

(nordrhein-westfälischer und rheinland-pfälzischer Teil) 1975/76; Limburg I (hessischer Teil ohne Frankfurt) 1974/75; Limburg II (Frankfurt) 1974/75; Limburg III (rheinland-pfälzischer Teil) 1975/76; Mainz (Hessen) 1974/75; Mainz (Rheinessen) 1975/76; München 1974/75; Münster 1974/75; Paderborn 1974/75; Passau 1975/76; Regensburg 1975/76; Rheinland-Pfalz 1975/76 (Anteil der einzelnen Diözesen an den 452492 kath. Schülern: Köln 1,27%, Limburg 6,62%, Mainz 10,06%, Speyer 30,57%, Trier 51,48%); Rottenburg 1975/76; Saarland 1975/76 (Speyer hat 12,03% Anteil an den 169068 kath. Schülern, Trier 87,97%); Speyer (ohne Saarland) 1975/76; Trier (ohne Saarland) 1975/76. Wo Statistiken früherer Jahre angeführt werden, wird die Jahreszahl im Text genannt. Die zugesandten Statistiken waren zum Teil unvollständig.² Vgl. z.B. 4 (1969), S. 16f. ³ Die Basiszahlen für die Abmeldungsquoten sind nicht einheitlich. Z. B. geht Aachen von der Zahl der religionsmündigen (ab 14 Jahren) Hauptschüler aus und gibt daher 1,4% Abmeldungen an. Andere nehmen die Gesamtzahl der Hauptschüler als Ausgangspunkt und erreichen damit sehr niedrige Prozentangaben. ⁴ Zur Konkretisierung ein paar Absolutzahlen: Köln 2,7% = 1361 Schüler; Saarland 1,9% = 532; Eichstätt 1,43% = 128. ⁵ Für Berlin liegt eine Statistik von 1969/70 vor, in der im Dekanat Zehlendorf für die Realschulen 10. Klasse 100%ige Abmeldung eingezeichnet ist: in Absolutzahlen heißt das 3 Schüler. In Berlin ist der RU an staatlichen Schulen kein ordentliches Lehrfach, wohl an den freien katholischen Schulen. An den staatlichen Schulen müssen die Kinder zum RU angemeldet werden; die Schule stellt Stunden und Räume zur Verfügung; die Verantwortung liegt bei der Kirche. 1969/70 waren in Berlin abgemeldet: in den Hauptschulen: 7. Kl. 8,7%, 8. Kl. 11,9%, 9. Kl. 18,9%, 10. Kl. 16,4%; in den Realschulen: 7. Kl. 8,4%, 8. Kl. 8,2%, 9. Kl. 23,4%, 10. Kl. 36,7%; in den Gymnasien: 7. Kl. 7,0%, 8. Kl. 10,7%, 9. Kl. 14,4%, 10. Kl. 19,5%, 11. Kl. 15,7%, 12. Kl. 16,7%, 13. Kl. 21,6%. In Berlin waren 1969/70 12% der Einwohner katholisch. ⁶ In Absolutzahlen: 1998 bzw. 7551 Schüler. ⁷ Vgl. H.-R. Laurien: Ethikunterricht, in: Stimmen der Zeit 191 (1973), S. 240–248. Bereits seit 1947 sah die Landesverfassung von Rheinland-Pfalz in Art. 35 und die Bayerische Verfassung in Art. 137, Abs. 2 einen Unterricht über die „allgemein anerkannten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes“ für Jugendliche vor, die nicht am RU teilnehmen. 1972 erschienen dazu nähere Rahmenbestimmungen. Schleswig-Holstein hat seit 11. 1. 1971 „Philosophische Propädeutik“ als Wahlpflichtfach für evangelische Schüler, als Ersatzunterricht für katholische Schüler, die sich vom RU abgemeldet haben. ⁸ In Regensburg besuchten 209 Schüler (183 kath. = 0,57% und 26 evangelische Schüler) 19 Ethikkurse. ⁹ Vgl. N. Havers, Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Faches. Eine empirische Untersuchung, München 1972, S. 216; A. Hrabowski, D. Ketteler und A. Lauf, Motivanalyse zum Problem der Abmeldungen vom Religi-

