschung von Sünde (1 Kor 6,11); eine neue

³ So trotz der in andere Richtung weisenden Aussagen in Joh 3,22.25f.; 4,1.

Geburt (Joh 3,5); Erleuchtung durch Christus (Eph 5,14); Anziehen Christi (Gal 3,27); Erneuerung durch den Geist (Tit 3,5); die Erfahrung der Rettung aus dem Wasser (1 Petr 3,20-21); Exodus aus der Knechtschaft (1 Kor 10,1-2) und Befreiung zu einer neuen Menschheit, in der die trennenden Mauern der Geschlechter, der Rassen und des sozialen Standes überwunden werden (Gal 3,27-28; 1 Kor 12,13). Der Bilder sind viele, aber die Wirklichkeit ist nur eine.⁴ Die Variationsbreite im biblischen Verständnis der Taufe ist vielleicht größer als in den Deutungen des Herrenmahls. Es ist bemerkenswert, dass in der Taufe eine Anerkennung möglich wurde, die im Verständnis der Eucharistie noch nicht in gleicher Weise erfolgt ist. Ein weiterer Aspekt erwies sich als besonders konsequenzenreich:⁵ Nach Paulus ist die Taufe verstanden als Eingliederung in den Leib Christi, der die Kirche ist. 1 Kor 12,13: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.“ In dieser Gemeinschaft spielen weder Herkunft noch Stand eine Rolle. Das Leben vor der Taufe wird irrelevant, die neue Gemeinsamkeit ist allen Differenzierungen vorgeordnet. Selbst wenn es innerhalb dieses Leibes Christi verschiedene Gnadengaben gibt, so ist dennoch die Gemeinsamkeit, die durch die Taufe bewirkt wird, die Basis, die alle Differenzierungen umfängt. Bevor der Verfasser des Epheserbriefs die unterschiedlichen Gnadengaben anspricht, benennt er den Grund für deren Einheit: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph 4,4-6). Die gemeinsame Taufe stiftet eine Einheit, die gewichtiger ist, als alle Unterschiede im Stand, den Charismen, auch zwischen Amt und Nicht-Amt. Kirche ist dabei nach Paulus nicht einfach ein Zusammenschluss von Menschen gleichen Glaubens, sondern sie gründet in Gottes Heilswillen. Zur Kirche gehört man nicht durch eigenen Entschluss und den Willen zum Beitritt, der Mensch macht sich nicht zum Glied der Kirche, sondern er wird dazu gemacht, er tritt nicht ein, sondern wird hineingenommen (1 Kor 12,13), er wird durch die Taufe „hinzugefügt“ (Apg 2,41). Die Kirche, in die wir durch die Taufe eingefügt werden, ist nach Paulus der Leib Christi, sie gewinnt ihr Leben in der Feier des Herrenmahls, durch die sie zum Leib Christi wird. Insofern ist die Zulassung zum Herrenmahl die unmittelbare Konsequenz der Taufe. Die Praxis der Ostkirche, die bei der Erwachsenentaufe auch im Westen gilt, wo auf die Taufe unmittelbar das Herrenmahl folgt, ist biblisch gut begründet.

3. Historische Entfaltungen und kirchenamtliche Äußerungen

3.1 Die Alte Kirche

In der Alten Kirche treten in der Lehre von der Taufe zwei Aspekte ins Zentrum: Die Taufe als Initiation in die christliche Kirche und die Tilgung der Erbsünde. Für

⁴ Limitext-Taufe [= BEM/Taufe] Nr. 2, in: DwÜ 1, 550.

⁵ Vgl. ebd., Nr. 6 (551).

die ekklesiologische Problematik ist das Thema Initiation von besonderer Bedeutung. Die Taufe wird vor allem als Aufnahme in die Kirche verstanden, für die detaillierte Regeln entwickelt werden. Nach der wohl aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammenden „*Traditio apostolica*“,⁶ dem frühesten Beleg für die Taufpraxis der Alten Kirche, erfolgte die Taufe nach einem dreijährigen Katechumenat, in das die Bewerber nach gründlicher Prüfung ihres Lebenswandels und der Beweggründe für die Taufbewerbung aufgenommen wurden. Damit standen sie im Vorhof der Kirche, hatten eine eingeschränkte Zugehörigkeit zur Gemeinde und wurden zur Katechumenenmesse zugelassen. Nach dieser Bewährungszeit und erneuter Prüfung konnten sie sich zum Beginn der Fastenzeit zur Taufe anmelden und wurden als Bewerber (*competentes* bzw. im Osten als *photizomenoi*) aufgenommen. Sie hatten täglich Unterricht als Vorbereitung auf die Taufe, die in der Osternacht durch Untertauchen erfolgte. Anschließend wurden sie eingekleidet und in die Versammlung der Gemeinde geführt. Der Bischof legte als Zeichen der Aufnahme in die Kirche die Hand auf, salbte sie und bezeichnete sie mit dem Kreuz. Anschließend gaben der Bischof und die Gemeinde den Negetauften den Friedenskuss. Sie feierten das Herrenmahl mit, empfingen die Eucharistie sowie Milch und Honig als Zeichen für die Ankunft im Gelobten Land.

Die Taufe erfolgte im Rahmen des Glaubensbekenntnisses, verstanden als *Symbolon*, als Erkennungszeichen. Dieses hatte dialogische Struktur, es fand statt als Gespräch zwischen Taufendem und zu Taufendem. Dem Täufling war im Katechumenat das bereits trinitarisch formulierte Glaubensbekenntnis übergeben worden, allerdings nicht als schriftlicher Text, sondern als zu lernende Formel. Das hatte zunächst den Sinn, dass in Verfolgungszeiten das Credo nicht in die Hände der Verfolger fallen sollte. Wichtiger aber war, dass das Bekenntnis nicht als ein Stück Papier verstanden werden sollte, sondern immer nur im lebendigen Bekenntnis von Glaubenden aktualisiert werden konnte. Das Bekenntnis ist immer nur im Bekennenden, der Glaube im Glaubenden, das Zeugnis im Zeugen möglich. Der Einzelne wird aufgenommen in die Gemeinschaft derer, die sich in diesem Bekenntnis versammeln.

In der Folge der Konstantinischen Wende wurden die Christen von Außenseitern zu Trägern der Gesellschaft.⁷ Wie sollte die breite Masse, die nun Aufnahme in die Kirche suchte, diesen strengen ethischen Forderungen gerecht werden? Es verbreitete sich die Praxis, möglichst lange im Katechumenat zu verbleiben. Dieses wurde für viele zu einer Dauereinrichtung, Konstantin selbst ist das bekannteste Beispiel. Die Grenze lief nun nicht mehr zwischen Christen und Heiden, sondern eher zwischen getauften und nicht getauften Christen. Dies war eine höchst unbefriedigende Entwicklung, die auch heftig kritisiert wurde. Die Prediger propagierten die Entscheidung zur Taufe, mit all ihren Konsequenzen. Daneben stand die Entwicklung zur Kindertaufe, sie sollte sich durchsetzen.

⁶ G. Koch (Hg.), *Sakramentenlehre I. Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung*, Graz 1991 (TzT.D 9/1), Nr. 263f.

⁷ In der sehr breiten Literatur ist gerade in konfessionskundlicher Darstellung hilfreich: E. Geldbach, *Taufe*, Göttingen 1996 (BensH 79).

Spender der Taufe war zunächst der Bischof. Mit der Öffnung der Taufe hin auf breite Kreise vollzogen vor allem auf dem Land Diakone und Priester die Taufe, die Handauflegung und die Salbung nach der Taufe blieben jedoch in der römischen Liturgie Vorrecht des Bischofs. Außerhalb der römischen Kirchenprovinz erfolgte auch diese Salbung durch den Taufspender, und zwar mit dem vom Bischof geweihten Öl. Das blieb die Praxis in der Ostkirche. Der Bischof weiht das Myron, mit dem der Priester bzw. der Diakon die Salbung vornehmen. Im Westen, später auch in der Ostkirche, wurde die postbaptismale Salbung als eigenes Sakrament, als die Firmung interpretiert. Sie blieb in der lateinischen Kirche dem Bischof vorbehalten. Der damit verselbstständigte Ritus fand im Laufe der Zeit sehr unterschiedliche Deutungen. Nahe liegend war es, ihn von der Geistverleihung her zu verstehen, die nach der Bibel mit der Taufe verbunden ist. Das hatte zur Folge, dass im Westen die Initiation in zwei liturgische Akte, die Taufe und die Firmung, aufgespalten wurde. Es gibt zahlreiche Christen, die getauft sind, aber die volle Initiation und damit auch die volle Gliedschaft noch nicht erlangt haben. Dass dieser Status ekklesiale Probleme aufwirft, ist offensichtlich.

Die ekklesiologische Dimension der Taufe wurde weiterhin bedacht im sogenannten Ketzertaufstreit. Bischof Stephan I. von Rom verteidigte im Jahr 256 die Gültigkeit der Ketzertaufe gegen Cyprian von Karthago. Dieser stand in Übereinstimmung mit den Bischöfen der afrikanischen Kirche und er konnte sich zudem auf mehrere Synodalentscheidungen und eine breite Übereinstimmung mit der Kirche von Kappadokien berufen, als er die außerhalb der Kirche gespendete Taufe für ungültig erklärte und bei einer Bekehrung die Neuertaufe forderte. Die Taufe ist ein ekklesiales Geschehen, darum kann sie außerhalb der Kirche nicht sein. Cyprian war überzeugt, dass es außerhalb der Kirche keine Vergebung der Sünden und keine Gabe des Heiligen Geistes geben könne: *Extra ecclesiam nulla salus*. Daher könne niemand außerhalb der Kirche gültig taufen. Bei einer Aufnahme in die Kirche müsse also die Taufe gespendet werden. Stephan I. erkannte dagegen die Taufe der Häretiker an und nahm Bekehrte mit einer einfachen Zeremonie der Handauflegung in die Kirche auf. Seine Begründung: Die Tatsache, dass der Name des dreieinigen Gottes über den Taufbewerber herabgerufen wird, ist gewichtiger als eventuelle Mängel im Glauben, in der Amtsvollmacht und selbst in der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Getauften. Trotz dieser Entscheidung, die sich durchsetzen sollte, hat man am Grundsatz *Extra ecclesiam nulla salus*, also der Begründung Cyprians für die gegenteilige Praxis, festgehalten.

Zu Beginn des vierten Jahrhunderts verbot in der Kontroverse mit den Donatisten Papst Sylvester I. mit der Synode von Arles (314) die Wiedertaufe, wie sie von diesen für den Fall gefordert wurde, dass unwürdige Amtsträger das Sakrament gespendet hatten. „Da sie ein ihnen eigenes Gesetz anwenden, nämlich wiederzutaufen, beschloss [die Synode] hinsichtlich der Afrikaner, dass sie, wenn einer von einer Häresie zur Kirche kommt, ihn nach dem Bekenntnis fragen sollen; und wenn sie erkennen, dass er auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist getauft wurde, soll man ihm nur die Hand auflegen, damit er den Heiligen Geist empfangt; wenn er auf Befragen aber nicht mit dieser Dreifaltigkeit antwortet,

dann soll er getauft werden.“⁸ Die Begründung für diese Entscheidung formulierte in klassischer Weise Augustinus: „Mag Petrus taufen, er (Christus) ist es, der tauft; mag Paulus taufen, er ist es, der tauft; mag Judas taufen, er ist es, der tauft.“⁹

Später wurde der Rahmen noch weiter gezogen. Im Jahr 866 antwortete Papst Nikolaus I. auf eine Anfrage aus Bulgarien, dass immer, wo eine Taufe im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit oder auch im Namen Christi erfolgt sei, bei der Aufnahme in die Kirche keine neue Taufe mehr vorgenommen werden dürfe. Jeder, also auch der Nicht-Getaufte, kann gültig taufen, wenn er nur die rechte Intention hat, also tun will, was die Kirche tut.

Edmund Schlink fasste in seiner immer noch klassischen Darstellung der Tauftheologie diese Entscheidungen so zusammen: „Die Geltung der Taufe hängt demnach nicht ab von der Gemeinschaft, die sie spendet, auch nicht vom kirchlichen Amt, auch nicht von der Kirchengemeinschaft oder Heiligkeit des Täufers, sondern von dem dreieinigen Gottesnamen, dem Wort, das das Wasser zum Sakrament macht. Die Taufe ist im entscheidenden Gottes Tat, nicht Tat der Kirche.“¹⁰ Diese Entscheidung bildet bis heute die Grundlage für die spätere Anerkennung der Taufe.

Mit der Schwerpunktsetzung auf den Aspekt der Initiation in die Kirche stellte sich die Frage nach der Taufe Unmündiger. Schon Cyprian und Origenes bezeichnen sie als einen alten, apostolischen Brauch, Tertullian dagegen versteht die Taufe als Selbstverpflichtung. *Sacramentum* bedeutet bei ihm Fahneneid, und ein solcher darf nicht leichtfertig abgelegt werden, sondern nur in voller und bewusster Entscheidung. Die Kindertaufe setzte sich jedenfalls im vierten Jahrhundert weitgehend durch, ohne dass dies eine breitere Diskussion ausgelöst hätte. Die theologische Auseinandersetzung erfolgte im Kontext der Entfaltung der Erbsündenlehre, die Kindertaufe war deren logische Konsequenz. Gleichzeitig hat aber wohl auch die Praxis der Kindertaufe die Erbsündenlehre mit begründet.

Die Erbsündenlehre spielte in der orthodoxen Tradition nie die Rolle, die sie in der westlichen Christenheit, insbesondere unter dem Einfluss Augustins, eingenommen hat. In der Orthodoxie wird die Taufe wesentlich verstanden als Übergabe an Christus, die durch die Aufnahme in die Kirche geschieht. Dabei wird der Täufling, in der Regel als Säugling, untergetaucht, um aus dem Taufbrunnen symbolisch zu neuem Leben zu erstehen. In der gleichen Feier wird ihm dann in einer Salbung der Geist verliehen und das Abendmahl gereicht. Die drei Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie sind also in einer liturgischen Feier zusammengefasst. Sie bilden die Initiation in die Kirche. Die liturgische Form ist die Erwachsenentaufe, die Kindertaufe wird von ihr her verstanden und gefeiert. Die Einheit der Initiation ist für die Orthodoxie unverzichtbar. In der Anerkennung von Taufen, die außerhalb der orthodoxen Kirchen gespendet wurden, ist die Praxis der verschiedenen Ostkirchen recht unterschiedlich.¹¹

⁸ DH 123.

⁹ G. Koch (Anm. 6), Nr. 71. Auf diese Aussage beruft sich auch das Konzil in SC 7.

¹⁰ E. Schlink, Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969, 169.

¹¹ Zur orthodoxen Tauflehre siehe A. Vletsis, Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation, in: ÖR 53 (2004) 318-336.

3.2 Die Reformatoren und das Konzil von Trient

3.2.1 Luther

In der Reformation wurden, jedenfalls von Luther, die Taufe und ihre Gültigkeit nicht grundsätzlich infrage gestellt.¹² Kritik entstand im Kontext der allgemeinen Sakramentenlehre, wo die Vorstellung von einem *opus operatum* als magisch zurückgewiesen wurde, so als ob die Taufe auch ohne Glauben wirken und den Menschen von der Erbsünde reinigen würde. Demgegenüber betonte Luther den Glauben als konstitutives Element der Taufe. Die Verheißung Gottes besteht in der Zusage, die Sünde zu vergeben, den alten Menschen zu ersäufen und ihn in Reinheit auferstehen zu lassen. Diese Zusage wendet sich an den Glauben, der neben dem Wasser zum Taufgeschehen selbst gehört. Unser ganzes Leben muss ein geistliches Taufen sein, der Mensch muss täglich der Sünde absterben und Gott sichert ihm zu, die Sünde auch nach der Taufe zu vergeben. Zum Taufsakrament gehören das Zeichen, also das Wasser, das Wort, also die Taufformel und Gottes Befehl. Luther trat leidenschaftlich für die Säuglingstaufe ein. Gott selbst wirkt den Glauben, den er als *fides infusa* auch dem Säugling verleiht. Mit diesem Argument aus der Tradition des spätmittelalterlichen Nominalismus begründet Luther, dass auch der Unmündige glauben kann. Die *fides infantium* ist identisch mit dem Angeredetsein durch das Wort Gottes und darin *donum Dei*. Insofern erfolgt die Taufe auf den Glauben hin, der von Gott gewirkt ist und den der Mensch in seinem Leben nachvollziehen kann und soll. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus fasst zusammen, „dass der Glaube auf der Taufe ruht und nicht die Taufe auf dem Glauben“.¹³ In der Säuglingstaufe gewinnt die Lehre von der Rechtfertigung ihre höchste Zuspitzung: Gott schenkt das Heil ohne unsere Vorleistung. Alles andere wäre für Luther pelagianisch oder semipelagianisch. Der Gedanke der Initiation in die Kirche spielt bei Luther eine eher untergeordnete Rolle, im Zentrum steht die *promissio* des Heils vor dem Hintergrund der Lehre von der Erbsünde. Insgesamt hat Luther die Tauflehre ungebrochen weitergeführt, allerdings die Firmung nicht als Sakrament verstanden. In der Taufe erfolgt die volle Gnadenwirkung und Geistmitteilung.

3.2.2 Die reformierte Tauflehre

Zwingli hält im Gegensatz zu Luther die überkommene Sakramentenpraxis für Magie und Zauberei. Er versteht die Taufe als Pflichtzeichen, ähnlich dem Abzeichen des eidgenössischen Heeres, das den Christen als Soldaten Christi ausweist. Im Empfang der Taufe verpflichtet sich der zum Glauben Gekommene zu Umkehr und zu einem Leben nach der Regel Christi. Taufe ist Bekenntnis- und Verpflichtungsakt des Menschen, nicht – oder jedenfalls nicht primär – Handeln Gottes am Menschen. An dieser Stelle sieht Schlink den eigentlichen Differenzpunkt in der

¹² Siehe hierzu M. Hardt, Die Taufe in der ökumenischen Diskussion, in: Chr. Böttigheimer / H. Filser (Hg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung. FS P. Neuner, Regensburg 2006, 593-616.

¹³ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh ⁵1989, 1063.

Lehre von der Taufe: Auf der einen Seite verstehen die Ostkirchen, die katholische Kirche, Luther und weithin auch Calvin die Taufe als Handeln Gottes am Menschen. Auf der anderen Seite stehen Zwingli und in seinem Gefolge die Täufer, bei denen die Taufe als Bekenntnisakt des Menschen verstanden wird. Handelndes Subjekt ist hier der Mensch, der sich im Glauben für ein Leben nach dem Gebot Christi in einer konkreten christlichen Gemeinde entscheidet. Hier wird die Taufe vor allem als Entscheidung des Menschen gedeutet. Zu einer solchen Entscheidung ist naturgemäß der Unmündige nicht fähig, so dass in dieser Tradition die Säuglingstaufe eigentlich ausgeschlossen sein müsste. Die Täufer haben die Konsequenz aus Zwinglis Ansatz gezogen und oft bis zum Martyrium durchgehalten. Zwingli selbst jedoch hat an der Kindertaufe festgehalten. Nach heutiger Interpretation war diese Entscheidung bestimmt durch sein Kirchenverständnis. Durch die Abschaffung der Kindertaufe wäre die überkommene Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde aufgelöst worden, an der er unbedingt festhalten wollte. Zürich als Bürgergemeinde sollte die von Zwingli verkündete Botschaft des Evangeliums annehmen, nicht eine Minderheit derer, die sich individuell dazu entschieden. Letztlich war es nicht eine Frage des rechten Taufverständnisses, die ihn dazu veranlasste, die Kindertaufe zu verteidigen, sondern die darin implizierte Ekklesiologie. Taufe ist Bekenntnis zum Glauben und die öffentliche Aufnahme in das Gottesvolk, deshalb darf sie nur vor versammelter Gemeinde stattfinden.

Calvin steht in seiner Tauflehre zwischen den Positionen Zwinglis und Luthers. Der Taufakt und das Taufwasser sind Bilder, der Gnadenempfang, der mit der Taufe zugesagt wird, ist nicht an die Taufe allein gebunden, die Taufe also nicht im strengen Sinne heilsnotwendig. Das Heil wird durch den Glauben, nicht durch die Taufe geschenkt, darum soll es auch keine Nottaufen geben. Aber Gott wollte seine Gnadengabe mit dem Taufakt verbinden, deswegen soll aus göttlichem Gebot die Taufe gespendet werden, in der Gott sich dem Menschen zusagt und der Mensch seinen Glauben bekennt. Die Taufe „ist ein Merkzeichen, mit dem wir öffentlich bekennen, dass wir zum Volk Gottes gerechnet werden wollen“.¹⁴ Sie besiegelt den Gnadenbund, dem ein Kind christlicher Eltern schon von seiner Geburt her angehört. Aber Gott hat sich diesem Zeichen verbunden, so dass bei Calvin dann doch festgehalten wird, dass Gott der Handelnde ist, das Bekenntnis des Menschen erscheint als die Antwort in einem dialogischen Geschehen. In Calvins *Institutio* nimmt die Verteidigung der Kindertaufe einen breiten Raum ein. Dies ist wohl ebenfalls nicht durch die Lehre von der Taufe begründet, sondern in seinem Kirchenverständnis. Kirche ist bestimmt durch die Identität von Altem und Neuem Bund. So wie im Alten Bund Knaben am achten Tag nach der Geburt beschnitten und dadurch in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen wurden, so sollen jetzt die Kinder vor einer eigenen Entscheidung der christlichen Gemeinde eingefügt werden. Die Kindertaufe wird damit begründet, „dass die Kinder christlicher Eltern bereits Glieder des Gottesvolks, wiedergeboren und geheiligt sind“.¹⁵ Darum darf ihnen die Taufe als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zur

¹⁴ J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. *Institutio christianae religionis*. Nach d. letzten Ausg. übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ⁵1988, IV 15,13.

¹⁵ E. Schlink (Anm. 10), 130.

Gemeinde nicht verweigert werden. „Wenn die Kinder der Gläubigen ohne Beihilfe ihres Verständnisses des Bundes teilhaftig sind, so besteht kein Grund, weshalb man sie von dem Zeichen fernhalten könnte ... Die Kinder, die von Christen abstammen, werden ja sogleich mit ihrer Geburt von Gott in die Erbschaft des Bundes aufgenommen und sind dementsprechend auch zur Taufe zuzulassen.“¹⁶

3.2.3 Die Taufgesinnten

Die Auffassung der Täufer im 16. sowie der Mennoniten und der Baptisten im 17. Jahrhundert baut auf der Lehre Zwinglis auf. Diese Gruppierungen sind insgesamt davon geprägt, dass sie die Taufe erst nach Unterricht, persönlichem, geistgewirktem Glauben, eventuell der Erfahrung einer echten Bekehrung¹⁷ und dem Beschluss, ein neues Leben zu führen, spenden. Die so bestimmten Gemeinden bezeichneten sich selbst als die „Taufgesinnten“, die Bezeichnung „Wiedertäufer“ ist eine kritische Fremdbezeichnung. Unter dem Zeichen der Taufe bezeugt der Täufling vor der Gemeinde seinen Glauben und seine Entscheidung für ein ihm gemäßes Leben. Die Gemeinde nimmt ihn in die Bruderschaft der Heiligen auf. Taufe ist Bekenntnis zum Glauben. Wer der Gemeinde beitrifft, wird getauft. Demnach ist die Säuglingstaufe schriftwidrig und damit ungültig. Beim Eintritt in eine Täufergemeinde wird in der Regel getauft, selbst wenn bereits eine Taufe als Säugling stattgefunden hat. Das wird nicht als Wiedertaufe verstanden, weil nach dieser Überzeugung die Säuglingstaufe keine gültige Taufe war. Das Heil wird nicht primär durch die Taufe geschenkt, sondern durch den Glauben, der der Taufe vorausgeht. Insofern ist die Taufe nicht heilsnotwendig, auch ungetaufte Kinder sind in der Liebe Gottes und finden das Heil Christi. „Für die Täuferkirchen, so muss man paradoxerweise formulieren, spielt die Taufe eine geringere Rolle als für die Kirchen mit einem ausgeprägt sakramentalen Verständnis der Taufe. Was die einen von der Taufe sagen, beziehen die Täuferkirchen viel eher auf den Glauben.“¹⁸ Diese Überzeugung hat sich durchgehalten. In den Täuferkirchen erscheint die Taufe als ein Akt im Rahmen der christlichen Initiation, keineswegs als die Initiation als Ganze, eventuell auch gar nicht als heilsnotwendig. Wenn überhaupt, dann besteht die Notwendigkeit der Taufe im göttlichen Gebot. Für Kinder kann gegebenenfalls ein Segensgestus erfolgen. Die Taufe ist ein gewichtiger Schritt im Rahmen der Initiation. Diese ist aber mit der Taufe nicht abgeschlossen, sondern sie muss in einem Leben ratifiziert werden, das dieser Entscheidung für den Glauben entspricht und ihm gerecht wird.

Die radikalste Richtung vertraten in der Reformationszeit die Spiritualisten wie Sebastian Franck oder Kaspar Schwenckfeld. Sie lehnten jede äußere Wassertaufe ab und wollten nur eine Geiststaufe praktizieren. Eine Verbindung Gottes und seiner Gnade mit materiellen Elementen ist ausgeschlossen, *finitum non est capax infiniti*. Darum kann die Liebe Gottes nicht an das körperliche Zeichen des Was-

¹⁶ J. Calvin, Institutio IV 16, 24.

¹⁷ Dies vor allem bei den derzeit rasch wachsenden evangelikalischen Gemeinschaften und den Pfingstkirchen.

¹⁸ E. Geldbach (Anm. 7), 180.

sers gebunden sein. Der Geist kann nur im Geist verliehen werden, er wird in der Erfahrung der Geisttaufe manifest. In dieser Tradition stehen heute am ehesten die Quäker und die Heilsarmee.

