

gliedskirchen auf allen Ebenen ihres Lebens und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf allen Ebenen seines Wirkens.“ Dieses Wort ist hier in Vancouver aktueller denn je, insbesondere in dieser Zeit, in der die Beziehungen zwischen einigen Mitgliedskirchen und dem Rat gespannt sind und der Rat wegen der Beschlüsse, die er auf Weisung der Vollversammlung und des Zentralausschusses gefaßt hat, von den Medien schwer unter Beschuß gekommen ist. Dennoch ist unsere Gemeinschaft tiefer und lebendiger geworden, weil wir die Konflikte offen und

freimütig unter dem siegreichen Kreuz Christi ausgetragen haben.

Ohne Teilen gibt es kein Leben. Unser Thema, „Jesus Christus – das Leben der Welt“ ist ein unmißverständlicher Aufruf, daß wir sein Leben unser Leben durchdringen lassen, da wir unseren Weg weitergehen in der Hoffnung und freudigen Zuversicht, lebendige Steine zu sein, die zu dem Haus (oikos) zusammengefügt werden, das auf Gottes oikumene hinweist, welche mit seinem Leben erfüllt ist.

Vielfalt einer religiösen Landschaft

Theologie und Kirche im (anglikanischen) England

Es ist beinahe unmöglich, die Vielgestaltigkeit der religiösen Landschaft in England angemessen in den Griff zu bekommen. Das hat zunächst damit zu tun, daß Religion zunehmend *in die Privatsphäre zurückgedrängt* wird. Trotz der beträchtlichen öffentlichen Aufmerksamkeit, die vor zwanzig Jahren Bischof Robinsons Buch „Gott ist anders“ erregte, und trotz des gewaltigen Presseechos auf den Papstbesuch in Großbritannien können Historiker wie etwa *Arthur Marwick* (er ist zur Zeit Dekan der „Open University“) Bücher über die englische Gegenwartsgesellschaft schreiben, ohne dabei Religion, Kirchen und Theologie überhaupt zu erwähnen. Obwohl die BBC den Erzbischof von Canterbury immer noch als eine Art jederzeit verfügbares nationales Orakel behandelt, wenn individual- oder sozialetische Fragen landesweit für Schlagzeilen sorgen oder wenn Universitätstheologen die traditionelle Lehre über Gott oder die Inkarnation in Zweifel ziehen, scheinen sowohl die Kirchen wie ihre offizielle Theologie im öffentlichen Leben *mehr und mehr bedeutungslos* zu werden. Hinter der Szene besteht allerdings ein wachsendes Interesse an „Religion“, sogar am Christentum. Das kirchlich verfaßte Christentum jedoch ist definitiv im Rückgang begriffen.

Am ehesten läßt sich die englische Vielgestaltigkeit auf *drei verschiedenen Ebenen* darstellen: faktische religiöse Überzeugungen bei der Bevölkerung, kirchliche Lehraussagen und akademische Theologie. In einer sauberen und wohlgeordneten Welt gäbe es eine vollständige Übereinstimmung dieser drei Ebenen: die faktischen Glaubensüberzeugungen und die Universitätstheologie spiegeln die Lehre der Kirche wider. In der besten aller möglichen Welten gäbe es funktionierende „Rezeptionsprozesse“ und eine einheitliche offizielle Theologie. Für England gilt weder das eine noch das andere. Das wird auch so bleiben, solange es keine religiöse Autorität gibt, die religiöse Uniformität erzwingen kann. Aber selbst wenn ein solches Wesen Gestalt annähme, würde man ihm fast überall Widerstand leisten.

Nicht weil die Menschen keine Glaubensüberzeugungen hätten, sondern weil diese so verschieden sind. Es ist in

England gegenwärtig Zeitverschwendung, darüber zu lamentieren, daß es kein Bischofskollegium mit „Zähnen“ gibt, solange die Mehrzahl der Gläubigen gar nicht „gebissen“ werden will. Natürlich gibt es Ausnahmen: beispielsweise die Katholiken mit ihrem wesentlich anderen Verhältnis zu religiöser Autorität, die protestantischen Sekten, die Anhänger der sogenannten „neuen Religionen“ und der östlichen Religionen. Aber das sind wirklich nur Ausnahmen.