onsunterricht an Gymnasien im Düsseldorfer Raum. Schriftliche Referendararbeit 1971. Hektographiertes Manuskript. ¹⁰ 388 Schüler der Klassen 10 bis 13 des Gymnasiums G wurden am 31. 1. 1975 befragt. Manuskript vom Schulerferat Rottenburg zur Verfügung gestellt. ¹¹ N. Havers, S. 213–218. ¹² Ebd. S. 220. ¹³ W. Prawdzyk, Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler. Eine empirische Untersuchung an der 9. Klasse der Hauptschule in München, Zürich–Einsiedeln–Köln 1973, S. 159. ¹⁴ K. Preyer, Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler. Empirische Untersuchungen. Donauwörth 1972, S. 37. ¹⁵ Vgl. z. B. 4 (1969), S. 14f. ¹⁶ G. Birk, Grundlagen für den Religionsunterricht an der Berufsschule. Eine empirische Untersuchung an Münchener Berufsschulen. Düsseldorf 1974, S. 67. ¹⁷ Diese Prozentzahl bezeichnet die Zahl der Klassen, an denen kein RU erteilt wurde, in den übrigen Jahren wird mit den Ausfällen an Wochenstunden berechnet. Eine Gleichordnung der Zahlen ist berechtigt. ¹⁸ Vgl. Zur Pastoral der geistlichen Berufe, Heft 14 (1976) S. 37f. ¹⁹ Vgl. Kirchliche Anzeiger für die Erzdiözese Köln, 111 (1971) S. 185ff. ²⁰ Vgl. Anm. 18. ²¹ Mündliche Mitteilung vom Beauftragten für die Laientheologen in der Diözese Münster, Leo Karrer. ²² Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster (Hrsg.): Grundinformationen aus dem Bereich von Schule und Erziehung, Münster 1975, S. 62. ²³ Es werden bei den Erhebungen nur solche berücksichtigt, die sich mit katholischen Schülern befassen, sei es ausschließlich oder mit evangelischen zusammen. ²⁴ H. Münzel, Was sagen Schüler von ihrem Religionsunterricht? in: Religionsunterricht an höheren Schulen, 12 (1969); H. Münzel, Frei von Zwang und Emotionen, in: Elternkurier 6 (1968), S. 5f. ²⁵ J. Fuhrmann, Religionsunterricht in der höheren Schule. Bericht über eine Umfrage zum Religionsunterricht bei Schülern der Oberstufe, Limburg 1968, S. 17 und S. 28. ²⁶ J. Beisheim, Vorübergehend abgemeldet. Fragebogenaktion zum Religionsunterricht, in: Informationen zum Religionsunterricht 3 (1971), S. 7. ²⁷ Havers, S. 93f. ²⁸ Birk, S. 168. ²⁹ Ebd. S. 199. ³⁰ Prawdzyk, S. 161. Vgl. Die Abmeldungswünsche bei Preyer, S. 37. ³¹ Havers, S. 220. ³² Ebd. S. 102. ³³ Beisheim, S. 4. ³⁴ Fuhrmann, S. 27. ³⁵ Birk, S. 168. ³⁶ Prawdzyk, S. 223. ³⁷ Ebd. S. 109. ³⁸ R. Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie, Donauwörth 1968, S. 232. ³⁹ Prawdzyk, S. 110. ⁴⁰ R. Oerter, Die Entwicklungen von Werthaltungen während der Reifezeit, München – Basel 1966, S. 171. ⁴¹ Oerter, a.a.O. 1968, S. 231. ⁴² Vgl. die Antworten zu Anm. 10. ⁴³ Vgl. „Wiedergeburt der Religion“ und moderne Jugendkultur, in: Der evangelische Erzieher 24 (1972), Heft 7 ganz. ⁴⁴ Havers, S. 212. ⁴⁵ Prawdzyk, S. 225. ⁴⁶ Birk, S. 170. ⁴⁷ Prawdzyk, S. 159. ⁴⁸ Fuhrmann, S. 24f. ⁴⁹ A. Exeler, Religionslehrer und Gemeinden, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976), S. 210–214. ⁵⁰ Prawdzyk, S. 101; Preyer, S. 30; Havers, S. 100.

Tagungsbericht

Wahrheit, Offenbarung und Geschichte

Um die Zusammenhänge von „Wahrheit und Geschichte“ zu durchdenken, hätten die etwa 250 Teilnehmer des „Dritten (evangelischen) Europäischen Theologen-Kongresses“, die sich vom 4. bis 9. Oktober versammelten, wohl kaum einen passenderen Tagungsort als Wien finden können. Denn wo sonst im deutschen Sprachraum drängt sich dem Gast Fülle und Vielfalt der *Geschichte* so übermächtig auf? Und wo sonst gibt es so viele Zeugnisse vom Ringen, ja Kampf um die *Wahrheit* zwischen den Konfessionen und Religionen, zwischen den Ideologien und Weltanschauungen wie in dieser Stadt am Schnittpunkt von Ost und West, Nord und Süd, an der Grenze von Sprachen und Kulturen, Gesellschafts- und Wirtschaftsformen?