3.2.4 Das Konzil von Trient und die katholische Entfaltung der Tauflehre

Das Konzil von Trient verabschiedete in seiner siebten Sitzung im Jahr 1547 vierzehn Lehrsätze über die Taufe.¹⁹ Sie bieten keine zusammenhängende Tauflehre, sondern schreiben die katholische Position in einigen Fragen fest, die man durch die Reformation für bezweifelt erachtete. Die eigentliche Herausforderung für das Konzil stellten die Ereignisse in Münster und Zürich dar, also die sogenannten Wiedertäufer. Das Konzil wiederholt speziell die Lehre, dass auch Irrgläubige die wahre Taufe spenden können (can. 4), dass die Taufe nicht wiederholt werden kann (can. 11). Gegen Luther wendet sich can. 6: „Wer sagt, der Getaufte könne, auch wenn er wolle, die Gnade nicht mehr verlieren, soviel er auch sündige, wenn er nur nicht den Glauben aufgibt, anathema sit.“ Gegen Erasmus richtete sich die Verwerfung einer nachträglichen persönlichen Ratifizierung der als Säugling empfangenen Taufe (can. 14). Im Vordergrund der Taufaussagen Trients steht der Sündennachlass, während die ekklesiale Dimension und die Bedeutung als Initiation nur am Rande zur Sprache kommen. Indirekt wird die Kirchlichkeit der Taufe vorausgesetzt in der Aussage, dass die Getauften an die Vorschriften der Kirche gebunden sind (can. 8). Gegen die Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts wird die Kindertaufe mit dem Argument verteidigt, sie werden getauft „aufgrund des Glaubens der Kirche“ (can. 13). Manches von dem, was man in den Taufaussagen Trients vermisst, findet sich im Rechtfertigungsdekret in den Aussagen zur Erbsünde. In der Rezeption von Trient lag, ebenso wie in der lutherischen Theologie, der Akzent vor allem in den individuellen Wirkungen des Taufritus. Eine Konsequenz davon ist die Schwerpunktsetzung auf die Taufe in der Mission. Bei allen Differenzierungen im Einzelnen wird man sagen müssen, dass die Mission sich vor allem um die Taufe der Heiden mühte, die Einführung in den christlichen Glauben, die Einbindung in die Kirche und die seelsorgliche Betreuung traten dagegen deutlich in den Hintergrund. Eine Folge ist eine Massenbewegung hin zu den Freikirchen, wie sie derzeit vor allem in Südamerika zu beobachten ist.

In den Aussagen des II. Vaticanums zur Taufe stehen nun Aspekte im Vordergrund, die in der antireformatorischen Kontroverse eher zurückgetreten waren: Die Taufe wird schwerpunktmäßig als Eingliederung bzw. als Aufnahme in die Gemeinde, als Anfang einer von der Gemeinde getragenen, personalen Glaubensgeschichte verstanden. Durch die Aufnahme in die Kirche wird dem Täufling das Heil zugesprochen. Die Sicht der Kirche als Volk Gottes führt zu einer Neubetonung der gemeinsamen Würde und Verantwortung aller Getauften. Die Taufe verleiht die Teilhabe am gemeinsamen Priestertum und befähigt zum Apostolat der Kirche. „Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und

¹⁹ DH 1614-1627.

Firmung bestellt.“²⁰ Dabei ist die Taufe erst der Anfang der Initiation, sie muss durch die Firmung „vollendet“ werden.²¹ Im Rahmen der ekklesiologischen Sicht unterstreicht das Konzil auch die ökumenische Dimension der Taufe. „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ... Sie sind durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname der Christen.“²² Dies bedeutet: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind.“²³

4. Die ökumenische Diskussion

Sowohl die biblische Deutung der Taufe als auch die historischen Entwicklungslinien zeigen eine hohe Variationsbreite und sehr unterschiedliche Schwerpunktssetzungen. Insofern ist es zunächst einmal erstaunlich, dass es in der ökumenischen Diskussion möglich geworden ist, die Taufe in den christlichen Kirchen weithin anzuerkennen. Die Großkirchen erkennen alle Taufen an, die mit Wasser und der trinitarischen Formel gespendet werden, soweit nur die Intention besteht, zu tun, was die Kirche in der Taufe tun will. Anerkannt wird auch die Taufe in jenen kirchlichen Gemeinschaften, die ihrerseits deren Taufe für ungültig erachten. Diese großzügige Praxis gründet in den Entscheidungen der frühen Kirche, die die meisten christlichen Kirchen für verbindlich erachten. Vielleicht liegt dabei manchmal auch eine Vorstellung vom *opus operatum* zugrunde, die nicht immer vor einem magischen Missverständnis geschützt ist. Darum steht gerade die großkirchliche Praxis vor der Aufgabe, den Glauben als den individuellen und kirchlichen Aspekt der Taufe so zu betonen, dass auch die Kindertaufe nicht als Taufe ohne Glauben verstanden werden kann.

Die Verhältnisbestimmung von Glauben und Taufe wurde zum zentralen Thema der ökumenischen Diskussion um die Taufe. Ausgangspunkt war Karl Barths Unterscheidung von Wassertaufe und Geisttaufe.²⁴ In dieser Differenzierung ist ihm keine der historischen Kirchen gefolgt, wohl aber hat seine Feststellung Staub aufgewirbelt: „Weil man durch die Schlaftaufe in die Volkskirche kommt, deshalb gibt es so viel Schlafchristlichkeit und so wenig bekennende Christen.“²⁵ Fast alle ökumenischen Dialoge, bilateral und multilateral, kommen auch auf das Thema Taufe zu sprechen. Bereits in der ersten Weltkonferenz von Faith and Order 1927 in Lausanne wurde formuliert: „Wir glauben, dass wir durch die Taufe, die mit Wasser vollzogen wird im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden, durch einen Geist in einem Leib getauft sind.“ Es wird aber auch festgehalten: „Mit dieser Erklärung beabsichtigen wir nicht, die

²⁰ LG 33.

²¹ KatKK 1285 bezieht sich auf LG 11.

²² UR 3.

²³ UR 22.

²⁴ Siehe hierzu W. Kasper (Anm. 2), 595f.

²⁵ Zit. nach Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, 99.

Unterschiede in Auffassung, Deutung und Gebrauch der Taufe zu verwischen, die zwischen uns bestehen.“²⁶ Dies bezieht sich vornehmlich auf die täuferische Tradition, die im Ökumenischen Rat der Kirchen eine gewichtige Stimme hat. Die Texte von Lund 1952, Montreal 1963, Löwen 1971, Accra 1974 versuchen, auch diesem Ansatz gerecht zu werden. Einen gewissen Abschluss fand diese Diskussion im Lima-Papier 1982, dessen erster Teil die Lehre von der Taufe thematisiert. Dieser Text hat unter den Konvergenzpapieren von Lima die breiteste Zustimmung gefunden. Die Hauptdifferenz, die es in diesen Bemühungen zu überwinden galt, war zunächst der Gegensatz von Kinder- und Erwachsenentaufe. Eine gewisse Brücke bedeutete hier die Tatsache, dass in den evangelischen Kirchen heute die Erwachsenentaufe durchaus als eigenständige, eventuell sogar gleichwertige Möglichkeit der Taufe erscheint und dass diese auch in der katholischen Kirche im Konzil anerkannt wird. Die Gemeinsame Synode der Bistümer hat einen Taufaufschub und damit eine Taufe von mündigen Kindern oder von Erwachsenen in breitem Umfang befürwortet. In die liturgischen Bücher ist das Erwachsenenkatechumenat aufgenommen und in seinem Verlauf geregelt. Die gemeinsame Überzeugung, dass das Christwerden ein nie abgeschlossener Prozess ist, hat geholfen, die schroffen Alternativen zu überwinden. Dies fand im Lima-Papier seinen Niederschlag: „Der Unterschied zwischen Säuglings- und Gläubigentaufe wird weniger scharf, wenn man anerkennt, dass beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen.“ Sowohl bei der Kinder- als auch bei der Erwachsenentaufe ist die „christliche Unterweisung ihrem Wesen nach nie abgeschlossen“.²⁷ Diese Aussagen wurden in der vatikanischen Antwort auf das Lima-Papier nachdrücklich als rechtgläubig bestätigt, wenn es heißt, dass die Tauflehre von Lima nach Form und Inhalt den entsprechenden Aussagen des Konzils sehr ähnlich ist.

Nachdem das Problem der Kindertaufe zumindest dahingehend gelöst oder doch entschärft schien, dass fortan „Wiedertaufen“ bei Konversionen unterbleiben würden, meldeten sich zunehmend auch kritische Stimmen zu Wort, vor allem aus dem Bereich der Täuferkirchen und der Orthodoxie.²⁸ Das Thema war also noch keineswegs abgeschlossen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung widmet sich ebenso wie die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem ÖRK seit 1998 „den ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen der gemeinsamen Taufe“.²⁹

²⁶ Zit. in: L. Vischer (Hg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, 41. Siehe hierzu J. Oeldemann, *Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis*, in: W. Kläber / W. Thönissen (Hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn-Stuttgart 2005, 191-214.

²⁷ BEM/Taufe Nr. 12 (553f.)

²⁸ Dies wird dargestellt und dokumentiert bei Chr. Böttigheimer, *Die eine Taufe und die Vielfalt der Kirchen*, in: ders. / H. Filser (Hg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*. FS P. Neuner, Regensburg 2006, 515-537, bes. 525.

²⁹ K. Raiser, *Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Diskussion*, in: ÖR 53 (2004) 298-317, hier 314.

Während also in der Theologie der Taufe ein weitgehender Konsens erzielt werden konnte, sind deren Implikationen noch ebenso wenig konsensfähig wie die unterschiedlichen Taufpraktiken, insbesondere die Taufe bei Konversionen von bereits als Kindern Getauften. Eine solche „Wiedertaufe“ wirkt immer besonders verletzend, weil sie die Gültigkeit der Taufe und damit das Kirchesein der ursprünglichen Konfession zu verneinen scheint. Um hier weiterzukommen, hat der Päpstliche Einheitsrat, inspiriert durch Kardinal Kasper, in seiner Vollversammlung 2001 die Initiative ergriffen und eine Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Taufe angeregt. Dies fiel in Deutschland auf fruchtbaren Boden, wo es faktisch bereits eine ganze Reihe von zwischenkirchlichen Vereinbarungen über die Taufanerkennung gab. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen nahm die Anregung auf, die 2007 zu der Unterzeichnung in Magdeburg führte.

5. Taufe und Kirchentypen

Die Differenzen in der Taufpraxis gehen, wie der historische Überblick zeigt, auf unterschiedliche Grundverständnisse von Kirche zurück bzw. implizieren solche, auch wenn sie wohl nicht einfachhin aus ihnen abgeleitet werden können. Man könnte von einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Taufe und Kirchenbild sprechen. Nicht zuletzt die Haltung Zwinglis, der trotz seiner Tauftheologie aufgrund seiner Ekklesiologie an der Kindertaufe festhielt, macht dies deutlich. Um diese Beziehung zu verdeutlichen, soll hier versucht werden, unterschiedliche Kirchentypen zu umreißen und sie von der Lehre und der Praxis der Taufe her und auf diese hin zu deuten. Dabei ist von vorneherein festzuhalten, dass es sich um eine idealtypische Betrachtung handelt, in der Typen nach einem theoretischen Suchschema aufgestellt und einander entgegengesetzt werden. Diese Methode bietet keine dogmatische, konfessionskundliche oder soziologische Beschreibung der jeweiligen Kirchen oder Gemeinschaften. Keine Kirche ist einfachhin die Realisierung eines Typus: sie hat auf ihn weder ein Monopol, noch ist der Typus hinreichend, um eine konkrete Gemeinschaft angemessen zu beschreiben. Jede Kirche umschließt immer auch Elemente des anderen Typus. Wenn man sie auf einen Typus festlegen wollte, würde das zu groben Verzeichnungen, wenn nicht gar zu Beleidigungen führen. Aber dennoch ist eine solche Betrachtung hilfreich, um Grundansätze voneinander zu unterscheiden und unterschiedliche Praktiken als in sich plausibel zu verstehen.

5.1 Typus Freikirche

Der Begriff Freikirche ist ein Sammelbegriff für sehr unterschiedliche Gemeinschaften. Als der Deutsche Ökumenische Studienausschuss seine Ekklesiologie-Studie veröffentlichte und darin auch die Ekklesiologie der Freikirchen darstellte³⁰ – übrigens von einem Baptisten verfasst –, haben die so Titulierten in großer

³⁰ P. Neuner / D. Ritschl (Hg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie*, Frankfurt a.M. 1993 (ÖR.B 66).

Einmütigkeit gegen diese Darstellung protestiert und festgestellt, dass speziell ihre Gemeinschaft keineswegs angemessen beschrieben sei und dass wesentliche Aspekte ihres Selbstverständnisses fehlten. In dem Bewusstsein, jeweils einen Typus zu umreißen und damit den konkreten Gemeinschaften nicht gerecht zu werden, sollen hier einige Aspekte aufgegriffen werden, die Freikirchen prägen, selbst wenn nicht der Anspruch erhoben wird, diese in ihrer Differenziertheit angemessen zu umschreiben. Konrad Algermissen hat eine Definition der Freikirchen vorgelegt, die Hans Jörg Urban in der „Kleinen Konfessionskunde“ übernommen hat. Demnach ist eine Freikirche „eine Gemeinschaft, die aus freiem Zusammenschluss bewusster Christen entstanden ist, als Mitgliedschafts- oder Vereinskirche sich sowohl von der Staats- und Territorial-(Landes-)kirche wie auch von der Volkskirche und jeder Nachwuchskirche unterscheidet und in der Kirche Christi die sich ununterbrochen neu bildende Freiwilligkeitsgemeinschaft von Christusbekennern sieht, welche die Bekehrung in sich erlebten“.³¹

Die Freikirchen sind aus der reformierten Tradition entstanden. Die Tatsache, dass sie – jedenfalls vom Prinzip her – nur Erwachsene auf der Basis persönlicher Glaubensentscheidung taufen,³² macht sie von vornherein zu Minderheitskirchen und Kontrastgemeinden. Entscheidungskirche ist notwendig die kleine Herde, die durch ihr Anderssein gegenüber der Welt und der Gesellschaft missionarisch wirkt. Sie ist durch eine grundlegende Distanz zur Gesellschaft gekennzeichnet. In diesem Ansatz gründet die Fremdheit gegenüber dem Staat und seiner Macht, die diese Gemeinschaften zu Kirchen der Martyrer machte. Die Gleichsetzung von Staats- und Kirchenzugehörigkeit wurde abgelehnt, das *cuius regio eius religio*, das die Religion in den Dienst der Einheit des Landes stellte und sie oft zur Stütze der Herrschaft der Regierenden werden ließ, erschien als Verrat an der christlichen Botschaft. Die Verweigerung des Kriegsdienstes und des Eides sind die auffälligsten Konsequenzen. Die Idee der Religions- und der Gewissensfreiheit fand in ihnen die ersten geschichtsmächtigen Vertreter und Vorkämpfer.

Im Modell Freikirche sind die Innenbeziehungen dominierend. Die Gemeinde tendiert darauf hin, in sich eine komplette Welt zu bilden, die Sozialkontakte der Gläubigen untereinander zu befestigen und die Kontakte nach außen möglichst zu begrenzen. Mission geschieht nicht durch Anpassung oder Adaption an religiöse oder gesellschaftliche Gegebenheiten, sondern in der Aufforderung: „Komm und sieh!“ Freikirche vermag ihren Mitgliedern Sicherheit und Geborgenheit zu vermitteln. Die Taufe wird hier verstanden als die persönliche Entscheidung zum Glauben, die nur Erwachsene treffen können. Kirche beruht damit auf der Glaubensentscheidung eines jeden Einzelnen, ihre Heiligkeit auf der moralischen Qualität ihrer Glieder. Der Glaube führt zum Heil, nicht die Taufe. Darum gehören auch Taufanwärter oder die Kindern gläubiger Eltern – in unterschiedlich gedeuteter Weise – zur Kirche und haben bereits Rechte, selbst wenn sie noch nicht ge-

³¹ Kleine Konfessionskunde, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn ⁴2005 (KKSMI 19), 246f.

³² Differenzierter, vor allem in der Anerkennung schon gespendeter Taufen im Kindesalter, siehe W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn-Stuttgart 2005.

tauft sind. In der Taufe wird lediglich öffentlich deutlich gemacht und bekannt, was im Glauben auch schon vor der Taufe das Leben geprägt hat.

Kirche erscheint hier vom Ansatz her nicht primär als von Gott vorgegebene Größe, in die der Einzelne eingegliedert wird. Vielmehr schließen sich die Glaubenden in der Taufverpflichtung zusammen und konstituieren dadurch Kirche. „Kirche ist so das Ergebnis des Sich-Sammelns und Versammelns. Sie ist der freie Zusammenschluss der Glaubenden.“³³ Sie prüft den Glauben, die Buße, die Wiedergeburt derer, die die Taufe begehren. Dabei ist der Kirchenbann ein wichtiges Mittel, um die Entschiedenheit und Eindeutigkeit der „kleinen Herde“ zu gewährleisten. So heißt es in den Schleithheimer Artikeln (1527): „Der Bann soll bei allen Anwendung finden, die sich dem Herrn ergeben haben, seinen Geboten nachzuwandeln, und bei all denen, die in den einen Leib Christi getauft worden sind, sich Brüder oder Schwestern nennen lassen und doch zuweilen ausgleiten, in einen Irrtum und eine Sünde fallen und unversehens überrascht werden.“³⁴ Die Gemeinde und ihr Kirchesein hängen am Verhalten eines jeden Einzelnen. Wer hier ausfällt, gefährdet die Kirche selbst und muss darum brüderlich ermahnt, bestraft, eventuell ausgeschlossen werden.

Das Verständnis der Kirche konzentriert sich hier auf die jeweilige Gemeinde, die der Glaubende und Getaufte durch seine Entscheidung mit-konstituiert und trägt. Kirche ist die lokale Gottesdienstgemeinde in ihren sozialen Beziehungen. „Jede lebendige Einzelgemeinde nimmt die volle Kirchenhoheit für sich in Anspruch.“³⁵ Überregionale Zusammenschlüsse nehmen praktische Aufgaben wahr, weisen aber keine theologische Qualität auf und sind nicht Kirche. Universal geltende Bekenntnisformulierungen oder überörtliche und kirchenleitende Ämter konnten sich kaum etablieren. Jede Gottesdienstgemeinde ist für sich Kirche, die aus dem und durch das Engagement ihrer Glieder lebt. Verbindliche Aussagen sind auch im ökumenischen Kontext nur begrenzt möglich, weil es keine Instanz gibt, die für die Gemeinden sprechen und sie in ihrem Glaubensbewusstsein verpflichten könnte. In den Gesprächen etwa der katholischen Kirche mit dem Baptistischen Weltbund wird von baptistischer Seite immer wieder betont, dass man höchstens Mehrheitspositionen vortragen könne, die Abweichungen nicht ausschließen, und dass die dargestellte Position keineswegs als für alle Gemeinden verbindlich angesehen werden kann.

Neben der Einheit zwischen den Gemeinden tritt auch die Einheit durch die Geschichte hindurch deutlich in den Hintergrund. Vielfach wurde die Kontinuität der christlichen Botschaft und der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch bestritten. Es herrscht dann die Überzeugung, dass durch die Einführung der Kindertaufe die christliche Kirche untergegangen sei, höchstens in Sondergruppen und bei den Ketzern sei sie lebendig geblieben. Während die Reformatoren immer mit einer Kontinuität der Kirche auch in der Papstkirche gerechnet haben und davon ausgegangen sind, dass in ihr zumindest in einzelnen Gläubigen die katholische und apostolische Kirche erhalten geblieben ist, verstehen freikirchliche Denominatio-

³³ W. Kasper (Anm. 2), 594.

³⁴ Zit. nach E. Schlink (Anm. 10), 128.

³⁵ Ebd., 128.

nen Kirche als den jeweils aktuellen Zusammenschluss von Glaubenden und Wiedergeborenen in der Gemeinschaft der Heiligung und der Heiligen. Verpflichtend ist allein die biblische Botschaft, nach der die heutige Gemeinde gestaltet werden soll. Das Geschichtsverständnis wird eher durch die Vorstellung vom Bruch als von Kontinuität und Tradition geprägt. Geradezu stereotyp ist die Formulierung, in der Glieder dieser Gemeinschaften ihre Wiedergeburt schildern: „Früher war ich ... seither bin ich.“

Dieses Grundverständnis von Kirche ist untrennbar mit der Praxis der Erwachsenentaufe verbunden. Taufe ist hier verstanden als Bekenntnisakt, in dem sich der Einzelne zum Glauben bekennt und der christlichen Gemeinde beiträgt. Handelndes Subjekt ist der zum Glauben Gekommene, der seine Entscheidung zeichnerhaft öffentlich macht. Dieses Verständnis steht im Mittelpunkt freikirchlicher Tauflehre. In den neueren Gemeinschaften, den Pfingstkirchen und den evangelikalen Erweckungsbewegungen wird vor allem „das subjektive Erlebnis der inneren Wiedergeburt, der Geisttaufe und der Geistcharismen“³⁶ betont. Auch hier erscheint der zum Glauben Kommende als Träger des Geschehens.

5.2 Typus Volkskirche

Als Gegenmodell zur Entscheidungskirche soll hier das Modell der Volkskirche vorgestellt werden. Auch dieser Begriff ist schillernd. Hier wird er in dem Sinn verwendet, wie Ernst Troeltsch in idealtypischer Weise Kirche in seiner Unterscheidung von der Sekte und der Mystik beschrieben hat.³⁷ Demnach gehören die Großkirchen in Deutschland zum Typus Volkskirche, auch wo sie, etwa im Osten, als Minderheiten leben.

Zur Volkskirche gehört man zwar nicht einfach durch Geburt, aber durch eine Taufe, die man zumeist als Kind empfängt und die nicht jeder in seinem späteren Leben in die Praxis umsetzt. Volkskirche setzt zwar den Glauben voraus, nicht aber unbedingt die individuelle Glaubensentscheidung des einzelnen Taufbewerbers. Glaube kann auch als *fides infusa* verstanden werden, oder es wird auf den Glauben getauft, für den die Eltern und Paten mehr oder weniger glaubhaft bürgen, auf den Glauben der Kirche, auf den Glauben, der erst in Zukunft im Neugebauten wachsen soll. In der konkreten Art und Weise, wie die Kirche diesen Glauben einfordert und ihn feststellt, ist sie recht großzügig. Es wird mehr oder weniger jeder getauft, gefirmt, verheiratet oder beerdigt, wer dies für sich oder für seine Angehörigen wünscht. In dieser Volkskirche haben viele Platz, die keineswegs als überzeugte und entschiedene Christen leben und regelmäßig an ihren Veranstaltungen teilnehmen. Ein Großteil der Christen denkt an die Kirche anlässlich von Kasualien: bei Geburt, Hochzeit, Tod, vielleicht noch an Weihnachten und Ostern. Volkskirche ist auch für jene offen, die mehr von Zweifeln und von der Kritik als von unerschütterlicher Glaubensüberzeugung bestimmt sind, die aber, aus

³⁶ W. Kasper (Anm. 2), 595.

³⁷ Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912. Siehe hierzu: K.-E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, München 1978.

welchen Gründen auch immer, dennoch in vielleicht nur lockerer Anbindung zu ihr gehören wollen. Der Volkskirche eignet damit ein hohes Maß an Offenheit und eventueller Unverbindlichkeit, die einer Entscheidungskirche fremd sind. Heiligkeit kommt ihr zu wegen ihrer Stiftung in Wort und Sakrament, aufgrund der heiligen Gaben, die sie verwaltet, nicht, oder jedenfalls nicht primär, wegen der moralischen Qualität ihrer Glieder.

Theologisch gesehen gründet die Volkskirche in Gottes Heilsplan, sie ist Ort vorgegebenen, nicht erst zu realisierenden Heils, Organ, durch das Gott Erlösung schenkt. Das II. Vaticanum beschreibt sie als „Sakrament“, als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Verbindung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“.³⁸ Kirche wird biblisch, vor allem in den Pastoralbriefen, verstanden als Haus Gottes, das bereits errichtet und gefestigt ist, bevor sich der Einzelne entschließt, ihr beizutreten. Das Haus ist nicht abhängig von denen, die hinein- oder auch hinausgehen, Kirche gründet im Willen Gottes, seinem Wort, im Sakrament, sie ist darum letztlich unabhängig von der Glaubensentschiedenheit ihrer Glieder. Insofern bricht der Bau nicht zusammen, wenn Menschen mehr durch Zweifel und Kritik als durch begeisterte und entschiedene Überzeugtheit und Überzeugungskraft geprägt sind. Volkskirche kann auch jene vertragen, die nicht entschieden sind, die ihr Leben nicht von der christlichen Gemeinde her bestimmen, deren Glaubensüberzeugung schwankend ist und die vielleicht auch religiöse Elemente in ihr Weltbild aufgenommen haben, die sich mit der christlichen Botschaft sperren. Sicher bemühen sich auch die Volkskirchen um eine echte Glaubensentscheidung ihrer Glieder und um einen ihr entsprechenden Lebenswandel. Aber diese sind Ziel, nicht Bedingung, sie sind Frucht des Glaubens, nicht Voraussetzung für den Empfang der Taufe und die Aufnahme in die Gemeinde.

Die Ausübung von Kirchenzucht ist die große Ausnahme, außer bei den Amtsträgern, die einer strengeren Kontrolle unterworfen sind. Die Tatsache, dass Kirche in Gott gründet, nicht in menschlicher Glaubensentschiedenheit, kann sehr wohl Freiheit gewährleisten. Die sogenannten Freikirchen haben zwar Religionsfreiheit und bürgerliche Freiheitsrechte propagiert und gefördert. In ihrem Innenraum können sie aber durchaus eine enge Reglementierung und Überwachung befördern, die der Volkskirche nicht nur wegen der höheren Mitgliederzahlen und der daraus folgenden Unübersichtlichkeit nicht zukommt. Insofern sind viele Menschen bereit, ihre Kinder in einer Volkskirche taufen zu lassen, die dies in einer Entscheidungskirche wohl nicht tun würden.