Reste anglikanischer Volksreligion

Überall in der „westlichen“ Welt ist eine wachsende Privatisierung der Religion zu beobachten. Das bedeutet nicht, daß die religiösen Überzeugungen in dem Maß verschwunden sind, wie es von Säkularisten und Marxisten behauptet wird: Etwa 80 bis 90 Prozent der englischen Eltern legen immer noch auf eine Art religiöser oder ethischer Erziehung ihrer Kinder Wert. Wenn irgendwo die Schließung von Kirchen oder ihr Verkauf an schwarze Pfingstler oder asiatische Einwanderer angekündigt wird, führt das meist zu heftigen Protesten. Die Zahl derjenigen, die beten, ist immer noch größer als derer, die angeben, an Gott zu glauben. Zyniker sagen mit einigem Recht, die Engländer glaubten zwar, daß es keinen Gott gäbe, daß es aber trotzdem gut sei, ab und an zu ihm zu beten und gelegentlich einen Gottesdienst zu besuchen. Die Aussagen der Religionssoziologen über den *Schwund* bislang selbstverständlicher, allgemein anerkannter *religiöser Praxis*, die für viele Anglikaner den eisernen Bestand ausmacht, sind sicher richtig. Sie haben aber auch gezeigt, daß der Trend eher zu einer *selektiven Praxis* geht, als daß die Tradition ganz aufgegeben würde. Der Anglikanismus ist noch stark verwurzelt in einheitlich ländlichen Regionen wie z. B. Hereford, ebenso in den vom Mittelstand geprägten Vorstädten. Sowohl die Church of England wie die Freikirchen haben dagegen in den Industriestädten stark an Bedeutung eingebüßt, wo die religiöse Landschaft jetzt durch Katholiken vor allem irischer Herkunft, durch die schwarzen Pfingstkirchen,

die neuen evangelikalen Bewegungen und die Asiaten geprägt ist. Von daher erklärt sich auch die wachsende Bedeutung der nichtchristlichen Religionen in den Lehrplänen der Colleges of Education, der Polytechnics und der University Departements of Religious Studies. Der Zustrom asiatischer Einwanderer und die Vorliebe junger Schwarzer für den Rastafarianismus haben das religiöse Spektrum erweitert und für neue theologische Probleme gesorgt. Auf lokaler Ebene bemüht man sich stark um den *interreligiösen Dialog*.

Für die anglikanische „Volksreligion“ haben die drei traditionellen „rites de passage“ (Taufe, Konfirmation, Eheschließung) immer noch viel von ihrer traditionellen Bedeutung beibehalten, obwohl die Zahl derer, die sie nicht mehr in Anspruch nimmt, im Steigen begriffen ist. Der Rückgang der Zahl der gelegentlichen Gottesdienstbesucher scheint sich in den letzten fünf Jahren allerdings nicht weiter fortgesetzt zu haben. Es wird auch immer deutlicher, daß Weihnachten zunehmend Ostern als den Hauptanlaß verdrängt, an dem gelegentlich Praktizierende sich in ihrer örtlichen Pfarrkirche einfinden. Diese wichtige Veränderung hat nicht zuletzt mit den häuslichen und kirchlichen Weihnachtsbräuchen zu tun. Über die aus Skandinavien oder Deutschland eingeführten Bräuche hinaus (der Christbaum kam durch den deutschen Prinzgemahl von Königin Victoria nach England) sorgen die traditionellen „Carols“ für ein älteres und authentisch englisches Flair.

Seit der katholischen Erneuerung in der Church of England Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich im übrigen das Schwergewicht in der anglikanischen Theologie von der Lehre von stellvertretender Genugtuung und der göttlichen Gnade zur Lehre von der Menschwerdung verlagert. So ist auch der Karfreitag vom Kalender der unregelmäßig Praktizierenden fast vollständig verschwunden. Mit Ausnahme der Sexualethik machen theologische Diskussion heutzutage nur noch Schlagzeilen, wenn sie, wie schon angedeutet, die Lehre von der Inkarnation betreffen (man denke an die Christologie von John Robinson und die öffentliche Aufregung über das Buch „The Myth of God Incarnate“ [1977]).

Das Wort Dogma wird nicht gern gehört

Die faktischen Glaubensüberzeugungen der Bevölkerung werden im allgemeinen durch die Achtung der Privatsphäre und durch das örtliche Herkommen gestützt. Bis zu einem gewissen Grad ist ihnen auch das geheime Einverständnis des Klerus sicher: Viele Kleriker zögern aus verständlichen Gründen, ihre Mißerfolge bei der Vermittlung der offiziellen kirchlichen Lehre einzugestehen. Äußere Konformität ist für die meisten englischen Seelenhirten wie auch für viele Randsiedler ihrer Herde immer noch hinreichend. Daher kommt es, daß vieles an unserer herkömmlichen Volksreligiosität eher als anglikanische Orthopraxis denn als klar erkennbare christliche Orthodoxie bezeichnet werden kann.

Man kann nicht oft genug darauf hinweisen, daß außer bei Katholiken im englischen Sprachgebrauch das Wort „Dogma“ fast immer einen pejorativen Beigeschmack hat. Engländer geben dem neutraleren Wort „Lehren“ (doctrines) den Vorzug. Die Tatsache, daß Lehraussagen in der englischen Volksreligiosität eine eher untergeordnete Rolle spielen, bedeutet nicht, daß Anglikaner traditionellen christlichen Lehrinhalten gegenüber völlig abgeneigt seien. Aber was heißt überhaupt „offizielle Lehre“ in einem anglikanischen Kontext?