Im Prinzip europäisch

Der Grund, Wien als Tagungsort zu wählen, hat aber weder mit dem Thema noch mit Kongreßtourismus zu tun. Vielmehr ist Wien wie keine andere Stadt des Westens zum Osten hin offen, und weil es die Wiener evangelisch-theologische Fakultät war, die zum Kongreß einlud, konnten wenigstens acht Theologen aus der DDR und weitere acht aus der ČSSR, Polen, Rumänien und Ungarn kommen. Während die Zahl der osteuropäischen Teilnehmer durch Ausreisebeschränkungen und aus finanziellen Gründen leider gering war, scheiterte die Teilnahme von Nord-, West- und Südeuropäern wohl zumeist an der Sprachbarriere: Kongreßsprache war ausschließlich deutsch, Dol-

metscher gab es nicht, von einer Übersetzungsanlage ganz zu schweigen. Mithören und mitreden konnte nur, wer deutsch verstand und sprach.

So war der Kongreß zwar im Prinzip durchaus europäisch: Es fehlte – außer Großbritannien – kein Land mit evangelisch-theologischen Fakultäten. Außer den genannten osteuropäischen Staaten waren Finnland, Schweden, Norwegen, Dänemark, die Niederlande, Belgien, Frankreich und Italien vertreten – aber jeweils nur mit wenigen Teilnehmern. Von den gastgebenden Österreichern und den Theologen aus der Bundesrepublik abgesehen, waren nur ca. 30 Westeuropäer in Wien – und etwa ein Drittel davon kam aus der Schweiz. Gar nicht vertreten war die wichtige und eigenständige englische Theologie sowohl anglikanischer als auch freikirchlicher Richtung, nur schwach repräsentiert das bedeutsame schwedische Luthertum, und auch die französischen Protestanten aus Paris und Montpellier fehlten. In Wien wurde also zwar die Grenze Deutschlands, aber nicht diejenige der deutschen Sprache überschritten. Das ist bezeichnend für die Tatsache, daß die englischschreibende Theologie (außer vielleicht in der Exegese) in Deutschland nur wenig zur Kenntnis genommen wird – ganz im Gegensatz zur heutigen Situation in den Natur- und Humanwissenschaften. Ist das ein Zeichen für theologische Autarkie – die es früher sicher einmal gab – oder für Provinzialismus der deutschen evangelischen Theologie? Der ungarische Theologe *Ladislav von Pakozdy* gab in seinem Schlußwort der Konferenz zu Recht den Wunsch mit auf den Weg, daß sie offener und in Planung und Durchführung europäischer werden möge.

Aber der „Europäische Theologen-Kongreß“ in Wien war eben zugleich die gemeinsame Jahrestagung aller Fachgruppen der deutschen „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ – die erste nach ihrer Gründungstagung 1974 in Göttingen. Ihr gehören inzwischen über 300 Theologen aus sieben europäischen Ländern an. Die Fachgruppen der Gesellschaft – Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie und Religions- und Missionswissenschaften – treffen sich im allgemeinen getrennt einmal im Jahr. Hier in Wien tagten sie nun, verflochten mit den Fachgruppen des Kongresses, gemeinsam an den Nachmittagen. Die Referate auf ihren Sitzungen standen – mit Ausnahme der Fachgruppe Kirchengeschichte und einiger Referate in den Fachgruppen Altes und Neues Testament – in keinem Zusammenhang mit dem Kongreßthema „Wahrheit und Geschichte“. Bei den Systematikern zum Beispiel setzten sie hauptsächlich das Thema „Anthropologie“ der letzten Fachgruppentagung in Würzburg fort. Sie hätten also genausogut in Göttingen oder anderswo gehalten werden können. Die Zeit in Wien war zu schade dafür: dort hätte das viel zu kurz gekommene Tagungsthema intensiver und breiter behandelt werden sollen.