Volkskirche versteht sich als universelle Größe. Weil sie von Gott gestiftet ist, überschreitet sie die Grenzen einer konkreten Gemeinde. Wer in diesem Kontext an Kirche denkt, dem fällt in aller Regel als erstes nicht seine Pfarrgemeinde ein, sondern eine weltweite Institution, der anzugehören er sich freut, auf die er vielleicht stolz ist, die er aber oft auch als ärgerlich und als Stein des Anstoßes erlebt. Es ist auch soziologisch festgestellt: Das Image von Kirche prägen nicht die Pfarrer am Ort, die in der Regel durchaus angesehen sind, sondern der Papst und die Bischöfe, die zumeist dann durch die Presse gehen, wenn sie Kritik erfahren. Seinen Pfarrer sieht der Durchschnittskatholik höchst selten, den Papst sieht er stän-

³⁸ LG 1.

dig im Fernsehen, und dadurch wird die Einstellung zur Kirche wesentlich geprägt. Das sind soziologische Konsequenzen eines Kirchenbildes, das theologisch hoch reflektiert ist und das sich bis hinein in die Erfahrung von Kirche in der Öffentlichkeit als konsequenzenreich erweist.

Während die Entscheidungskirche dazu neigt, den rechten Glauben in der je eigenen Bekehrungserfahrung anzusiedeln und diese Bekehrung als Bruch sieht mit dem, was früher war, denkt die Volkskirche eher im Rahmen der Kontinuität. Brüche, revolutionäre Bestrebungen sind ihr fremd, der Glaube der Väter – oder was man dafür hält – ist heilig. Die Tradition wird gepflegt, nicht zuerst kritisch hinterfragt. Glaube erscheint als Lebensprozess, nicht als punktuelle Entscheidung. Theologisch gedeutet versteht sich Volkskirche als die ungebrochene Weitergabe des christlichen Erbes, als apostolisch, weil sie unter Anpassung an die jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen ihren Ursprung treu bewahrt und weitergegeben hat. Die Freikirchen gehen eher davon aus, dass die Großkirchen ihren Auftrag verraten haben, dass Kirche im eigentlichen Sinn aufgehört hat zu sein und dass erst durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden die biblische Gemeinde der Heiligen wieder je neu entstehen kann. Diese ekklesiologischen Grundansätze bündeln sich im Verständnis der Taufe. Diese wird gesehen als Werk Gottes am Menschen. Gott ist der Handelnde, der sich in Liebe dem Menschen zuwendet, der von sich aus und aus eigener Kraft nichts vermag, der keine Vorleistung erbringen muss, um von Gott angenommen zu werden. Taufe wird in diesem Sinne als Sakrament verstanden: als Realsymbol für das Wirken Gottes, nicht nur als Symbol und Zeichen für das Handeln des Menschen und der Gemeinde. In der Frage, wer handelt, ob Gottes Wirken im Sakrament oder das Bekenntnis und die Selbstverpflichtung des Menschen im Zentrum der Taufe stehen, liegt die wohl zentrale Differenz, die weit mehr umfasst als die Frage nach dem rechten Taufalter.

6. Die Anerkennung der Taufe und ihre Implikationen

Nochmals sei festgehalten: Es handelt sich in dieser Darstellung um eine idealtypische Betrachtung. Jede konkrete Kirche oder Gemeinschaft umfasst immer auch Aspekte, die nicht aus dem jeweiligen Typus hergeleitet werden können, sie ist mehr als die Realisierung eines Typus. So spielt auch in der Volkskirche der Gedanke der Entscheidung eine wichtige Rolle, oft wird er verbunden mit der Firmung, die dann als Vollendung der Taufe und Abschluss der Initiation in eigener Überzeugung verstanden wird. Konzil und Synode haben davon gesprochen, dass das Katechumenat neu belebt werden soll und die Ordnung der Erwachsenentaufe wurde in die liturgischen Bücher aufgenommen. Selbstverständlich mühen sich auch die Volkskirchen um ein entschiedenes Glaubensleben ihrer Glieder. Aber dieses ist Ziel, nicht Voraussetzung für das Kirche-Sein und nicht Kriterium für die Kirchengliedschaft. In den Freikirchen weiß man auch, dass man sich auf partielle Identifikation und menschliche Schwachheiten einzustellen hat. Sie wiegen dort aber schwerer und sind von unmittelbarer ekklesialer Relevanz. In manchen Freikirchen ist es heute keineswegs mehr selbstverständlich, die in anderen Kirchen

Unmündigen gespendete Taufe als ungültig anzusehen, auch wenn man selbst die Kindertaufe nicht praktiziert. Hier ist eine Diskussion in Gang gekommen. Und die Überzeugung, dass in der Taufe Gott in seinem Geist am Menschen handelt, ist nicht allein in den historischen Kirchen der Reformation, jedenfalls bei Luther und Calvin, sondern gerade auch in der pentekostalen Tradition durchaus lebendig. All das zeigt, dass in den konkreten Gemeinschaften, ihrer praktischen Gestaltung und theologischen Deutung durchwegs auch Elemente realisiert werden, die dem je anderen Typus zugeordnet sind und ihm entstammen. Eine schroffe Entgegensetzung von Kirchentypen, gar mit dem Anspruch, damit die jeweiligen Gemeinschaften angemessen zu beurteilen, wird diesen nicht gerecht und steht in der Gefahr, Karikaturen gegeneinander zu stellen. Auch bei unterschiedlichen Ausgangspunkten zeigen sich in Praxis und theoretischer Deutung vielfältige Berührungspunkte, die ökumenisch relevant sind und eine Deutung in gegenseitiger Ausschließlichkeit infrage stellen.

Trotz der Differenzen im Grundansatz haben die Kirchen in Deutschland die Taufen anerkannt. Das wäre ausgeschlossen gewesen, wenn das Taufverständnis in diesen Kirchen einfachhin widersprüchlich wäre. Die ökumenischen Bemühungen von Lausanne bis Lima und darüber hinaus³⁹ haben Annäherungen gebracht, die die unterschiedlichen Ausgangspunkte als Schwerpunktsetzungen erkennen ließen, nicht notwendig als gegenseitige Ausschließlichkeiten. Und es wurde auch deutlich, dass diese Schwerpunktsetzungen jeweils ihre Basis in der biblischen Botschaft und in der gemeinsamen Tradition der christlichen Kirchen haben. Wenn die unterschiedlichen Vorstellungen von der Taufe nicht aufeinander hin offen wären, wäre deren Anerkennung nicht möglich gewesen. „Die gemeinsame Taufe verdeutlicht, dass die Kirchenspaltung nicht bis zur Wurzel des christlichen Glaubens reicht, sondern ein ‚gemeinsames Erbe‘ fortbesteht.“⁴⁰

Dies gilt auch für Differenzen im Kirchenverständnis, denn die Initiation ist nun einmal nicht von der Gemeinschaft zu trennen, in die eingegliedert wird. Kardinal Kasper hat darauf abgehoben, dass die bleibenden Differenzen im Kirchenverständnis auch auf die Lehre von der Taufe zurückwirken und den Gemeinsamkeiten eine Grenze setzen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass in der Anerkennung der Taufe auch die Gemeinschaften, auf die hin die Taufe erfolgt, in ihrer grundlegenden Kirchlichkeit anerkannt sind. Es wäre widersprüchlich, die Taufe anzuerkennen, ohne gleichzeitig auch die Gemeinschaften, in die hinein die Initiation erfolgt, als Verwirklichungen des Leibes Christi zu verstehen. Das würde bedeuten, mit der einen Hand zu nehmen, was man mit der anderen gibt. So heißt es bei Kasper auch: „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe macht nur dann wirklich Sinn, wenn dem ein wenigstens fundamentales gemeinsames Verständnis der Taufe und ihrer ekklesiologischen Konsequenzen zu Grunde liegt.“⁴¹

³⁹ Neuere ökumenische Dokumente zur Taufe siehe D. Heller, Art. Taufe, in: Taschenlexikon Ökumene, Frankfurt a.M.-Paderborn 2003, 250-252; E.-M. Faber / B. Neumann, Art. Taufe 4. Ökumenisch, in: Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde. Hg. v. W. Thönissen mit M. Hardt u.a., Freiburg i.Br. 2007, 1333f.

⁴⁰ Chr. Böttigheimer (Anm. 28), 529.

⁴¹ W. Kasper (Anm. 2), 583.

Ausgeschlossen ist eine Deutung, nach der die einzelnen Getauften ihr Christsein nicht in ihren Gemeinschaften, sondern trotz der Zugehörigkeit zu ihnen leben. Der Geist hat sich zufolge des Ökumenismusdekrets des II. Vaticanums gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen. Wie aber sind die Einheit des Leibes Christi und die Vielheit von Kirchen miteinander zu versöhnen und mit dem Anspruch fast aller Gemeinschaften zu verbinden, Kirche Jesu Christi zu verwirklichen? Bisher gibt es kein Modell ökumenischer Zielvorstellung, das dem gerecht wird und das ökumenisch rezipierbar wäre. Die Aussage in *Dominus Iesus*, die kirchlichen Gemeinschaften der Reformation seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“⁴², wird der Anerkennung der Taufe in diesen Gemeinschaften jedenfalls nicht gerecht. Das derzeitige Ringen um ein angemessenes Verständnis des *subsistit* in der Kirchenkonstitution (LG 8) beweist, dass auch das Konzil hier eine eher verbale Vermittlung geleistet hat, die unterschiedliche inhaltliche Bestimmungen offen lässt. Doch dieses Fehlen einer praktikablen Zielvorstellung für eine ökumenische Einheit teilt die katholische Kirche mit den anderen Kirchen und auch mit dem ÖRK.

Die im ÖRK derzeit entwickelte Taufekklesiologie könnte hier weiterhelfen. So wie die Initiation in die Kirche im Lima-Papier als lebenslanger Prozess verstanden und damit die Reduktion auf einen Punkt der Entscheidung überwunden wird, könnten auch Kirchwerdung und damit die Anerkennung der Kirchen als dynamischer Prozess aufgefasst werden. Das derzeit vorherrschende Modell einer gestuften Kirchengliedschaft,⁴³ das bestimmt ist von dem eher statischen Konzept einer „nicht vollkommenen Gemeinschaft“, würde überführt in die Vorstellung eines Weges, der durch die Anerkennung der Taufe eröffnet wurde. Damit erschließt sich für die Kirchen „die Möglichkeit, auch ihre gegenseitige Anerkennung als Kirchen und die Vertiefung ihrer Gemeinschaft als einen Prozess zu verstehen, der in seinen Phasen und Dimensionen dem Prozess der Initiation des einzelnen Christen vergleichbar ist“. Anerkennung als Kirchen ist dann nicht punktuelle Entscheidung, sondern ein „Prozess der Wiedergewinnung kirchlicher Gemeinschaft“,⁴⁴ den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit einer Pilgerreise vergleicht.

Auf diesem Weg der Anerkennung als Kirchen könnten speziell für die katholische Theologie zwei abschließende Überlegungen fruchtbar werden. Die Anerkennung der Taufe erfolgte auf der Basis der altkirchlichen Entscheidungen zur Ketzertaufe vornehmlich in der Auseinandersetzung um den Donatismus. Damit stellt sich die Frage, ob die Aussage Augustins, dass es Christus ist, der die Sakramente spendet, gleichgültig ob sie durch Petrus oder Paulus oder auch durch

⁴² Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „*Dominus Iesus*“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (VApS 148), Nr. 17. Siehe hierzu M. Rainer (Hg.), „*Dominus Iesus*“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001 (Wissenschaftliche Paperbacks 9). Diese Aussage wird wiederholt im Schreiben der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007.

⁴³ So bei Chr. Böttigheimer (Anm. 28), 529-532, bei dem diese Vorstellung bereits deutlich dynamische Züge aufweist.

⁴⁴ Zit. bei K. Raiser (Anm. 29), 316.

Judas vollzogen werden, nur auf die Taufe anwendbar ist. Warum sollte dieses Argument nicht auch für die Feier des Herrenmahls relevant sein? Gerade die Betonung, dass der Amtsträger „in persona Christi“ handelt, besagt im Grunde ein Zurücktreten der Person gegenüber demjenigen, der der eigentlich Handelnde ist. Hier wird der Amtsträger nicht herausgehoben, sondern es wird festgehalten, dass auch der Unwürdige Christi Willen und Werk wirksam vollzieht.⁴⁵ Die Entscheidungen in der Theologie der Taufe, wie sie in der Alten, ungeteilten Kirche gefallen sind, eröffnen Möglichkeiten in der Theologie des Amtes, die ökumenisch noch keineswegs ausgeschöpft sind.

Eine Zulassung zum Herrenmahl setzt, so das Hauptargument, volle Kirchengliedschaft voraus. Sicher stehen alle Getauften „in einer wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“.⁴⁶ Nun sind aber in der katholischen Kirche selbst viele zum Empfang des Herrenmahls zugelassen, die noch nicht voll in die Kirche aufgenommen sind, weil sie die Firmung als Vervollständigung der Initiation noch nicht empfangen haben. Die Argumentation mit der „vollen“ Kirchengemeinschaft bedarf jedenfalls einer sorgfältigeren Verwendung als sie zumeist erfolgt, ein pauschales Verbot kann sie nicht begründen. Was volle Kirchengemeinschaft bedeutet, darüber müsste gerade angesichts der Diskussion um eine Anerkennung der Taufe als Eröffnung eines nicht abgeschlossenen Pilgerwegs weiter nachgedacht werden.

SUMMARY

In April 2007 eleven churches in Germany signed an agreement on the mutual recognition of baptism. Since baptism is the initiation in the church one has to clarify whether there are implications on recognition of the churches. A biblical survey shows that the variety in the understanding of baptism is rather wide. Nevertheless in the rebaptism-controversy the baptism outside the church was regarded as valid. This decision prepared the way to mutual acceptance of baptism also in the reformation – with the baptist tradition as an exception.

In the ecumenical movement we find a convergency in the understanding of baptism. Nevertheless differences remain, especially in the understanding whether baptism is interpreted as God's action on men or as the decision of the faithful to join the Christian congregation. This difference includes different views of the church. Is it the Creation of God or the result of human beings who gather and belong to each other because of their common faith? These alternatives are the consequence of different points of emphasis but they are not mutually exclusive. The recognition of baptism in the Ancient Church provides an example how to overcome seemingly irreconcilable differences. So it could prepare the way to a further progress in the recognition of church ministries and the Eucharist.

⁴⁵ Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Sakramentenspendung in den verschiedenen Gemeinschaften oder die dort handelnden Amtsträger „unwürdig“ wären. Aber eine einseitige Fixierung auf den Amtsträger und eng umrissene Bedingungen, denen sein Amt genügen muss, könnte aufgebrochen werden.

⁴⁶ So das Ökumenische Direktorium von 1993, Nr. 61, in Weiterführung von UR, wo nur von einer „gewissen Gemeinschaft“ gesprochen wird.

Ekklesiologische Implikationen der Taufe

*Die „wechselseitige Taufanerkennung“ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis von Kirche**

MARTIN HEIN

Am 29. April 2007 fand im Magdeburger Dom ein Ökumenischer Gottesdienst statt, in dem elf christliche Kirchen in Deutschland eine wechselseitige Taufanerkennung unterzeichneten.¹ Seit 2003 hatte sich eine Gemeinsame Arbeitsgruppe mit der Ausfertigung dieses Dokuments befasst.² Vorausgegangen waren bereits in den letzten Jahrzehnten vielfache ökumenische Bemühungen, die Bedeutung der Taufe für mehr Gemeinsamkeit der Kirchen untereinander fruchtbar zu machen.³

* Impulsreferat bei der Studientagung der Ökumene-Referenten der deutschen Diözesen am 15. November 2007 in Erfurt.

¹ Folgende Kirchen haben die vorliegende Erklärung unterzeichnet: Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland, Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland, Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland, Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine, Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelisch-methodistische Kirche, Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, Orthodoxe Kirche in Deutschland, Römisch-Katholische Kirche (im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz), Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. Für diese Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland miteinander verbunden sind, bedeutet die formelle Anerkennung einen wichtigen Höhepunkt aller ökumenischen Gespräche und Bemühungen, die im Rahmen der ACK in Deutschland gemäß ihrer Satzung in den vergangenen Jahrzehnten um ökumenische Verständigung, Zusammenarbeit der Kirchen und ihre Einheit in Erfüllung ihrer Berufung geführt worden sind. Die Stimme der nichtbeteiligten ACK-Kirchen insbesondere aus der Tradition des Täuferturns wurde in einem eigens verfassten Grußwort laut und würdigte die vollzogene Anerkennung als einen bedeutenden Schritt der unterzeichnenden Kirchen aufeinander zu (Anerkennung der Taufe – Handreichung zum Ökumenischen Gottesdienst am 29. April 2007 im Dom zu Magdeburg). Weiteres bei F. Weber, Wechselseitige Taufanerkennung, in: MdkI 58 (2007) 41-42.

² Diese Arbeitsgruppe wurde von den Kirchen gebildet und getragen, die die vorliegende Erklärung auch unterzeichnet haben. Außerdem war der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) als Gast vertreten. – Am 27. Mai 2002 hatte der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates zur Förderung der Einheit der Christen, Walter Kardinal Kasper, empfohlen, eine sich auf den ganzen Bereich der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland erstreckende wechselseitige Taufanerkennung zu vereinbaren, die die bereits zwischen verschiedenen deutschen Bistümern und Landeskirchen bestehenden Taufanerkennungen ergänzen könnte. Bereits im Jahr 2001 waren auf der Vollversammlung des Einheitsrates die Ergebnisse einer Umfrage zur wechselseitigen Taufanerkennung diskutiert worden, die zu einer Anregung durch den Rat an die Bischofskonferenzen zur Abfassung weiterer Taufanerkennungen führte; vgl. W. Thönissen, Taufanerkennung – Ein ökumenisches Projekt aus katholischer Sicht, in: ÖR 53 (2004) 337-347.

³ Vgl. dazu K. Raiser, Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Diskussion, in: ÖR 53 (2004) 298-317.

Der (vergleichsweise kurze) Magdeburger Text⁴ lautet folgendermaßen:

„Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Röm 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Eph 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ‚ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren‘ (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).“

Der Schritt, die im Namen des dreieinigen Gottes vollzogene Taufe gegenseitig *verbindlich* anzuerkennen, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden! Wie aber wirkt „Magdeburg“ weiter? Welche entscheidenden Impulse für die Ökumene der Kirchen können aus der Vereinbarung gewonnen werden? Und wie steht es in diesem Zusammenhang um eine gegenseitige Anerkennung der unterzeichneten Kirchen als *Kirchen*?⁵

⁴ Veröffentlichung des Textes in: Anerkennung der Taufe – Handreichung zum Ökumenischen Gottesdienst am 29. April 2007 im Dom zu Magdeburg; KNA-ÖKI Nr. 19 (08.05.2007) Dokumentation Nr. 5, 1.

⁵ An dieser Stelle sei auf die Diskussion hingewiesen, die durch die Veröffentlichung des Dokumentes „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ durch die päpstliche Glaubenskongregation am 10. Juli 2007 ausgelöst wurde und die deutlich die Relevanz und Brisanz der Klärung der Frage nach einem in der Ökumene tragfähigen Kirchenverständnis zeigt. Vielfältige Beiträge hierzu sind bereits von evangelischer Seite erschienen, die nicht nur Irritationen ausdrücken, sondern verstärkt eine theologische Auseinandersetzung und Verständigung anmahnen und leisten möchten. Die Erhebung der Bedeutung der Taufe im Rahmen der wechselseitigen Anerkennung für die Frage des Verständnisses von Kirche mag das „tiefere Verständnis des Kircheseins“ fördern – wie Kardinal Lehmann betonte – und damit zur Überwindung eines exklusiven Anspruches der Verwirklichung von Kirche durch eine einzige institutionelle Organisation beitragen (K. Kardinal Lehmann, Keine abschließende Endstation, in: KNA-ÖKI Nr. 29 [17.07.2007] 5-6).

Die Verpflichtung zur Ökumene: „Unsere eine Taufe in Christus“

„Unsere eine Taufe in Christus ist ‚ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren‘“, hieß es 1982 in der sogenannten Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt, deren Abfassung inzwischen ein Vierteljahrhundert zurückliegt.⁶

Entsprechend dieser prinzipiell formulierten und im Magdeburger Dokument erneuerten Verpflichtung ist aus evangelischer Perspektive nach dem Verhältnis zwischen Taufe und Kirche zu fragen – und zwar in dem Wissen, dass einerseits bezüglich der Taufe ein „Grundeinverständnis“ gewonnen wurde, dass andererseits aber im Verständnis von Kirche weiterhin deutliche Unterschiede bestehen. Lässt sich dieses Missverhältnis ausgleichen?

Die Magdeburger Erklärung stellt zu Recht die entscheidende Grundlage allen ökumenischen Miteinanders heraus: Es handelt sich bei der in den verschiedenen konfessionellen Kontexten vollzogenen Taufe stets um „unsere eine Taufe in Christus“. Das bedeutet: Wer getauft ist, gehört zu der „einen, heiligen, christlichen und apostolischen Kirche“ (Nicänum-Konstantinopolitanum). Weil es sich so verhält, ist der den Magdeburger Text abschließende „Ruf“ zur Überwindung der Trennungen und zur sichtbaren Manifestierung der Gemeinschaft nur folgerichtig. Was geglaubt wird, muss auch Gestalt gewinnen – und ist in der trinitarisch vollzogenen Taufe schon Gestalt geworden. Es geht um die ekklesiologische Wirklichkeit des Leibes Christi in dieser Welt!

„Jesus Christus ist unser Heil“

Dementsprechend steht grundlegend und deutend der entscheidende christologische Konsens den weiteren Ausführungen und Folgerungen voran. Alle unterzeichnenden Kirchen bekennen das Heil Gottes in Jesus Christus, der das *eine* Heil für *alle* ist! Die Zueignung dieses Heils in der Taufe bedeutet die Überwindung der Gottesferne und schenkt die Gemeinschaft und Zugehörigkeit zu Gott als seine Kinder.

Die Taufe ist Teilhabe am Geheimnis des Heilswirkens Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Sie ist Neugeburt in Christus. Das entspricht inhaltlich vollkommen dem, was die Leuenberger Konkordie (Nr. 14) zur Taufe ausführt: In der Taufe „nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue Kreatur sei“.

⁶ Unter Rückgriff auf die Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Papst Johannes Paul II. unterstreicht auch John A. Radano in seinem Bericht anlässlich des 25. Jahrestages der Veröffentlichung der Konvergenzerklärungen die fundamentale Bedeutung der Taufe nicht nur in Bezug auf die Anerkennung der Brüderlichkeit in den ökumenischen Bemühungen, sondern weist erneut auf den Kontext der Frage nach Einheit der Kirche und der Suche nach einem gemeinsamen Kirchenverständnis hin (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Bericht v. Msgr. J.A. Radano über „Taufe, Eucharistie und Amt: 25. Jahrestag der Veröffentlichung eines wichtigen ökumenischen Dokuments“, Rom 2007, www.vatican.va).

Der Taufe eignet in gleicher Weise eine individuelle wie eine soziale Komponente: In derselben Gewissheit, mit der sie uns „in Christus“ und „durch Christus“ Gottes ganzes Heil schenkt, vereint sie uns mit seinem Volk zu allen Zeiten und Orten, d.h. mit allen, die dieses Sakrament empfangen und im Glauben an Gottes Liebe bejahen. Die Lehre vom Heil in Christus hängt also auch nach evangelischer Anschauung aufs Engste mit der Lehre von der Kirche zusammen!⁷

Neben der wesentlichen Zuordnung der Taufe auf das Heilshandeln Christi bleibt der Glaube des Menschen als das rezipierende Element im Taufgeschehen unabdingbar. Die Taufe will im Glauben bejaht werden – so formuliert es die Magdeburger Erklärung.⁸

Die Verknüpfung von Taufe und Zugehörigkeit zum Volk Gottes

Taufe und Vereint-Sein mit Christus *und* mit seinem Volk sind untrennbar miteinander verbunden. Das heißt: Die Anerkennung einer in diesem Sinne *rite* gespendeten Taufe impliziert auch die Anerkennung der Zugehörigkeit zu dem einen Volk Gottes aller Zeiten und Orte.

Durch die Beschreibung der Kernelemente des Taufritus im mittleren Abschnitt des Magdeburger Dokuments wird konkretisiert, dass dieses Volk Gottes, die geglaubte Kirche, nicht nur eine rein spirituelle oder gar bloß virtuelle Größe ist, sondern sich „leibhaft“ in den institutionalisierten Kirchen findet, die ihrerseits den Ritus vollziehen und diese als „sichtbare Kirche“ erkennen lässt.⁹

Folglich besteht Einigkeit darin, dass die im Rahmen der unterzeichnenden Kirchen (Plural!) gespendeten Taufen (Plural!) die *eine* Taufe sind, die in die *eine* Kirche Jesu Christi eingliedert, von der im Neuen Testament und in den ökumenischen Bekenntnissen der Alten Kirche die Rede ist (vgl. Eph 4,3-6 „Ein Leib, ein Geist, ... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“).

Das ist an dieser Stelle deshalb ausdrücklich festzuhalten, weil neben allen positiv formulierten Aussagen auch eine gewisse Zurückhaltung in der Verwendung des Ausdrucks „Kirche“ zu spüren ist: Der Begriff findet sich nur am Ende des 1. Ab-

⁷ Vgl. u.a. Lumen gentium 1, Confessio Augustana III und IV, Heidelberger Katechismus, Frage 1, Barmer Theologische Erklärung, These I, Leuenberger Konkordie, Nr. 13 u. 14. Diese Grundverständigung in der Heilsmittlerschaft Jesu Christi ist durch die formelle Taufanerkennung nun explizit mit der trinitarisch gegründeten Taufe verbunden worden.

⁸ Zudem sei verwiesen auf das Verständnis der Taufe als ein Sakrament der Initiation (zu der auch Firmung und Eucharistie gehören), welches neben der Kirchenzugehörigkeit auch die Rechtspersönlichkeit in der römisch-katholischen Kirche begründet (CIC, can. 208-223). – Weitere Ausführungen zum Verhältnis von Glaube und Taufe siehe auch: Zur Lehre und Praxis von Taufe und Abendmahl, in: Didaskalia, Heft 48, Kassel 1997, 26-33.

