

«Wir verwerfen die falsche Lehre ...»

Häresie im Horizont von Ökumene und Pluralismus¹

I. Häresie heute

Im Laufe dieses Semesters haben wir die sechs Thesen der Barmer Erklärung untersucht, wir haben uns mit ihren profan- und theologiegeschichtlichen Umständen vertraut machen lassen und eine Reihe von Fragestellungen, die mit Barmen impliziert sind, vertieft diskutiert. In diesen Zusammenhängen sind neben den Affirmationen immer auch die Verwerfungen in den Blick genommen worden, die am Ende jeder These folgen und einen integrierenden Bestandteil davon ausmachen. Auf diese Verwerfungen, genauer: auf den Sprechakt des Verwerfens, soll am Schluss dieser Reihe noch ein eingehender Blick geworfen werden.

«Wir verwerfen die falsche Lehre ...», lesen wir nach jeder der sechs Affirmationen. Es heisst nicht «Wir lehnen ab» oder gar «Wir sind nicht der Meinung, dass ...», sondern «Wir verwerfen die falsche Lehre ...». Mit dieser Formulierung ist ein präzis umrissener sprachlicher Vorgang des Glaubens bezeichnet. Durch sie wird nicht lediglich eine theologische Differenz markiert, vielmehr wird eine *Irrlehre* verworfen und damit ein als unbedingt abzulehnender Lehrbestand angezeigt. Unbedingt abzulehnen ist die Irrlehre deshalb, weil – nach Meinung der Sprechenden – die Kirche, würde jene Lehre weiterhin ihr Wesen treiben, unabsehbaren Schaden nähme, mehr noch, eine Kirche, in welcher diese Irrlehre Geltung hat, aufhörte, Kirche Christi zu sein. In der Unterscheidung von Lehre und Irrlehre geht es um nicht weniger als um das Sein oder Nichtsein der Kirche. Genau dies ist nach Auffassung der in der Barmer Bekenntnissynode Versammelten der Fall – dass nämlich bei Geltung der deutschchristlichen Voraussetzungen «die Kirche nach allen bei uns in Kraft stehenden Bekenntnissen» aufhört, «Kirche zu sein».² Bezeichnet wird mit dem Verwerfungssatz die Häresie, und er ist damit die stärkstmögliche

1 Der Vortragsstil des Beitrags wurde beibehalten.

2 Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, Einleitung.

Form der Distanzierung von abweichenden Glaubensgehalten in der Kirche. So schreibt Paulus unmissverständlich an die Galater:

«Selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch etwas als Evangelium verkündigten, das dem widerspricht, was wir euch als Evangelium verkündigt haben: Verflucht [*anáthema*] sei er» (Gal 1,8).

Nun hat es die Häresie heute nicht gerade leicht.³ Die Geschichte der Häretisierungen und der Ketzerverfolgungen wird allgemein kritisch beurteilt und hat ihren Ort nach verbreiteter Ansicht zu weiten Teilen in der «Kriminalgeschichte des Christentums».⁴ Es gehört zu den bemerkenswerten Vorgängen der jüngeren Mentalitätsgeschichte, dass sich im Rahmen des modernen Wertekanons die Bewertungen zwischen rechter Lehre und Häresie verkehrt haben. Diese Umkehrung geht bekanntlich auf Gottfried Arnolds «Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie» (1697) zurück,⁵ in der die Häretiker nicht mehr als gottlose Feinde der Wahrheit dargestellt werden, sondern als die im Grunde wahren Christen, während die sie verfolgende Kirche nun in den Verdacht zu stehen kommt, lediglich ihre Macht verteidigen zu wollen. Dieselbe Wertung ist auch in Walter Niggs «Buch der Ketzer» (1949)⁶ leitend. Für Nigg gelten die Ketzer als «Pioniere, oft waren sie Heilige, meinerwegen verunglückte Heilige, nichts desto weniger jedoch Heilige».⁷ Im Gegensatz zum Rechtgläubigen oder zum Kirchenmann ist der Ketzer bei Nigg «der unabhängige Mensch, der die Haltung des Einzelnen verkörperte und sich für seine eigene, christliche Überzeugung einsetzte».⁸ Mit dieser Charakterisierung als eigenständigem, von keinen Mehrheitsmeinungen und Parteiinteressen vereinnahmtem Geist passt der Ketzer sich nahtlos in das Selbstverständnis des modernen Menschen ein. Der Ketzer, die Ketzerin genießt grundsätzlich einen Bonus, gerne äussert man «ketzerisch» etwas – meist ohne damit viel zu ris-

3 Zur Häresie als Selbstverständigung von Religionsgemeinschaften über ihr Zentrum und ihre Grenzen vgl. Einleitung: Irene Pieper/Michael Schimmelpfennig/Joachim von Soosten (Hg.), *Häresien. Religionshermeneutische Studien zur Konstruktion von Norm und Abweichung*, München 2003, 9–20 (9–12).

4 Karl-Heinz Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, 10 Bde., Reinbek 1986–2013.

5 Gottfried Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, 4 Bde., Hildesheim 2008.

6 Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer. Von Simon Magus bis Leo Tolstoi*, Zürich 2011.

7 Walter Nigg, *Ein Wörtlein über meine Bücher und weitere autobiographische Texte*, hg. von Barbara Hallensleben und Uwe Wolff, Basel 2010, 90.

8 Nigg, *Wörtlein* (Anm. 7), 91.

kieren. Dabei wird unterschlagen, dass keine Zeit und keine Gesellschaft ohne ihre Unterscheidungen auskommt, zu denen auch die Ausgrenzung dessen gehört, womit die Grundlagen der gesellschaftlichen Kohärenz in Frage gestellt werden – und nichts anderes ist die Häresie. Keine Zeit und keine Gesellschaft deshalb ohne Häresie. Selbst unter den ganz und gar Toleranten hört die Toleranz auf gegenüber der Intoleranz.

Freilich ist das Unterscheiden von wahr und unwahr in Religions-sachen in den letzten Jahren grundsätzlich in die Kritik geraten. Schon 1978 stimmte der Philosoph Odo Marquard sein «Lob des Polytheismus» an⁹, in welchem er die These vertrat, dass der polymythisch in verschiedenen Geschichten lebende Mensch «durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa» erhalte¹⁰, der Polytheismus also seiner Natur gemäss tolerant und der Monotheismus folglich intolerant sei.¹¹ Öffentlichkeitswirksam ist diese These vom Ägyptologen Jan Assmann in seinem Buch «Moses der Ägypter» entwickelt worden.¹² Darin und in späteren Publikationen beschreibt Assmann jenen religionsgeschichtlichen Einschnitt, den er als «Mosaische Unterscheidung» bezeichnet, als «die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube».¹³ Die normativen Konsequenzen aus der Assmann'schen Aufstellung zieht schliesslich in aller Deutlichkeit der Soziologie Ulrich Beck, wenn er in seinem Buch «Der eigene Gott» den Nachweis zu führen versucht, friedensfähig könne eine Religion nur in der Masse sein, in der sie ihre Geltungsansprüche zurückschraube:

«Der eigene Gott der individualisierten Religiosität kennt [...] keine Ungläubigen, denn er kennt keine absoluten Wahrheiten, keine Hierarchie, keine Ketzer, keine

9 Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116.

10 Marquard, Lob (Anm. 9), 98.

11 Eine These, die bereits David Hume aufgestellt hat: The Natural History of Religion, Writings on Religion, hg. von Anthony Flew, LaSalle/IL 1992.

12 Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998.

13 Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 12f. Vgl. Rolf Schieder (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Köln 2014.

Heiden, keine Atheisten. Im subjektiven Polytheismus des ‹eigenen Gottes› haben viele Götter Platz.»¹⁴

Damit ist die Frage gestellt, ob eine Religion, die an der Unterscheidung von Lehre und Irrlehre, von Orthodoxie und Häresie, festhalte, überhaupt pluralismus- und friedensfähig und damit zivilisationsfähig sei.