Nur begrenzte Begegnungsmöglichkeiten

Weil die Tagung in Wien in diesem Jahr also zum ersten Mal ein Zwillings-Kongreß war – oder gar drei Kongresse in einem, wenn man die vorhergehende Tagung der Religionspädagogen hinzunimmt –, wurde die Zeit für die vier Hauptvorträge zum Thema „Wahrheit und Geschichte“ und für die sechs Seminare, die damit in mehr oder weniger engem Zusammenhang standen, zu knapp. Hatten diese „Wiener“ Veranstaltungen auf den früheren Kongressen den ganzen Tag zur Verfügung, so wurden sie jetzt auf dreieinhalb Vormittagsstunden zusammengedrängt. Das ist der Erfassung und Behandlung des Kongreßthemas nicht gut bekommen. Die vier Hauptvorträge waren – jeder in seiner Art – so gut, daß sie mehr als jeweils nur eine viertel Stunde Diskussion (die einzige Möglichkeit zur gemeinsamen Behandlung des Themas) verdient hätten. Alle vier Vorträge enthielten reichlich Zündstoff – aber der chronische Zeitmangel erstickte das Feuer des Widerspruchs ebenso wie der für ein Gespräch völlig ungeeignete Kirchenraum der reformierten Stadtkirche, in dem die Vorträge gehalten wurden. Und ebenso wie dort wurde auch in der abschließenden Podiumsdiskussion die Chance verschenkt, das Thema „Wahrheit und Geschichte“, das in den vier Vorträgen jeweils aus einer speziellen und partiellen Perspektive behandelt worden war, als Ganzes in den Griff zu bekommen.

Daß die allzu knappen Pausen kaum dazu ausreichten, von der reformierten Kirche zum Palais Palfy zu eilen und die ständig wechselnden Seminar- und Fachgruppenräume zu suchen, behinderte leider die *interdisziplinäre Kommunikation* vor den Türen und auf den Fluren, die mit zum Wichtigsten auf Kongressen gehört und hier in Wien besonders notwendig gewesen wäre. Denn die Veranstaltungen selbst hatten leider viel zu wenig interdisziplinären Charakter. Und sogar wo in einem Teil der Seminare die Begegnung von Historikern und systematischen Theologen, Exegeten und praktischen Theologen möglich und nützlich gewesen wäre, ließen sich die Teilnehmer leider viel zu wenig aus den Sälen herauslocken, die sie nachmittags für die Fachgruppen aufsuchten, zumal nicht nur die Räume, sondern auch die Vorsitzenden meistens identisch waren. Die Möglichkeit einer umfassenden Begegnung zwischen den theologischen Disziplinen, die solch ein Kongreß im Unterschied zu den Fachgruppentagungen bietet, wurde kaum genutzt, man blieb weithin unter sich, von nachbarlichen Treffen eines Teils der Alttestamentler, Neutestamentler und Kirchengeschichtler etwa im Gnosis-Symposium abgesehen. Ganz zu schweigen von einer die Theologie übergreifenden interdisziplinären Arbeit: der Göttinger Profanhistoriker *Rudolf von Thadden*, einer der vier Hauptreferenten, war der einzige Nichttheologe auf dem Kongreß, und er ist durch sein starkes kirchliches und kirchenreformerisches Engagement den Theologen wahrlich kein Fremder.

Von der *interkonfessionellen Begegnung*, die solch ein Kongreß ermöglichen könnte, ist leider kaum Positiveres

zu berichten. Zwar war traditionsgemäß einer der vier Hauptreferenten des Wiener Theologen-Kongresses ein Katholik: diesmal der Leipziger Neutestamentler *Wolfgang Trilling* – er vertrat unter den Vortragenden damit nicht nur den Katholizismus, sondern gleichzeitig auch die Theologie der DDR. Aber unter den Teilnehmern waren offenbar nur einige österreichische katholische Theologen, vor allem Exegeten von der Wiener katholisch-theologischen Fakultät. Unter den Dogmatikern war jedenfalls kein katholischer Theologe zu entdecken, obwohl ihre Anwesenheit gerade hier das Gespräch besonders gefördert hätte. Das Thema „Wahrheit und Geschichte“ hätte sich für eine interkonfessionelle Diskussion ja geradezu angeboten.

Wenn mehr Vertreter des Katholizismus, der anglikanischen Theologie und des skandinavischen Luthertums in Wien gewesen wären, hätte der schwedische Lutheraner *Gustaf Wingren* wohl weniger Grund gehabt, in der Schlußdiskussion sein überraschendes Urteil auszusprechen, daß er noch nie eine theologische oder ökumenische Konferenz erlebt hätte, die so calvinistisch geprägt gewesen sei wie diese. Obwohl dies, aufs ganze gesehen, wohl nur die konservative Perspektive des schwedischen Luthertums war, so traf sie außer für den Vortrag von Thaddens – der sich selbst als Calvinisten bezeichnete – sicher zu für das Seminar über die Pneumatologie, das Verständnis des Heiligen Geistes (obwohl es vom Wiener Lutheraner *Wilhelm Dantine* geleitet wurde): seine Teilnehmer waren – warum eigentlich? – vor allem reformierte Schweizer, Niederländer und Ungarn, kaum aber Deutsche. Von den vier Hauptreferenten kann man allerdings – außer *Rudolf von Thadden* weder dem Katholiken Trilling noch den Lutheranern Pannenberg und Højen calvinistische Tendenzen unterstellen.