⁹ Vgl. Lima-Erklärung, Taufe Nr. 23; Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Wien-Lainz, 9. Mai 1994, in: Zur Lehre und Praxis von Taufe und Abendmahl (Anm. 8), 73-86; Stellungnahme der Landessynode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Erklärung), in: ebd., Nr. 2.

schnitts in dem bereits erwähnten Vorbehalt der bleibenden Unterschiede und am Ende des 3. Abschnitts im angeführten Lima-Zitat.¹⁰

Täufling und Kirche

Das Individuum empfängt das Heil, das im Glauben angenommen und bekannt wird. Die Gemeinde bzw. Kirche aber ist tragender und deutender Bezugsrahmen des Vollzugs der Taufe. Beide Aspekte gehören zusammen. Nach meinem Verständnis evangelischer Tauftheologie kann es keine Anerkennung einer Taufe geben, die nur den individuellen Aspekt aufgreift und an der „kollektiven“ Einbindung der Taufe in eine bestimmte Sozialgestalt von Kirche vorbeigeht. Es ist zu wenig, wenn ausschließlich auf das Volk Gottes „aller Zeiten und Orte“ Bezug genommen wird. Die Zeiten und Orte sind historisch konkret! Und daraus kann nur folgen: Der Sichtbarkeit des Sakraments entspricht die Einordnung in eine konkrete, erkennbare Gestalt der *einen* Kirche Jesu Christi.

Damit ist die Taufe in den Kontext eines präzise bestimmbar ekklesialen Gefüges gestellt und begründet die Mitgliedschaft in eben dieser Kirche.¹¹ Es gibt keine alleinige Taufe in den geglaubten Leib Christi. Der Leib Christi ist immer auch sichtbar! Die Taufe wird im Rahmen einer Kirche gespendet, in einem Gottesdienst als beschreibbare Handlung vollzogen – und somit obliegt dieser Gemeinschaft auch die geistliche Verantwortung für die Ausübung der Taufe.

Es ergibt sich damit nach evangelischem Verständnis eine Reziprozität: Die Taufe wird durch die Kirche vermittelt, wie umgekehrt die Kirche durch die Taufe konstituiert wird. Also: keine Taufe ohne Kirche, aber auch keine Kirche ohne Taufe!

Taufe und Konfessionalität

Wenn das gilt, kann von den deutenden Traditionen und Glaubensinhalten, die von dieser Gemeinschaft bezeugt werden, nicht abgesehen werden. Damit erfährt der Glaube eine konfessionelle Prägung, die der Wahrheitserkenntnis dieser Kirche – unter Anerkennung der Autorität der Schrift – entspricht. Kirche in der Lebenswirklichkeit dieser Welt ist stets konfessionell bestimmt! Es gibt keine Kirche „an sich“, sondern nur in bestimmten geschichtlichen Ausprägungen.

Dieser prinzipiell konfessionelle Horizont der Taufe muss mitbedacht werden: Jede Taufe trägt einen Bekenntnischarakter in sich, der sich auf die in einer Kirche gültigen Bekenntnisse als einende Ausformung des Glaubens an den dreieinigen

¹⁰ Diese Zurückhaltung trägt den bestehenden Differenzen im Kirchenverständnis Rechnung, die in der zeitlich dem Magdeburger Ereignis nachfolgenden Diskussion um die Interpretation des „subsistit“ (LG 8) deutlich hervorgetreten ist.

¹¹ Vgl. etwa die Grundordnung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Art. 5 (1), oder CIC, can. 204-205. Siehe auch: Zur Lehre und Praxis von Taufe und Abendmahl (Anm. 8), 80, Nr. 1. Der Kirchenaustritt kann die Mitgliedschaft in der jeweiligen Sozialgestalt der Kirche betreffen. Die Taufe selbst bleibt nicht nur einmalig und unwiederholbar, sondern auch unverlierbar; vgl. auch: Taufe und Kirchenaustritt, Hannover 2000 (EKD.T 66), 8-18.

Gott bezieht.¹² Gemeinsam anerkannte Bekenntnisse sowie Vereinbarungen und Erklärungen wie die vorliegende (oder im evangelischen Kontext auch die Leuenberger Konkordie) tragen diese einende und deutende Funktion der Bekenntnisse über institutionelle Grenzen hinweg. Aber die Taufe ist unbeschadet ihrer konfessionellen Einbindung dennoch die *eine* christliche Taufe, die Gott seiner Kirche geschenkt hat.

Taufanerkennung und Einheit der Kirchen

Im Anschluss an Lima bekräftigt die Magdeburger Taufanerkennung am Ende ihrer Ausführungen die Forderung nach Überwindung der Trennungen der Kirchen und nach sichtbarer Manifestation ihrer Gemeinschaft als Konsequenz, die aus der einen Taufe in Christus folgt. Die eine Taufe ist Verpflichtung zur Ökumene. Wir kommen, weil wir getauft sind, nicht voneinander los!

Diese Forderung stellt die in der ökumenischen Diskussion derzeit strittige Frage nach dem Ziel aller Verständigungsbemühungen in den Raum.¹³ Die Frage nach der „sichtbaren Einheit“ der Kirche wird von der römisch-katholischen Position aus meist mit der Forderung einer auch strukturellen Einheit beantwortet, denn der römisch-katholische Kirchenbegriff verbindet die Strukturfrage untrennbar mit der Frage nach dem Wesen der Kirche und betont beider Identität.¹⁴

Eine evangelische Perspektive lässt demgegenüber die Möglichkeit zu, von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zu sprechen. Das ist keine Verlegenheitsformel! Was darin impliziert ist, umschreibt beispielhaft der Text „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“, der das Ergebnis des Dialogs zwischen der Europäischen Baptistischen Förderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) über Taufe und Kirchenverständnis aus den Jahren 2002 bis 2004 dokumentiert, wie folgt: „Weil die Kirche der Leib Christi ist, wird die Einheit der Kirche durch ihn gewährleistet. Ihre Einheit ist wesentlich nicht die Folge oder das Ergebnis menschlichen Tuns, [...] sondern verdankt sich dem Ruf Christi, sich in seinem Namen zu versammeln. Die vorgegebene Einheit der einen Kirche Christi kann zwar durch Sünde, Böses und Streit um die Wahrheit verdunkelt, aber nicht ausgelöscht werden. Die Einheit muss

¹² Vgl. Taufe und Kirchaustritt (Anm. 11), 8-9. Damit wird die Taufe sowohl als individuelle wie auch als eine von der Kirche getragene Bekenntnishandlung deutlich.

¹³ Der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, verknüpft das Ereignis der Magdeburger Erklärung mit dem der Veröffentlichung der „Antworten aus Rom“ im Vorfeld der 3. Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt: ders., Überlegungen zum Stand der Ökumene. Vortrag vor der Hamburgischen Kommende des Johanniterordens, 25.08.2007, in: EpdD Nr. 37, 2007, 4-11.

¹⁴ CIC, can. 204-205. – „Extra ecclesiam salus non est“ (Cyprian): Diesen Ausschließlichkeitsgrundsatz gilt es nicht einzig auf die verfasste Gestalt einer bestimmten Kirche zu beziehen, sondern er ist angesichts der verschiedenen Gestaltungsweisen der *einen* Kirche in den Kontext der positiv formulierten Überzeugung zu stellen, dass Jesus Christus unser Heil ist. Zudem sei auf den sogenannten Ketzertaufstreit von 256 n. Chr. verwiesen, in dem eine Engführung bei der Interpretation der Formulierung bereits vermieden wurde; vgl. W.-D. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1995, 92-94.

deshalb nicht hergestellt, sondern *entdeckt* werden. Kircheneinheit ist nicht als Uniformität zu verstehen, sondern entdeckt, dass die jeweils andere christliche Gemeinschaft dasselbe Evangelium von Jesus Christus verkündigt, feiert und ihm in ihrer eigenen Sprache, Frömmigkeit, Kultur und Tradition dient (Apg 2). Deshalb tritt die Kircheneinheit als versöhnte Verschiedenheit in Erscheinung.¹⁵

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist also einen *qualitativer* Kirchenbegriff, der sich aus dem Verständnis der einen, heiligen, christlichen und apostolischen Kirche herleitet und zumindest zwei prinzipielle Konsequenzen umfasst: Die Gegenwart dieser wahren Kirche Jesu Christi in den einzelnen Kirchen wird untereinander anerkannt, was umgekehrt bedeutet, dass gegenseitige Verwerfungen fortan ausgeschlossen sind.¹⁶

Die Gestalt der Kirchen als Organisationen kann demgegenüber unterschiedlich aussehen, ohne dass sie – das sei ausdrücklich betont! – deshalb sogleich dem reinen Belieben unterworfen wäre. Die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung erinnert evangelische Christen vielmehr daran, dass auch die konkrete Verfasstheit einer Kirche unter der Maßgabe und dem Kriterium steht, ihren wesentlichen Auftrag, nämlich die Bezeugung des Evangeliums, zu gewährleisten.

Taufanerkennung, Kirchenanerkennung und Kirchengemeinschaft

Der Gedanke, eine Kirche könne zwar das eine Heil den Einzelnen in der Taufe vermitteln, sei aber in ihrer Ganzheit – etwa wegen des fehlenden Ordo und der daran gebundenen Implikationen – defizitär, ist weder in sich konsequent noch trifft er das evangelische Kirchenverständnis. Es gilt aus evangelischer Sicht weiterhin beharrlich zu betonen, dass die erzielte wechselseitige Anerkennung des Taufsakraments letztlich auch eine Übereinkunft in Bezug auf die Anerkennung der Kirchen einschließt bzw. einschließen muss. Denn die wechselseitige Anerkennung einer konkret vollzogenen Taufe in ihrem konkreten konfessionellen Rahmen bedeutet die Anerkennung der Vermittlung des vollen und einen Heils durch Jesus Christus in dieser Kirche.¹⁷

¹⁵ Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.-18. September 2006, hg. v. W. Hüffmeier / M. Friedrich, Frankfurt a.M. 2007, 155-174, hier 170.

¹⁶ Vgl. auch: „Jede Kirche ist als Kirche katholisch und nicht einfach ein Teil davon. Jede Kirche ist katholische Kirche, aber nicht deren Ganzheit. Jede Kirche vollzieht ihre Katholizität, indem sie in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen steht“ (Erklärung zur Ekklesiologie: Berufen, die eine Kirche zu sein. Eine Einladung an die Kirchen, ihre Verpflichtung zur Suche nach Einheit zu erneuern und ihren Dialog zu vertiefen, in: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006, hg. v. K. Wilkens, Frankfurt a.M. 2007, 237).

¹⁷ Bereits die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrurteilungen – kirchentrennend?“ betont das innere „Hingeordnetsein“ von Taufe und voller Kirchengemeinschaft: „Unbestreitbar besteht eine Einheit in der theologischen Deutung der Taufe wie auch in der praktischen Bewertung des Taufsakramentes. Es ist die sakramentale Basis der ökumenischen Verbundenheit; denn die Taufe begründet das sakramentale Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Sie ist hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die volle Eingliederung in das sakramentale Leben, insbesondere auf die eucharistische Gemeinschaft“ (in:

Daraus kann nur folgen, sich auf einen zweifellos mühsamen Weg zu begeben mit dem Ziel, einander als legitime Gestalten der einen Kirche Jesu Christi im Vollsinn des Wortes anzuerkennen.¹⁸

Um einem nahe liegenden Einwand zu begegnen: Eine solche wechselseitige Anerkennung als Kirchen muss – dem skizzierten Leuenberger Modell zufolge – keineswegs sogleich die Anerkennung einer *Kirchengemeinschaft* bedeuten. Aber sie ist ein wichtiger Schritt dorthin. Das Beispiel des Dialogs der reformatorischen Kirchen mit den Baptisten zeigt vielmehr, dass sich die Anerkennung als Kirchen einerseits und das Konstatieren weiterhin vorhandener gravierender Unterschiede (hier in der Handhabung des Sakraments der Taufe) nicht ausschließen müssen. Insofern ist, was den Folgeaspekt der Abendmahlsgemeinschaft betrifft, zwischen reformatorischen und baptistischen Kirchen zwar ausdrücklich eine gegenseitige eucharistische Gastbereitschaft möglich, aber keine Interkommunion.

Daran anknüpfend sei abschließend wenigstens andeutungsweise die Frage in den Raum gestellt, ob dies nicht auch im Verhältnis der reformatorischen Kirchen zur römisch-katholischen Kirche oder zu den orthodoxen Kirchen eine gangbare Abfolge wäre: von der wechselseitigen Anerkennung der Taufe über die wechselseitige Anerkennung als Kirchen hin zur wechselseitigen Öffnung der Abendmahlsfeiern für Glieder der jeweils anderen Kirchen. Mehr noch nicht – aber zumindest dies!

Ob den Unterzeichnerkirchen der Magdeburger Erklärung diese Konsequenz bewusst war? Zu wünschen wäre es. Dann allerdings würde dieses Ereignis weit mehr als nur einen ökumenischen Meilenstein darstellen: Es wäre ein echter Aufbruch!

SUMMARY

According to Protestant understanding, a mutual recognition of baptism, as it was signed in Magdeburg in April 2007, implies also an expression of the bond of unity founded in Jesus Christ. Step by step, this article tries to explain in what way this is the case.

Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Würzburg 1994, www.dbk.de).

¹⁸ Den fortbestehenden gemeinsamen Willen zu ökumenischer Verständigung betonen u.a. K. Kardinal Lehmann, Keine abschließende Endstation, in: KNA-ÖKI Nr. 29 (17.07.2007) 5-6; F. Weber, Wir brauchen endlich eine verbindliche Vergewisserung des Erreichten. Ansprache auf dem Forum „Auf dem Weg zur Einheit“, Nürnberg, 18.08.2007, in: EpdD Nr. 37, 2007, 11-15; M. Hein, Kein Ende des Dialogs, in: KNA-ÖKI Nr. 34 (21.08.2007) 5-7.

Auf dem Weg zu einer orthodoxen Sozialethik?

Anfragen an West und Ost

JOSEF HOMEYER

Es war an der Zeit, die nunmehr 3. Europäische Ökumenische Versammlung in einem mehrheitlich orthodoxen Land durchzuführen, nämlich vom 4. bis 9. September 2007 in Sibiu/Hermannstadt in Rumänien. Vorausgegangen waren die 1. Europäische Ökumenische Versammlung im protestantisch geprägten Basel und die 2. EÖV 1997 im mehrheitlich katholischen Graz. Immerhin war es das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das 1920 bald nach der Gründung des Völkerbundes in einem Sendschreiben „An die Kirchen überall“ u.a. die Kooperation der Kirchen in sozialen Belangen anregte. Und wenn sich dann in den gemeinsamen Überlegungen und Bemühungen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Konferenz der Katholischen Bischofskonferenzen Europas (CCEE) um eine Europäische Ökumenische Versammlung die enge Verbindung von geistlicher Erneuerung, ökumenischem Ringen und Einsatz für Gerechtigkeit als gemeinsames und verbindendes Ziel der christlichen Kirchen herauschälte, entsprach dies dem insbesondere von den orthodoxen Kirchen immer wieder ange-mahnten Grundanliegen. Diese nachdrückliche Sorge der orthodoxen Kirchen um die Zusammenarbeit der Kirchen in der Gestaltwerdung eines neuen Europas gibt Hoffnung für einen wahrhaft ökumenischen Beitrag der Christlichen Sozialethik im gegenwärtigen Prozess der europäischen Integration. Denn von beiden Seiten her, der sozialetischen und der europäischen, sind erhebliche Hürden aufgestellt.

Die Stimme der Christlichen Sozialethik war bisher fast nur als westliche vernehmbar. Es ist das große Verdienst von Ingeborg Gabriel mit Ulrich Körtner und Alexandros Papaderos, ein Triptychon einer christlich-ökumenischen Sozialethik erarbeitet und herausgegeben zu haben und dadurch und durch verschiedene ökumenische Tagungen den sozialetischen Dialog zwischen den drei großen christlichen Traditionen erheblich gefördert und nachhaltige Impulse gegeben zu haben.¹ Vor allem ist dabei dies deutlich geworden: Eine sich christlich nennende Sozialethik kann und darf auf die so fruchtbaren Ressourcen einer der orthodoxen Theologie und Kultur verpflichteten Sozialtheologie nicht verzichten. Auch eine Christliche Sozialethik muss mit der östlichen und der westlichen Lunge atmen. Von europäischer Seite her hat die Christliche Sozialethik eine Hürde zu nehmen, die mit der *negativen Hermeneutik* Europas zu tun hat. Damit ist nicht das schlechte Ansehen der europäischen Institutionen in den Nationalstaaten und Regionen gemeint, sondern der Hang Europas, sich von möglichst vielen seiner

¹ I. Gabriel / F. Gassner (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007; vgl. auch I. Gabriel / A. Papaderos / U. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005.

Traditionen umfassend abzugrenzen: Die Debatte um den Gottesbezug in der Präambel des vorerst gescheiterten Verfassungsvertrages hat dies dramatisch gezeigt. Mehr noch: Die europäische Vernunft, dereinst ein universalistischer Exportschlager, ist prozedural ausgefuchst, aber wenig substantiell. Zuweilen so formal, dass die Bürger sich darin nicht als gemein zu erkennen vermögen. Die Gestaltwerdung Europas ist mithin zu einem Projekt der Verfahren geworden, nicht der Ideen. Wie weit wir mit einer nackten *Legitimation durch Verfahren* (Habermas) kommen, sehen wir in der gegenwärtigen beunruhigenden Erschöpfung des europäischen Gestaltwerdens.

Wie kann unter diesen Vorzeichen Christliche Sozialethik ihre Stimme wirksam erheben? Es stehen zwei Forderungen an eine Christliche Sozialethik drängend im Raum: *Erstens* müsste eine neue sozialetische Ökumene entfaltet und – darin involviert – *zweitens* müssten die Ressourcen unterschiedlicher theologischer Traditionen neu buchstabiert werden. Die Gestaltwerdung Europas muss also als innerer Prozess der Sozialethik verstanden werden. Dieser Beitrag will und kann nur Hinweise geben – auf bestehende gegenseitige Vorurteile, vor allem jedoch auf die Ressource einer orthodoxen Sozialtheologie und abschließend auf Anfragen an West und Ost.

1. Stereotypen in der gegenseitigen Wahrnehmung

Angesichts der jahrhundertelangen Entfremdungsprozesse zwischen West und Ost überrascht es nicht, dass man einander nicht mehr kennt und versteht, vielmehr Stereotypen in der gegenseitigen Wahrnehmung vorherrschen. Hier seien nur einige, aber vermutlich zentrale verfestigte Vorurteile kommentarlos genannt. Die weiteren Ausführungen könnten deutlich machen, dass diese verbreiteten Auffassungen über den je anderen nicht ganz richtig, aber auch nicht ganz falsch sind, die Wirklichkeit komplexer und vielleicht auch komplizierter ist.

Über die Einstellung des Westens zur Orthodoxie sei eine Studie über die „Religionssoziologie des europäischen Ostens“ zitiert, die Alfred Müller-Armack 1959 vorgelegt hat.² Müller-Armack hat sich die Aufgabe gestellt zu zeigen, „wie tief und umfassend die Wirkung der geistlichen Tradition der Ostkirche im staatlichen und wirtschaftlichen Leben ihrer Völker ist“. Da Erfahrungen aus der Analyse von Calvinismus, Luthertum und Katholizismus gezeigt hätten, „wie sich auf höchst realistischen Wegen geistliche Kräfte in Formen weltlicher Kultur umsetzen“, sei es der Mühe wert zu sehen, ob und inwiefern in der Tradition der orthodoxen Kirche die enge Beziehung zwischen Wirtschafts- und Glaubensgeschichte auch bestehe. Das Ergebnis seiner Studie ist, dass auch in der Ostkirche die Macht des Geistigen durchaus in Beziehung zu den wirtschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen stehe, jedoch eher hemmend denn fördernd. Die für den östlichen Menschen kennzeichnende mystische Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, das „Erlebnis der unmittelbaren Transzendenz“, führe zur hingebungsvollen Versen-

² Die nachfolgenden Zitate sind folgendem Aufsatz entnommen: A. Papaderos, Aspekte orthodoxer Sozialethik, in: Perspektiven ökumenischer Sozialethik (Anm. 1), 23-126, hier 82ff.

kung „in eine strahlende, überirdische Welt, an der der Gläubige teilnimmt“. Es sei eine Religiosität, welche „den Triumph der Offenbarung über das irdische Leben“ feiert. Diese Unmittelbarkeit, „die gleichsam das Positive dieser Glaubenshaltung angibt“, hat aber nun in ihr selbst noch nicht sichtbar vorhandene, aber von ihr bestimmte Konsequenzen: (1) Gleichgültigkeit „gegenüber einer Vermittlung und Sicherung des transzendenten Kontaktes durch den Verstand“. Folge: Der Ostkirche fehle „einer der westlichen theologischen Spekulation entsprechende dauernde gedankliche Auseinandersetzung mit den religiösen Zentralproblemen“. Dies ermutige nicht zu einer breiteren geistigen Entfaltung. (2) Die unvermittelte Transzendenz finde „ihren Ausdruck in der relativen Bedeutungslosigkeit, die damit das Weltleben aus der Perspektive des Religiösen erhält“.

Seitens der Ostkirche wird häufig der westlichen Ethik (ohne Unterscheidung zwischen römisch-katholisch und evangelisch) als wissenschaftlicher Disziplin u.a. die Verselbstständigung gegenüber den anderen theologischen Disziplinen und der Kirche selbst vorgeworfen, der Rationalismus in seiner Ausprägung als Intellektualisierung des Glaubens und die Übernahme der Denkweise und der Methode der modernen Naturwissenschaften, wonach nur gelte, was mathematisch kalkulierbar und beweisbar sei. Die Sozialethik habe die eschatologische Erwartung dadurch geschwächt, dass sie oft philosophische, soziale, politische, ideologische und andere Kriterien, Prinzipien und Werte den theologischen vorziehe. Die Sozialethik verliere so ihre geistliche Potenz und sei geneigt, zu einer verweltlichten Sozialphilosophie oder Sozialwissenschaft zu werden. Häufig fällt dann das Wort vom Horizontalismus des westlichen Christentums, das sich weit hin auf die sozialen und politischen Aktivitäten reduziere und die Gottbezogenheit vergessen habe. Nicht selten ist selbst in offiziellen Dokumenten zu lesen, es gelte in der Orthodoxie „die Problematik rationalistischer Begrifflichkeit zu vermeiden“. Weiter herrscht nach Meinung vieler orthodoxer Christen in breiten Kreisen des Westens vielfach Ignoranz gegenüber der Orthodoxie bzw. man habe von ihr ein verzerrtes Bild. Viele finden es enttäuschend und gar demütigend, „dass die Geschichte der Ostkirche immer ein wenig ein Stiefkind der europäischen Geschichtsschreibung gewesen ist. Wie die Geschichte Osteuropas überhaupt, so ist in ganz besonderem Maße die Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche innerhalb der westlichen Geschichtsschreibung durch zahlreiche traditionelle Gesichtspunkte bestimmt gewesen, die sehr häufig den Charakter von unkontrollierten Vorurteilen und Ressentiments hatten und sehr stark durch affektive Impulse der Tagespolitik, d.h. bald durch eine politische Russophobie, bald durch eine übersteigerte Ostromantik bestimmt war.“³

Eines dürfte diese knappe Skizze der Stereotypen in der gegenseitigen Wahrnehmung deutlich gemacht haben: Im Zeitalter des Ökumenismus und des Entstehens eines neuen Europa ist es mehr als dringend, aufeinander zuzugehen, aufeinander zu hören, Unverständnis und Missverständnisse endlich aufzuarbeiten und gemeinsam an einer ökumenischen Sozialethik in Theorie und Praxis zu arbeiten.

³ Vgl. ebd., 57.

2. Der orthodoxe Ansatz für das soziale Handeln der Kirche

2.1 Die Kirchenväter

Die maßgeblichen Lehrer und Leiter der Alten Kirche, die sogenannten Kirchenväter, sind in unmittelbarem Anschluss an das Neue Testament die privilegierten Zeugen der frühesten normativen Glaubenstradition. Das gilt für die ganze Kirche, die westliche wie die östliche. Aber es ist wichtig zu sehen, dass in der Orthodoxie die Kirchenväter eine gegenüber dem Westen um vieles gewichtigere Rolle spielen, sowohl in der Theologie wie auch in der Liturgie, aber auch im Umgang mit neuen geschichtlichen Situationen und Herausforderungen. Wie in der ganzen Geschichte der Orthodoxie so ist auch heute die Lehre der Kirchenväter aktuell, präsent und wirksam. Entsprechend ist die Art und Weise, wie die Kirchenväter mit ethischen und sozialen Fragen umgegangen sind, in der Orthodoxie maßgebend bis heute. Man kann orthodoxes Denken nur verstehen, wenn man das Denken der Kirchenväter begreift. Die Kirchenväter standen unter dem übermächtigen Eindruck des absolut Neuen, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und der dadurch gewirkten Neuwerdung des Menschen und der Welt. Das prägte ihr ganzes Denken und Handeln. Das Fundament allen Handelns der Christen ist für sie die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes.

Das bedeutet, um es etwas zugespitzt zu formulieren: Für die Orthodoxie war und ist die heilige Trinität das soziale Programm.⁴ Die innertrinitarische Gemeinschaft (Koinonia) der drei göttlichen Personen zueinander und untereinander ist Vorbild und Quelle der Kraft für die zwischenmenschliche Koinonia in Kirche und Gesellschaft. Diese göttliche Gemeinschaft wird in dem patristisch-theologischen Begriff der Perichorese sowohl bei den Kirchenvätern als auch in der heutigen Theologie reflektiert. Gemeint ist das „gegenseitige Durchdringen und Einwohnen der drei Personen der Trinität“, als deren wechselseitiges „Ineinanderschreiten“ (Pannenberg), als die „innigste Form der Gemeinschaft ... ohne Unterordnung und Unterwerfung“. Diese innertrinitarischen Relationen der Liebe und Gemeinschaft sind das Vorbild für jede echte menschliche Beziehung. Dieses Beziehungsverhältnis soll im täglichen Miteinander der Menschen erfahren werden (Joh 17,21).