Die Church of England kennt sehr wohl offizielle Lehraussagen. Aber seit der Reformation hat es die Staatskirche durchweg zu vermeiden versucht, ihre Lehre in Form eines normativen Bekenntnisdokuments zu kodifizieren. Dafür gibt es gute historische und soziologische Gründe: Die Church of England war nie ein einheitliches Gebilde. Man kann durchaus die Meinung vertreten, daß Heinrich VIII. ursprünglich eine Art *Nationalkirche* unter seiner alleinigen Leitung im englischen Teil der „res publica christiana“ anstrebte. Schließlich wurde schon lange vor der englischen Reformation das Bestehen zweier gesetzgebender Gewalten (König und Parlament auf der einen, päpstlicher Hof auf der anderen Seite) als Problem empfunden. In den Jahren 1530–1532 wurden die historischen Rechte des Papsttums einfach dadurch abgeschafft, daß man schon länger bestehende Gesetze konsequent anwandte.

Zunächst stand die englische Reformation unter dem *Einfluß des deutschen Luthertums*; beispielsweise wurden einige der „Articles of Religion“ aus der Confessio Augustana entnommen. Später wurde der calvinistische Einfluß stärker, obwohl sich sowohl Königin Elisabeth I. wie die Stuarts Versuchen zur Abschaffung der bischöflichen Kirchenverfassung widersetzen. Zwischen 1640 und 1660 triumphierte der reformierte Protestantismus: sowohl der Episkopat wie das Book of Common Prayer wurden abgeschafft. Nach der Restauration konnten sich weder das Luthertum noch der Calvinismus, noch die Gegenreformation als prägende Kraft durchsetzen. Die Church of England nach 1660 verdankt ihr Gesicht der Tatsache, daß weder Katholizismus noch Protestantismus in der Lage waren, ihren Gegner auszuschalten. Ihre Glaubenssätze wurden *bewußt inklusiv* formuliert; sie sollten eher die Grenzen als den Inhalt der offiziellen kirchlichen Lehre markieren. Diese Vielgestaltigkeit wurde später durch den Einfluß des Methodismus, der Erweckungsbewegung und des Anglikatholizismus des 19. Jahrhunderts noch vergrößert.

Ihren ursprünglichen Festlegungen entsprechend ist für die nachreformatorische Church of England das Glaubensgrundlage, was im allgemeinen auch von der Alten Kirche als verbindlich angesehen wurde: Die *Heilige Schrift und die Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien bis Chalkedon*. Dazu kommen die Schriften der Lateinischen und Griechischen Kirchenväter, soweit sie mit der Schrift übereinstimmen. Deshalb wäre es die korrekte Antwort an die Kritiker vom Kontinent, die immer noch behaupten, die Church of England habe überhaupt keine

offizielle Lehrgrundlage, sie in eine gute theologische Bibliothek zu führen und ihnen einfach die Bibel, Mignes Patrologie, den Denzinger bis einschließlich Chalkedon, das „Book of Common Prayer“ und die Schriften von typischen anglikanischen Gelehrten wie Hooker und Andrewes zu zeigen. Daher ist auch zu verstehen, warum in England Exegese und Patrologie traditionellerweise den Platz innehaben, der anderswo von der Systematischen Theologie bzw. der Dogmatik eingenommen wurde. Im klassischen anglikanischen Curriculum ist die systematische Theologie nichts anderes als *Geschichte der Lehrüberlieferung* in der alten Kirche und biblische Exegese.

In der anglikanischen Theorie gilt das immer noch. In der Praxis sieht die Sache jedoch anders aus, da die Church of England niemals willens oder in der Lage war, irgendeine verbindliche Auswahl aus diesem großen Korpus zu treffen oder auf einer offiziellen Interpretation zu insistieren. Es ist eine geschichtliche Tatsache von einigem Gewicht, daß die anglikanische Kirche Vertreter extrem evangelikaler, katholischer und liberaler Positionen nie ganz davon abhalten konnte, die offiziellen Grenzmarkierungen der Toleranz in Lehrfragen bis aufs Äußerste zu dehnen oder sogar zu durchbrechen. In der Praxis wird sowohl den Theologen wie dem Klerus ein erhebliches Maß an Freiheit eingeräumt. Und mit einer oder zwei geringfügigen Ausnahmen hat man auch nie die Geltung der offiziellen Kanones oder die „39 Artikel der Religion“ (von 1571) für die Laien urgiert. Die kirchlichen Gerichtshöfe haben längst nicht mehr die Aufgabe, über die Erfüllung kirchlicher Minimalvorschriften zu wachen, beispielsweise über die Pflicht, mindestens dreimal im Jahre, davon einmal an Ostern, am Abendmahl teilzunehmen. Ketzerprozesse gehören endgültig der Vergangenheit an.