Geschichte als Feld der Offenbarung

Ein imponierender Auftakt des Kongresses war der brillante Eröffnungsvortrag des Münchener Systematischen Theologen *Wolfhart Pannenberg*, der unter dem Titel stand: „Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte“. Das Thema „Geschichte“ – so führte Pannenberg aus – ist dem christlichen Denken schon dadurch unentrinnbar gestellt, daß der christliche Glaube die Offenbarung Gottes, also die Wahrheit Gottes in einem geschichtlichen Menschen, glaubt, der vor zwei Jahrtausenden in dem sehr spezifischen geschichtlichen Kreis Palästinas aufgetreten ist. Aber schon seit dem Alten Testament haben die biblischen Schriften die Geschichte als das Feld der Offenbarung Gottes verstanden. Dabei ist die Geschichte allerdings nicht im heutigen Sinne als Produkt der in der Geschichte handelnden Menschen gedacht worden, sondern als Inbegriff der Taten Gottes. Das ist aber kein Gegensatz, die Geschichte hat nicht zwei Subjekte, Gott und Mensch ste-

hen nicht auf gleicher Ebene. Weder Gott allein noch der Mensch allein kann von der Theologie als alleiniges Subjekt der Geschichte verstanden werden. Der unheilvolle Dualismus von Offenbarung und Geschichte, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist der Theologie vielmehr durch das säkulare Denken der Neuzeit aufgedrängt worden. Denn einerseits bedient sich das Handeln Gottes der Geschöpfe und ihrer Aktivitäten, ohne deren Spielraum zu beeinträchtigen. Andererseits hat auch das moderne Geschichtsdenken sich noch keineswegs völlig von seinen geschichtstheologischen Ursprüngen zu lösen vermocht. Wenn es um die Einheit des Geschichtsprozesses geht, ist der Gottesgedanke nicht so ohne weiteres ersetzbar durch die Idee der Gesellschaft oder der Menschheit. Jedenfalls kann in einem theologisch relevanten Sinn von Geschichte nur im Hinblick auf das Handeln Gottes in den irdischen Begebenheiten gesprochen werden. Geschichte muß fundamental vom Handeln Gottes her gedacht werden, nicht als ein Gott gegenüber mehr oder weniger autonomer, geschöpflicher Handlungs- und Ereigniszusammenhang. Eine solche dualistische Betrachtungsweise verletzt die Macht Gottes über seine Schöpfung, die darin in Erscheinung tritt, daß jedes Ereignis zugleich eine Tat Gottes ist.

Nun zeigen aber die Tatsachen des Bösen und die mit dem Glauben an einen allmächtigen und gütigen Gott so schwer zu vereinende Realität des Leidens in der Welt, daß Gott nicht ohne weiteres als die Wahrheit der Geschichte erkennbar ist. Das Handeln Gottes als Inbegriff der Geschichte zu verstehen fällt nicht leicht, weil die geschichtliche Wirklichkeit der Menschen und ihrer Welt dem offenbaren Willen Gottes nicht entspricht. Doch bereits im biblischen Gedanken der Wahrheit ist deren Geschichtlichkeit mitgedacht. Durch diese Verbindung von Wahrheit und Geschichte steht nun aber Gottes Gottheit selber in der Geschichte auf dem Spiel: die Wahrheit Gottes wird sich erst in der Zukunft des Gottesreiches in der Welt unzweideutig herausstellen. Aber wie kann Gott als die Wahrheit der Geschichte gedacht werden, wenn die Wahrheit selber geschichtlich ist? Ist Gott selbst als in der Geschichte seiner Taten werdend zu denken? Hat das Sein Gottes selber eine Geschichte? Die Annahme, daß das so sei, illustrierte Pannenberg mit der nordamerikanischen Prozeßtheologie, der Hegelschen Philosophie und Kierkegaards Widerspruch dagegen. Aber wie kann die Aufgabe, das Sein, die Wahrheit Gottes und die Geschichte seines Handelns als Einheit zu denken, nun gelöst werden?