Ein weiterer grundlegender Begriff bei den Vätern und in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit ist die Theosis, die Vergöttlichung. In der orthodoxen Erlösungslehre und in der Ethik nimmt die Theosis einen zentralen Raum ein. Der hl. Athanasios (4. Jh.) hat diese Lehre christologisch-soteriologisch-anthropologisch in dem bekannten Satz zugespitzt: „Denn er, der Logos Gottes, wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden.“ Dieser Begriff ist nicht ontologisch, sondern personal zu verstehen. Gemeint ist eine personale, innere Begegnung mit Gott, um die es in der Verkündigung, in der Liturgie und in der Seelsorge geht. Die Liebe zu Gott hält den Menschen auf ihn hin orientiert, bis die Theosis in seiner ganzen Fülle erfahren wird (1 Joh 3,2). Das Heilshandeln Gottes ist für sozialetisches Denken in der Orthodoxie grundlegend und zielführend – und das so sehr, dass schon – zumindest im Westen – der Eindruck entstehen kann, die Welt und die Gesell-

⁴ Vgl. ebd., 39ff.

schaft würden in ihrer relativen Autonomie nicht recht wahrgenommen. Dieser Eindruck kann entstehen, wenn prominente orthodoxe Theologen etwa formulieren: Die heilige Trinität ist unser soziales Programm, Sozialethik ist die Umsetzung der Christologie oder: „die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi bildet das Fundament und den Wegweiser der christlichen Ethik“. Wir werden auf diesen Punkt gleich noch zurückkommen. Aber es wäre ungerecht, wollte man der Orthodoxie – wie es häufig geschieht – so etwas wie Realitätsverweigerung oder Weltverneinung unterstellen. Dem widerspricht schon die zentrale Rolle, die die Notwendigkeit diakonischen Handelns der Kirche und der Christen als Konsequenz des Evangeliums in den Schriften der Kirchenväter spielt. Bei der Lektüre der Kirchenväter überrascht ja immer wieder, wie sehr ihre Sorge dem ganzen Menschen, zugleich aber auch der ganzen Menschheit galt. Sie verstanden diese Solidarität im Licht der christlichen Nächstenliebe wie in der eschatologischen Perspektive.

Um zwei gegenwärtige orthodoxe Stimmen zu zitieren:

- Der rumänische Professor für systematische Theologie, Valer Bel, resümiert die Vision eines großen orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts, Dumitru Staniloae,⁵ indem er schreibt: „Die christliche Hoffnung erwartet die endgültige Verwirklichung von Friede, Gerechtigkeit und Liebe in der Gemeinschaft allein von Gott. Erst die unmittelbare Herrschaft Gottes selber in seinem kommenden Reich setzt aller Ungerechtigkeit ein Ende ... Das Heil in Jesus Christus hat aber seinen Anfang schon in diesem Leben und vollendet sich im ewigen Reich Gottes. Soziales Engagement hat mit dem Reich Gottes zu tun, weil es mit Gerechtigkeit zu tun hat, die ja eine messianische Gabe, ein Gut des Gottesreiches ist, bzw. mit Ungerechtigkeit, der Ausdruck der Sünde, das Nein gegen Gott ist. Wenn die ersten Christen bekannten: Jesus Christus allein ist der Herr!, dann legten sie damit ein sozial-politisches Bekenntnis ab, das ihnen den Tod einbringen konnte ... In der Tat, jedesmal, wenn die Kirche das Evangelium verkündigt, trägt sie auch ein gesellschaftliches Programm vor, das sich aus dem Evangelium ergibt. Die Kirche muss das Gesamte der menschlichen Existenz, einschließlich der sozialen Dimension, evangelisieren. Jesus Christus soll nicht über Seele und Kirche, sondern über die ganze menschliche Existenz, einschließlich der sozialen, herrschen. Er ist ja ein kosmischer Herr ... Im sozialen Engagement um Gerechtigkeit und Versöhnung kommt die Liebe, die ihre gesellschaftliche und solidarische Dimension entdeckt hat, zum Ausdruck. Soziales Engagement ist in diesem Sinne eine Art, wenn auch nicht die einzige, anderen zu dienen. So verstandenes soziales Engagement zielt auf das Gemeinwohl, auf die Förderung von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Versöhnung, auf das Aufdecken von Korruption und Verletzung der Menschenrechte ab.“⁶

⁵ Jürgen Moltmann bezeichnet Dumitru Staniloae als den „einflussreichsten und kreativsten orthodoxen Theologen der Gegenwart“, vergleicht ihn mit Karl Barth und Karl Rahner und nennt ihn „einen großen ökumenischen Theologen“, in: D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* (Geleitwort), 3 Bde., Gütersloh u.a. 1985/1990/1995.

⁶ V. Bel, *Soziales Engagement als Mission der Kirche*, in: *Solidarität und Gerechtigkeit* (Anm. 1), 86-100, hier 98f.

- 1986 verabschiedeten Vertreter aller orthodoxen Kirchen ein Dokument „Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen“,⁷ in dem es u.a. heißt: „... Gottes Wille, der auch heute nichts anderes als das Heil des konkreten Menschen hier und jetzt zum Ziel hat, verpflichtet uns, den Menschen zu dienen und uns unmittelbar mit seinen konkreten Problemen auseinanderzusetzen. Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihn im Schwachen, im Hungrigen und im Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.“⁸

Die orthodoxe Kirche hält also sozialetisches Denken und Handeln vom Evangelium her für unabdingbar, ist aber äußerst besorgt, dass sozialetisches Handeln der Kirche und der Christen sich verselbstständigen und damit seinen entscheidend christlichen Heilsauftrag verraten könnte. So äußert sich der bereits zitierte Professor Bel: „Die Trennung zwischen der Evangelisierung und dem gesellschaftlichen Engagement der Christen, zwischen den Christen, die sich dem Gebet widmen und denjenigen, die in der Sozialarbeit in Namen Christi tätig sind, ist unbiblisch und schadet der Sendung der Kirche. In diesem Falle geht die christliche Sozialarbeit das Risiko ein, ein humanitärer Aktivismus ohne christliche Substanz, und der Gottesdienst eine private Zeremonie ohne nachwirkendes Interesse für die Nächsten zu werden.“ Und weiter: „Die Kirche und das soziale Gemeinwesen sind nicht zwei geschlossene, sondern zwei offene Räume, in denen sich der Christ bewegt. In der Kirche feiert und nährt er seinen Glauben, hört er das Wort Gottes, das ihn auf das Engagement für seine Brüder und Schwestern verweist. Im sozialen Gemeinwesen wirkt und handelt er an der Seite anderer und realisiert konkret Glauben, Gerechtigkeit, Versöhnung und Gemeinschaft. Über den einen wie über den anderen Raum spannt sich die Realität des Reiches Gottes, das – wenn auch unter verschiedenen Vorzeichen – hier wie dort heranreift.“⁹

2.2 Die Liturgie

Die Identität der Christen in den verschiedenen östlichen Traditionen wurzelt in der Feier des Gottesdienstes, in dem jahrhundertealte Traditionen bewahrt und von Generation zu Generation weitergegeben werden. Entsprechend ist das ethische und sozialetische Denken und Handeln des orthodoxen Christen maßgeblich geprägt durch die Liturgie. Es ist sicher kein Zufall, dass die beiden Kirchenväter, deren Namen unzertrennlich mit dem Entstehen der Liturgien verbunden sind, Basilius der Große und Johannes Chrysostomos, die Grundlagen für eine ortho-

⁷ Deutsch in: US 42 (1987) 15-24.

⁸ Zit. nach: G. Larentzakis, Orthodoxe Grundprinzipien menschlicher Koexistenz, in: Solidarität und Gerechtigkeit (Anm. 1), 174ff.

⁹ V. Bel (Anm. 6), 97 u. 100.

xe Ethik und Soziallehre legten. Oder mit den Worten eines heutigen griechischen Theologen: „Die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi, die in der Kirche durch die Gnade des Heiligen Geistes verwirklicht wird, bildet das Fundament und den Wegweiser der christlichen Ethik.“¹⁰ Gewiss hat die Tatsache, dass orthodoxe Ethik maßgeblich in der Liturgie gründet, auch eine sehr pragmatische Erklärung: Durch Jahrhunderte war der Kirchenraum der einzige Versammlungsort der Gemeinde, weil ihm andere Räume – wie in der Zeit des Kommunismus – nicht zur Verfügung standen. Aber der entscheidende Grund liegt tiefer: Nicht so sehr die Dogmen, sondern vor allem der „gefeierte Glaube“, wie er in den Riten, Gesängen und Gebeten der Liturgie zum Ausdruck kommt, prägt die Identität der Kirchen des christlichen Ostens. Die orthodoxe Kirche versteht sich nicht in erster Linie als lehrende Institution, sondern als betende Gemeinschaft. Aufgrund der identitätsstiftenden Bedeutung der Liturgie hat es in den östlichen Kirchen nur selten Liturgiereformen gegeben. Der Gottesdienst der Kirche gilt als sakrosankt, sodass Änderungen nur äußerst behutsam vorgenommen wurden und in der Regel nicht zu Streichungen, sondern zur Ergänzung neuer Elemente geführt haben. Auf diese Weise ist im Laufe der Jahrhunderte aus der einfachen Struktur des frühchristlichen Herrenmahls jenes komplexe Gebilde von Gebeten und Litaneien entstanden, das den Gottesdienst der östlichen Kirchen heute prägt. Was macht den Gottesdienst der Ostkirchen – auch für viele Menschen aus dem Westen – so anziehend? Es ist vermutlich die Art und Weise, wie die Liturgie gefeiert wird. Der Gottesdienst ist eine Art „heiliges Schauspiel“, in dem sich der Glanz des Himmels hier auf Erden widerspiegelt. Eine Erzählung aus der altrussischen Nestor-Chronik, die zum Beginn des 12. Jahrhunderts in Kiew entstanden ist, verdeutlicht dies. Der Chronist berichtet, dass der Kiewer Großfürst Vladimir Boten in verschiedene Länder entsandte, um die Vorzüge der unterschiedlichen Religionen zu erforschen. Die Gesandten gingen zu den Bulgaren, die damals dem muslimischen Glauben anhängen, zu den Deutschen, um den Glauben der lateinischen Christen zu erforschen, schließlich zu den Griechen nach Konstantinopel. Als sie nach Kiew zurückkamen, erstatteten sie dem Großfürsten folgenden Bericht: „Als wir zu den Bulgaren kamen, sahen wir uns an, wie sie sich im Tempel, d.h. in der Moschee verneigten, in dem sie ohne Gürtel stehen und nachdem man sich verneigt hat, setzt man sich und schaut hierhin und dorthin wie ein Besessener und Freude ist nicht bei ihnen, sondern Trübsinn und großer Gestank. Ihr Gesetz ist nicht gut. Und wir kamen zu den Deutschen und sahen sie in den Tempeln viele Gottesdienste halten, aber wir sahen keinerlei Schönheit. Und so kamen wir zu den Griechen und sie führten uns dahin, wo sie ihrem Gott dienten, und wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde; denn auf Erden gibt es einen solchen Anblick nicht oder eine solche Schönheit; und wir vermögen es nicht zu beschreiben. Nur das wissen wir, dass dort Gott bei den Menschen weilt.“¹¹

Das Verschmelzen von Himmel und Erde, von dem die Abgesandten des Kiewer Großfürsten berichten, prägt den Gottesdienst der Ostkirche. Im byzantinischen

¹⁰ G.I. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 51.

¹¹ Zit. nach: L. Müller, Helden und Heilige aus russischer Frühzeit, München 1984, 38.

Ritus trägt die Eucharistiefeier daher den Namen „Göttliche Liturgie“. Dies soll verdeutlichen, dass der Gottesdienst der Kirche nur Widerschein, Abglanz der himmlischen Liturgie ist. Der Gottesdienst ist nicht ein Dienst der Menschen für und vor Gott, sondern ein Dienst Gottes am Menschen. Gott offenbart sich im Gottesdienst als der menschenfreundliche, der die Sünde des Menschen vergibt und seine Krankheit heilt. In der Liturgie wird diese Frohbotschaft bild- und sinnenhaft dargestellt. Nach orthodoxer Auffassung ist jeder Gottesdienst eine Theophanie, eine Erscheinung Gottes in dieser Welt, Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens hier und jetzt. Im Gottesdienst wird die Trennung zwischen Mensch und Gott durchbrochen.

Jeder, der schon einmal an einer Feier der Göttlichen Liturgie teilgenommen hat, wird vermutlich bestätigen, dass dieser Gottesdienst etwas Erhabenes an sich hat, etwas, das den Menschen „zu Gott erhebt“ und ihn die Gegenwart Gottes in dieser Welt spüren lässt. Dieses „Etwas“ dürfte in der Sinnhaftigkeit der ostkirchlichen Liturgie begründet liegen. Die Liturgie der Ostkirchen bezieht bewusst den ganzen Menschen ein, nicht nur den Verstand, der das verkündigte Wort Gottes zu erfassen versucht, sondern auch Auge, Ohr und Geruchssinn. In der ostkirchlichen Liturgie werden alle Sinne angesprochen. Dieses Einbeziehen aller menschlichen Sinne in die Feier des Gottesdienstes macht deutlich, dass das Heil sich nicht nur auf das „Seelenheil“ beschränkt, sondern den ganzen Menschen einbezieht. In dieser ganzheitlichen Feier der Liturgie dürfte auch die Faszination gründen, die der Gottesdienst der Ostkirchen auf viele Menschen tatsächlich ausübt.¹² In dieser Feier der Liturgie wird die Liebe Gottes zur Welt anschaulich, Seine Liebe zu der Welt, in die Er die Menschen sendet oder wie es ein neuerliches Dokument der Orthodoxie sagt: „Solange das Christentum ... der Glaube an den Gott bleibt, dessen Sohn in dieser Welt Mensch geworden ist, muss das Leben der Welt, die Gott so sehr geliebt hat, im Mittelpunkt der Belange der Kirchen bleiben.“ Orthodoxe Theologen sprechen in diesem Zusammenhang gern von der „Liturgie nach der Liturgie“, um zu verdeutlichen, dass die Sorge für die Mitmenschen nicht ein sekundärer, von der Liturgie losgelöster Bereich der christlichen Glaubenspraxis ist, sondern eine logische Konsequenz der Liturgie und des orthodoxen Liturgieverständnisses. Liturgische Erfahrung formt persönliches Handeln. Die „Liturgie nach der Liturgie“ zielt nach orthodoxem Verständnis auf eine Transformation der menschlichen Gesellschaft in eine Gemeinschaft, wie sie in der eucharistischen Gemeinschaft exemplarisch gelebt und gefeiert wird.

Eines der sprechendsten Beispiele für die Verbindung von Liturgie und Ethik in der orthodoxen Kirche ist die Entscheidung des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in der Konsequenz der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel mit dem Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Nach entsprechenden Konsultationen innerhalb der Orthodoxie erklärte er den 1. September, der zugleich der Beginn des orthodoxen Kirchenjahres ist, zum Gebetstag für die Bewahrung der Schöpfung. Im Auftrag des Ökumenischen Patriarchats schuf ein Athos-Mönch eine der orthodoxen Tradition entsprechende Gebetsordnung mit Texten für den Abend- und Morgengottesdienst

¹² Vgl. J. Oeldemann, Die Kirchen des christlichen Ostens, Regensburg 2006, 132ff.

sowie für die Göttliche Liturgie für diesen neuen liturgischen Feiertag. In den liturgischen Texten für diesen Feiertag, die ganz in der Tradition der griechischen liturgischen Theologie formuliert sind, wird nicht nur die Herrlichkeit der Schöpfung gepriesen, sondern werden auch die Bedrohungen der Umwelt und die Gründe der ökologischen Krise thematisiert. Inzwischen wurden diese Gottesdienstordnungen in mehrere Sprachen übersetzt und sie werden, nicht nur im Bereich der orthodoxen Kirche, zunehmend rezipiert. Wenn man die große Bedeutung bedenkt, die der liturgischen Tradition in der orthodoxen Kirche zukommt, kann man erahnen, welchen großen Einfluss ein solcher Gedenktag für die Bewusstseinsbildung in der orthodoxen Christenheit hat, die nun jeweils am Beginn des Kirchenjahres mit dieser Thematik konfrontiert wird. Übrigens hat der Ökumenische Patriarch zugleich den Dialog mit den Vertretern von Wissenschaft und Politik gesucht, die er zu mehreren Symposien eingeladen hat, um Wege zur Bewältigung der ökologischen Krise zu diskutieren.

2.3 Das Mönchtum

Die vom Denken der Kirchenväter geprägte Spiritualität, die in der orthodoxen Liturgie ihren so eindrucksvollen Ausdruck erfährt, insbesondere das Streben nach dem „Himmlichen“ und das Ablegen aller „irdischen Sorgen“, wird exemplarisch gelebt im Mönchtum. So verwundert es nicht, dass das christliche Mönchtum in der östlichen Christenheit entstanden ist, dort eine sehr große Entfaltung erfahren hat und bis heute eine im Westen kaum vorstellbare Prägekraft besitzt im Leben der orthodoxen Kirche und auch des einzelnen Christen. Bis heute ist die Praxis verbreitet, dass viele orthodoxe Christen aus allen sozialen Schichten regelmäßig einige Zeit in einem Kloster verbringen und mit diesem in Verbindung bleiben.

Die Offenheit der orthodoxen Klöster insbesondere für rat- und hilfeschuchende Menschen gehört zu ihrem Selbstverständnis. Die Sorge für die Armen und die Benachteiligten in der Gesellschaft spielt in den Gebeten eines orthodoxen Klosters eine zentrale Rolle. Viele orthodoxe Klöster waren und sind zugleich Anlaufstationen für die von der Gesellschaft Ausgestoßenen, die dort mit dem Nötigsten versorgt werden. Und es überrascht dann nicht, dass in den orthodox geprägten Ländern wie Rumänien und Serbien die ersten sozialen Einrichtungen im Bereich der Klöster entstanden sind.

2.4 Zur sozialetischen Verkündigung und Praxis

Durch die intensiv erfahrene Liturgie, aber auch durch das hohe Ansehen und die Bedeutung der orthodoxen Klöster ist ein unverwechselbar orthodoxes Ethos entstanden, geprägt von einer tiefen Frömmigkeit, von einem Sehnen nach Gottunmittelbarkeit und von dem Bemühen, das eigene Denken und Handeln nach dem Evangelium auszurichten. Das Denken der Kirchenväter, immer wieder vermittelt durch die „Göttliche Liturgie“ und die Existenz und das Wirken der Klöster ist bis heute erstaunlich lebendig in den orthodox geprägten Gesellschaften, auch wenn die regelmäßige Teilnahme an der Liturgie mancherorts überraschend gering ist. In diesem Zusammenhang kann die Bedeutung der Ikonenfrömmigkeit kaum über-

schätzt werden. Die Ikonen – man findet sie in fast jedem orthodoxen Haus – vermitteln dem orthodoxen Christen göttliche Wirklichkeit und Identität. Für den orthodoxen Christen vermittelt eine Ikone die gleiche göttliche Offenbarung wie das biblische Wort. Es ist gleichrangig, ob die Kirche die ihr anvertraute Offenbarung ins Akustische (bei der Verkündigung des Evangeliums) oder ins Optische (in den Ikonen) übersetzt. Die Ikonen sind nicht primär „schön“, sondern „wahr“. Sie zeigen, dass die Verheißung Christi, den Menschen zu erneuern, auch eingehalten wird. Zu diesem orthodoxen Ethos gehört nun unabdingbar die Verpflichtung zur Nächstenliebe, insbesondere die Sorge um die Ausgegrenzten, aber auch die Verantwortung angesichts von Herausforderungen in der gesellschaftlichen Entwicklung. Dabei ist sich der orthodoxe Christ durchaus darüber im Klaren, dass es in allem darum geht, die Liebe Christi zu bezeugen und weiterzugeben. Daran erinnert eben vor allem die „Göttliche Liturgie“, aber immer wieder auch die Mahnung in Predigt und in Verlautbarungen der Synode, wie etwa in dieser: „Wir orthodoxen Christen, sowohl Kleriker und Laien, müssen ständig bestrebt sein, die Wirklichkeit Christi in unser Leben einfließen zu lassen, damit wir Gottes Liebe für die Menschen auf jede nur erdenkliche Weise zum Ausdruck bringen können: persönlich, sozial, kirchlich und politisch. In vielen Ländern der Welt mag unser christliches Handeln in sozialen und politischen Belangen in je neuen und sich verändernden Kontexten unterschiedlich zum Ausdruck kommen, aber sowohl Inspiration als auch Ziel unseres Handelns müssen stets die Verherrlichung Gottes durch die Erlösung des Menschen von Versklavung und Unterdrückung sein.“¹³

Die Errichtung diakonisch-sozialer Einrichtungen hat in der Orthodoxie durchaus Tradition. So entstanden unmittelbar neben der Hagia Sophia, wie besonders neben den größeren Klöstern, diakonische Anstalten wie Krankenhäuser mit angeschlossenen medizinischen Ausbildungsstätten, Alters- und Pflegeheime. Basileios der Große baute in Kapadokia größtenteils aus eigenen Mitteln Genesungsheime, Pilgerhospize, Wohnungen für Ärzte, Pfleger und Priester, Werkstätten für Handwerker, Stallungen, Scheunen usw. Ihm ging es um die Linderung von alltäglichen Nöten, aber er achtete in besonderer Weise auf die Unterdrückten und Rechtlosen, auf die Sklaven.

Diakonische Arbeit gehört zum normalen Leben in der orthodoxen Kirchengemeinde. Dabei geht es zunächst um die Sorge um die Notleidenden, aber auch um die Kranken und um nachbarschaftliche Hilfe in Notfällen. So hatte etwa die orthodoxe Pfarrgemeinde in Sarajevo – bis dies von den Kommunisten verboten wurde – zwei Ärzte vollzeitig bezahlt, die von den Bedürftigen der Stadt kostenlos in Anspruch genommen werden konnten. Somit gehen Verantwortung und Motivation für soziales Handeln von der liturgischen Gemeinde aus. Die vor allem im Russland des 19. Jahrhunderts tätigen Bruderschaften hatten ein ganzes Netz sozial-caritativer Einrichtungen, aber auch Schulen und Waisenhäuser errichtet. Während der kommunistischen Herrschaft ab 1917 wurden alle diese Einrichtungen nach und nach entweder verstaatlicht oder bewusst irgendwelchen anderen Nutzungszwecken zugeführt. Der orthodoxen Kirche Russlands war es strikt verboten,

¹³ Church's Struggle 1975, 1, zit. nach: A. Papaderos (Anm. 2), 79.

außerhalb der Mauern der nur wenigen Kirchen, die ihr zu Sowjetzeiten zur Verfügung standen, tätig zu werden – weder katechetisch noch sozial-caritativ.

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus entstehen z.B. in Russland, Bulgarien oder Rumänien erstaunliche diakonisch-soziale Initiativen, in der Krankenhausseelsorge, der Gefängnisseelsorge, in den Waisenhäusern und im Bemühen um die Straßenkinder in den osteuropäischen Metropolen. Besonders beeindruckend ist die diesbezügliche Entwicklung in Rumänien.¹⁴ Nach den offiziellen Angaben des Patriarchats betreibt die orthodoxe Kirche in Rumänien 65 Waisenhäuser und Kinderheime, 25 Altenheime, 92 Armenküchen und Bäckereien, 33 Diagnose- und Behandlungszentren und 22 Hilfszentren für sich in Not befindende Familien. Aus derselben offiziellen Statistik geht hervor, dass die orthodoxe Kirche in Rumänien jährlich mehr als 270 000 Personen sozial beisteht. Die orthodoxe Kirche in Rumänien ist auch Partner in verschiedenen kurz- und langjährigen Projekten des Staates oder anderer Organisationen. Die Bandbreite erstreckt sich von Armutsreduktion und Verhinderung familiärer Gewalt bis zur Vorbeugung gegen Menschenhandel und Drogenkonsum, von Aids-Prävention bis zur sozialen Reintegration von unteren Schichten. In derselben Statistik ist zu lesen: Es gibt gegenwärtig in Rumänien 215 Krankenhauspriester, 98 Armeepriester, 39 Gefängnisseelsorger und 70 Priester, die in verschiedenen Sozialzentren tätig sind. Zunehmend entwickeln sich auch gewisse organisatorische Strukturen für die diakonische und soziale Arbeit. Aufgrund der besseren äußeren Rahmenbedingungen entstanden diese zunächst in der orthodoxen Diaspora im Westen: Seit 1992 gibt es auf Initiative der Konferenz der orthodoxen Bischöfe in Amerika das Hilfswerk „International Orthodox Christian Charities“ (IOCC). Im Jahr 2000 gründete die orthodoxe Kirche in Finnland eine vergleichbare Hilfsorganisation. Auch in den mehrheitlich orthodoxen Ländern Ost- und Südosteuropas sind in den 90er-Jahren in vielen Patriarchatsverwaltungen entsprechende Abteilungen eingerichtet worden. Gewiss nicht alle, aber nicht wenige orthodoxe Diözesen sind im sozial-caritativen Bereich sehr engagiert.