Von hier aus lässt sich das Problemfeld der folgenden Überlegungen abstecken. Von der Häresie können wir offenkundig nicht sprechen, ohne ihre Problematisierungen mit zu thematisieren. Die *gesellschaftliche* Problematisierung wurde soeben angesprochen, sie lautet: Darf eine Kirche angesichts der gesellschaftlichen (und von dort aus dann auch der innerkirchlichen) Pluralität überhaupt noch an der Unterscheidung von Lehre und Irrlehre, von Wahrheit und Irrtum, festhalten? Ist eine solche Unterscheidung nicht in jedem Fall ein Verstoß gegen das für eine moderne Gesellschaft unverzichtbare Toleranzgebot? Dazu gesellt sich die *kirchliche* Problematisierung der Häresie: Ist es unter der Voraussetzung der Ökumene noch an der Zeit, an der Unterscheidung von Lehre und Irrlehre und damit an der Möglichkeit der Häretisierung anderer Kirchen festzuhalten? Ist die bloße Möglichkeit einer solchen Unterscheidung nicht bereits ein ökumenefeindlicher Akt, auf den heute prinzipiell verzichtet werden sollte? In einer Vorlesungsreihe, die sich mit der Barmer Theologischen Erklärung befasst, muss darum die Frage gestellt werden: Können und dürfen wir heute noch bestimmte theologische und kirchliche Positionen als Irrlehren, als Häresien verwerfen? Ich werde die These zu begründen versuchen, dass eine Kirche nicht Kirche sein kann, ohne in bestimmten Situationen auch – wie Barmen – ein Verwerfungsurteil auszusprechen.

II. Häresie bei Karl Barth

Zur Erarbeitung dieser These setzen wir sinnvollerweise bei Karl Barth ein.¹⁵ Barth hat sich nicht lange nach Abfassung der Barmer Theologischen Erklärung

14 Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, 164. Vgl. auch die grundsätzliche Bestreitung der Friedensfähigkeit monotheistischer Religionen bei Hans Saner, *Ist der Offenbarungsglaube friedensfähig?: ders., Identität und Widerstand. Fragen in einer verfallenden Demokratie*, Basel 1988, 79–97. Zum theologischen Umgang mit dem Gewaltvorwurf an die Religion Martin Hailer, *Theologische Religionskritik als Gewaltkritik. Ein altes Vorurteil und ein bleibendes Problem: Marco Hofheinz/Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bühner* (Hg.), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft* (Forschungen zur Reformierten Theologie, Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 133–150.

rung grundsätzlich zur Frage der Häresie geäußert. Allerdings hat diese Frage bei Barth keinen selbständigen Rang, vielmehr behandelt er sie im Kontext der *Bekennnisthematik*.¹⁶ Die Häresie, so ist zu interpretieren, ist eine Dimension des Bekennens, und zum Bekennen gehört immer auch die negative Seite der Verwerfung. Als Bekenntnis oder als Konfession definiert Barth «eine auf Grund gemeinsamer Beratung und Entschliessung zustande gekommene Formulierung und Proklamation der der Kirche in bestimmtem Umkreise gegebenen Einsicht in die von der Schrift bezeugte Wahrheit».¹⁷ Wenn wir in dieser Definition manche Züge der Barmer Synode zu erkennen meinen, dann dürfte das kein Zufall sein. Wir können diesen dichten Satz hier nicht *en detail* exegesieren, wir beschränken uns auf die für unsere Fragestellung relevanten Aspekte. Dazu gehört *erstens* Barths Feststellung, dass das Bekenntnis immer nur Kommentar zur Schrift – «nicht mehr als Kommentar zur Schrift»¹⁸ – sein kann. Mit seiner prinzipiellen Schriftgebundenheit eignet dem Bekenntnis eine prinzipielle Unselbständigkeit. Zum Bekenntnis gehört laut Barth *zweitens* seine Kirchlichkeit: «Es geht in der kirchlichen Konfession um die Aussprache einer der Kirche gegebenen Einsicht.»¹⁹ Das Subjekt öffentlichen Bekennens sind nicht Einzelne, sondern die Gemeinschaft der Kirche, oder die Einzelnen nur in der Form der kirchlichen Beratung. Schliesslich geht es *drittens* «in der kirchlichen Konfession um eine der Kirche *gegebene* geschenkte Einsicht».²⁰ Das Bekenntnis ist mit andern Worten nicht menschliches Werk, sondern göttliches. Der Satz ergibt sich zwanglos aus der vorgelagerten Einsicht, dass das Bekennen sich der Erkenntnis der Schrift verdankt – eine Erkenntnis, die ja in jedem Fall Werk des Heiligen Geistes ist. Die in der Konfession sich materialisierende Erkenntnis in die Schrift hat dabei *viertens* ihren Ort in einer Drucksituation:

15 Vgl. Konrad Elmer-Herzig, *Das Wesen der Häresie. Untersuchungen zum Häresieverständnis Karl Barths im Zusammenhang seiner theologischen Erkenntnislehre*, Diss. Halle 1981.

16 *Kirchliche Dogmatik (KD) I/2*, 693–740.902–908; ausserdem: *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen* (1935); ders., *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge 3. Band (1927–1942)*, Zollikon-Zürich 1957, 257–281.

17 *KD I/2*, 693.

18 *KD I/2*, 695.

19 *KD I/2*, 695. Hervorhebung dort.

20 *KD I/2*, 697. Hervorhebung dort.

«Aus einer Not der Kirche, aus einem der Kirche in dieser Not durch Gottes Wort auferlegten Zwang und aus der diesem Zwang sich fügenden Glaubenserkenntnis wird das echte Credo geboren.»²¹

Noch einmal nimmt Barth hier den Anteil menschlicher Subjektivität am Entstehen des Bekenntnisses zurück, wenn er von Not und von Zwang spricht. Nicht die Kirche sucht das Bekenntnis, das Bekenntnis sucht die Kirche, damit sie durch dieses in einer jeweiligen historischen Pression von Gott bewahrt werde.

An diesem Punkt angelangt, muss Barth nun *fünftens* auch auf die Irrlehre zu sprechen kommen. Das Bekenntnis oder die Konfession «ist noch immer in einem bestimmten Gegensatz oder Kampf entstanden».²² Mit der im Bekenntnis sich äussernden Schriftauslegung grenzt sich die Kirche ab von «einer bestimmten, vielleicht neu aufgetauchten angeblichen Schriftauslegung oder einer angeblich aus der Schrift sich ergebenden oder doch angeblich mit ihr vereinbaren Lehre».²³ Es geht in der Differenz zwischen den konkurrierenden Lehren um konkurrierende Interpretationen der gemeinsamen Schrift, und in dieser Auseinandersetzung rekurriert das Bekenntnis «auf die heilige Schrift als auf den *Richter* der entstandenen Kontroverse».²⁴

Damit hat Barth festgestellt, «dass das Bekenntnis explizit oder implizit immer eine *Polemik*, eine Negation, ein *damnamus* enthält»²⁵, dass mit dem in der Konfession gesprochenen Ja «zugleich ein bestimmtes Nein hinsichtlich der sie veranlassenden Gegenlehre ausgesprochen» wird.²⁶ Barth unterstreicht dabei deutlich, dass das Nein der Verwerfung unumgänglich und ein Bekenntnis ohne dieses nicht zu haben ist, ja, er kann die Bereitschaft zur Verwerfung zum eigentlichen Kriterium der Berechtigung zum Bekennen erklären. In explizitem Bezug auf Barmen schreibt er:

«Getraut man sich nicht (oder getraut man sich doch nicht ausdrücklich) *damnamus* zu sagen, dann möge man das *credimus, confitemur, docemus* fürs erste nur fein unterlassen und statt dessen fernerhin Theologie studieren, wie man es zuvor getan hat. Die Sache ist dann gewiss nicht bekenntnisreif!»²⁷

21 KD I/2, 698.

22 KD I/2, 702.

23 KD I/2, 703.

24 KD I/2, 703. Hervorhebung dort.

25 Barth, Bekenntnis der Reformation (Anm. 16), 262.

26 KD I/2, 704.

27 KD I/2, 705.

So spiegelt sich für Barth im fehlenden Mut zum Häretisieren der fehlende Mut zum Bekenntnis. Wer nicht Nein sagen will, will offenkundig auch nicht wirklich Ja sagen!