Pannenberg versuchte es mit einer *neuen Interpretation der Trinitätslehre*, die auch dazu helfen kann, das Gottesverständnis überhaupt neu zu formulieren gegenüber den nicht unberechtigten Angriffen des Atheismus auf die traditionelle Gottesvorstellung. Denn der trinitarische Gott ist der Gott der Geschichte, und das Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheit Gottes erfährt durch die Trinitätslehre seine christliche Lösung. Beide Auffassungen

Pannenberg, daß die Gottheit Gottes in der Geschichte noch auf dem Spiel steht und daß Gottes zukünftige Wirklichkeit doch schon im Prozeß der Geschichte am Werk ist, vermag die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen durch die Spannung zwischen dem schöpferischen Handeln des Vaters und seiner Angewiesenheit auf das Wirken des Sohnes und des Geistes zur Verwirklichung des Reiches Gottes als seiner Gegenwart in der Schöpfung und der Schöpfung in ihm, ohne Auflösung ihrer Verschiedenheit. So ist der trinitarische Gott der Gott der Geschichte und die Wahrheit der Geschichte.

Konkretionen in Bibel und Kirche

Obwohl der katholische Neutestamentler *Wolfgang Trilling* das Thema „Wahrheit und Geschichte“ formal und methodisch anders verstand als der evangelische Systematiker, kam er ihm sachlich doch nahe, wenn es ihm darum ging, daß sich im „ganzen Jesus“ der neutestamentlichen Tradition wirklich Gott ausgesprochen hat und daß sich im Wort Jesu die Nähe und Unmittelbarkeit des Gottes Jesu bezeugt. Doch zunächst interpretierte er die Thema-Formulierung als Frage nach der Wahrheit von Jesus-Worten einerseits in der Geschichte des neutestamentlichen Zeugnisses und andererseits in der Geschichte der Auslegung und des Verständnisses des Neuen Testaments; aber auch als Frage nach der Geschichtswirksamkeit des Wortes, also der Wahrheit Jesu. Wo in der Geschichte des Zeugnisses ist das wahre Wort Jesu zu finden, wo also ist die Mitte des Neuen Testaments?

Trilling untersuchte, um Antworten auf diese Fragen zu finden, zunächst die „Wirkungsgeschichte“ von Jesus-Worten, von „Sprachhandlungen“ Jesu, in der Didache (Zwölfapostellehre), dem Jakobusbrief, bei Paulus und im Matthäusevangelium. Er kam zu dem Schluß, daß wir auch dort, wo wir kein Wort (*verbum*) Jesu mehr finden, doch seine Sprache (*vox*) vernehmen. Die Schriften des Neuen Testaments sind Ant-Wort auf das Wort Jesu. Ihre Mitte ist in den Sprachhandlungen Jesu, in denen sich Wahrheit ursprünglich erschließt, zu finden, aber auch in der viestimmigen Antwort der neutestamentlichen Autoren, die die – in der Sprache Jesu sich gewährende – eine Wahrheit bewahren und bewähren. Da aber die Sprache Jesu als geschichtliche auch ihre Grenzen hat, da Grenzen besonders auch in der Geschichtlichkeit der Antworten auf das Wort Jesu spürbar sind, bejahte Trilling das Recht auch zu einschneidender Sachkritik im Neuen Testament im Namen der Wahrheit Jesu.

Wieder ein anderer Aspekt des vielschichtigen Themas wurde vom Göttinger Geschichtswissenschaftler *Rudolf von Thadden* beleuchtet. Er fragte nach den Konkretisierungen von Wahrheit und geschichtlicher Wirklichkeit und fand sie in der Beziehung der Wahrheit zur institutionellen Wirklichkeit der Geschichte. Das ist besonders wichtig angesichts der protestantischen Geringschätzung der Welt der Institutionen und damit der Kirche. Am

dritten Tag ging es hier unter dem Thema „Wahrheit und Geschichte“, also um das Verhältnis der Verkündigung des Wortes zur Institution Kirche, um die Auseinanderentwicklung von persönlichem Glauben und institutioneller Kirche im Protestantismus. Von Thadden warnte dabei vor den drei Fluchtbewegungen: in kirchenabstrakte Theologie, in kirchenblinde Welt und in kirchenfreies Christentum – drei Fluchtbewegungen, die naheliegen angesichts des Mißverhältnisses von Wahrheit und Institution, angesichts der Spannung zwischen dem theologischen Anspruch und der institutionellen Wirklichkeit einer Kirche, die keine Avantgarde mehr ist, sondern Nachhut.