Allen diesen Initiativen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die christliche Botschaft das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbare Einheit mit seinem Verhalten zu seinem Mitmenschen setzt. Die Wahrheit des Verhältnisses zu Gott bemisst sich an der Wahrheit des Verhältnisses zu den Mitmenschen. Das Gebet um das Kommen des Reiches und der weltverändernde Gehorsam unter dem Willen Gottes gehören darum in der Praxis untrennbar zusammen. Die liturgisch-sakramentale und doxologische Vorwegnahme des Reiches und der lebendige Widerstand gegen gottlose und unmenschliche Verhältnisse in der Geschichte sind aufeinander bezogen und bestärken sich gegenseitig. Es ist das Problem der orthodoxen Ethik: „Wie kann der Christenmensch der Ostkirche seine geistliche und seine weltliche Bürgerschaft wahrnehmen, ohne dass dadurch das eine oder das andere zu kurz kommt?“

1986 haben, wie oben schon gesagt, Vertreter aller orthodoxen Kirchen als Vorbereitung auf die ausstehende gesamtorthodoxe Synode einen Text verabschiedet

¹⁴ Vgl. R. Preda, Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens, in: Solidarität und Gerechtigkeit (Anm. 1), 109-132.

mit dem Titel: „Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen“. Das Dokument hebt zunächst die Würde der menschlichen Person und den Wert der menschlichen Freiheit als grundlegende Prinzipien hervor, nimmt sodann zu den Fragen der Gerechtigkeit sowie der Solidarität unter den Völkern Stellung und mündet schließlich in der Aussage, dass die „prophetische Sendung“ der Orthodoxie darin bestehe, ein „Zeugnis der Liebe“ in der Diakonie zu geben. In seinem letzten Abschnitt formuliert das Dokument mit eindrücklichen Worten, wie aus Sicht der orthodoxen Theologie Glaubensinhalte und Glaubenszeugnis, Liturgie und Diakonie zusammenhängen: „Weil wir orthodoxen Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, dass Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden; weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen; weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung; weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern; weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Verwirklichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verstehen; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.“¹⁵

3. Das Ringen um eine eigenständige orthodoxe Sozialethik

Eine der Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen katholischen Soziallehre und der evangelischen Sozialethik vergleichbare systematische Disziplin gibt es in der orthodoxen Kirche noch nicht. Die orthodoxe Theologie hat sich die Frage des Guten und des Gerechten immer nur im Kontext der Tugendlehre und des persönlichen spirituellen Weges gestellt. Die Frage, wie die Welt und die Gesellschaft insgesamt aussehen kann, soll oder muss, war als solche nicht Gegenstand des theologischen Diskurses. Viel wichtiger für die orthodoxe Art, ethische Themen anzusprechen, schien zu sein, wie sich der Mensch als Krönung der Schöpfung verhält, wie er seinem hohen Ursprung gerecht wird oder eben nicht. Das Gesellschaftliche wurde nur als Widerspiegelung des Persönlichen verstanden. Die Theologie der Person, des Einzelnen, bestimmt die Theologie der Gemeinschaft

¹⁵ Zit. nach: US 42 (1987) 23.

und das persönliche Bestreben nach dem Heil stellt die Grundlage für das Ethische dar. Diese bevorzugte Stellung des Einzelnen als Maß des Ethischen erklärt, warum die theologischen Texte der Kirchenväter sich mit den moralischen und sozialrelevanten Themen nur aus der Perspektive des persönlichen Heils beschäftigen. Sie sprechen nur selten das Thema der sozialen Ordnung als solche und für sich an und liefern dabei keinesfalls ein durchdachtes Konzept bezüglich der Gesellschaft. Weder die Kirchenväter noch die späteren gesamtorthodox rezipierten Theologen haben sich Fragen wie die der Macht oder der Gerechtigkeit gestellt. Angesichts der 450-jährigen Herrschaft der Osmanen bis ins 19. Jahrhundert hinein und der schwierigen Verhältnisse danach war der christliche Osten in der Neuzeit zunächst gar nicht in der Lage, Wissenschaft und damit auch die theologischen Disziplinen in der Art und Weise des Westens zu pflegen. Auch wurde man nicht direkt mit Phänomenen konfrontiert, mit denen sich das westliche Christentum auseinandersetzen hatte (Renaissance, Reformation und Gegenreformation, Religionskriege, Kolonisation, Aufklärung, Französische Revolution, Industrialisierung). Weiterhin entstand im Osten nie ein Industrieproletariat im westlichen Sinne, sodass das soziale Problem in seinem modernen Sinn dort nie auftrat. Nach der Befreiung eines Teils von Griechenland von den Osmanen durch den Aufstand von 1821 und nach der Gründung des neugriechischen Staates 1832 wurde (von den Westmächten) der 16-jährige Sohn von Ludwig von Bayern als König von Griechenland eingesetzt, ein katholischer Christ. Er kam mit 3000 Beratern nach Griechenland. Professor Mauer, ein evangelischer Professor aus Bayern, war für die Organisierung der orthodoxen Kirche in Griechenland verantwortlich. Er bemühte sich, eine Landeskirche nach deutschem Muster zu gründen. Der 16-jährige König wurde das Oberhaupt der orthodoxen königlich-nationalen Kirche Griechenlands. Die 1837 gegründete neugriechische Universität Athen wie auch die Theologische Fakultät wurden nach deutschem Vorbild eingerichtet. Wer nicht in Deutschland studiert hatte, hatte keine Chance, Professor in Griechenland zu werden. So verstärkte sich die Tendenz, Fragen und Antworten aus dem Westen zu übernehmen.

Es verwundert nicht, dass mehr und mehr der Verdacht aufkam, es sei eine theologische Entfremdung am Werk. Entsprechend macht sich deshalb seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein Prozess des Umdenkens bemerkbar. Forschung und Lehre beginnen, sich auf die eigene Tradition und die eigenen brennenden Probleme zu konzentrieren. Die Rückbesinnung auf das biblisch-patristische Erbe als oberstes Postulat orthodoxer Theologie und damit auch orthodoxer Ethik führt derzeit zu zwei weitgehend divergierenden Positionen. Die eine sieht die Rückbesinnung sowohl als Selbstgenesung der orthodoxen Theologie wie auch als Aufgabe im Umgang mit anderen christlichen Traditionen. Sie geht davon aus, dass die Förderung der Reflexion über das einst gemeinsame Glaubenserbe der einen, ungeteilten Kirche die Voraussetzung bildet für die gegenseitige Verständigung, Annäherung und Zusammenarbeit sowohl der Kirchen wie auch der Theologie. Die andere Position sieht in diesem Letzteren eine aussichtslose Utopie mit Berufung auf alte Erfahrungen sowie auf ökumenische Enttäuschungen und zeigt sich nicht bereit, der nichtorthodoxen Theologie einen konsensfördernden Wert beizumessen. Diese zweite Position scheint den letzten Worten Geltung verleihen zu wol-

len, mit denen der ökumenische Patriarch Jeremias II. die Korrespondenz mit den Tübinger Theologen im 16. Jahrhundert abgebrochen hat: „Ihr hochweisen Deutschen! Geht nun euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl!“¹⁶ Die Spannung zwischen diesen beiden Positionen charakterisiert gesamtorthodox immer noch das theologische Klima und weitgehend auch sowohl das pro- wie auch das antiökumenische Engagement.

Inzwischen gibt es sehr gute Studien westlicher Gelehrter, welche die orthodoxe Vergangenheit und Gegenwart objektiv behandeln, sowie solcher orthodoxer Wissenschaftler, die den christlichen Westen frei von Vorurteilen darstellen. Dies trägt zur gegenseitigen Kenntnis und zum besseren Verständnis unter Christen in Ost und West bei. Leider finden aber die vorhandenen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Studien in der kirchlichen Wirklichkeit und überhaupt in der Öffentlichkeit bisher zu wenig Beachtung. Ein hohes Maß an Unwissenheit, was die jeweils andere Kirche betrifft, ist selbst bei verantwortlichen Kirchenleuten nicht selten. Die Sprachbarriere reicht nicht aus, um dieses Phänomen zu erklären. Trotz der ökumenischen Bewegung im letzten Jahrhundert bleiben offensichtlich bei vielen in West und Ost gegenseitige Vorurteile bestimmend. Es sind vor allem zwei Aspekte, die selbst kirchliche wie theologische Kreise im Osten bei ihrer Kritik am westlichen Christentum nicht nüchtern genug beurteilen, wie ein orthodoxer Theologe feststellt: Erstens, manches westliche Handeln und dessen Verständnis hat mit dem Nichtwissen zu tun und zweitens, dass man im Osten oft nur an die eigenen Heimsuchungen denkt, ohne den Leidensweg des westlichen Christentums ausreichend zu berücksichtigen.

Die ziemlich zögernde Entfaltung der Ethik und der Sozialethik im orthodoxen Bereich hängt allerdings mit einer weiteren und komplexeren Problematik zusammen: Wert- und Normsysteme bzw. offizielle lehramtliche Soziallehren gehören nicht zur Tradition der orthodoxen Kirche. Man zeigt sich ungern bereit, durch kirchliche Verlautbarungen zu ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen das Leben der Gesellschaft oder der einzelnen Person unter Normen mit allgemeinem Geltungsanspruch zu stellen. Es gibt eine zurückhaltende bis ablehnende Haltung gegenüber ethischen und sozialetischen Systemen regulierenden Charakters, schreibt ein orthodoxer Theologe. Das Fehlen von regelmäßigen offiziellen Stellungnahmen der gesamten Orthodoxie hat auch zu tun mit dem Mangel an für solche Aufgaben geeigneten Fachkräften, aber auch mit der Struktur der Orthodoxie, vor allem mit dem System der Autokephalie. Es gibt kein ständiges zentrales Lehr- oder Leitungsamt, das autorisiert wäre, sich auf panorthodoxer Basis zu dem einen oder anderen Thema offiziell zu äußern. Immerhin treffen sich seit einigen Jahren die Oberhäupter aller orthodoxer Kirchen viel häufiger als in der Vergangenheit und nehmen in ihren Botschaften auch zu aktuellen Fragen Stellung. Solche Texte sind zwar nicht verbindlich, aber sie stellen doch eine wichtige Stimme dar.

Inzwischen gibt es nun zahlreiche orthodoxe Äußerungen, die eine systematische Auseinandersetzung der Theologie der Ostkirche mit der heutigen Welt für

¹⁶ Zit. nach: A. Papaderos (Anm. 2), 56.

notwendig und richtig halten. So fordert der libanesische Metropolit Georges Khodr von Mont Liban die aktive soziale Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und die Aneignung einer neuen Sprache, die die Welt verstehen kann, „weil das Soziale einen integralen Teil der prophetischen Botschaft ausmacht“. Dennoch steht die orthodoxe Sozialethik noch ganz am Anfang, zumal es unter den orthodoxen Theologen noch keine einheitliche Meinung über die Notwendigkeit einer Sozialethik gibt.

Hinzu kommt folgende Belastung: Sich auf die persönliche Ebene konzentrierend, hat der ethische Diskurs der orthodoxen Theologie die Eigendynamik der Gesellschaft, gleich ob im Westen oder im Osten, sehr oft mit dem Begriff der Säkularisierung umschrieben. Das hatte zur Folge, dass alles, was unter das Soziale fällt, einen schlechten Beigeschmack erhielt. Sich mit der Frage der Gesellschaft zu beschäftigen, war und ist für viele immer noch ein Zeichen dafür, eine „schwache“, d.h. eine nicht genügend geistliche Theologie zu betreiben.

Aber es wächst dennoch die Zahl der sozialtheologisch arbeitenden Theologen. Sie nennen ihre Disziplin „Sozialtheologie“. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass eine Rekonstruktion der patristischen Ethik wichtig und unverzichtbar ist, ebenso wie die Wahrnehmung und Deutung der „Zeichen der Zeit“. Eine Synthese zwischen den unaufgebbaren Inspirationen der Kirchenväter und der Sensibilität gegenüber der heutigen Gesellschaft und ihren Umwälzungen ist das, was eine Sozialtheologie aus der Sicht der orthodoxen Tradition nach Meinung dieser Theologen anstreben sollte. Diese Sozialtheologen sind reserviert gegenüber einer induktiven sozialen Theologie, wie sie etwa vom griechischen Theologen Georgios Mantzaridis, dem Autor der bisher umfassendsten ethischen Synthese im orthodoxen Bereich, beschrieben wird. Bei ihm heißt es: „Die orthodoxe Kirche (in Byzanz) durchtränkte mit ihrem Geist das soziale und wirtschaftliche Leben der orthodoxen Völker“ oder „der Geist der Kirche und das geistliche Leben ihrer Gläubigen ist die Kraft, die die ganze Welt verwandeln kann“.¹⁷ Danach wirkt die Kirche als Sauerteig mitten in der Gesellschaft, solange ihre Anhänger glaubhaft und überzeugend ihre Lehre leben. Der orthodoxe Gläubige ist der ethische Werbeträger der Orthodoxie. Sein Leben soll die beste Illustration der Lehre seiner Kirche sein. Demgegenüber fragt etwa der rumänische Sozialtheologe Radu Preda: „Kann aber nun diese Vorstellung einer orthodoxen Ethik ... wirklich etwas bewegen in einer post-byzantinischen Ära, gekennzeichnet durch Pluralität, durch Amnesie, durch Ersatzreligionen und das Aufkommen neuerer Heilsbewegungen? Ist es nicht zu einfach für eine orthodoxe Sozialtheologie zu behaupten, dort werden christliche Tugenden sein, wo diejenigen, die sie verkörpern, auch da sind? Ist es nicht zu gefährlich, geradezu selbstmörderisch, eine Ethik, die Prinzipien und Lebensformen des Christentums allein und einzig von der leiblichen Präsenz der Christen in der Wirtschaft, Politik oder in anderen Bereichen gesellschaftlicher Verantwortung abhängig zu machen?“

Derselbe Autor beschließt seinen Aufsatz über „Sozialtheologie“ mit folgenden Worten: „Indem wir alle, Kirchen des Ostens und des Westens mit den gleichen oder ähnlichen Herausforderungen im Hause Europa konfrontiert sind, ergibt sich

¹⁷ G.I. Mantzaridis (Anm. 10), 55f.

im Dialog und in der Gegenüberstellung der Problematik sozusagen eine ökumenische Ethik. Bei allen dogmatischen Differenzen, die nicht überspielt werden dürfen, sind die Quellen der katholischen Soziallehre oder der evangelischen Sozialethik in den ersten christlichen Jahrhunderten dieselben wie die der Orthodoxie. Wir haben also schon eine gemeinsame Grundlage, die wir ausschöpfen und für unsere Zeit als Gesellschaften und Kirchen relevant machen müssen.“¹⁸ Gegenwärtig bildet sich eine Arbeitsgruppe dieser orthodoxen Sozialtheologen, um gemeinsam eine systematische orthodoxe Sozialtheologie zu erarbeiten und das Gespräch mit der westlichen Sozialethik zu suchen.

4. Anfragen an den Osten und an den Westen

Ich hoffe, durch diese skizzenhaften Hinweise auf Herkunft und Gestalt orthodoxer Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte einen wenigstens etwas differenzierteren Blick auf die besondere Ausformung der (zukünftigen) orthodoxen Sozialtheologie ermöglichen zu haben. Das schließt auch einen Blick auf ihre Stärken und Schwächen ein und erfordert – als Weg des Verstehens – kritische Rückfragen.

Meine Rückfrage an die orthodoxe Sozialtheologie lautet: Wird in ihr nicht zu wenig unterschieden und systematisch durchgetragen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, also zwischen im Weberschen Sinne traditionellen (vergemeinschaftenden) und rationalen (vergesellschaftenden) Herrschafts- und Gerechtigkeitsformen und Erfordernissen? Diese Rückfrage ist, wie wir wissen, von erheblicher kultureller und geschichtlicher Reichweite. Sie hat nämlich zu tun mit dem Angelpunkt der westlichen Inkulturation des Evangeliums: Dialog und Auseinandersetzung mit der Aufklärung. In dieser Aufklärungstradition, an deren gesellschaftstheoretischer Spitze sicher bis heute Karl Marx steht, war jene freiheitsermöglichende Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft Grund und Perspektive eines Neuentwurfs von Gerechtigkeit – und: einer Neuübersetzung des Evangeliums. Und gerade der Vorrang des Theologischen vor dem Politischen, wie er in der Orthodoxie (auch kritisch gegenüber dem Westen) immer wieder betont wird – in der westlichen Theologie hat nicht zuletzt auch Johann Baptist Metz auf diesen Vorrang des Theologischen immer wieder aufmerksam gemacht – ein theologischer Vorrang vor dem Politischen wird sinnlos, wenn das Wesen des Politischen verkannt oder gar nicht wahrgenommen wird. Dann verkümmert der theologische Vorrang leicht zum anti-modernen Gestikulieren.

Meine Rückfrage soll aber auch geschichtlich angeschärft werden: Bedeutet eine bloß gemeinschaftlich-personalistisch entfaltete Sozialtheologie nicht ein Verharren in jenen Katastrophen der Unterdrückung, da Gesellschaft durch die Ununterscheidbarkeit von Staat und Gesellschaft durch Parteiherrschaft eigentlich gar nicht gedacht, geschweige denn gelebt werden konnte? Ist die Entwicklung einer eigenen Sozialtheologie auch als Gesellschaftstheorie nicht gerade ein kritisches Heraustreten aus diesem Schatten?

¹⁸ R. Preda (Anm. 14), 120f. u. 131f.

Aber auch umgekehrt: Die Anfragen der Orthodoxie an die westliche christliche Sozialethik, insbesondere ihr Säkularismusvorwurf, sind nicht einfach beiseite zu legen. Unsere Sozialethik ist differenziert und steigert ihre Leistungsfähigkeit vor allem durch Rezeption ihrer selbst und vieler Außenströmungen. Ein Bonmot bezeichnet John Rawls und Jürgen Habermas als „unsere modernen Kirchenväter“. Die westliche Christliche Sozialethik ist überall dabei, aber ist sie auch ebenso erkennbar? Ist in ihr die Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft so weit vorangetrieben, dass sie an einem gemeinschaftlichen Mangel leidet, nämlich an einem ekklesiologischen? Fehlt, als Identitätsausweis, zwischen Dogmatik/Fundamentaltheologie auf der einen und Sozialethik auf der anderen Seite nicht gerade eine Sozialtheologie als identifikatorische Mittlerin und Übersetzungsinstanz? Hat die westliche Sozialethik also einer Trennung von Mystik und Politik Vorschub geleistet und damit einer Ästhetisierung des Christentums insgesamt: hier der Choral, dort der Schrei? Jürgen Habermas ist in den Kirchen aufgrund seiner Frankfurter Friedenspreisrede allgemein bejubelt worden. Die Rede war eine Mahnung an die Christliche Sozialethik, zu ihren mystischen Traditionen zurückzufinden. Gerade diese reklamierte Habermas als er im Bezug auf das monströse biotechnologische Experiment an die christliche Urinspiration der Gottesebenbildlichkeit appellierte. War das etwa ein Notschrei an eine theologisch verblasste christliche Sozialethik? – Überall dabei, aber auch überall identifizierbar? Selbstverständlich geht es nicht darum, unserer Sozialethik einen neuen Himmel aufzuspannen und ihr gleichzeitig den soziologischen, ökonomischen etc. Boden der jeweiligen Sachlogik unter den Füßen wegzuziehen. Es geht mir um Folgendes: Karl Rahner, er hat uns allen ja eine winterliche Zeit prophezeit, hat die These von der Koextensivität der Welt- und der Heilsgeschichte inkarnationstheologisch großartig herausgearbeitet und in seiner Lehre von der Grundsakramentalität der Kirche ekklesiologisch entfaltet. Hieran anknüpfend wäre es an der Zeit, Sozialethik auch als ekklesiologisches Programm neu zu entfalten: als Sozialtheologie der Eucharistie, als Relecture der großen Ordenstraditionen, als ekklesiologisch gerichtete Sozialtheologie. Dann könnte das von Ost und West beschworene Erbe der Kirchenväter und der Theologie des ersten christlichen Jahrtausends auch bei uns im Westen erkennbar und in neuen Sozialformen des Glaubens erfahrbar werden. Beide Rückfragen – die aufklärerische und die theologische – könnten Orthodoxe und Lateiner einer gemeinsamen sozialetischen Ökumene näher bringen. Vielleicht unter dem Programmwort des Duns Scotus: *Deus vult condiligentes* – Gott will Mitleidende.

SUMMARY

One cannot deny that there are still many mutual reservations and misjudgements and, above all, mutual ignorance between the Orthodox and the Western churches regarding their respective social-ethical positioning and practice. The resources of a social theology committed to the Orthodox theology and culture are rich and deep, even if a formulated social theology seems to be only in the early stages. In any case, central questions directed to the West and to the East occur. Inquiries that should be taken up urgently.

Griechischer Geist und biblischer Glaube

Über die Bedeutung und Würde der Vernunft

WOLFGANG BEINERT

Die Regensburger Rede Benedikts XVI. in der katholischen Tradition

Das Regensburger Ereignis vom Nachmittag des 12. September 2006 hat nachhaltige Wirkungen gezeitigt, die in ganzem Ausmaß wohl weder vom Autor noch von den damaligen Zuhörern vorausgeahnt werden konnten. Es ist inzwischen zu einem der bedeutungsvollsten Geschehnisse dieses Pontifikates geworden und hat eine immer noch wachsende Zahl von Publikationen jeden Genres angeregt.¹ Es ist allerdings von Anfang an durch wenigstens vier Handicaps belastet, die Apperzeption und Rezeption gravierend beeinflussen.

- Da ist zunächst die scheinbar triviale Frage, wer im Audimax der Universität Regensburg was gesagt hat. „Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal am Pult der Universität zu stehen und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen“, liest man im ursprünglich ausgegebenen Manuskript. Aber wer dann sprach, war nicht *Prof. Dr. Papst*, der seine Abschiedsvorlesung vortrug, sondern das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche: Er saß, wie solches das vatikanische Protokoll befiehlt, eingerahmt vom Ortsbischof und dem Rektor, beide wie Benedikt in Amtskleidung. So ziehen die Kommentatoren es inzwischen vor, von der Regensburger Rede des Heiligen Vaters zu sprechen und messen ihr entsprechendes, geradezu lehramtliches Gewicht bei.²
- Als zweites Handicap ist die landläufige Verkürzung der päpstlichen Intentionen durch die Interpreten zu nennen. Der genaue Titel der Rede lautet „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen“.³ Das letzte der drei Substantiva wird von den Kommentatoren meistens unterschlagen und die Rede als Benedikts *Summa* zum Thema *Glaube und Vernunft* behandelt. In Wahrheit aber wollte er in der konkreten deutschen und speziell bayerischen Diskussion über die Bedeutung der theologischen Fa-

¹ Von den deutschsprachigen Buchpublikationen seien genannt: K. Wenzel (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i.Br. 2007; Ch. Dohmen (Hg.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007; Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, kommentiert v. G. Schwan, A.Th. Khoury u. K. Lehmann*, Freiburg i.Br. 2006; G.L. Müller (Hg.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2007.

² Vgl. Ch. Thim-Mabrey / A. Greule, *Zitat – Verstehen – Missverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung“*, in: Ch. Dohmen (Anm. 1), 165-186.

³ In unseren Ausführungen beziehen wir uns auf den Text im Buch von Ch. Dohmen (Anm. 1), 15-26. Der Titel 15.

kultäten an staatlichen Hochschulen dezidiert und weit ausholend Stellung beziehen.

- Nachteilig wirkte sich auch aus, dass – drittes Handicap – unmittelbar nach dem Faktum große Irritationen auftraten über den eigentlichen Zweck der Rede, veranlasst durch die vom Papst zitierten islamkritischen Worte des byzantinischen Kaiser Michael II. Palaiologos. Da wurde Staub aufgewirbelt, der eine sachliche Beschäftigung mit den Regensburger Äußerungen lange be- und sogar erst einmal verhindert hat.
- Handicap Nummer vier liegt darin, dass die Begriffe *Glaube* und *Vernunft* zu den ungeklärtesten und unschärfsten überhaupt zählen. Ist die *fides qua* oder die *fides quae* Betrachtungsgegenstand, der Glaube allgemein oder der spezifisch christliche Glaube – und worin exakt besteht dieser? Noch problematischer steht es mit der Vernunft: Ist die *scholastische* Vernunft oder die ökonomische Rationalität im Sinn *Max Webers* oder die instrumentell-kommunikative Ratio nach *Jürgen Habermas* gemeint? Vor über zwanzig Jahren hat *Hans Lenk* nicht weniger als 21 verschiedene Vernunfttypen unterschieden.⁴ Jedenfalls versäumten es die meisten Kommentatoren, der Frage nachzugehen, was der Verfasser wohl im Sinn gehabt habe oder was für sie selber als Vernunft gelten sollte.

Die nachstehenden Überlegungen wollen sich nicht, jedenfalls nicht *in recto*, in alle diese interpretatorischen Debatten einmischen; sie haben generell nicht vor, die Papstaussagen zu kommentieren, es sei denn allenfalls *in obliquo*. Es soll aber anlässlich ihrer ein wenig angedacht werden, welche Probleme und Fragen in dem Binar *Glaube und Vernunft* verborgen sind und welche Folgen sich für den christlichen Glauben ergeben. Schon der Papst hatte darauf verwiesen, dass sie immer auch von der konfessionellen Perspektive bestimmt werden. Es geht mithin auch um ein ökumenisches Problem.

Für die katholische Theologie ist mit den Begriffen eine Grundmelodie angestimmt, die sie spätestens seit der Patristik begleitet. Nur wenige Schritte von der heutigen päpstlichen Privatwohnung im 3. Stock des Palazzo Apostolico entfernt liegen, ein Stockwerk tiefer, die Gemächer – italienisch *stanze* –, welche Julius II. (della Rovere) Anfang des 16. Jahrhunderts für sich errichten und von Raffael ausmalen ließ. Das künstlerisch bedeutendste ist die Bibliothek, nach dem späteren Sitz des päpstlichen Gerichts *Stanza della Segnatura* genannt. Der Urbinate schmückte sie zwischen 1508 und 1511 nach dem päpstlichen Programm aus.⁵ Thema ist die Darstellung der drei höchsten Seinsprinzipien aus neuplatonischer Sicht – des Wahren, des Guten und des Schönen.⁶ Die Idee des Wahren findet an den beiden Längsseiten eine zweifache Darstellung. Die *Schule von Athen* samt dem zugehörigen Deckenmedaillon ist der irdisch-philosophischen Wahrheit, die

⁴ H. Lenk, Typen und Systematik der Rationalität, in: ders. (Hg.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, Freiburg i.Br.-München 1986, 11ff. – Vgl. die instruktive Studie von H. Schnädelbach, Vernunft, Stuttgart 2007.

⁵ Zur Ikonographie vgl. H. Pfeiffer, Zur Ikonographie von Raffaels Disputa, Rom 1975 (MHP 37).