Es gibt Calvinisten und auch Neuthomisten

Nicht nur Liberale und Radikale erproben die *traditionellen Grenzen anglikanischer Toleranz* auf ihre Belastbarkeit. In evangelikalen Kreisen ist die Erfahrung der „Bekehrung“ allgemein zum „rite de passage“ zwischen Unglauben und Glauben geworden. Sie wird oft verbunden mit spezifischen Glaubensaussagen über den Zeitpunkt für die Wiederkunft Christi, über die stellvertretende Genugtuung Christi und (in fundamentalistischen Kreisen) über die Verbalinspiration der Heiligen Schrift. Für manche evangelikal orientierten Mitglieder der Charismatischen Bewegung hat auch die Lehre von der sogenannten „besonderen Segnung“, also das Zungenreden, kanonische Geltung.

Von den Anglikanern werden viele, wenn nicht die meisten offiziellen Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche als verpflichtende Norm betrachtet, einschließlich des Dogmas über die Transsubstantiation und der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950. Die Grenze markiert „Pastor Aeternus“ von 1870: Wer das Dogma des Ersten Vatikanums annimmt, vollzieht den

Übergang zur römischen Kirche. In der Church of England gibt es durchaus sowohl Calvinisten wie Neothomisten, auch wenn es sich in beiden Fällen um kleine Gruppen handelt. Man stößt sehr viel eher auf „Liberale“ und „Radikale“, die die biblischen Wunder (einschließlich Jungfrauengeburt und Auferstehung) symbolisch oder allegorisch deuten, oder sie sogar als mythische Berichte verstehen, die entmythologisiert und existential interpretiert werden müssen. Trotz ihrer *grundverschiedenen Auffassungen* hinsichtlich der Sakramententheologie, der Wiedergeburt in der Taufe, des Gebets für die Toten und der Sakramentalität der Absolution haben sich Evangelikale und Anglikaner oft im Widerstand gegen nicht-wörtliche Deutungen der Jungfrauengeburt und der Auferstehung Jesu Christi zusammengefunden. In den theologischen Colleges wie in den Pfarreien gibt es weiterhin Vertreter extremer Positionen von diesen beiden Außenflügeln des theologischen Spektrums, die ihre jeweiligen Lehraussagen propagieren. Auch die liberalen und radikalen Theologen an den Universitäten können ihren Studenten ungehindert ihre jeweilige Interpretation des christlichen Glaubens weitergeben.

So kann es kaum überraschen, daß die anglikanische Theologie der Gegenwart sowohl „klassisch“ (d.h. an oben erwähnten traditionellen Lehrkorpus orientiert) wie neothomistisch ausgerichtet sein (beispielsweise *Eric Mascall*) oder in Distanz zur Tradition stehen kann (beispielsweise *Maurice Wiles*, der kürzlich dafür plädierte, die Formeln von Nikaia und Chalkedon „neu zu formulieren“).

Jenseits der anglikanischen Volksreligiosität scheint das Hauptproblem nicht darin zu bestehen, daß man zuwenig an Lehraussagen interessiert wäre oder eine Abneigung gegenüber der Theologie hätte. Problematisch ist vielmehr gerade die *Fülle von Aussagen*, die sowohl gelehrt wie geglaubt werden. Das erklärt auch, warum die Church of England eine so paradoxe (und höchst frustrierende!) Rolle in der Ökumenischen Bewegung spielt. Obwohl es in ihr nicht an Theologen fehlt, die ohne Schwierigkeiten gute Beziehungen entweder zu den nicht-episkopalen Kirchen wie zur römisch-katholischen oder Orthodoxen Kirche aufnehmen können, einfach weil ihre Glaubensüberzeugungen mit denen ihrer jeweiligen Partner praktisch übereinstimmen, ist es ebenso unmöglich, in der Generalsynode der Church of England die notwendige Zweidrittel- oder Dreiviertelmehrheit für den Plan einer Vereinigung mit anderen Kirchen zu bekommen. Auch wenn die Evangelikalen jetzt anfangen, „römische Katholiken im Herrn zu lieben“, hat ihr Enthusiasmus für die sogenannte „größere bischöfliche Gemeinschaft“ durch die Weigerung der Generalsynode, den Covenant mit Methodisten und Reformierten zu akzeptieren, einen gehörigen Dämpfer erhalten. Ebenso kann man sich nur schwer vorstellen, daß es in der Generalsynode zu einer Dreiviertelmehrheit für den Abschlußbericht der Internationalen Anglikanischen-Römisch-Katholischen Kommission (vgl. HK, Mai 1982, 226–232) kommen könnte.