Wahrheit und Konsens

Der dänische Ökumeniker *Peder Højen* schließlich behandelte die Beziehung von Wahrheit und kirchlichem Konsensus, der Übereinstimmung zwischen den Kirchen. Der Konsensus der Gläubigen geht dem *Bekenntnis* voraus und stellt eine Stufe auf dem Weg dazu dar; im Ringen zwischen Konsensus und Bekenntnis vollzieht sich der Prozeß der Wahrheitsfindung. Was sein Verhältnis zur kirchlichen *Lehre* betrifft, so bestimmt in der katholischen Kirche das Lehramt den Umfang des Konsensus, aber die kirchliche Lehre wird auch aufgrund des vorhandenen Konsensus über die Wahrheit erhoben. Auch auf evangelischer Seite ist kirchliche Lehre kirchenamtlich rezipierter Konsensus, der die geltende Einmütigkeit in der Wahrheit anzeigt, aber ebenfalls Inbegriff einheitstiftender Wahrheit. Konsensus ist also ein Schritt auf dem Wege zur *Einheit*. Aber das heißt zugleich, die eigene Identität nicht zu bewahren, sondern in Frage stellen zu lassen, da sie nur im Wandel, in der Wechselwirkung mit dem *geschichtlichen Kontext*, bewahrt wird. Denn Wahrheit konkretisiert sich immer nur im jeweiligen geschichtlichen Kontext als Wahrheit. Deswegen geht es nicht mehr nur um Lehrkonsens, sondern um Handlungskonsens, und das Kriterium der Wahrheit wird im jeweiligen geschichtlichen Kontext angesiedelt. Die Wahrheit Gottes wird heute also in geschichtlichen Konflikt-Erfahrungen gefunden (ein Beispiel dafür bot das Seminar über die „Schwarze Theologie“).

Wenn Wahrheit nun nur in geschichtlichen, zweideutigen Gottesbegegnungen zugänglich wird, schwinden die herkömmlichen konfessionellen Unterschiede und Fronten. Deswegen müssen die aus der Vergangenheit strittigen Lehrfragen im Licht des gegenwärtigen Konsensus beurteilt werden. In diesem Zusammenhang berief Højen sich auf *Karl Rahner*, der die normative Bedeutung des aktuellen Glaubensbewußtseins und des gelebten faktischen Glaubens hervorhebt, die in ihrer umfassenden Identität eine kritische Instanz gegenüber dem kirchlichen Lehramt sind. Das Problem des Verhältnisses zwischen *Wahrheit und Konsensus* stellt sich also häufig dar als Gegensatz zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk, zu dem auch die Theologen gehören. Schließlich erwog Højen, ob man

auch die Einigkeit zwischen Christen und Nichtchristen über die Bewältigung von gesellschaftlichen Aufgaben als Konsensus bezeichnen könne, als Übereinstimmung im Tun der Liebe Gottes, in dem die Wahrheit ihre Bewährung findet. Der Geschichtlichkeit der Wahrheit und ihrer jeweiligen Konkretisierung im Konsensus entspricht es jedenfalls, daß man keinen allgemeinen und zeitlosen Wahrheits- und Konsensus-Begriff entwickeln kann. Die Wahrheit ist situationsbezogen, ihr geschichtlicher Ausdruck ist offen und unabgeschlossen.

So verschieden die Ausgangspunkte der vier Referenten auch waren, allen Vorträgen gemeinsam war die Überzeugung: Die Wahrheit ist nur in der Geschichte zu finden, es gibt sie nur geschichtlich, und zwar in der Gebrochenheit einer Konfliktgeschichte, wie es der Tagungsleiter, der Wiener Professor *Wilhelm Dantine*, am Schluß des Kongresses ausdrückte. Unterschiedlich war der Aspekt, unter dem die vier Referenten das Phänomen der *Geschichte* sahen: *Pannenberg* meinte einerseits die universale Weltgeschichte als Geschichte des göttlichen Handelns, anderer-

seits die innertrinitarische Geschichte Gottes in sich selber. *Trilling* verstand unter *Geschichte* die Geschichtlichkeit der Antworten der neutestamentlichen Zeugen auf das Wort Jesu und die Geschichtlichkeit von dessen Auslegung. *Von Thadden* legte den Akzent auf die geschichtliche Wirklichkeit der Institution Kirche, und für *Højen* ist *Geschichte* die jeweilige gegenwärtige Konfliktsituation, in der wir stehen. Das alles schließt einander keineswegs aus, ergänzt sich vielmehr.

Denn einig waren sie alle sich darin, daß die *Wahrheit* – ob sie nun als das Handeln Gottes, als das Wort Jesu, als die Verkündigung der Kirche oder als der Konsensus der Glaubenden und Handelnden verstanden wird – nur als *Geschichte* und in der *Geschichte* erfahren werden kann, und das heißt: in Gebrochenheit und Zweideutigkeit, in ihrer Bedingtheit und Begrenztheit, in der Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in ihrer Offenheit und Unabgeschlossenheit. Aber gerade in dieser Geschichtlichkeit und durch sie ist sie die *Wahrheit Gottes*:

Sigurd Martin Daecke

Kurzinformationen

Das Verhältnis von Evangelisation und menschlicher Entwicklung bildete zweimal hintereinander den Gegenstand von Papstansprachen während der wöchentlichen Generalaudienz. Die Äußerungen sind gewissermaßen als „Vorbemerkungen“ zu einem von der italienischen Bischofskonferenz ausgerichteten, groß angelegten Kongreß zu verstehen, der sich in der ersten Novemberwoche in Rom mit demselben Thema befaßt wird. Paul VI. sprach sowohl am 29. September als auch am 6. Oktober diese Funktion seiner jeweiligen Reden klar an (vgl. *Osservatore Romano*, 30. 9. 76). Die erste Ansprache stand unter dem Thema „Glaube und Geschichte“, die zweite unter dem Thema „Glaube und Fortschritt“. Paul VI. nannte in der ersten Rede drei Hauptthesen als Ausgangspunkt für die Diskussionen des Kongresses: 1. innerhalb des komplementären Verhältnisses von Glaube und Geschichte (diese verstanden als menschliche Entwicklung) komme dem Glauben Priorität zu „wegen seiner Würde und seiner Notwendigkeit“; 2. die Wahrheit des Glaubens in ihren authentischen und maßgeblichen Ausdrucksformen ändere sich nicht mit der Geschichte; 3. die geoffenbarte Wahrheit sei einer inneren, in sich kohärenten Entwicklung zugänglich und könne deshalb – unter Leitung des kirchlichen Lehramtes – im Lauf der Geschichte unter neuen Gesichtspunkten tiefer erkannt werden. Vor diesem Hintergrund lehnte der Papst in der zweiten Ansprache jede Form einer radikalen Trennung von Glaube und menschlichem Fortschritt ab. Das strikte Auseinanderhalten von „weltlicher“ und „religiöser“ Aktivität im Sinne eines absoluten „Säkularismus“ könne eine Frage auf Leben und Tod für die Religion, den Glauben und die gesamte Menschheit werden. Unter Hinweis auf „*Populorum progressio*“ unterstrich der Papst, daß er ein antithetisches Verständnis von Glaube und Fortschritt immer abgelehnt habe. Gleichzeitig übernahm Paul VI. Äußerungen der Enzyklika „*Immortale Dei*“ *Leos XIII.*

aus dem Jahre 1885, in denen hervorgehoben wird, daß die Suche nach dem Reich Gottes – gleichsam nebenbei, aber doch unmittelbar von ihr hervorgebracht – auch Folgen für das „zeitliche Reich“ habe. Der Papst wies auf die Gefahren einer Befreiung hin, für die „religiöse Skrupel“ keine Hemmung mehr darstellen, die – blind geworden für die wegweisenden Wahrheiten des Glaubens – nicht mehr genügend über den richtigen Weg des Menschen nachdenke oder sogar die Lebensfragen nach der Existenz des Menschen und der Welt aus dem Gesichtskreis verdränge (vgl. *Osservatore Romano*, 7. 10. 76).

Die **Synode der Evangelischen Kirche in der DDR**, die vom 24. bis 27. 9. 76 in Züssow bei Greifswald unter Ausschluß der Öffentlichkeit tagte, hatte den neuen Konflikt mit dem Staat zu bewältigen, den die Selbstverbrennung des Zeitzer Pastors *Oskar Brüsewitz* ausgelöst hatte (vgl. HK, Oktober 1976, 499). Im Beisein des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof *Helmut Claß*, der schließlich doch die Einreiseerlaubnis erhielt, wurde das Thema „Kirchengemeinschaft – Einheit und Vielfalt“ im Lichte der Leuenberger Konkordie diskutiert, ohne die aktuelle Spannung zu vernachlässigen. Der Magdeburger Bischof *Werner Krusche* gab zu, daß die kirchlichen Behörden vielleicht zu vorsichtig in ihren Formulierungen gegenüber dem Staat gewesen seien. Aber er verbat sich die Einmischung der kirchlichen wie der politischen Presse aus der BRD. Die Kirche in der DDR werde „weder ein Transmissionsriemen der SED noch ein trojanisches Pferd der Gegenrevolution“ sein (epd 29. 9. 76). Bischof *Albrecht Schönherr* plädierte dafür, mit dem Staat ein Verhältnis zu finden, in dem keiner seine Wahrheit aufgibt.

Aber er sah noch keine Lösung. Jedenfalls könnten Außenstehende nicht die Probleme der Kirche in der DDR verstehen.