⁶ Edizioni Musei Vaticani, Führer der Vatikanischen Museen und der Vatikanstadt, Vatikanstadt 2005, 91 u. 93-95. – Die Idee des Guten wird als Recht durch die doppelte Übergabe der weltlichen und kanonischen Rechtssammlungen, jene des Schönen als Poesie durch den Parnass symbolisiert.

sogenannte *Disputa* und das entsprechende Medaillon der übernatürlich-theologischen Wahrheit zugeordnet. In beiden „Sektionen“ geht es um vernünftige Erkenntnis. „*Causarum cognitio*“ (Erkenntnis der Ursachen) lautet die Umschrift bei der Frauengestalt der Philosophie, „*Divinarum rerum notitia*“ (Kenntnis der göttlichen Dinge) jene bei der Allegorie der Theologie. In beiden Fresken wird dieser Erkenntnisweg als diskursives Geschehen vergegenwärtigt. Bei der *Schule von Athen* ist das offenkundig: Die großen antiken Philosophen mit ihren Heroen Platon und Aristoteles bewegen sich diskutierend in einer gewaltigen, von Bramante entworfenen Architektur. Nicht so evident scheint das hinsichtlich des anderen Gemäldes zu sein. Man kann sich aber an *Giorgio Vasari*, den Freund und Biographen Raffaels halten, nach welchem die Gelehrten der Kirche im unteren Teil „streitend durch das Bild verteilt (sind), ihre Züge sprechen Neugier aus und ein unruhiges Streben, Gewissheit über das zu finden worüber sie zweifeln; dies zeigen die streitenden Bewegungen der Hände und des Körpers, das gespannte Ohr, das Zusammenziehen der Augenbrauen, und das völlig verschiedene mannigfaltige und eigentümliche Staunen“.⁷ Der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit, der weltlichen Ursachen wie der göttlichen Transzendenz, führt also gleicherweise über die Ratio, auf die im Übrigen nach platonischer Lehre auch das Schöne und das Gute verwiesen werden.⁸ Allerdings besteht ein großer Unterschied. Die Debatten in der *Schule von Athen* bewegen sich ausnahmslos im weltlichen Bereich und sind deswegen auch auf rein weltliche Instrumente (Bücher, Zirkel) angewiesen, jene auf der Gegenwand aber werden erleuchtet und geleitet von Gottes Sohn selber: Auf der oberen Ebene thront der erhöhte Christus inmitten der Heiligen; das Zentrum der unteren ist er wiederum, jetzt in der Verborgenheit des Altarsakramentes.

Zwanzig Jahre später der *Sacco di Roma* (1527): Deutsche Landsknechte stürmen die päpstliche Wohnung. Einer kritzelt in die *Disputa* eine Inschrift, die Luther verherrlicht – eine der wenigen Spuren, die, wenngleich mittelbar, der Reformator in der Stadt hinterlässt. Die Ironie der Geschichte gibt zu denken. Raffael proklamiert die katholische Vernunftzugewandtheit, Luther hat sie mit dem harten Wort von der „Hure Vernunft“ kritisiert.⁹ Der unbekannte Vandal platziert es unbewusst und indirekt genau am richtigen Ort. Damit ist, wie schon gesagt, eine ganze Traditionskette gesprengt. Im frühen Mittelalter erscheint das katholische Verständnis bei *Anselm von Canterbury*, dessen Wort von der *fides quaerens intellectum* noch zum Titel einer Programmschrift Karl Barths wird. *Thomas von Aquin* auf dem Höhepunkt der Scholastik versucht eine Synthese. Unter den Stürmen der subjektbezogenen Moderne beschäftigt es lange nach der Reformation die Väter des Ersten Vatikanischen Konzils. In der Theologie Joseph Ratzingers wird es seit der Bonner Antrittsvorlesung ein Lebensthema, das ihn wieder und wieder beschäftigt – bis hin zur Enzyklika *Spe salvi* von 2007. In diesem Kontext ist ferner

⁷ G. Vasari, *Das Leben von Lionardo da Vinci, Raffael von Urbino und Michelagnolo Buonarroti*, Stuttgart 2005, 57.

⁸ Th. Macho, *Altgriechische Schönheitsideale – von Adonis bis Sokrates*, in: C. Gutwald / R. Zons (Hg.), *Die Macht der Schönheit*, München 2007, 115-131, bes. 125-127.

⁹ WA 51,126.

die Enzyklika *Fides et ratio* seines Vorgängers Johannes Paul II. aus dem Jahr 1998 aufzurufen, an deren Entstehung Ratzinger nachdrücklich beteiligt ist. Worum geht es?

Vernunft – Glaube – Wissen: Versuch einer Begriffsbestimmung

Das griechische und lateinische Wörterbuch belehrt: Der deutsche Terminus *Vernunft* hat keine homologe Entsprechung in den alten Sprachen.¹⁰ Er kann ins Griechische mit so unterschiedlichen Wörtern übertragen werden wie *nous*, *nóesis*, *phrónesis*, *epistéme*. Von besonderer Bedeutung werden für die Theologie- und Philosophiegeschichte *logos* und *sophía*. Lateinisch bieten sich an *ratio*, *intellectus*, *mens*, *animus*, *spiritus*. Kein einziges dieser Wörter ist vollkommen deckungsgleich mit *Vernunft*. Das ist einer der Gründe, weshalb es so viele Rationalitätskonzeptionen gibt.

Immerhin kann man eine Art gemeinsamen Nenners ausmachen. Folgende Elemente sind immer mitgesagt:

- die Abgrenzung von der sinnlichen Wahrnehmung,
- die Zuordnung auf die spezifisch menschliche Erkenntnisfähigkeit,
- ein Ordnungsvorgang.

Näherhin ist der Begriff das Ergebnis der Einsicht, dass der Mensch zwar immer zuerst mittels seiner Sinne Einzeldinge wahrnimmt, dass er aber über die innerweltlich singuläre Fähigkeit verfügt, diese Wahrnehmungen zu gliedern, zu sammeln, auf ihren Kern und Grund hin zu hinterfragen und so ein Instrument zuhanden hat, um die innersten Strukturen der Wirklichkeit, des Seins selber analytisch und synthetisch zu erfassen. Wie solches konkret geschieht, gehört bereits zur strittigen Materie der Philosophie – durch Abstraktion, sagt etwa Aristoteles, durch Ableitung von den subsistierenden Ideen, meint Platon.¹¹

Die Reflexion über die Vernunft führt weiter zur Einsicht, dass es grundsätzlich eine doppelte Form von Wirklichkeit gibt, die von ihr und durch sie in Ordnung gebracht werden muss. Die eine verbleibt prinzipiell auf der Ebene der Empirie und führt zur Erkenntnis der dort herrschenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Wir durchschauen die geltenden Regeln und Gesetzmäßigkeiten der empirischen Dinge und Verhältnisse, die in den Formeln der Naturgesetze auf den Begriff gebracht werden. Wir können damit Erkenntnisse nicht nur über die Vergangenheit, sondern auch über die Zukunft gewinnen. Das Schwerkraftgesetz wird auch morgen und übermorgen gelten. Dabei werden wir uns bei näherer Überlegung allerdings bewusst, dass diese Erkenntnis nicht mehr aus den Einzeldingen selbst abgeleitet werden kann, sondern auf einem, wie wir meinen, sehr wohl begründeten Vertrauen beruhen. Niemand kann mit absoluter Sicherheit sagen, dass auch morgen und noch in hundert Jahren Gegenstände in Richtung Erdmittelpunkt streben.

¹⁰ Ausführliche Übersicht bietet der Artikel *Vernunft, Verstand* in: HWP 11 (2001), 748-862 sowie H. Schnädelbach (Anm. 4): dort neueste Literatur.

¹¹ Raffael hat das durch entsprechende Handbewegungen der beiden Geistesfürsten verdeutlicht.

Trotzdem leben wir so, als ob es garantiert werde.¹² *Wir glauben daran*, sagen wir manchmal nicht ganz exakt. Im Ernst aber ordnen wir diese Wirklichkeitsform der Kategorie *Wissen* unter. Damit meinen wir auch: Sie sind *gewiss*.

Die andere Form von Wirklichkeit übersteigt die unmittelbare Sinneswahrnehmung. Dazu gehört die Wirklichkeit der Liebe. Man kann sie nicht wie *grosso modo* die empirischen Verhältnisse überprüfen, gleichwohl kann man sich bezüglich ihrer der allersichersten Sicherheit erfreuen, dass es wahrhaftig und wirklich so ist: *Ich werde geliebt*. Dazu verhelfen gewiss auch empirische Sachverhalte – Zärtlichkeit, Fürsorge, leibliche Nähe –, aber sie allein können an sich auch Resultate anderer Verhaltensweisen eines Individuums sein: Der Kuss ist manchmal ein Judaskuss. Dass sie als Ausdrucksform der Liebe gelten dürfen, darüber versichern wir uns auf andere Weise: Wir hegen ein grenzenloses Vertrauen, dass es so ist, auch wenn dieses nicht in mathematischer Weise zu verifizieren ist. Man kann hier von der Form eines Glaubens sprechen, der nicht sachgerichtet (*etwas glauben*), sondern absolut personal ist (*an jemanden glauben*¹³).

Dieser Glaube unterscheidet sich vom Wissen. Jedoch geschieht das nur hinsichtlich der jeweils zugänglich werdenden Wirklichkeitsbereiche – strikt sachlich beim Wissen, strikt personal beim Glauben –, nicht aber hinsichtlich der epistemologischen Basis. In beiden Fällen gründet die Erkenntnis in letzter Radikalität auf einem Grund- und Urvertrauen sowohl in die Realität wie auch in die Potenz der menschlichen Erkenntnis. Der Glaubende wie der Wissende sind bezüglich der Erfassung der Wirklichkeit überzeugt: *Das ist vernünftig*. Unter dieser Perspektive muss man sagen, dass Glauben und Wissen sicherlich verschiedene Formalobjekte haben, dass sie aber voneinander nicht grundsätzlich verschieden sind. Der Glaube ist ein Modus der Vernunft, grundlegend nicht anders als das Wissen. An diesem Punkt sollten wir bereits das mit dem Binar *Glaube – Wissen* sich verbindende ökumenische Problem ins Auge fassen. Wenn die beiden Begriffe nicht gegensätzlich sind und sich nicht ausschließen, sondern objektbedingte Variationen der Intuition, dann können auch keine grundsätzlichen Differenzen zwischen verschiedenen Sichtweisen der Wirklichkeit bestehen, wie sie historisch durch Katholizismus und Protestantismus formuliert worden sind. Tatsächlich ist es auch gar nicht so, als betrachteten die Katholiken die Vernunft als reine Jungfrau, die Evangelischen als befleckte Dirne. Bekanntlich lautete das letzte Wort des Reformators zur Ablehnung des vom Papst verlangten Widerrufs: „Wenn ich nicht durch das Zeugnis der Schrift oder einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde – denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, da es feststeht, dass sie öfters geirrt und sich widersprochen haben –, bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen.“¹⁴ Die Alternative lautet nicht *Glaube* (an die

¹² Näherhin fallen unter dieses Vertrauen die Gesetze der Logik, die Zuverlässigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes und die naturwissenschaftliche Methode selber: R. van Woutenberg, Grenzen der Wissenschaft – Platz für den Glauben, in: P. Kolakowski / A.M. Hauk (Hg.), Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie, München 2007, 149-170, bes. 159.

¹³ Daraus kann auf eine Gewährleistung dieser Person für nicht direkt erkennbare Sachverhalte geschlossen werden: *Ich glaube jemandem*.

¹⁴ WA.B I, 438f.

Schrift) *versus Vernunft* (römischer Dekrete), sondern *äußere Autorität* (Papst, Konzil) *versus innere Autorität* (Vernunft, Bibelglaube). Durch Melanchthon hat die griechische Philosophie vollends ein ausdrückliches Heimatrecht in der lutherischen Theologie erhalten. Er beruft sich auf Aristoteles und Cicero.¹⁵ Jan Rohls stellt in einer neuen Untersuchung fest: „Die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie ist ... keineswegs abgeschlossen gegenüber der Philosophie, sondern christlicher Glaube und philosophische Vernunft sind im orthodoxen Luthertum miteinander verbunden.“¹⁶ Der Sachverhalt soll vorerst nur einmal angesprochen werden; wir kommen am Schluss darauf wieder zurück.

Jedenfalls zeichnet sich ab, dass sich die Debatte nicht um *Glaube und Vernunft* an sich dreht, sondern um ihre Rolle, ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten angesichts der Gottesfrage. Diese Debatte ist nicht aus akademischem Interesse aufgebrochen, sondern aufgrund der historischen Situation des frühen Christentums und der ihr für die weitere Geschichte zukommenden Verbindlichkeit. Die Jesus-Leute der ersten Generation waren wie ihr Meister *Israeliten aus echtem Schrot und Korn*, so Johannes (1,47), *dem Gesetz unterstellt*, so Paulus (Gal 4,4 b), wobei dieses Gesetz nicht in erster Linie ein juristischer Kodex ist, sondern der Niederschlag der göttlichen Offenbarung, welche sich der menschlichen Vernunft präsentiert. Aber eben diesem Paulus stellt sich bereits die Frage nach der Rolle der „Hellenisten“, jener Leute, welche griechisch nicht nur reden, sondern auch denken (Apg 6,1.9; 11,20), die also, in welcher Intensität auch immer, ganz von der griechischen Philosophie und ganz und gar nicht vom mosaischen Gesetz geformt sind.¹⁷ Sie wird vorerst auf der Jerusalemer Kirchenversammlung von 48 oder 49 zugunsten der Freiheit vom Gesetz entschieden (Apg 15), war aber damit noch nicht endgültig vom Tisch. In aller Schärfe bricht sie, wie später zu zeigen ist, erst auf im Vorgang der Ausbildung des christologischen und trinitarischen Dogmas, also etwa ab dem 2. Jahrhundert. Anders gesagt: In der Alten Kirche stoßen zwei sehr unterschiedliche Denkformen oder theologische Konzeptionen aufeinander: Die biblische und die griechische Vernunft, kann man verkürzend sagen. Ob sie zu harmonisieren sind oder nicht, ist der eigentliche Kontroverspunkt von der Antike bis zur Regensburger Papstrede von 2006 und ihren Auswirkungen. Sie sind zuerst einmal vorzustellen.

Biblischer Glaube

Einleitend ist ein wichtiger Hinweis vonnöten. Wenn wir von *dem* biblischen und *dem* griechischen Denken sprechen, reden wir unscharf. In Wirklichkeit existieren

¹⁵ W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, in: M. Marquardt (Hg.), Aufsätze zur Philosophie, Berlin 1986, 139ff.

¹⁶ Fides und Ratio aus der Sicht der evangelischen Theologie, in: P. Koslowski / A.M. Hauk (Anm. 12), 104. Auch Calvin steht in dieser Linie: Gott hat sich allen Menschen so mitgeteilt, dass sie ihn mit ihrer natürlichen Vernunft erkennen können: ebd., 105.

¹⁷ In der Kulturgeschichte versteht man unter Hellenismus die Ausbreitung der griechischen Sprache und Kultur zwischen der Epoche Alexanders des Großen bis zur Eroberung des Ostens durch Rom am Beginn der römischen Kaiserzeit.

je erhebliche Unterschiede. *Biblisches* ist das deuteronomistische Geschichtswerk, der Prophetismus und die Sapientialliteratur, *griechisch* sind die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles und die Sophisten – aber jeder damit angezielte Sachverhalt unterscheidet sich beträchtlich von jedem anderen der gleichen Denkform. Der enge Rahmen dieser Überlegungen lässt uns freilich keine andere Wahl, als davon mutig abzusehen zugunsten eines gemeinsamen Nenners, den man kaum in Abrede stellen kann. Wir analysieren zuerst die biblische Vernunftform.

Religion ist ein Phänomen, das wir seit den frühesten Phasen unserer Geschichte beobachten. Die Menschen erfahren ihre Kontingenz wie auch ihr Verlangen nach einem Absolutum. Diese Erfahrung wird in der Frühzeit nicht abstrakt, sondern narrativ zu Wort gebracht. Man erzählt mythische Geschichten, die Weltwerdung, Geschlechterdifferenz, die Menschenposition in der Welt usw. deuten sollen. Ein entscheidendes Moment ist die Erfahrung des Bösen und des Leids. Wenn die Dinge auf Gott (oder Götter) zurückgeführt werden und wenn in ihnen aus diesem Grund eine fundamentale Güte ansichtig wird, dann verlangen die kontraindikativen Fakten wie Schmerz, Ungerechtigkeit und allem anderen zuvor der chronologisch am Ende stehende Tod eine harmonisierende Antwort. Religion ist ein Mixtum compositum von plausiblen und antiplausiblen Einsichten. Plausibel sind sie, wenn sie mit unserer Alltagsontologie korrespondieren (der guten Welt entspricht ein guter Gott), antiplausibel sind sie, wenn sie diese Ontologie verletzen (dem guten Gott widerspricht die Erfahrung der bösen Welt).¹⁸ Das muss erklärt und in eine gewisse Systematik gebracht werden. Der Mythos erweist sich dabei als defizient. Die spekulative Vernunft ist aufgerufen.

Auch in Israel entstehen zuerst die Grunderzählungen von der Schöpfung und von der bereits darin erkennbaren Zuwendung Jahwes zu seinem, dem auserwählten Volk, theologisch festgehalten mit der Kategorie *Bund*. Aus der Exoduserfahrung keimt die Erkenntnis, dass Gott nicht allein in kosmischen Gesetzmäßigkeiten, sondern vor allem in der Geschichte zunächst Israels, dann aller Völker beständig wirkt. Während die Götter der Umweltreligionen nur ab und an eingreifen, ist der Gott Israels in der Geschichte jeden Augenblick präsent. Geschichte ist also essentiell *Heilsgeschichte* – was voraussetzt, dass es in der Geschichte das (von Menschen verschuldete¹⁹) Unheil gibt. Diese Geschichte ist ein immerwährender Dialog Gottes mit den Menschen: Er teilt sich und sein Wollen in einer Offenbarung mit.²⁰ Von den Adressaten erwartet er nicht die Zustimmung zu den Propositionen, aus denen sie besteht, sondern die Akzeptanz der darin geforderten existenziellen Neugestaltung, die Gott mit ihnen vorhat.²¹ Sie sollen eine neue Kreatur werden (vgl. z.B. Ps 51,2; Jes 54,10f.; 62,1-12; Ez 11,19; Kol 3,5.10; Offb 21,5 u.ö.). Im Laufe der Zeit weitet sich die Perspektive: Die ganze Schöpfung wird

¹⁸ Dazu näher G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 251-342.

¹⁹ Gen 3.

²⁰ K. Schmid, *Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens. Überlegungen zu seiner Grenze und theologischen Bedeutung*, in: W. Härle / H. Schmidt / M. Welker (Hg.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, 71-90.

²¹ A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i.Br. 1992, 301.

zum Ort des göttlichen Wirkens. Das geschieht nicht mit einem Schlag, sondern wird als ein in der Zukunft sich vollziehender Prozess betrachtet. Es ist die Apokalyptik der Spätzeit, die diese Weiterung der theologischen Horizonte vornimmt. Dazu gehört die Erwartung des kommenden Messias. Er wird namens Jahwes endgültig die geschichtliche Wende herbeiführen. Die Apokalyptik mündet in das weisheitliche Denken, welches die kosmischen Zusammenhänge, die individuelle Situation der Menschen sowie das rechte ethische Verhalten in einer bösen Welt thematisiert. Dabei ist man überzeugt, dass die Problemlösungen nicht innerweltlich gefunden werden können, sondern von Gott selbst kommen müssen. Das schlägt sich in der Vorstellung von der personifizierten Weisheit (*chokma, sophía*) am Thron Gottes nieder (Weish 6,22-8,18; Sir 24). Letztlich ist sie identisch mit der Intelligenz Gottes selber. An dieser Stelle tauchen auch die Vorstellungen vom Logos auf, der Gottes Vernunft und Wort zugleich ist. Der von Benedikt XVI. in Regensburg so herausgehobene Johannesprolog ist die neutestamentliche Spitze der biblischen Reflexionen und zugleich, wie wir noch zeigen müssen, die Öffnung zum griechischen Denken.

Versucht man die Elemente dieser recht rohen Skizze zusammenzufassen, so muss man auf die strikte Theozentrik dieser Überlegungen hinweisen. Die Agenten Glaube und Vernunft sind im Spiel, aber nicht als Antagonisten, sondern in hierarchischer Zuordnung auf Gott, der sie *je auf ihre Weise* gerecht werden. So lässt sich auch das in unserem Kontext gern polemisch gebrauchte Verdikt des Paulus gegen die „Weisheit der Weisen“ vor der „Torheit des Kreuzes“ verstehen (1 Kor 1,18-31). Da wird nicht Glaube gegen Vernunft ausgespielt. Es soll gesagt werden: Die menschlichen Plausibilisierungsunternehmungen – „*Zeichen*“ bei den Juden, „*Weisheit*“ bei den Griechen – können deswegen nicht dem tatsächlichen Geschichtshandeln Gottes in Jesus von Nazareth gerecht werden, weil sie ihn unter menschliche Rahmenbedingungen zwingen. *Zeichen* wie *Weisheit* sind der Versuch, die Welt innerweltlich, von unten aus zu durchschauen. Das geht schief. Man kann die unter beiden Rücksichten törichte Aufrichtung des Kreuzes nur in einer von Gott selber gewirkten, in einer erleuchteten, in einer glaubenden Vernunft in ihrer ganzen Realität erkennen. Sie transzendiert eine bloß innerweltlich ausgerichtete Vernunft. Diese letztere Einsicht steht sowohl in der Linie des israelitischen Geschichtsdenkens wie auch in jener des griechischen philosophischen Denkens. Ihm wenden wir uns nun zu.

Griechische Vernunft

Auch das griechische Denken hebt an mit Mythen. Wie in Israel soll die Welt durch sie erklärt, verständlich und als im Wesentlichen kohärent (widerspruchsfrei) gezeigt werden. Ausgangspunkt ist das Naheliegende, das Vertraute, das durch den Regress zum Wesentlichen, Hintergründigen, d.h. konkret zu den waltenden Göttern, gedeutet wird. Ähnlich wie in Israel weitet sich auch in Griechenland der Blick auf die letzterkennbaren Urgründe. Diesen Schritt vollziehen als Erste die Vorsokratiker und zerstören damit faktisch den Mythos. Doch anders als die Propheten oder die Autoren des Pentateuch verbleiben sie in der Immanenz,

deren Dimensionen im Vertrauen auf die Macht der Vernunft um ein Unendliches geweitet, aber nicht (auf jenseitige Götter hin) überschritten werden.²² An die Stelle des Mythos, der narrativen Weltdeutung, tritt der Logos, die vernunftgeleitete, begründbare, menschlich verantwortete, autonome Erklärung. Sie ist überprüfbar und kritisierbar. Vor allem dieses kritische Element ist wichtig. Das antike Denken ist zutiefst objektiv: „Das, was nur denkend erfasst werden kann, legt fest, was Denken ist. Darum bemisst sich die Menschenvernunft als subjektive Vernunft an etwas objektiv Vernünftigem, das ihr vorgegeben ist – eben an der objektiven Vernunft des Logos, des nous oder des nur denkbaren einai.“²³ Damit ist der Dialog prinzipiell eröffnet. Durch das Denken des Objektiven kann erörtert werden, wo der wahre Ort des Wirklichen ist, d.h. ob eine Überzeugung nur subjektive Meinung (*dóxa*) oder vernunftkonsistente Aussage der Realität (*lógos, epistémē, gnóme*) ist.

Welchen Platz nimmt in diesem gnoseologischen System *Gott und das Göttliche* ein? Diese Frage ist selbst bereits griechisch, nicht jüdisch. Sie startet von unten, von der autonomen Vernunft her, nicht wie in Israel als vernünftige Vergewisserung des von Oben Eröffneten. Gott steht nicht als der Offenbarende am Beginn des Denkens, das dann Denken des autoritativ Vorgegebenen ist, sondern als der objektiv Erschlossene an dessen Ende. Aus der Ordnung der Welt, aus ihrer „kosmischen“ (*kosmeîn* = ordnen, schmücken) Struktur folgt vernünftigerweise ein oberstes Prinzip der Ordnung und dieses muss seinerseits selber *logisámenos*, vernunftförmig, vernünftig, logosgestaltig sein. Erst dadurch erklärt sich das Gute wie das Schöne in der Welt. Es legt sich nahe, wo konsequent gedacht wird. Deswegen muss Raffael in der Stanza della Segnatura zum doppelt-einen Wahren das Gute und das Schöne „hinzumalen“. Gott ist also, radikal gedacht, selbst *lógos*, Vernunft. So sagt es ausdrücklich Speusippos, Nachfolger des Platon in der Leitung der Athener Akademie: Der Demiurg ist *Nous*.²⁴ Aristoteles verstärkt diesen Gedanken, wenn er gleichfalls die erste, ewige und unbewegte Substanz als *Nous* bezeichnet, der gleichsam in sich selbst schaut, indem er das Göttlichste und Würdigste, also sich selbst denkt als *Nóesis nóeseos* (*Denken des Denkens*). Doch deswegen bleibt er in sich selbst gefangen. Er vermag nicht aus sich herauszutreten. Er ist ein Neutrum, keine Person wie der Gott der Bibel. Die Menschen können ihn mit ihrem Eros begehren, er selbst hat keinen Eros. Er ist *erotómenon*, ein Geliebtes, aber nicht wie der Gott (*ho Theós*) im ersten Johannesbrief die liebende Liebe (1 Joh 4,8.16 b). Denn Liebe ist im griechischen Verständnis als Begehren bereits Abstieg von der Vollkommenheit, nichtgöttlich mithin.²⁵ Diese immanent zwingende Logik hebt erst die Trinitätslehre der christlichen Kirche auf, wenn sie die Liebe als innergöttliches Geschehen und damit als absolute Vollkommenheit ausweist.

²² Vgl. Kol 2,8, wo Paulus diesen Gegensatz zwischen griechischem und jüdischem Denken auf den Punkt bringt, indem er den griechischen „Elementarmächten“ die Gestalt Christi entgegenstellt: „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes.“

²³ H. Schnädelbach (Anm. 10), 23.

²⁴ Fragment 38.

²⁵ J.N. Davidson, *Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen*, Berlin 1999.