Ein beträchtliches Mittelfeld zwischen katholischen und protestantischen Positionen

Trotzdem wäre es ein Mißverständnis, wenn der Eindruck entstünde, die Church of England würde von denjenigen dominiert, die eine Art Volksreligiosität praktizieren oder deren Lehraussagen den anglikanischen Konsens über seine schon sehr elastischen Grenzen hinaus belasten. Eine Stufe oberhalb der Volksreligiosität und zwischen den katholischen und protestantischen Positionen gibt es ein beträchtliches Mittelfeld. Es wurde in der Zeit unmittelbar vor und nach dem Zweiten Weltkrieg stark beeinflusst durch die liturgische Bewegung unter der Ägide von *Gabriel Hebert* und von dem, was man jetzt als „Biblical Theology Movement“ bezeichnet. Man könnte mit Recht sagen, daß diese Bewegung in England eine ebenso große Rolle spielte wie die an Barth orientierte Neo-Orthodoxie.

Es war das grundlegende Anliegen der biblisch-theologischen Bewegung, die biblischen Texte in ihrem ursprünglichen Kontext zu untersuchen. Es handelte sich um eine international verbreitete Strömung, zu der die besten Gelehrten in den englischsprachigen Ländern ebenso beitrugen wie Wissenschaftler vom Kontinent. Ihr sind zuzurechnen die zahlreichen Standardwerke von Autoren wie Jeremias, Kümmel, von Rad, Eichrodt und Cullmann. Amerikanische Gelehrte wie Filson und Wright waren ebenfalls an dieser theologischen Richtung beteiligt. Als wichtigste britische Theologen, die hier einzuordnen sind, wären zu nennen: *C. H. Dodd*, *William Barclay* (aus Schottland), *Alan Richardson* (University of Nottingham), *Geoffrey Lampe* und last but not least, *J. A. T. Robinson*, der „Radikale“ aus Cambridge, der bald darauf zum notorisch auffälligen Bischof von Woolwich wurde.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich die *Verbindung von biblischer Theologie und Geschichte der altkirchlichen Lehrentwicklung* als einheitlicher Kern von Glaubenüberzeugungen und Lehraussagen erwiesen, um den herum sich sowohl anglikanische wie freikirchliche Theologen mit ihren spezifischen theologischen Akzentsetzungen gruppieren konnten; beispielsweise Mascalls anglikanische Ausprägung des Neothomismus, John Wesleys evangelikaler Arminianismus, die klassische reformierte Dogmatik und die Neo-Orthodoxie. Es gab eine gewisse Vielgestaltigkeit der Universitätstheologie, aber sie hatte eine gemeinsame Mitte. Genau diese gemeinsame Mitte geriet Ende der fünfziger Jahre ins Wanken.

Vor 1960 konnte sich im übrigen auch die *Ökumenische Bewegung* auf den genannten Konsens berufen. Tiefe Meinungsverschiedenheiten herrschten allerdings in der Lehre vom Amt, in der Frage der bischöflichen Kirchenordnung und beim Problem der Gültigkeit der in den anderen Kirchen gespendeten Sakramente. Innerhalb der Church of England war man sich – einige evangelikale Strömungen ausgenommen – über die grundlegende Position einig, wie sie in „The Apostolic Ministry“ von *K. E. Kirk* (1946) dargestellt wurde, obwohl auch „orthodoxe“

Anglikaner darüber stritten, ob der Episkopat zum „bene esse“ oder zum „plene esse“ der Kirche gehöre. Die liturgische Bewegung führte Anglikaner und Freikirchen im Verständnis der Sakramente stärker zusammen. Demgegenüber gab es wenig Kontakt zur römisch-katholischen Theologie, wenn man einmal von Mascalls Spielart der „new theology“ absieht. Das Tridentinum und das Erste Vatikanum bildeten eine Schranke, über die man sich von keiner der beiden Seiten hinwegsetzen konnte.

Vor 1963 galt *John Robinson* bei seinen Kollegen in Cambridge im allgemeinen als Konservativer. So schlug „Honest to God“ bei seinem Erscheinen im kalten Winter 1962/63 weithin wie eine Bombe ein. Zu diesem Zeitpunkt wies der Konsens der Jahre von 1960 allerdings schon beträchtliche Risse auf. Der „Schwanengesang“ der biblischen Theologie in England war wahrscheinlich *Dennys Whiteleys* kleines Buch über die Theologie des Apostels Paulus, das genau ein Jahr nach Robinsons Buch erschien. Zu jener Zeit hatte *James Barrs* methodischer Angriff auf die bisherige Exegese (*The semantics of Bible Language*, 1961; die deutsche Übersetzung erschien 1965 unter dem Titel „Bibelexegese und moderne Semantik“) schon etliche seiner grundlegenden Positionen unterminiert. Whiteley (Ende der fünfziger Jahre mein Tutor in Oxford) war bestrebt, das paulinische Denken darzustellen, ohne daß er den Versuch unternahm, es auf die Fragen unserer Zeit zu beziehen, aus der Furcht, die paulinische Botschaft durch das Hineinlesen moderner Gedanken zu verfälschen.

Fragmentierung zwischen Theologie und Religionswissenschaften

Allerdings sollte man nicht vergessen, daß es einige „biblische Theologen“ gab, die sich der Bedeutung des sogenannten „zweiten“, des gegenwärtigen Kontexts bewußt waren. Zu nennen wäre hier der englische Neutestamentler *Reginald Fuller*, der später in den USA lehrte: er übersetzte schon 1953 die deutschen Diskussionsbeiträge über „Kerygma und Mythos“ und schrieb 1963, Bultmanns Entmythologisierungsprogramm „ermöglicht es dem modernen Menschen, sich in einer echten Weise für oder gegen das Kerygma zu entscheiden, statt sich durch mythologische Bilder abspesen zu lassen“. Aber Fullers Buch „The New Testament in Current Study“ blieb im Schatten von „Honest to God“, das im selben Jahr erschien. Robinsons radikale Veröffentlichungen über Kirche und Theologie haben zweifellos historische Bedeutung, da sie eine Diskussion ans Licht der Öffentlichkeit brachten, die an den Universitäten Oxford und Cambridge schon länger brodelte. Robinson beging aber den grundlegenden Fehler, gleichzeitig die intellektuellen Probleme aufzugreifen, die etwa durch Bonhoeffer, Tillich und Bultmann aufgeworfen wurden und auf die Fragen des sprichwörtlichen Mannes auf der Straße eingehen zu wollen. Man kann bezweifeln, daß er für seine rudimentären theologischen Antworten auf Gegenwartsprobleme viel Zustimmung bei Intellektuellen fand; aller-

dings wurde er von manchen Akademikern unterstützt, die verhindern wollten, daß die akademische Diskussion vorschnell zugunsten traditioneller Antworten abgebrochen wurde.

Letztlich war es das Zusammentreffen von Barrs Kritik an den exegetischen Methoden mit dem Angriff der Oxford Neopositivisten, die bestritten, daß es sinnvolle theologische und ethische Aussagen gebe, das der angelsächsischen biblischen Theologie das Rückgrat brach. Etwa zur gleichen Zeit eröffnete das Zweite Vatikanum auf katholischer Seite neue theologische und ökumenische Sichtweisen. Um zu verstehen, warum die meisten Theologen in England von den neuen Entwicklungen *unvorbereitet* getroffen wurden, müssen wir einen Blick darauf werfen, wie die Theologie an Universitäten wie Oxford, Cambridge oder etwa auch Nottingham gelehrt wurde.

Den Biographien wichtiger anglikanischer Persönlichkeiten, wie *George Bell* oder Erzbischof *Geoffrey Clayton* (Kapstadt), läßt sich entnehmen, daß die Studenten zu ihrer Zeit üblicherweise mit guten Grundkenntnissen in Latein, Griechisch und manchmal auch Hebräisch an die Universität kamen. Sie studierten zunächst drei oder vier Jahre die lateinischen und griechischen Klassiker und setzten dann das Studium für zwei oder drei Jahre an der Theologischen Fakultät fort. Dort vervollständigten sie ihre Ausbildung durch Exegese, Kirchengeschichte und Patrologie. Danach studierten sie Liturgie, Pastoraltheologie und die jeweiligen kirchlichen Lehraussagen an einem von ihnen ausgewählten theologischen College: es konnte methodistisch, baptistisch, reformiert, evangelikal-anglikanisch, klassisch-anglikanisch, liberal oder hochkirchlich orientiert sein.

Schon nach der Schul- und Universitätsreform von 1870/71 waren die Universitäten entkonfessionalisiert, also entanglikanisiert worden. Die Kirchen verloren den direkten Einfluß auf Ernennungen und Lehrpläne. In der Folgezeit steckten sowohl die Church of England wie die Katholische Kirche den größten Teil ihres Geldes in den Aufbau ihrer kirchlichen Schulen, Lehrerbildungsanstalten und theologischen Seminare. In den öffentlichen Schul- und Hochschuleinrichtungen dagegen wurden Religionsunterricht und Theologiestudium *entkonfessionalisiert*, wenn auch die Theologischen Fakultäten bis in die frühen sechziger Jahre hinein weiterhin biblische Theologie und Patrologie anboten; das traditionelle anglikanische Rückgrat und die Mitte, um die herum alle Kirchen außer der römisch-katholischen ihre eigenen Positionen ansiedeln konnten. Wo diese Grundlage nicht in den theologischen Colleges durch Neo-Orthodoxie, Neuthomismus oder klassische reformierte Theologie ergänzt wurde, führte ein solches Studium zu der sogenannten „safe Eden to Chalcedon“-Mentalität. Das war kein ausreichendes Fundament, auf der die neuen Probleme angegangen werden konnten, die von den radikalen Theologen und durch die Neuorientierung der Exegese aufgeworfen wurden.

Dazu kam, daß die Studenten aus finanziellen Gründen nicht mehr in der Lage waren, nacheinander klassische

Philologie und Theologie zu studieren. Immer weniger brachten Griechisch und Latein an die Universität mit. Die traditionell starken Fächer Exegese und Patristik erlebten nicht zuletzt dadurch einen Niedergang. Das herkömmliche Fundament begann genau zu dem Zeitpunkt zu wanken, als in den Lehrplänen einer wirklichen Auseinandersetzung mit der jetzt sogenannten „*philosophischen Theologie*“ und den verschiedenen Vertretern der Entmythologisierung, der Hermeneutik und des Neopositivismus Raum gegeben werden mußte. Die mehr philosophisch ausgerichteten Curricula der sechziger Jahre wurden bald noch stärker ausgeweitet, um die empirischen Religionswissenschaften aufnehmen zu können. Das alles sollte in einem dreijährigen theologischen Grundstudium Platz haben!

Die Ausweitung der Lehrpläne vergrößerte noch die schon bestehende Pluriformität, weil sich immer mehr Ansätze und Ausgangspunkte ergaben, von denen aus die gegenwärtigen Probleme der Religion im allgemeinen und der Theologie im besonderen angegangen werden konnten. Daraus entstand eine gewisse Fragmentarisierung, verbunden mit Rivalitäten zwischen der traditionellen Theologie und den neuen Religionswissenschaften. An manchen Universitäten traten letztere sogar an die Stelle des herkömmlichen theologischen Curriculums. Auch wenn die Inhalte teilweise dieselben blieben, zeigten sich doch Divergenzen in Mentalität und Methode.

Die neuere Entwicklung ist wenig übersichtlich

Auf diesem Hintergrund müssen die theologischen Entwicklungen der späten sechziger und der siebziger Jahre gesehen werden. Zu erwähnen ist dabei *Ian Ramsey*, der sich weit erfolgreicher als John Robinson mit der Kritik aus dem neopositivistischen Lager auseinandersetzte: Gegenüber der Forderung nach „Verifikation“ oder „Falsifikation“ theologischer und ethischer Aussagen betonte er, es komme darauf an, wie und wofür die Sprache gebraucht wird. Die Tatsache, daß die Menschen nach neuen individual- wie sozialetischen Grundsätzen Ausschau hielten, entkräftet zusehends die Behauptung, die Sprache der Ethik wäre „Unsinn“, auch wenn Vertreter der herkömmlichen und der neuen sittlichen Wertvorstellungen miteinander im Streit lagen. Die *Kampflinie zwischen Konservativen und Progressiven* ging quer durch alle Kirchen, besonders nach „*Humanae vitae*“ auch durch die katholische. Der Kampf ist zwar keinesfalls ausgestanden, man sucht aber nach einem neuen Konsens, der für die öffentliche Meinung wieder maßstabgebend sein könnte. Die Diskussion hat sich in gewisser Weise von der Frage der „Methaetik“ zur Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen eines geglückten menschlichen Lebens verlagert. Größeres Gewicht haben auch die Auseinandersetzungen über konkrete ethische Problemfelder wie Homosexualität, die Grenzen technologischer Entwicklungen im Bereich von Medizin und Genetik oder auch Atomwaffen.

Die neueren Entwicklungen innerhalb der Theologie im engeren Sinn sind weniger klar zu übersehen; es ist auch nicht leicht, die maßgeblichen Theologen herauszufinden. An manchen Fakultäten ist eine Renaissance der biblischen Theologie zu beobachten; etwa in Sheffield, wo jetzt „evangelikale“ Wissenschaftler wichtige Zeitschriften zur Erforschung des Alten und Neuen Testaments herausgaben (man sollte sich hier den Namen von *Bruce Chilton* merken). Ebenfalls in Sheffield hat *Anthony Thistleton* ein größeres Werk über die Geschichte der hermeneutischen Bewegung vorgelegt. Er konnte sogar die evangelikalen Anglikaner bei ihrem letzten Zehnjahrestreffen dazu bewegen, sich ernsthaft mit der Hermeneutik auseinanderzusetzen. In Nottingham erarbeitete *James Dunn* ein größeres Werk über Einheit und Vielfalt im frühen Christentum, das die von *Walter Bauer* eingeschlagene Forschungsrichtung fortsetzt.

Trotz dieser Wiederbelebung einer biblischen Theologie wird aber immer mehr deutlich, daß die früheren Annahmen hinsichtlich der Einheitlichkeit der biblischen und frühchristlichen Tradition, wie sie beispielsweise Turner in „The Pattern of Christian Truth“ von 1954 formulierte, zu optimistisch waren. Damit stehen wir bei der in der neueren englischen Theologie stark ventilerten Frage nach der kirchlichen Lehrentwicklung, wie sie vor allem von *Nicholas Lash* und *Maurice Wiles* aufgegriffen wurde. Ersterer beschäftigte sich intensiv mit Newmans berühmtem Aufsatz über die Entwicklung der christlichen Lehre, Wiles stellte sich der umstrittenen Frage, inwieweit es unumgänglich sei, die christologischen Lehraussagen von Nikaia und Chalkedon neu zu formulieren. Beide Fragestellungen bedeuten eine unmittelbare Herausforderung für die klassische anglikanische Position, die sich auf die Schrift und auf die Lehre der sogenannten „ungeteilten Kirche“ bis einschließlich Chalkedon stützt.

Es scheint dabei vor allem um zwei Probleme zu gehen. Zunächst um die Frage nach der *normativen Periode*: Ist es nur die Schrift (reformatorische Position)? Reicht sie bis Chalkedon (anglikanische Position)? Schließt sie auch Trient und die katholischen Dogmen von 1854 und 1870 ein (Newman)? Oder auch das Dogma von 1950 und das Zweite Vatikanum? (Diese Position vertritt die römische Glaubenskongregation nicht nur bei ihren Auseinandersetzungen mit Schillebeeckx und Küng, sondern auch bei ihrer Bewertung des Schlußberichts der anglikanisch-katholischen Kommission). Hier geht es demnach auch um ein ökumenisches Problem. Anglikanische Mitglieder der Kommission messen einer Argumentation, die sich auf eine legitime Lehrentwicklung im katholischen Sinn stützt, offensichtlich erhebliche Bedeutung bei. Das beunruhigt inzwischen einige anglikanische Universitätstheologen (z. B. Stephen Sykes in Durham), die Auseinandersetzungen zwischen einer eher dogmatischen und der traditionellen historischen Zugangsweise befürchten.

Die zweite wichtige Frage lautet: Kann man die *Formeln von Nikaia und Chalkedon* beiseite schieben? Oder, radikaler formuliert: Ist es heute notwendig, zu den Ursprüngen zurückzugehen und die biblische Christologie so zu

übersetzen, daß Menschen der Gegenwart verstehen können, was behauptet und bekannt wird? (vgl. *Maurice Wiles*, *The Remaking of Christian Doctrine*). Kein anderes Thema wird in der englischen Theologie gegenwärtig so kontrovers diskutiert. Allerdings hat unlängst eine wichtige Veröffentlichung für neue Akzente in dieser Diskussion gesorgt: *Christopher Stead* hat in seinem Werk „Divine Substance“ gezeigt, daß die klassischen christologischen Kontroversen des dritten bis fünften Jahrhunderts zu technisch sind, um sie Lesern nahezubringen, die keine Berufstheologen sind und daß der Begriff „homousios“ einerseits zu unbestimmt und andererseits zu elastisch sein könnte, um ihn zum Ausgangspunkt für die Kritik zu machen. Es ist nicht überraschend, daß Philosophen kritische Fragen hinsichtlich der Vermittelbarkeit von solchen Texten gestellt haben, während gewöhnliche Christen in zunehmendem Maß fragen, warum man zuerst Grieche oder Neuplatoniker sein müsse, um Christ zu sein. Dazu kommen die Fragen von Studenten aus der Dritten Welt, warum man sich so viel „fremde“ und „kolonialistische“ Geschichte und Theologie aneignen müsse. Als drittes wichtiges Problemfeld ist die Frage nach einer Theologie im Kontext der Weltreligionen zu nennen. In diesem Bereich wird der Ansatz von *John Hick*, die verschiedenen Religionen als Speichen eines Rads zu betrachten, dessen Zentrum der eine Gott bildet, weithin diskutiert.

Wichtige katholische Beiträge

Schließlich sollte nicht unerwähnt bleiben, daß katholische Gelehrte wie *John Coventry*, *Nicholas Lash* und *James Mackey* wichtige Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion liefern. Wir haben es hier mit einer neuen Erscheinung zu tun, die sowohl von einer gewissen ökumenischen Öffnung der Universitätstheologie wie von der intellektuellen Emanzipation des englischen Katholizismus zeugt. Dieser Prozeß erlitt leidvolle Verzögerungen durch Faktoren wie die fehlgeschlagenen Pläne zur Errichtung einer katholischen Universität, das früher bestehende Verbot für Katholiken, in Oxford oder Cambridge zu studieren, das konservative (irische) Element im katholischen Episkopat und die eher vorsichtig-langsame Umsetzung des Zweiten Vatikanums. Die modernistische Krise drängte den für englische katholische Kreise (vgl. Lord Acton) typischen „historischen“ Ansatz zurück und ließ manche Theologen auf weniger gefährliche Gebiete wie Liturgiegeschichte (*Edmund Bishop*) oder mittelalterliche Geschichte (*David Knowles*) ausweichen, ein Bereich, in dem es kaum Konkurrenz durch anglikanische oder freikirchliche Gelehrte gab. Heute gibt es unter englischen Universitätstheologen kaum noch antikatholische Vorurteile, wenn auch manche (wie etwa der Anglikaner *Sykes*) durch die Fälle Küng und Schillebeeckx nervös geworden sind und sich vom ökumenischen Dialog mit der Katholischen Kirche zurückziehen könnten. In jedem Fall tritt der innerkatholische Pluralismus jetzt zur schon bestehenden konfessionellen Vielfalt dazu. *Peter Staples*