III. Häresie dogmatisch

1. Glaube und Häresie

Soweit Karl Barths Reflexionen zu Bekenntnis und Verwerfung, die man wie gesagt immer auch als Kommentar zu dem, was im Mai 1934 im Vorfeld und dann auf der Barmer Synode geschehen ist, zu hören hat. In einem nächsten Schritt nehmen wir die Barth'schen Überlegungen in einer Reihe von eigenen dogmatischen Bemerkungen zur Frage der Häresie auf.

Barth begreift die Verwerfung als integrierende Kehrseite des Bekennens: Jedes Bekenntnis enthält als das Ja zu Gott implizit oder explizit ein Nein zu dem, was nicht Gott ist. In der Vorlesung zur ersten These haben wir von Magdalene Frettlöh gelernt, dass sich in dieser ersten These das wiederholt, was bereits im ersten Gebot des Dekalogs geschieht, nämlich die Unterscheidung von wahren Gott und den Götzen.²⁸ Damit wird klar, der Glaube ist immer dies, ein Unterscheidungsgeschehen zwischen wahren Gott und falschen Göttern. Wenn Israel am Sinai als Erstes daran erinnert wird, dass sein Gott derjenige sei, der es aus der Sklaverei befreit hat, und dass es befreites Volk nur bleiben könne, solange es sich an diesen Gott halte, dann wird damit Glaube definiert als ein Unterscheiden – ein tägliches Unterscheiden zwischen der von Gott gewährten Freiheit und der selbst verschuldeten Unfreiheit. Glauben hat grundsätzlich diese innere Dynamik, er ist weit entfernt von einem gesicherten Ruhen in Gott. Unruhig ist unser Herz, weil es «zwischen den Zeiten» nicht aufhören kann zu unterscheiden, und wenn es einst ruhen wird in Gott, dann deshalb, weil die anderen Götter durch das endgültige Offenbarwerden Christi als versuchliche Mächte aufgehört haben zu sein. Bis dahin aber gilt es zu unterscheiden.

Die christliche Kirche entspricht dem ersten Gebot durch ihr Bekenntnis: «Jesus Christus ist der Herr.» Nun ist, wer das Wort Christi hört und darauf vertraut, nach Johannes «hinübergegangen aus dem Tod ins Leben» (Joh. 5,24). Im Unterscheiden zwischen Christus und anderen Herren geht es damit um

28 Vgl. den Beitrag von Magdalene L. Frettlöh in diesem Band.

den höchstmöglichen Einsatz, den zwischen Leben und Tod. Im Vertrauen auf ihn gewinnen wir das Leben, wo wir unser Herz an anderes hängen, verlieren wir dasselbe und wählen den Tod. Bevor wir in Toleranz- und Intoleranzdebatten eintreten, müssen wir uns dieses Szenario vor Augen halten: Ob im Alten oder im Neuen Testament, am Sinai oder in der Begegnung mit dem Auferstandenen, immer geht es um eine letzte, in ihrer Grundsätzlichkeit und Dramatik nicht mehr zu überbietende Entscheidung, die Unterscheidung zwischen dem Leben, das Gott gibt, und dem Tod im Getrenntsein von Gott. In diesem Szenario befindet sich Paulus, wenn er den Galatern sein *anáthema* entgegenschleudert.

2. Kirche – Bekenntnis – Häresie

Kein Bekenntnis ohne Häresie, lehrt uns Barth, was umgekehrt aber auch bedeutet, dass es keine Häresie ohne Bekenntnis gibt. Wie das Bekennen implizit stets ein Verwerfen enthält, so das Verwerfen immer ein implizites Bekennen.

Damit ist weiter gesagt, dass das Verwerfen kein selbständiger Sprechakt ist, sondern ein sekundärer, abständiger. Das Verwerfen dient dem Bekennen. Nur unter dieser Voraussetzung können wir Wesen und Ziel der Häretisierung angemessen verstehen. Das Bekenntnis aber zielt auf die Klarheit des Evangeliums, das Heil der Glaubenden und die Einheit der Kirche. Alle drei gehören zusammen, denn nur als klares Wort von der Gnade Gottes ist das Zeugnis der Kirche ein Wort, das Menschen das Heil zuspricht, und nur wo es dies tut, entsteht auch wirkliche Einheit der Kirche. Die «Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche» ist gemäss Barmer Bekenntnissynode «aufs schwerste gefährdet». ²⁹ Wird die Einheit der Kirche in dieser Weise an das Ergehen des Wortes von Gottes Gnade zurückgebunden, ist auch festgestellt, dass die Einheit der Kirche nicht das Ergebnis menschlichen Handelns ist, sondern wie die Kirche selbst ein Geschöpf des Wortes Gottes.

Diesen weitreichenden Zusammenhängen entnehmen wir an dieser Stelle vor allem *einen* Hinweis, nämlich den auf den kirchlichen Umgang mit der Häresie bzw. den Häretikerinnen und Häretikern. Denn wenn es richtig ist, dass das Bekenntnis der Einheit der Kirche dient, dann muss dies auch das Verwerfen tun. Auch das Verwerfen zielt auf kirchliche Einheit, und zwar nicht etwa dadurch, dass die störenden Elemente aus der Kirche entfernt wür-

29 Theologische Erklärung (Anm. 2), Einleitung.

den – selbst wenn dies vorübergehend geschehen muss. Letztlich zielt auch das Verwerfen dergestalt auf die Einheit der Kirche, dass es in der Hoffnung geschieht, den Abweichenden werde sich das Evangelium wieder erschliessen. Bekenntnis wie Verwerfung haben eine Klarheit zum Ziel, die *allen* zur Orientierung dienen soll. Auch jene, die – um nochmals die Terminologie des ersten Gebotes zu borgen – den andern Göttern anhangen, sollen wieder für den Gott gewonnen werden, der Israel aus dem Sklavenhaus befreit hat.

Dies freilich hat eine Konsequenz, die heute trivial erscheinen mag, die aber nach der hinter uns liegenden Geschichte des Umgangs mit Ketzern erwähnt werden muss: Sollen jene, deren Gesinnung mit der Verwerfung ausgeschlossen wird, für das Evangelium wiedergewonnen werden, dürfen sie nicht vernichtet werden. «Die Einigkeit der evangelischen Kirchen Deutschlands kann nur werden aus dem Worte Gottes im Glauben durch den Heiligen Geist», heisst es im Votum an die Kirchen vor dem Text der Barmer Erklärung. Damit ist für die Kirche jegliche gewaltsame Antwort auf jene, die verwerfliche Positionen vertreten, ausgeschlossen und ist sie an die Macht des göttlichen Wortes gewiesen, getreu der Wendung aus der Augsburger Konfession: *sine vi humana, sed verbo*, «ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort».³⁰ Damit ist nicht nur physische, sondern auch jene psychische oder verbale Gewalt gemeint, mit der heute in der veröffentlichten Meinung – um dieses Beispiel zu nennen – Existenzen oft gnadenlos zerstört werden.³¹

Wir sagen dasselbe, wenn wir daran erinnern, dass die Theologie der Rechtfertigung eine Differenzierung vornimmt zwischen Person und Werk: durch Kreuz und Auferstehung Christi nimmt Gott *sola gratia* den Sünder, die Sünderin an, verwirft aber in diesem Akt die Sünde als solche. Dieselbe Differenzierung muss bei der Häresie im Auge behalten werden: Selbst wenn die Kirche in Bekenntnis und Verwerfung vor der Entscheidung für Leben oder Tod steht, so hat sie doch beim Häretiker, bei der Häretikerin die Person von ihrer Glaubensposition abzuheben. Die Position gilt es zu verwerfen, die Person aber um jeden Preis zu würdigen. Wir kommen darauf zurück.

30 Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 110.

31 Gottfried Bachl spricht von einer «Lust am Tribunal» in der gegenwärtigen Öffentlichkeit: «Das Jüngste Gericht in unserer Gegenwart ist ein Gericht absoluter Gnadenlosigkeit. Es wird nicht vergessen und nicht verziehen» (Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Innsbruck/Wien 2002, 24.26).

3. Verwerfung als göttliches und menschliches Geschehen

Das Bekenntnis, so Karl Barth, ist «eine der Kirche *gegebene* geschenkte Einsicht», und entsprechend glauben auch die Delegierten der Bekenntnissynode gewiss, «dass ihnen das gemeinsame Wort in den Mund gelegt worden ist».³² Wenn der innere Zusammenhang zwischen Bekennen und Verwerfen gilt, dann muss auch von der Häretisierung die riskante Aussage gewagt werden, dass sie beides ist, ein menschliches *und* ein göttliches Geschehen. Auch sie ist dann eine der Kirche von Gott gegebene Einsicht, auch sie ein Wort, das ihr in den Mund gelegt worden ist.

Riskant ist die Aussage, bei der Verwerfung handle es sich auch um ein göttliches Geschehen, weil sie zur Verwechslung bzw. zur Identifikation menschlicher Urteile mit göttlichen führen kann. Es gehört zur Schwachheit des sich mit der menschlichen Subjekthaftigkeit verbindenden Geistes Gottes, dass er in dieser Weise usurpierbar ist.³³ Richtig verstanden muss freilich das Wissen um das In- und Miteinander göttlichen und menschlichen Handelns im Verwerfen gerade demütig und vorsichtig machen. Als menschliche Akte sind Bekennen und Verwerfen wie alles Menschliche fehlbare und immer auch sündige Akte, Akte also, mit denen Menschen nicht die Ehre Gottes, sondern die eigene suchen. Glaubensvollzüge sind von dieser Möglichkeit nicht ausgenommen.³⁴ Die Kirche ist deshalb nie davor gefeit, mit der Verwerfung nicht etwa die sie gefährdende falsche Lehre auszugrenzen, sondern gerade jenes Wort, das sie eigentlich zu hören hätte. Die Verwerfung kann statt der gebotenen Selbstreinigung immer auch die *ecclesia incurvata in se* im Vollzug sein, jene Kirche, die sich das richtende und aufrichtende Evangelium erst recht vom Leibe hält. Und der scheinbare Mut zum *anáthema* kann deshalb auch der Unmut über die unangenehme Wahrheit und der Übermut einer sich vom göttlichen Zuspruch und Anspruch emanzipierenden Kirche sein.

Das aber bedeutet: Wichtiger noch, als im Bekennen und Verwerfen göttliches und menschliches Handeln zusammenzuschauen, ist, die beiden Dimensionen zu unterscheiden. Denn das menschliche Handeln wird auch in den

32 Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, an die Evangelischen Gemeinden und Christen in Deutschland.

33 Rudolf Bohren spricht von der Verwechselbarkeit des Heiligen Geistes: «Der Geist wird anonym, ist kaum mehr zu identifizieren, er mischt sich mit dem Menschlichen» (Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 60).

34 Vgl. Matthias Zeindler, Theologische Religionskritik als Kirchenkritik: Hofheinz/ Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.), Theologische Religionskritik (Anm. 14), 179–205.

beiden hier zu diskutierenden Glaubensakten grundsätzlich die Tendenz haben, sie gegen Gott für die eigene Sache zu instrumentalisieren. Und in dem Masse, da Bekennen und Verwerfen göttliche Akte sind, werden diese deshalb in erster Linie menschliches Handeln zu kritisieren und zu korrigieren haben, damit Konfession und Häretisierung aus sündigem Menschendienst zu Gottesdienst transformiert werden.

Gotteswerk und Menschenwerk zu unterscheiden, soll zwar demütig und vorsichtig machen, gerade dadurch aber am Ende auch wieder zum Bekennen und damit zum Verwerfen ermutigen. Bekennen und Verwerfen geschehen grundsätzlich nach bestem Wissen und Gewissen, nicht mehr und nicht weniger. Trotzdem kann die Kirche auf diese Akte nicht verzichten, wäre sie doch sonst Kirche ohne Bekenntnis und damit nicht Kirche. Und da sie die Verheissung hat, dass Gott durch diese menschlichen Akte immer wieder sein eigenes Werk vollziehen wird, darf die Kirche erst recht nicht darauf verzichten, zu bekennen und zu verwerfen, in der Gewissheit auf Gottes kritisierende, korrigierende und orientierende Begleitung ihres Handelns.

4. *Status confessionis*

Zu bekennen und zu verwerfen, darauf macht Karl Barth ebenfalls aufmerksam, haben ihre Zeit und ihren Ort. Es gibt ein Bekennen, das dem Leben der Kirche zu Grunde liegt und das in jedem ihrer Praxisvollzüge stattfindet, im Gottesdienst, in der Katechese, in Diakonie und Seelsorge. Bekennen und Verwerfen aber als ausdrückliche öffentliche Akte, wie dies in Barmen der Fall war, sind nicht jederzeit an der Zeit, der *status confessionis* liegt nicht immer vor. Die Konfession, so Barth, wird grundsätzlich aus einer Not, einer Kampfsituation geboren. Dies ist wohlgemerkt eine Notsituation, wo die Kirche *als Kirche* gefährdet ist, wo ihre Loyalität zum ihr anvertrauten Evangelium in Frage steht. (Es gibt ja daneben Drucksituationen, in denen die Kirchen ihrem Auftrag gerade näherkommen und ihr Kirchesein in besonderer Weise bewähren.) Die Kirche steht nicht jederzeit in einer derartigen Notsituation. Weiter, so Barth, entspringt das Bekenntnis – und dann auch die Häretisierung – einer der Kirche von Gott *gegebenen* Einsicht. Die Notsituation selbst ist so gesehen nicht der primäre Anlass zu Bekennen und Verwerfen, sondern das auf diese Gefährdung bezogene Handeln Gottes. Der *status confessionis* liegt also dann und erst dann vor, wo beides gegeben ist, die Notsituation und ein sich darauf beziehendes Handeln Gottes. Denn erst dort handelt es sich in Bekennen und Verwerfen um beides, um menschliches *und* göttliches Handeln, um göttliches

im menschlichen Handeln. Wo diese Situation nicht besteht, dort – auch diese Möglichkeit erwähnt Barth – wird sich dies an der Zögerlichkeit der betroffenen Kirche zeigen. Diese Zögerlichkeit soll eine Kirche dann auch ernstnehmen als Zeichen dafür, dass ihr der Auftrag zum Bekennen im Moment offenkundig nicht gegeben ist.

Es war besonders die reformierte Kirche, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg immer wieder mit der Frage des *status confessionis* konfrontiert sah. Dies hat mit dem spezifisch reformierten Bekenntnisverständnis zu tun, demzufolge das Bekennen den Kirchen immer aufgegeben ist und die Bekenntnisbildung entsprechend nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt und in Gestalt eines fest umrissenen Bekenntniskanons abgeschlossen worden ist.³⁵ Markante Beispiele aus diesen stets wieder aufflammenden Diskussionen sind die kirchlichen Positionierungen gegenüber der nuklearen Aufrüstung in den 1980er Jahren oder die Auseinandersetzungen um den Bekenntnisstatus der Accra Confession von 2004. In beiden Fällen standen übrigens nicht Lehrfragen in einem engeren Sinne zur Debatte, sondern ethische und/oder politische Entscheidungen. Darin spiegelt sich eine Entwicklung des Bekenntnisverständnisses, die in dem von Willem Visser't Hooft eingeführten Begriff der «ethischen Häresie» Ausdruck fand.³⁶ Das Kirchesein einer Kirche, so das Argument Visser 't Hoofts, artikuliert sich nicht nur in ihrem kodifizierten Bekenntnisstand, sondern auch in ihrem Handeln; auch das kirchliche Handeln hat einen konfessorischen Gehalt, der genauso wie die kirchliche Lehre Gegenstand der Kritik und allenfalls der Abgrenzung werden kann.

IV. Häresie und Pluralismus

Häresie und gesellschaftlichen Pluralismus in einen Gegensatz zu setzen, basiert zunächst einmal auf einer begrifflichen Unschärfe, denn selbstverständlich geht es bei den Sprechakten des Bekennens und der Verwerfung um die

35 Ernst Saxer, Bekenntnis, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung in der reformierten Reformation: Pierre Bühler/Emidio Campi/Hans Jürgen Luibl (Hg.), «Freiheit im Bekenntnis». Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive, Zürich/Freiburg i. Br. 2000, 47–73 (69f.); Matthias Wüthrich, Der Heidelberger Katechismus als reformierte Bekenntnisschrift: Martin Ernst Hirzel/Frank Mathwig/Matthias Zeindler (Hg.), Der Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext (reformiert! Bd. 1), Zürich 2013, 339–356 (348f.).

36 Wolfgang Huber, Art. Häresie III. Systematisch-theologisch: TRE, Bd. 14, 1985, 341–348 (344f.).

Klärung *innerkirchlicher* Gemengelage. In Frage stehen dabei die *Biblizität*, die *Kirchlichkeit*, die *Christlichkeit* von Lehrbeständen. Paulus hat sich in Galatien nicht gegen den Mithraskult oder die Stoa gewandt, sondern gegen die Beschneidung als Bedingung für das Christsein. Die Gnosis in der Alten Kirche oder die Deutschen Christen wurden häretisiert, weil sie Auslegungen der Bibel und mögliche – oder gar die wahren – Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens zu sein beanspruchten.

Nachzudenken haben wir mithin über die *innerkirchliche* Pluralität. Es ist wiederum eine banale Feststellung, dass sich in den Akten des Bekennens und der Verwerfung eben eine *innerkirchliche* Vielfalt von Auslegungen der Bibel spiegelt und dass die beiden Akte eine der Möglichkeiten darstellen, diese Vielfalt zu strukturieren. Christlichen Glauben gibt es nur in der Pluralität seiner Auslegungen, ebenso klar ist aber, dass diese Vielfalt nicht beliebig sein kann, sondern dass im Falle bestimmter Auslegungen dieser Glaube seiner Identität verlustig geht. Das Bekenntnis kann von hier aus als jener Akt der Kirche verstanden werden, in welchem diese angesichts einer durch die Vielfalt von Auslegungsgestalten bedrohten Identität des christlichen Glaubens diese Identität wieder herzustellen versucht. Die Bedrohung der Identität des christlichen Glaubens durch eine Vielfalt von Auslegungsgestalten ist der *status confessionis*. Wenn wir festgestellt haben, dass der *status confessionis* nicht jederzeit und an jedem Ort gegeben ist, dann bedeutet dies, dass es in der Kirche eine Pluralität von Auslegungen der Bibel gibt, die die Identität des christlichen Glaubens nicht bedroht.

Seit der Reformation findet sich die Kirche in Europa in einer konfessionellen Vielfalt vor; auf diese werden wir noch zu sprechen kommen. Jede der nachreformatorischen Kirchen lebt aber ihrerseits in einer inneren Pluralisierung, die sich beispielsweise seit dem 19. Jahrhundert in den sogenannten kirchlichen Richtungen niedergeschlagen hat.³⁷ Die theologische Beurteilung dieser inneren Vielfalt ist nochmals vielfältig, einig ist man sich mindestens darin, dass sie ein nicht hintergehbare Faktum darstellt und deshalb als Bedingung aktuellen Kircheseins zu akzeptieren ist. Dabei ist mit angenommen, dass die jeweils voneinander abweichenden Auslegungsgestalten des christlichen Glaubens diesen nicht verraten und damit nicht als Häresien zu bekämpfen sind. Bei Adolf Keller sind wir allerdings in diesem Semester auch der Auffassung begegnet, dass die innere Pluralität von Glaubensauslegungen es der Kirche verbietet, bestimmte Positionen durch Bekenntnis und Verwerfung auszuschliessen. Mit der Bekenntnisgemeinschaft, so Keller im «Bund», «hält

37 Eduard Buess, Die kirchlichen Richtungen (ThSt 36), Zollikon-Zürich 1953.

notwendigerweise die Theologie und die Intoleranz ihren Einzug in der Kirche. Denn die Theologie kann nicht tolerant sein. Eine Bekenntnisgemeinschaft ist exklusiv [...]».³⁸ Das Bekenntnis mit der dazugehörigen Verwerfung, so Keller, stellt die Möglichkeit kirchlicher Einheit in Frage, das Bekenntnis ist ein die Einheit der Kirche zerstörender Akt.³⁹

Damit sind wir bei der im Titel dieses Vortrags angedeuteten Frage: Stellt die innere Vielfalt der Kirche die Möglichkeit der Verwerfung, wie sie in Barmen geschehen ist, nicht grundsätzlich in Frage? Haben wir hier nicht einen Akt der Intoleranz vor uns, der nicht nur antimodern, sondern auch unchristlich ist? Wir wollen es uns mit der Frage nicht zu einfach machen. Man könnte das Verfahren abkürzen und auf das uns schon vertraute Faktum hinweisen, dass die Häretisierung lediglich die Kehrseite des Bekennens sei und ohne Bekennen keine Kirche zu haben sei. Stattdessen wollen wir die Frage zum Anlass für einen kurzen Reflexionsgang über Pluralität und Toleranz im christlichen Glauben nehmen.

Denn es gibt in der Kirche eine Vielfalt von Auslegungsgestalten des Glaubens, die nicht nur als leider nicht zu beseitigender Zustand achselzuckend zu akzeptieren, sondern kraft theologischer Einsicht entschieden zu bejahen ist. Es gibt in der Kirche eine nicht nur legitime, sondern notwendige Vielfalt von Auslegungsgestalten des Glaubens. Ihren Grund hat diese Vielfalt in der Treue Gottes, die stets eine individualisierte, an der jeweiligen Existenz der einzelnen Menschen orientierte Treue ist. Die freie Gnade Gottes ist für verschiedene Orte, Zeiten und Menschen zwar *als Gnade* immer dieselbe, gerade weil sie Gnade ist, deshalb aber auch immer eine andere. Gott spricht jeden Menschen immer genau mit dem Wort an, das dieser Mensch in seiner jeweiligen Situation braucht. Auch diese Vielfalt ist freilich nicht unbegrenzt, und auch dies wieder aus dem einen Grund, dass es sich dabei um die Individualisierung der *Gnade* handelt. Um mit dem paulinischen Bild (1Kor 12,12–30) zu sprechen: Die Kirche besteht nicht nur aus vielen Gliedern, die vielen Glieder bilden zusammen auch den Leib Christi. Indem Gott sich in seiner Treue der einzelnen Menschen annimmt, führt er sie auch aus ihrer Vereinzelung heraus und zur Gemeinschaft zusammen. Die Vielfalt der Kirche ist eine Vielfalt in der Einheit, ihre Einheit eine Einheit in der Vielfalt.

Nun wissen wir aus eigener Erfahrung, dass man die Vielfalt von Auslegungsgestalten des Glaubens zwar grundsätzlich bejahen mag, dass das Leben in dieser Vielfalt aber ausserordentlich beschwerlich sein kann. Der konkrete

38 Der Bund, Nr. 263, 10. Juni 1934, S. 1.

39 Vgl. den Beitrag von Frank Mathwig in diesem Band.

Vollzug der kirchlichen Vielfalt in Einheit erfordert deshalb Toleranz im Sinne der Wortwurzel *tolerare*, erleiden. Wenn wir von Toleranz sprechen, dann ist die Einsicht wichtig, dass damit dem christlichen Glauben nicht von aussen etwas auferlegt wird, das ihm im Grunde seines Wesens fremd ist – eine solche Sicht insinuieren die anfangs zitierten Positionen von Marquard, Assmann und Beck, der Monotheismus sei als solcher intolerant. Dem ist entgegenzuhalten, dass christlicher Glaube in sich grundsätzlich toleranter Glaube ist (oder zumindest sein könnte). Die Begründung dafür liegt in der Unverfügbarkeit des Glaubens: Die Gewissheit des Glaubens verdankt sich dem Wirken Gottes im Heiligen Geist, sie ist deshalb bei den andern Glaubenden zunächst einmal als meinem Verfügen entzogen zu respektieren. Die Vielfalt des Glaubens ist so gesehen, wie der Tübinger Systematiker Christoph Schwöbel in mehreren Arbeiten zeigt, «unhintergebar».⁴⁰ Das aber bedeutet, dass die Achtung anderer Positionen nicht im Widerspruch zur eigenen Überzeugung steht, sondern aus ihr hervorwächst: «Die Unverfügbarkeit der eigenen Glaubensgewissheit begründet den Respekt vor der Unverfügbarkeit anderer Glaubensgewissheiten.»⁴¹ Anders als dies Ulrich Beck behauptet, ist in diesem Fall eine feste Glaubensüberzeugung kein Hindernis für Toleranz, sondern deren Ermöglichung. Mit der Unverfügbarkeit ihrer Begründung sind die unterschiedlichen Glaubenshaltungen freilich nicht dem Diskurs entzogen.

«Nicht die unverfügbare Konstitution der Gewissheit, sehr wohl aber die in ihr basierten Wahrheitsansprüche, die auf ihrer Basis entfaltete Wirklichkeitsinterpretation und die durch sie informierten Formen der Lebensgestaltung sind im Dialog öffentlich bestreitbar.»⁴²

Damit wird wiederum der Glaube nicht seiner selbst entfremdet, vielmehr wird sein «eigener übersubjektiver Wahrheitsanspruch kommunikativ ernstgenommen und im Dialog erprobt».⁴³ Damit ist auch gesagt, dass das eigentliche Medium, in welchem in der Kirche mit den unterschiedlichen Positionen umgegangen wird, der Diskurs sein muss.

Und für unsere Frage entscheidend ist, dass auch das Bekenntnis – und von da her die Verwerfung – nicht der Abbruch des innerkirchlichen Diskurses

40 Christoph Schwöbel, *Pluralismus und Toleranz aus der Sicht des Christentums. Eine protestantische Perspektive: ders., Gott im Gespräch. Dogmatische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011, 91–112 (93).

41 Schwöbel, *Pluralismus* (Anm. 40), 107.

42 Christoph Schwöbel, *Toleranz – eine unmögliche Tugend für religiöse Gemeinschaften: ders., Gott im Gespräch* (Anm. 40), 113–141 (139).

43 Schwöbel, *Toleranz* (Anm. 42), 139.

sein darf, sondern ein Moment in diesem Diskurs bildet. Auch das Bekenntnis und die Verwerfung, so haben wir gesehen, dienen der Einheit der Kirche. Zwar wird mit der Verwerfung eine bestimmte Auslegung der Schrift abgelehnt, dies geschieht aber im Bestreben, der Wahrheit des Glaubens als der Ermöglichungsbedingung der kirchlichen Gemeinschaft nicht die Basis zu entziehen. Danach muss das Gespräch weitergehen.

V. Häresie und Ökumene

Innerkirchliche Pluralität schliesst Bekenntnis und Häretisierung nicht aus. Wie aber verhält es sich mit der Ökumene? Wir wissen, dass die Kirchenspaltungen der Reformation ihren Ursprung in gegenseitigen Häresieurteilen hatten. Heisst dies dann nicht, dass wir vom Konzept der Häresie überhaupt Abstand nehmen müssen, soll Ökumene möglich sein?

Nun gibt es die Ökumene nur, weil es getrennte Kirchen gibt, und die getrennten Kirchen gibt es, weil diese Kirchen sich nicht bloss zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte, sondern nach wie vor durch so gravierende Lehrdifferenzen unterschieden sehen, dass beide Seite die für die Feststellung der Einheit notwendige Übereinstimmung nicht wahrnehmen können. Dass es diese Differenzen gibt und dass sie bearbeitet und nicht bloss handstreichartig als ungültig erklärt werden können, ist die unbestrittene Voraussetzung der bisherigen Geschichte der Ökumene. Die Formel «Die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet» der ersten Konferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm hat diese Überzeugung nicht korrigieren können.

So geht das Bemühen in ökumenischen Prozessen denn auch nicht dahin, die Verwerfungen einfach abzuschaffen, sondern sie besser verstehen zu lernen und von dort her allenfalls auch abbauen zu können. Nehmen wir als Beispiel die Leuenberger Konkordie von 1973, mit welcher die protestantischen Kirchen ihre Trennungen aus der Reformationszeit zu Gunsten einer Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft umfassenden Kirchengemeinschaft überwunden haben. Nachdem in der Konkordie das gemeinsame Verständnis von Rechtfertigungsbotschaft und Sakramenten umrissen worden ist, handelt man von den Verwerfungsurteilen der Reformationszeit, die zwischen Lutheranern und Reformierten die Abendmahlslehre, die Christologie und die Prädestinationslehre betrafen. In Art. 17 lesen wir: «Wir nehmen die Entscheidung der

Väter ernst»⁴⁴, d. h. wir betrachten sie nicht als irrtümlich oder als überholt. Im Folgenden werden dann gemeinsam vertretbare Formulierungen für die drei Lehrbereiche aufgestellt und danach wird ausgesagt, dass dort, wo diese Feststellungen anerkannt werden, die reformatorischen Verwerfungen den heutigen Stand der Lehre nicht mehr treffen. «Damit werden die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen nicht als unsachgemäss bezeichnet, sie sind jedoch kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft» (Art. 27)⁴⁵. Wo noch Differenzen bleiben, haben diese keinen kirchentrennenden Charakter mehr.

Wir stellen fest: Der Prozess, der zur Leuenberger Konkordie geführt hat, setzt die grundsätzliche Gültigkeit von zwischenkirchlichen Verwerfungen voraus. Er setzt auch voraus, dass es sich dabei nicht bloss um ein Relikt aus – wie man heute gerne sagt – «mittelalterlichen» Zeiten handelt, sondern um eine nicht zu leugnende Realität zwischen den Kirchen. In dem Masse, in dem das Evangelium und damit die Lehre in den Kirchen zentralen Stellenwert haben, kann und wird es zwischen den Kirchen zu Lehrdifferenzen kommen. Der einzige Weg, sie zu überwinden, ist, an ihnen zu arbeiten. Ein zweites Beispiel dafür ist in Deutschland der Weg evangelischer und katholischer Theologen im Ökumenischen Arbeitskreis, dessen Ergebnisse schliesslich zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* 1999 geführt haben.⁴⁶ Die dort praktizierte Methodik des Umgangs mit Lehrdifferenzen war ohne Zweifel bahnbrechend und für die gesamte ökumenische Bewegung bedeutsam.

Ich nenne hier nur einige für unsere Thematik bedeutsame Gesichtspunkte. Der wichtigste ist, dass auch in diesem Prozess die historischen Lehrverurteilungen in ihrer bleibenden Geltung zunächst einmal nicht bestritten waren. Bei der leitenden Fragestellung, inwiefern die Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit in der Gegenwart noch kirchentrennenden Charakter haben, wurden sie wiederum vorausgesetzt.⁴⁷ An diese Lehrverurteilungen trat man nun

44 Die Leuenberger Konkordie von 1973: Georg Plasger/Matthias Freudenberg (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 2005, 246–258 (253).

45 Leuenberger Konkordie (Anm. 44), 255.

46 Friedrich Hauschildt/Udo Hahn/Andreas Siemens (Hg.), *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, Göttingen 2009.

47 «Richtig ist jedoch, dass die alten Gegensätze, wie sie in den Verwerfungsurteilen der Kirchen gegeneinander ihren zugespitzten Ausdruck gefunden haben, formell weiterbestehen» (Wolfhart Pannenberg, *Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?: Karl Lehmann [Hg.], Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II, Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, Freiburg/Göttingen 1989, 17–31 [19]).

aber mit der Fragestellung heran, inwiefern sie zwischen den heutigen Kirchen noch – wie zur Reformationszeit – trennenden Charakter haben. Leitend waren dabei die Fragen, «inwieweit sie schon damals die Gegenseite wirklich getroffen haben, wo ihnen zeitbedingte und inzwischen überholte Auffassungen der kontroversen Sachthemen zugrunde liegen, wo bloße Missverständnisse der Gegenseite, und inwieweit sie auf den heutigen katholischen oder evangelischen Partner noch zutreffen oder aber formell als ihn nicht mehr betreffend zu beurteilen sind».⁴⁸ Man nutzt mit andern Worten die Tatsache, dass man aufgrund des zeitlichen Abstandes und dank historischer und theologischer Forschung die damaligen Differenzen anders beurteilen und dabei ihre Grenzen und ihre perspektivischen Verzerrungen besser oder überhaupt erst wahrnehmen kann. Nochmals: Die Lehrverurteilungen werden nicht negiert und auch nicht bloss relativiert, sie werden revidiert. Und erst wo dies möglich ist, können die Lehrverurteilungen als nicht mehr gültig taxiert werden.

Das Wort Häresie gehört trotz alledem nicht mehr ins ökumenische Vokabular. Nicht weil es die Irrlehre nicht mehr gibt, sondern weil wir uns in der Ökumene in einer anderen Situation befinden. Nicht um die durch den *status confessionis* bedingte unvermeidliche Trennung geht es, sondern darum, Wege zur Überwindung der Trennung zu finden. Die Verwerfung haben wir hier nicht vor uns, sondern hinter uns, und die Aufgabe ist nun, die Geltung der Verwerfung zu überprüfen. Oder nochmals anders gesagt: Die Verwerfung dient der Einheit durch – unvermeidliche – Trennung, die Ökumene dient der Einheit durch Überwindung der Trennung.

VI. Häresie praktisch

Nach all diesen Überlegungen ergibt sich demnach folgendes Fazit: Auf das Verwerfen als die Kehrseite des Bekennens kann die Kirche auch heute nicht verzichten, ja, kann sie nicht verzichten, so lange sie Kirche ist. Ein solcher Verzicht wäre nur möglich um den Preis des Verzichts auf das Bekennen, und damit hörte Kirche sofort auf, Kirche zu sein. Das ist das Eine. Auf der andern Seite nötigen uns die Geschichte der Häretisierungen, die Entwicklungen hin zu einem theologischen Verständnis von Pluralismus und Toleranz und die Erfahrungen der Ökumene dazu, mit dem Verwerfen zurückhaltend umzugehen. Was dies im Einzelnen für die Praxis der Kirche bedeuten könnte, soll zum Schluss noch an einer Reihe von praktischen Fragen durchgespielt werden.

48 Pannenberg, Verwerfungen (Anm. 47), 19.

1. Die Zeit der Verwerfung

Wann spricht die Kirche eine Verwerfung aus? Vergegenwärtigen wir uns nochmals Barmen – die Synode hat im Bewusstsein einer göttlichen Nötigung gehandelt, damit verbunden aber auch in der dankbaren Überzeugung, von Gott in einer historischen Drucksituation mit einer besonderen Erkenntnis beschenkt worden zu sein. Ein vergleichbares Gefühl der Nötigung hat die Verfasser des Belhar-Bekenntnisses beseelt.⁴⁹ Bekennen und Verwerfen, heisst das einmal, erfolgen in einer Ausnahmesituation. Sie erfolgen weiter nicht aus eigener Initiative. Sicher, es sind am Ende immer Menschen, die die entsprechenden Sprechakte vollziehen. Aber die Sprechakte sollten nicht vollzogen werden, ohne dass jene, die dies tun, sich ernsthaft der Frage stellen, ob dafür eine Nötigung, ein Müssen vorliege. Es darf, wo bekannt und verworfen wird, um nichts weniger gehen als um das Kirchesein der Kirche. Bekennen und insbesondere das Verwerfen, die Häretisierung, sind zu ernsthafte Akte, als dass sie kirchlicher Alltag sein könnten. Und sie sind theologisch zu bedeutsam, als dass sie zum normalen Mittel innerkirchlicher Auseinandersetzungen werden dürften. (Als einer, der selbst am Bekenntnisprozess des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds 2009/2010 mitgewirkt hat, frage ich mich heute kritisch, ob dafür die Nötigung, die hier als Kriterium des Bekenntnisses angeführt wird, wirklich bestanden hat. Der Rücklauf aus den Landeskirchen in der Vernehmlassung war mager, und dies könnte als Zeichen dafür gewertet werden, dass ein neues Bekennen zu diesem Zeitpunkt auch aus theologischen Gründen nicht an der Zeit war.⁵⁰)

2. Das Subjekt der Verwerfung

Wer spricht die Verwerfung aus? Wir bleiben bei Barmen: Nicht die universitäre Dogmatik hat hier gesprochen – gegen den Verdacht von Adolf Keller –, erst recht nicht ein einzelner Theologe, und auch nicht bloss eine kirchliche Gruppierung, den Sprechakt der Verwerfung hat «die Kirche» vollzogen. Auch dies ist wieder eine riskante Äusserung, und trotzdem kommen wir nicht um sie herum. Faktisch wird immer nur ein Teil der Kirche das Subjekt der Verwerfung sein, auch aus dem schlichten Grund, weil das Verworfenene seinerseits

49 Vgl. den Beitrag von Katrin Kusmierz in diesem Band.

50 Als Grundlage für die Vernehmlassung diente: Matthias Krieg (Hg.), Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch, Zürich 2009.

Teil der Kirche zu sein beansprucht. Wir werden auch hier wieder kriteriologisch sprechen müssen: Ein Verwerfungsurteil darf dann und nur dann ergehen, wenn die Sprechenden der Überzeugung sind, damit für die Kirche und um der Kirche willen zu sprechen. Konkret muss sich dies in der Überzeugung zeigen, dass das eigene Bekenntnis die rechte Auslegung der Schrift ist, das Verworfene dagegen eine die Kirche in Frage stellende Auslegung. Wo dies der Fall ist, haben wir es in den Verwerfenden nicht in einem numerischen Sinne mit dem Ganzen der Kirche zu tun, wohl aber in einem sachlichen Sinne mit denjenigen, die für das einstehen, was in der Kirche als Evangelium von Jesus Christus zu gelten hat. Es liegt auf der Hand, dass es mit dieser Umschreibung nicht möglich ist, die Berechtigung zum Bekennen und Verwerfen formell festzuschreiben. Bekennen und Verwerfen, haben wir gesehen, werden der Kirche gegeben, und dabei muss offenbleiben, auf welchem Wege dies geschieht. Wer wann und auf welchen Dienstwegen berechtigt ist, zu bekennen oder zu verwerfen, lässt sich in keiner Kirchenordnung und keinem Organisationsreglement festschreiben. «Der Geist weht, wo er will» (vgl. Joh 3,8), auch dafür ist die Barmer Synode ein aussagekräftiges Beispiel.

3. Die Adressaten der Verwerfung

Gegen wen ergeht die Verwerfung? In Barmen erging sie gegen einen anderen Teil der Kirche, in Belhar gegen eine andere Kirche, die freilich zur reformierten Kirchenfamilie im eigenen Land gehörte. Wendet sich das Häresieurteil gegen Positionen und nicht Personen, dann leuchtet ein, warum es sich in aller Regel auf Gruppen und nicht auf Einzelpersonen bezieht. Nicht nur eignet der Einzelperson für die Kirche ein geringeres Gefährdungspotenzial als einer Gruppe, in Gestalt einer Gruppe hat eine abweichende Position auch bereits die Form einer alternativen Gemeinschaft und damit einer andern Kirche zu beanspruchen begonnen. Eine Verwerfung gegenüber Einzelpersonen ist heute in evangelischen Kirchen nur da denkbar, wo diese einen Öffentlichkeitsauftrag wahrnehmen, dort also, wo sie mit einem Verkündigungsammt betraut sind. Warum? Die Kirche wird durch die Verkündigung des Evangeliums begründet und erhalten, und wo Trägerinnen und Träger des *ministeriums Verbi Divini* dieses nicht mehr auftragsgemäss wahrnehmen, kann die Kirche in ihrem Sein gefährdet sein. Aus diesem Grund kennen viele deutsche Landeskirchen ein

sogenannte Lehrzuchtverfahren für Geistliche.⁵¹ In den reformierten Kirchen der Schweiz gibt es Vergleichbares nicht.

4. Die Konsequenzen der Verwerfung

Was sind die Konsequenzen einer Verwerfung? Wenn die Verwerfung die Grenze zwischen Evangelium und Dysangelium zieht, dann beansprucht sie, die Grenze der Kirche zu ziehen. Die Konsequenz der Verwerfung kann deshalb nichts anderes sein als die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft. Wer unter dem Häresieurteil steht, mit dem oder der können Glieder der Kirche nicht Abendmahl halten. Die Dinge so klar auszudrücken soll wiederum vor allem dazu dienen zu zeigen, wie viel Zurückhaltung bei der Verwerfung angezeigt ist.

5. Die Vorläufigkeit der Verwerfung

Wie *endgültig* ist die Verwerfung? Bei dieser Frage vor allem gilt es im Auge zu behalten: So sehr wir beim Bekennen und Verwerfen hoffen, dass Gott darin handelt, so sehr bleibt beides ein menschliches und damit ein begrenztes und irrtumsfähiges Handeln. Die Endgültigkeit des Verwerfens steht deshalb grundsätzlich unter dem Vorbehalt besserer Belehrung.

Aus einem weiteren Grund ist das Verwerfen prinzipiell ein vorläufiges. Nochmals sei daran erinnert, das Verwerfen steht nicht auf eigenen Beinen, sondern dient dem Bekennen. Das Verwerfen will bei denen, deren Position verworfen wird, Umkehr und erneuertes Bekennen bewirken. Die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft steht im Dienst neuer Gemeinschaft und ist deshalb grundsätzlich reversibel. Das Belhar-Bekenntnis und besonders der dazugehörige Begleitbrief sind dafür ein Lehrstück. Katrin Kusmierz hat auf den versöhnlichen Duktus des Dokumentes hingewiesen. «Wir sprechen werbend und nicht verurteilend», schreiben die Autoren, und weiter: «Wir werben für Versöhnung.»⁵² Und im Schlussabschnitt des Begleitbriefes geben die Autoren ihrer Hoffnung Ausdruck, dass ihr Bekenntnisakt «versöhnend und

51 Martin Daur, Art. Lehrverpflichtung: TRE, Bd. 20, 1990, 628–638 (630–635).

52 Begleitbrief Nr. 3.

vereinend» wirken werde.⁵³ Bekenntnis und Verwerfung zielen auf neue Gemeinschaft.

VII. Häresie und Gnade

Ich möchte meinen Vortrag zum Thema Verwerfung nicht schliessen, ohne ihm – gleichsam als Schlusscoda – noch eine kurze Überlegung zum Zusammenhang von Häresie und Gnade anzufügen. Wir wissen, die Kirche hat im Zusammenhang mit der Häresie grosses Leid verursacht und damit nicht zuletzt sich selbst verletzt,⁵⁴ und der Grund dafür dürfte immer gewesen sein, dass man die in Jesus Christus erschienene Gnade Gottes zu wenig hat gelten lassen.

Es wurde schon erwähnt, der Umgang der Kirche mit denen, die sie als Häretikerinnen und Häretiker meint verwerfen zu müssen, muss dem Grundsatz *sine vi humana, sed verbo* folgen. In diesem Grundsatz kommt zum einen zum Ausdruck, dass Gott selbst kein anderes Mittel als sein Wort hat, um uns für die Gemeinschaft mit ihm zu gewinnen, und dass deshalb auch uns als Menschen keine anderen Mittel dafür zur Verfügung stehen. Die Kirche muss in dieser Hinsicht prinzipiell gewaltlos sein. Der Grundsatz *sine vi sed verbo* bringt zum andern zum Ausdruck, dass Gott auch an denen, die wir als Ungläubige meinen beurteilen zu müssen und die es vielleicht auch sind, dass Gott selbst an diesen Menschen festhält und für sie eine Zukunft bereithält. Anders als gewaltlos mit denen umzugehen, die von einem Verwerfungsspruch der Kirche betroffen sind, würde bedeuten, diesem Vorrang der Gnade Gottes zu widersprechen.⁵⁵

Der Vorrang der Gnade Gottes muss demnach die Mittel vorgeben, die der Kirche im Umgang mit jenen zur Verfügung stehen, von denen sie sich durch ihr Verwerfungsurteil hat trennen müssen. Die Mittel heissen: nicht abreisende Gesprächsbereitschaft, stets neue Hoffnung auf bessere Einsicht, Lernbereitschaft und Bussbereitschaft auf der eigenen Seite, in all dem Geduld

53 Begleitbrief (Anm. 52), Nr. 4.

54 Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 232–294.

55 Eberhard Jüngel sagt dasselbe, wenn er die Autorität Christi und analog dazu die Autorität der Kirche angemessen nur in der Sprachform der Bitte ausgedrückt findet: *Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie*: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 179–188.

und – das sei nicht vergessen – Gelassenheit und Humor. Mit diesen, aber nur mit diesen Mitteln kann die Kirche gegenüber anderen Zeugnis ablegen vom Evangelium, das ihr anvertraut ist.

Als Letztes sei an das Gleichnis vom Unkraut im Weizen erinnert⁵⁶: Es ist Gott vorbehalten, die eschatologische Unterscheidung zwischen wahr und unwahr zu vollziehen. Selbst die Unterscheidungen, die durch die Akte des Bekennens und des Verwerfens erfolgen, geschehen nicht für das Eschaton, sondern für das Zeitliche, und es geht dabei um die Kirche, nicht um das Reich Gottes. Auch deshalb soll der Umgang mit den Irrlehren zwar ernsthaft, dabei aber pragmatisch und gelassen sein.

Zuletzt erinnert das Gleichnis vom Unkraut im Weizen immer auch daran, wir wissen nicht, wer wer ist. Als Glaubende haben wir den Unglauben nie hinter uns. Das Volk, das aus Ägypten herausgeführt wurde, tanzte bald schon um das goldene Stierbild. Das Häresieurteil, das wir heute sprechen, kann uns morgen selber treffen. Die Geschichte enthält genug Beispiele, dass einstige Irrlehrer zu Lehrern der Kirche wurden. Die Möglichkeit zur Verwerfung hält der Kirche deshalb in erster Linie ihre eigene Irrtumsfähigkeit vor Augen. Und das bedeutet: Gerade dort, wo die Kirche sich durch das Anathema von bestimmten Positionen trennen muss, bedarf sie selbst am meisten der Gnade.⁵⁷

56 Mt 13,24–30.

57 Karl Gerhard Steck geht so weit, die Regel aufzustellen, dass «ein Häresieurteil nur in Frageform vorgebracht werden» könne (Die christliche Wahrheit zwischen Häresie und Konfession [ThExh NF 181], München 1974, 44). Die Konsequenz von solcher Urteilsenthaltung wäre dann freilich, dass das Häresieurteil nicht mehr vollzogen werden könnte – oder aber allein von den Häretikern selbst.