So führt das spekulative griechische Denken sehr wohl zu der Überzeugung nicht allein von der Logoshaftigkeit des Kosmos, also letztlich von dessen Vernünftigkeit, sondern auch von einer transzendenten Wirklichkeit als Letztbegründung der Welt, die gleichfalls Vernunft, höchste und vollendete Vernunft ist. Zu einem lebendigen, geschichtlich handelnden, erwählenden – mit einem Wort menschenliebenden Gott, dem *Theós philánthropos* (vgl. Tit 3,4), der unter uns seine Zelte aufgeschlagen hat (Joh 1,14), führt es nicht. Dass dennoch die beiden Entwürfe in Synthese gebracht worden sind, ist das Verdienst der christlichen Kirche und ihrer Theologen in den ersten Jahrhunderten. Der namhafte (Ex 3,14) und leibhaftige Gott (Joh 1,14) ist so, dass der „Logos unserer Hoffnung“ auf sein Heil (1 Petr 3,15) berechtigt und rechenschaftsfähig gegenüber jedermann, auch gegenüber den Philosophen ist.²⁶ Hier liegt für den Redner von Regensburg, selbst von hohen Graden Philosoph und Theologe, die bleibende Bedeutung und Leistung der christlichen Antike, deren Synthese die eben angesprochene Logos-Theologie des vierten Evangelisten ist.²⁷ Das ist näher zu beleuchten.

Der christliche Glaube und das „kritisch gereinigte griechische Erbe“²⁸

Für die Apologeten und Kirchenväter besteht zwischen der jüdisch-biblischen Offenbarung und der antiken Philosophie kein Widerspruch. Im Gegenteil. Das Christentum stellen sie auf dem Boden der platonischen-plotinischen Spekulation als die *vera philosophia*, als die Vollendung der griechischen Vernunftanstrengungen dar. Es sieht so aus, meint Minucius Felix im 3. Jahrhundert, als wären „die Christen die Philosophen von heute oder die Philosophen wären damals schon Christen gewesen“. Das Christentum ist, so sagt es Joseph Ratzinger (in der FAZ 2001), „Religion gewordene Aufklärung“.²⁹ Der Meister dieser Synthese ist Augustinus, sein großer Lehrer und geistliches Vorbild. In den *Confessiones* vollzieht er sie genial. Der da unternommene Versuch der Introspektion zum Zweck der Selbsterkenntnis, ein platonisches Schema, soll zur Erkenntnis des biblischen Gottes in Jesus Christus geleiten. Neben diesem spirituellen Weg zur größeren Vollkommenheit des Einzelnen erweist sich die philosophische Spekulation ebenso als geeignetes Instrument, um die antiplausiblen Elemente der biblischen Botschaft wenigstens als offene Denkfigur zu plausibilisieren. Am widerständigsten für (nicht nur) das antike Denken ist die Zusammenspannung von Gott und Mensch in der Person Jesu, also das *christologische Problem*, und das Ineinanderdenken von Einheit und Dreiheit in Gott als Vater, Sohn und Geist, also das *trinitarische Problem*. De facto gelingt es in den politischen und geistigen Kontexten der ersten viereinhalb Jahrhunderte der Kirche, mittels der platonisch-neuplatonischen Begrifflichkeit zwar nicht das göttliche Geheimnis zu enthüllen, aber wohl

²⁶ Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* über die christliche Hoffnung, Bonn 2007 (VApS 179).

²⁷ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (Anm. 3), 18.

²⁸ Ebd., 21.

²⁹ Zitiert beide Male nach A. Merkt, Der Logos in einer logosfeindlichen Welt. Zur frühkirchlichen Grundentscheidung für die Vernunft, in: Ch. Dohmen (Anm. 1), 40.

dessen innere Vernünftigkeit für das menschliche Denken zu erschließen:³⁰ Dass der *eine* Gott in *drei* Personen west und die *eine* Person des Nazareners in sich *zwei* Naturen, eine göttliche und eine menschliche Natur, vereint, ist nicht widersprüchlich und im Horizont und an den Grenzen des Denkens so anzunehmen, dass der Glaube human, also auch vernunftgerecht bleibt, der darauf baut. Das ermöglicht die Weite und die Erschließungsmacht der Vernunft, nicht jedoch das Definitorische und Begrenzende eines furchtsamen Fundamentalismus. Die Vernunft vermag das Widersprüchliche als bloßen Schein (*dóxa*) aufzudecken. In Gottes Weisheit ist unvermutet und unableitbar das *Para-Doxon*, das *wider den Schein* sich Zeigende, vernünftig. So handelt Gott in der Tat und in allen Bedeutungen *syn logo*, wie der unglückselige Kaiser Manuel II. sich ausdrückte, vom Papst respektvoll rezipiert.³¹

Gehört damit das griechische Erbe so bleibend zum Christentum, dass alle Versuche der „Enthellenisierung“ christlichem Verdikt verfallen müssen? Dieser Meinung ist offenbar Benedikt XVI. Man muss ihm recht geben, wenn an die tatsächliche Theologiegeschichte gedacht wird. Vier wesentliche Momente scheinen für immer mit der griechischen Vernunft verbunden zu sein:

- *Die Humanität des christlichen Glaubens.* Ein für alle Male hat die Alte Kirche markiert, dass das Christentum nicht *fideistisch* ist, dass also nicht der Buchstabe, sondern der im Buchstaben sich manifestierende Geist sein Objekt ist, und dass es nicht *rationalistisch* ist, dass also naturalistische Überlegungen es nicht hinreichend erfassen und ergründen. Damit ist zugleich dem Fundamentalismus und Fanatismus *jeglicher* Provenienz³² Paroli geboten: Beide sind nicht christlich, weil sie nicht vernünftig sind. Für Benedikt aber gilt: „Der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ist auch ein Ziel des christlichen Glaubens.“³³
- *Die Identität der Glaubensverkündigung.* Im Verlauf der Theologiegeschichte, schon durch Thomas von Aquin, ist immer wieder einmal die Frage gestellt worden, ob man die christlichen Glaubenssätze und Bekenntnisse nicht zeitgerechter, d.h. moderner, verständlicher, alltagssprachlicher formulieren könne. Bei uns zu Lande hat das letzte Mal um das Jahr 1970 eine solche Diskussion stattgefunden. Das Ergebnis war immer wieder: Ganz gewiss müssen wir die großen Glaubensinhalte möglichst zeitverständlich predigen; aber uns fällt selbst nach langen Diskussionen nichts Überzeugendes ein, womit wir die altchristlichen Symbola substituieren könnten. „Die drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträchtiglich gebraucht“, die „*Tria Symbola catholica sive oecumenica*“, so

³⁰ Damit findet, bei Licht besehen, gerade keine Hellenisierung des Christentums, sondern eher eine Christianisierung des Platonismus („*Plato christianus*“) statt – herauszuheben ist freilich, dass er dessen aus sich heraus fähig gewesen ist.

³¹ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (Anm. 3), 17; 20.

³² Gewöhnlich fällt einem nur der von „rechts“ kommende aggressive Fundamentalismus ein. Er kann aber auch von der anderen, der atheistischen Seite kommen und ebenso aggressiv sich gebärden, wie manche Passage im Buch von R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, zeigt.

³³ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (Anm. 26), Nr. 23.

der Titel in den „Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“,³⁴ werden nach wie vor und in der ganzen Christenheit bekannt und gebetet – und sie sind voll griechisch-philosophischer Termini. Wir sind augenscheinlich um unseres Christseins willen darauf angewiesen, was uns auch sonst innerchristlich trennen mag.

- *Die Kanonizität des Christentums.* Auch darin besteht unhinterfragbarer Konsens in allen Kirchen: Die nicht mehr hintergehbare Norm des Glaubens ist die Bibel. Sie ist die *norma normans non normata*. Doch die Heilige Schrift ist nicht vom Himmel gefallen, sondern als solche durch die Denkanstrengung der Alten Kirche entstanden – was göttlichen Beistand nicht ausschließt. Sofern der Kanon unveränderlich ist, leben alle Generationen aus dieser altchristlichen Entscheidung.
- *Der kritische Charakter der Theologie.* Der Papst hat seine Ansprache als Universitätsrede entworfen. „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart tritt.“³⁵ Das kann sie nur als rationale und rational verantwortete Disziplin. Eine solche ist sie jedoch nur dann, wenn sie das kritische Vermächtnis des antiken Denkens lebendig bewahrt. Die christliche Kritik ist aber keine Einbahnstraße. Sie stellt nicht nur die Hypertrophien menschlichen Denkens von der biblischen Offenbarungsbotschaft aus infrage, sie versetzt auch ihre eigenen Theologumena wieder und wieder auf den Prüfstand der Vernunft.³⁶ Sie zeigt der „Welt“, dass sie sich nicht adäquat versteht, wenn sie Gott aus ihrem Horizont ausstellt, sie hat aber auch der „Kirche“ stets zu zeigen, dass gelegentlich und wo sie sich der Weite des Denkens verschließt, die die Wissenschaften wagen. Es braucht nicht in extenso darüber gesprochen werden, welche historischen Defizite beiden Seiten anzukreiden, welche „Pathologien“ zu registrieren sind.³⁷

Das alles sind wahrlich Positiva von eminenter Bedeutung. Man muss dankbar sein. Trotzdem sind wir von darüber hinausgehenden Anfragen nicht dispensiert, gerade dann auch nicht, so sie von anderen Konfessionen, also bekennenden Verwirklichungsformen des Christseins, kommen. Eine erste Frage bezieht sich auf die *bleibende Bedeutung* der griechischen Form der Vernunft. Sie gehört nach Benedikt so „wesentlich zum christlichen Glauben“, dass er entschieden alle „Enthellenisierungswellen“ als glaubensbedrohliche Aufweichungen der klassischen Synthese zurückweist. Er macht deren drei aus, die Reformation des 16., die liberale Theologie des 19. und 20. sowie die Inkulturationsthese des 21. Jahrhunderts.³⁸ Aus gegebenem Interesse wenden wir uns lediglich der ersten Welle zu. Doch zunächst ist die grundsätzliche Frage zu betrachten: Wie weit ist jene Ver-

³⁴ Göttingen 1959, 19.

³⁵ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (Anm. 3), 26.

³⁶ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* (Anm. 26), Nr. 22: „In die Selbstkritik der Neuzeit muss auch eine Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums eingehen, das von seinen Wurzeln her sich selbst immer wieder neu verstehen lernen muss.“

³⁷ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (Anm. 3), 24.

³⁸ Ebd., 21-22; 24.

bindung der Alten Kirche unüberholbar? Sie ist es zweifelsohne unter der Rücksicht der aufgeführten vier Momente. Sie ist es aber doch wohl nicht unter der Perspektive geschichtlichen Denkens. Dabei soll nicht der biografische Aspekt berührt werden. Die Analysten der Theologie Joseph Ratzingers weisen fast durchweg auf dessen Verwurzelung im platonischen Denken hin, das ihn im Studium von Augustinus und Bonaventura, den Protagonisten seiner wissenschaftlichen Qualifikationsschriften, sehr früh berührt hat. Jedenfalls wird die Kategorie *Geschichtlichkeit* in seinem Denken merkwürdig abgeschattet. Man kann das, um nur auf die jüngste große Publikation zu verweisen, auch im Jesus-Buch beobachten.³⁹ Die weitgehende Skepsis gegen die historisch-kritische Exegese, die der Verfasser zu erkennen gibt, rührt genau daher, dass diese die biblischen Texte historisch liest und die geschichtliche Konnotation auch der Evangelien zu akzentuieren bestrebt ist. Dadurch aber wird nach seiner Ansicht die eigentlich entscheidende *spirituelle Dimension* beschädigt: „Die innere Freundschaft mit Jesus, auf die doch alles ankommt, droht ins Leere zu greifen.“⁴⁰

Wie steht es grundsätzlich mit dem „Ewigkeitswert“ der antiken Synthese? Die in Diskussion stehenden Termini *Glaube* und *Wissen* als Modi der menschlichen Vernunft haben eine passive und eine aktive Bedeutung. *Passiv* bezeichnen sie das verobjektivierte Ergebnis der entsprechenden vernünftigen Tätigkeit: *das, was geglaubt wird*; das *Glaubensgut* bzw. *das, was gewusst ist*, das *Wissen*. Unter diesem Aspekt ist, so erlauben wir zu wiederholen, das Christentum für immer auf biblische Weisheit und griechische Philosophie angewiesen. Sie gehören zum unveräußerlichen Erbe und bilden ein Stück seiner Selbigkeit. *Aktiv* sind Glauben und Wissen zwei Akte der menschlichen Vernunft, die je und je im Vollzug gesetzt werden. Das vollziehende Subjekt ist ein Individuum, der gläubige Mensch, der denkende Mensch, der solches im einen wie im anderen Fall mittels der Vernunft ist. Dieser Mensch ist von äußerster Konkretheit, d.h. hier vor allem: Er ist bestimmt von allen physischen, psychischen, ideologischen Kontexten, die insgesamt ihn zu *diesem Menschen* machen. Er lebt in bestimmten Geschichtszusammenhängen, kulturellen Rahmenbedingungen, ethnischen und familialen Verbänden – und sie alle und noch manches mehr prägen die Aktivitäten seiner Vernunft. Diese ist keine Hypostase, sondern existiert *in actu* der Person. Die Würde der Vernunft leitet sich also her von der Würde des Menschen. Diese aber kommt jedem menschlichen Individuum je einmalig, unvertauschbar und unaufgebbar zu. Das bedeutet aber, dass grundsätzlich zwar jede Kultur und Denkform zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes bedeutungsvoll sein kann und dann bleibend beachtet und bewahrt werden muss. Das impliziert jedoch desgleichen, dass keiner Kultur und Denkform a priori ein Monopol oder gar eine Exklusivität zuerkannt werden darf. Ungeachtet des gegenteiligen Scheins ist auch Benedikt XVI. dieser Gedanke nicht fremd. In der September-Rede verwahrt er sich gegen den Verdacht, er wolle „hinter die Aufklärung zurück und die Einsichten

³⁹ J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg i.Br. 2007.

⁴⁰ Ebd. Dazu aufschlussreich St. Schreiber, *Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch*, in: *ThRv* 103 (2007) 355-362.

der Moderne verabschieden“.⁴¹ Zu beachten ist allerdings die Eurozentrik der Argumentation. Die Glaube-Wissen-Relation in der von ihm geschilderten Form „hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennt“.⁴² Wenn es aber eine Universalität des Denkens gibt, ist dann nicht auch die Vernunft der Aufklärungsgenerationen, der modernen Menschen und der Nichteuropäer,⁴³ die alle nicht oder nur partiell aus der jüdisch-griechischen Synthese leben, mit dem Christentum nicht nur vereinbar, sondern in eminenten Weise christentumsförderlich – wenigstens von vornherein und fundamental? Kann dann nicht „Enthellenisierung“ auch heißen, dass eine größere und tiefere Gestalt des Christlichen aufleuchtet – noch einmal: bestimmt nicht gegen oder völlig außerhalb der hellenistischen Tradition, aber auch nicht bloß in deren Kerker? Peter Lüning schreibt: „Die von Ratzinger kritisierte ‚Enthellenisierung‘ des Christentums muss deshalb nicht unbedingt als beklagenswerte subjektivistische ‚Verengung‘ eines allgemeinen Vernunftanspruchs des Glaubens verstanden werden. ‚Enthellenisierung‘ kann auch bedeuten, dass sich der Glaube seiner eigenen Vernünftigkeit bewusst wird. Die Vernünftigkeit des Glaubens ist an keine bestimmte geschichtliche Realitätsform exklusiv gebunden.“⁴⁴

Auch eine pneumatologische und ekklesiologische Besinnung führt zum gleichen Ergebnis. Der johanneische Jesus verheißt den Jüngern den *Parakleten*. Er wird sie als Geist der Wahrheit „in die ganze Wahrheit führen“, welche nichts anderes ist als die volle Erschließung der Botschaft des Sohnes: „Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden“ (Joh 16,13-15). Die für seine Tätigkeit im Griechischen verwendete Vokabel *hodegeîn* heißt *einen Weg weisen, anleiten*, das Vulgata-Wort *deducere* konnotiert *geleiten, in eine Lage oder einen Zustand bringen, hinführen*. Im Hintergrund steht ein Vorgang, ein Prozess, der in der nachösterlichen Geschichte abläuft und für den kein innergeschichtlicher Abschluss angegeben wird. Er ist geschichtskoexistent. Die ekklesiologische Konsequenz aus dieser pneumatologischen Verheißung ist der Begriff der *Katholizität* als Wesenseigenschaft der Kirche, also einer Gegebenheit, die ihr um den Preis des Identitätsverlustes nie fehlen kann. Er schließt ein, dass alle irdische Werthafte, also auch die konkrete Würde der konkreten Vernunft, jeder Vernunft mithin, innerhalb der christlichen Vernunfttradition Raum, Platz und Ort haben kann. Die Kirche braucht vor keiner ihrer Manifestationen Angst zu haben.

⁴¹ Benedikt XVI., Glaube, Vernunft und Universität (Anm. 3), 24f.

⁴² Ebd., 21.

⁴³ T.R. Anantharaman, Die Enzyklika *Fides et Ratio* und die Philosophie Indiens und Asiens, in: P. Koslowski / A.M. Hauk (Anm. 12), 133-147; A.A. Nayed, Ein muslimischer Kommentar zur Regensburgener Vorlesung Papst Benedikts XVI., in: K. Wenzel (Anm. 1), 17-40. – Die Versuchung liegt auch hier nahe, biografische Hintergründe zu suchen. Jedenfalls bleibt in seinem gewaltigen Oeuvre nicht-europäische Literatur seltsam randständig.

⁴⁴ P. Lüning, Glaube, Vernunft und Willen. Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas, in: ThRv 103 (2007) 361-374, hier 370.

Glaube und Vernunft – ein binnenchristliches Kontroversthemata?

Theologen aus den Kirchen der Reformation haben sich bereits nach dem Erscheinen der Enzyklika *Fides et ratio* und natürlich auch nach der Regensburger Rede mit kritischem Protest zu Wort gemeldet.⁴⁵ In beiden Dokumenten sehen sie sich ausdrücklich angegriffen, vor allem im Letztgenannten, das der Reformation eigens einen Beitrag zur Auflösung der antiken Glaube-Wissen-Harmonie zuschreibt und damit die Schuld an der ersten der vom Papst diskreditierten „Enthellenisierungswellen“. Die Diskussion hat die Komplexität der Positionen aufgedeckt. Weiter oben konnte festgehalten werden, dass es sich nicht um eine Debatte über alternative Begriffe und damit wohl auch nicht über alternative Positionen handelt. Es geht eher um unterschiedliche Perspektiven, hinter denen sich allerdings sehr wohl divergierende Sachprobleme verbergen. Sie liegen freilich weniger in der Theologischen Erkenntnislehre als in der Theologischen Anthropologie. Gewiss kann man sich darauf verständigen, dass Glaube und Wissen als zwei Modi der Vernunft sich zueinander korrelativ verhalten. Man kann auch einen Konsens darüber finden, dass die Vernunft eine Gabe Gottes ist und die vornehmliche Weise, in der die von der Bibel ausgesagte Gottebenbildlichkeit des Menschen manifest wird. Die Differenz bricht über der Frage auf, welche theologische Bedeutung die beiden Modi haben: Stehen sie auf Augenhöhe miteinander, so dass der eine den anderen souverän und autonom kritisieren kann, oder hat der Glaube den absoluten Primat vor der weltlichen Vernunft? Katholisches Denken wird gewiss dem Glauben ein *Prae* einräumen, sofern er auf der alle irdische Erkenntnis übersteigenden Offenbarung beruht, der gegenüber diese mit Paulus nur „Torheit“ genannt werden kann. Er wird aber ebenso darauf bestehen, dass im Maß der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch seine natürliche Vernunft von theologischer Valenz ist und damit kritikfähig und kritikberechtigt gegenüber den Aussagen des Glaubens ist. Dafür vermag er gewichtiges historisches Material beizubringen. Man kann erinnern an die Einbeziehung der Ergebnisse der Natur- und Sozialwissenschaften in die Theologie – als Beispiele nenne ich die moderne Sexualethik oder die ökologische Besinnung.

Demgegenüber wird die reformatorische Seite vom rechtfertigungstheologischen Grundansatz aus an die als übergroß empfundene Debität der menschlichen Natur erinnern, deren Einsichtsfähigkeit in die Sphäre Gottes erheblich beeinträchtigt ist. Innerhalb des Protestantismus existiert allerdings eine ziemlich große Bandbreite der Explikationen und Konsequenzen der Basis-These. Sie wird ersichtlich an der Stellung der einzelnen Theologen gegenüber der *natürlichen Theologie*. Im Extremfall ist wie bei Karl Barth der Glaube ein in sich geschlossenes System, in dem dieser stets um sich selber kreist. Wird nicht die weltliche Erkenntnis

⁴⁵ Vgl. im Band P. Koslowski / A.M. Hauk (Anm. 12) die Beiträge von E. Herms, Die ökumenische Bedeutung der Enzyklika *Fides et ratio* (33-57); J. Rohls, *Fides und Ratio* aus der Sicht der evangelischen Theologie (83-108) sowie bei Ch. Dohmen (Anm. 1) den Aufsatz von M. Mühlhng, *Mut zur Weite der Vernunft. Thesen zum Verhältnis von Vernunft, Glauben, der universitas scientiarum und zum Dialog der Kulturen* (100-110) und bei K. Wenzel (Anm. 1) die ausführliche Stellungnahme von Bischof W. Huber, *Glaube und Vernunft. Ein Plädoyer für ihre Verbindung in evangelischer Perspektive* (57-70).

von ihm freigesetzt und durchwaltet, ist sie kein echtes Gegenüber, kein autonomer Modus der Vernunft. Auf der Ebene des ökumenischen Dialogs muss also die Debatte über die sündige Verfasstheit des Menschen ebenso wie über die Folgen der Erlösungstat Christi wieder aufgenommen werden. Die Chancen stehen dafür nicht schlecht. Auf der einen Seite sind die heutigen katholischen Theologen eher reserviert gegenüber dem Vernunftoptimismus des Ersten Vatikanischen Konzils und der es rezipierenden neuscholastischen Theologen. An führender Stelle von dessen Kritikern steht Joseph Ratzinger.⁴⁶ Andererseits brechen so unterschiedliche Theologen wie Emil Brunner und Rudolf Bultmann eine Lanze für die Eigenständigkeit der weltlichen Vernunft gegenüber dem Glauben.⁴⁷

Noch einmal: Von der bleibenden Bedeutung der christlichen Synthese

In Europa sind wir heute zum ersten Mal in der Geschichte des Kontinents und überall auf dem Kontinent unmittelbar mit nichtchristlichen religiösen Weltanschauungen in Berührung gekommen. Islam oder Hinduismus sind nicht mehr Systeme, die allenfalls Spezialisteninteresse wecken, sondern Lebenswirklichkeiten, mit denen sich jede und jeder hierzulande alltäglich tangiert, ja konfrontiert sieht. Zugleich sind wir nach Jahrhunderten der brutalen Verleugnung der jüdischen Wurzeln unserer Religion von Neuem innegeworden. Endlich stehen wir mitten in einem umfassenden Geschehen der Säkularisierung, in dem unserer Kultur immer mehr ihre christlichen Wurzeln abhanden kommen. Wenigstens den Christinnen und Christen muss da die Frage auf den Nägeln brennen, welchen geschichtlichen, sozialen, prospektiven und auch individuellen Wert und welche Bedeutung die Religion besitzt, die sich auf Christus beruft. Jede verantwortete Antwort hat neben manchen anderen Gründen auch auf die einzigartige Korrelation hinzuweisen, die sich aus der spezifischen Verbindung von Glaube und Wissen, aus der Nobilitierung der menschlichen Vernunft in allen Dimensionen in der historischen Situation der Alten Kirche ergeben hat. Die Würde der Vernunft ist Realisierung der Menschenwürde. Aus ihr ist die Einsicht in die Personalität des souveränen Schöpfergottes, in die Freiheit, Würde und Gleichheit aller Menschen, die Überzeugung von der Erkennbarkeit der Natur und deren Indienstnahme in Wissenschaft und Technik, die Idee des Rechtes und der Rechtlichkeit als universales Gut der Menschheit erwachsen – in einem langen, schmerzlichen, von religiösen Institutionen auch behinderten Vorgang, der nicht abgeschlossen und auch wohl nicht abschließbar ist. Er ist aber um Gottes und der Menschen willen zu befördern. Das Christentum hat eine wichtige Botschaft zu sagen.

N.B.: Unmittelbar vor der Drucklegung dieses Artikels wurde das Manuskript der (nicht gehaltenen) Vorlesung vor der römischen Universität *La Sapienza* (17. Januar 2008) zugänglich (www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/speeches), in dem

⁴⁶ Demnächst erscheint in MThZ mein Aufsatz *Certo cognosci potest?* über die heutige Rezeption der Definition von 1870.

⁴⁷ Im Einzelnen vgl. die in Anm. 16 angeführte Literatur.

Benedikt XVI. abermals das Regensburger Thema aufgreift. Es enthält eine bemerkenswerte Umschreibung des Papstamtes, dessen Hirtenaufgabe darin bestehe, „die Sensibilität für die Wahrheit wachzuhalten; die Vernunft immer neu einzuladen, sich auf die Suche nach dem Wahren, nach dem Guten, nach Gott zu machen und auf diesem Weg die hilfreichen Lichter wahrzunehmen, die in der Geschichte des christlichen Glaubens aufgegangen sind“. Das ist eine durchaus kritikunterworfenen Aufgabe: „Manches, was ... von kirchlicher Autorität praktiziert wurde, ist von der Geschichte falsifiziert worden und beschämt uns heute.“

SUMMARY

Since the Regensburg speech of Pope Benedict XVI. (2006) the relationship between faith and reason, a fundamental Christian problem, is discussed worldwide. Can bible and philosophy be reconciled – since the 16th century this question has become a denominational issue. According to J. Ratzinger Christianity due to the Greek thought is “Enlightenment becoming Religion”, without which neither the humanity of faith nor the identity of the proclamation of faith, the biblical canon or the critical power of theology can be saved. A critical analysis shows that this thesis needs to be complemented. Especially the sufficiency of Greek thought is to be questioned. Not only the epistemological, but also the anthropological dimension of this problem and its base in the doctrine of God is to be dealt. They demand an universal reasoning of faith in faith.

Anschriften der Mitarbeiter

Jun.-Prof. Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München; Prof. Dr. Peter Neuner, Zugspitzstr. 101, 85591 Vaterstetten; Bischof Prof. Dr. Martin Hein, Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel; Bischof em. Dr. Josef Homeyer, Domhof 28, 31134 Hildesheim; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling.