

Tradition und Gemeinschaft der Kirche(n)

Autor(en): **Visser, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **103 (2013)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405124>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Tradition und Gemeinschaft der Kirche(n)

Jan Visser

Ich empfinde es als Ehre, dass ich diese Veranstaltung mit einer einführenden Vorlesung zu Stalders Theologie eröffnen darf¹. Bei der Vorbereitung kamen mir die vielen anregenden Begegnungen in den Sinn, die ich vor einem halben Jahrhundert mit Stalder als Lehrmeister und später als Kollegen hatte. Es war, als hörte ich seine eindringliche Stimme wieder, mit der er seine weit ausgreifenden Argumente entfaltete. Zugleich machte ich die Erfahrung, dass es keine leichte Aufgabe war, die ich zu Ehren Stalders auf mich genommen hatte.

Das hat mehrere Gründe: Da sind zum einen seine oft gedrängten und konzisen Formulierungen; weiterhin das beharrliche Argumentieren und Weiterfragen, das sich nie mit schnellen Antworten zufrieden gibt; und schliesslich die Breite der Themen, die er behandelte, ohne eine Grundlegung und Zusammenfassung seines theologischen Denkens hinterlassen zu haben. Immerhin Ansätze dazu findet man in seiner letzten Vorlesungsreihe «Meine Theologie»². Darin wendet er erkenntnistheoretische und linguistische Fragen ebenso hin und her wie genuin theologische Probleme der neutestamentlichen Exegese, der Homiletik, der Katechetik und der Ekklesiologie. Was ist mit diesem ebenso faszinierenden wie unübersichtlichen Gedankenreichtum anzufangen? Meinen Zugang für den heutigen Vortrag fand ich dank eines Hinweises von Andreas Krebs. Er erinnerte mich an einen Abschnitt aus einem Beitrag, den ich vor einigen Jahren für die Festschrift Bischof Joachim Vobbes verfasst hatte: Er ist überschrieben mit dem Titel «Tradition und Gemeinschaft der Kirche(n)»³.

¹ Ich danke Andreas Krebs für seine sorgfältige Unterstützung bei der sprachlichen Bereinigung des Textes.

² KURT STALDER, *Meine Theologie*, in: DERS., *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit*. Hg. von Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler (ÖBFZPhTh 38), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 255–431.

³ JAN VISSER, *Tradition, Unfehlbarkeit, Primat*, in: Angela Berlis/Matthias Ring (Hg.), *Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft*. FS Bischof Joachim Vobbe, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2007, 355–368.

Es lohnt sich, mit der Frage nach der Tradition in Stalders Gedankenwelt einzusteigen.

1. Tradition

Zwar wird der Traditionsbegriff von Stalder kaum explizit behandelt; dennoch hat er einen wichtigen Stellenwert in seinem theologischen Denken. Das zeigt sich in der Nachschrift der elften Vorlesung aus der Reihe «Meine Theologie», in der Stalder sein theologisches Anliegen auseinandersetzt. Er geht dort knapp auf den Zusammenhang von Sprache, Gemeinschaft und Gesellschaft ein⁴. Sprache, so argumentiert Stalder, ist eine gesellschaftliche Einrichtung und setzt daher Gemeinschaft voraus. Gemeinschaft ist dabei zu verstehen als Gegenteil zu «einer allein»: Wir wachsen auf in Gemeinschaft, und Gemeinschaft geht sowohl räumlich als auch zeitlich über den Einzelnen hinaus. Deshalb geht unserer individuellen Existenz nach Stalder immer auch eine Tradition voran. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die Sprache: Denn mittels der Sprache lernen wir von Kindesbeinen an, unsere Wirklichkeit zu betrachten und uns in unserer Umwelt zu orientieren. Man kann fragen, inwieweit Stalder hier den Anschauungen des Kommunitarismus nahekommt⁵.

Jedenfalls ist klar, dass unserer individuellen Existenz nach Stalder etwas vorausgeht, das uns prägt, unsere individuelle Existenz begründet und ermöglicht. Wir werden ein Selbst in und durch Gemeinschaft mit dem anderen und den anderen. Diese Anschauung stützt sich vor allem auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse. Stalder wendet sie auf die klassische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition an: Wie die Sprache dem einzelnen Sprechakt vorangeht, so muss auch die Tradition der Bibel vorangehen; die Bibel wäre demnach nur in der Tradition, d.h. innerhalb einer Gemeinschaft verständlich. Dennoch möchte Stalder nicht behaupten, dass der Einzelne durch Sprache und Gemeinschaft determiniert sei; und genauso wenig möchte er die Eigenständigkeit der theologischen Quellen leugnen. Dies wird aus Stalders Anthropologie ersichtlich.

Erlauben Sie mir jedoch, bevor ich weitergehe, eine Nebenbemerkung: Wie kam Stalder überhaupt dazu, theologische Fragen – wie es kennzeich-

⁴ STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 376–378.

⁵ Vgl. zur Einführung AMITAI ETZIONI/ANDREW VOLMERT/ELANIT ROTH-SCHILD (Hg.), *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*, Maryland (Rowman & Littlefield) 2004.

wend für seinen Ansatz ist – mithilfe der Linguistik und Sozialwissenschaft zu erhellen? Meiner Ansicht nach hängt dies mit einer Jugenderfahrung Stalders zusammen, die Urs von Arx in seiner Ansprache beim Trauergottesdienst Stalders erwähnte⁶. Aufgewachsen in schwierigen Familienumständen, begeisterte er sich schon als Gymnasiast für Karl Barths Überzeugung, dass «Gottes Zuwendung [...] nicht abhängig [ist] vom Leisten und Können des Menschen, sondern unableitbar Wahl und Gnade»⁷. Stalder hat das als etwas Existenzerhellendes erfahren. In dieser Begeisterung wurde er von seinen späteren Professoren Gilg und Gaugler bestätigt, die sich ihrerseits an Barth orientierten. Aber in seiner Arbeit als Prediger und Dozent machte er eine negative Erfahrung: Es gelang ihm nicht, seinen Zuhörern zu vermitteln, was er für sich als wertvoll entdeckt hatte. Und auch in seiner Doktorarbeit über das Werk des Heiligen Geistes bei Paulus stiess er auf ein Defizit in Barths theologischem Ansatz: Er reflektiert zu wenig, was die Botschaft des Evangeliums für die Erfahrung des gläubigen Subjekts bedeutet⁸. Deshalb befasste Stalder sich nun mit Problemen der Kommunikation und Sprache und fand in der Linguistik und den sozialwissenschaftlichen Disziplinen die Schlüssel zu der Frage, wie die erlösende Wirklichkeit Christi vermittelt und erfahrbar gemacht werden kann. Dennoch blieb er Barth treu, wie Stalder selbst immer wieder bezeugt. Nicht nur, weil er zum Beispiel Barths Unterschied zwischen der Offenbarung als Ereignis und der Bibel als schriftlicher Bezeugung dieses Ereignisses aufrechterhält – ein zentraler Aspekt seiner linguistischen Argumentation –, sondern auch, weil Ausgangspunkt und letzte Begründung seines Denkens immer in der Offenbarung Gottes liegt. Auch wenn er wie Pannenberg von anthropologischen Anschauungen her argumentiert, stellt er diese nicht voran, um sie nachher in theologischer Perspektive zu bewerten und einzuordnen⁹; es ist vielmehr umgekehrt: Auch in seiner Anthropologie ist Stalders Ausgangspunkt immer ein theologischer. Denn für Stalder ist klar, dass Gott der Begründung unserer Existenz vorausgeht.

⁶ URS VON ARX, Kurt Stalder (1912–1996). Ansprache beim Trauergottesdienst am 6. Januar 1997 zu St. Peter und Paul in Bern, in: STALDER, Sprache (wie Anm. 2), 435–442.

⁷ A.a.O., 436.

⁸ KURT STALDER, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, Zürich (EVZ) 1962, 442–444.

⁹ WOLFHART PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen (V&R) 1983.

Was nun die Anthropologie im Einzelnen betrifft, so stimmt Stalder mit Pannenberg überein, dass der Mensch als Mängelwesen, um sich in seiner Umwelt orientieren zu können, auf menschliche Gemeinschaft und auf Sprache angewiesen ist; dabei betont Stalder aber zuerst, dass der Mensch von Gott als freies Gegenüber geschaffen wird und zur Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen bestimmt ist. Und wenn das unerklärliche Böse dies verhindert, wird durch Christus' Sterben und Auferstehung diese Gemeinschaft wieder in Gerechtigkeit und Heiligung ermöglicht. Das impliziert, dass dem Menschen als Individuum nicht nur die Gemeinschaft mit den Menschen, sondern auch die Gemeinschaft mit Gott als Schöpfer und Erlöser vorausgeht¹⁰.

Das heisst allerdings nicht, dass man von dem, was der menschlichen Existenz als Vorgegebenem und Ermöglichendem vorangeht, völlig passiv bestimmt wird. Der andere, Gott, so Stalder, wendet sich dem Menschen mit einem Anspruch zu, in dem ich mich als ein Gegenüber erfahre. Gerade dadurch komme ich zu mir selbst, weil ich mit diesem Anspruch die Freiheit geschenkt bekomme, in einem reziproken Verhältnis zu antworten. Andreas Krebs betont in seiner Studie «Erlösung zur Freiheit», dass Stalder Freiheit hier mit Moltmann nicht versteht als Verfügungsfreiheit, welche notwendigerweise in Konkurrenzverhältnisse führt, sondern als eine Freiheit, in der man sich dem anderen in Liebe zuwendet. Er zeigt dies anhand eines von Stalder selbst gegebenen Beispiels: Wenn ich auf den Anspruch eines anderen eingehe, muss das keine Einschränkung der eigenen Freiheit bedeuten; denn mein Eingehen bereichert mich auch selbst und kann so meine eigene Freiheit vergrössern. Wie Krebs betont, steht dieser Begriff von der Freiheit in der Tradition der Philosophie des deutschen Idealismus. Es geht um einen Freiheitsbegriff, nach dem

die Freiheit des andern der meinen nicht entgegensteht, sondern ich meine Freiheit gerade dadurch gewinne, dass ich die des anderen verwirkliche. Die Liebesbeziehung, in der solche Freiheit in besonderer Weise erfahrbar wird, ist für Stalder die zentrale Analogie für die Freiheit in Partnerschaft und Partnerschaft in Freiheit im Verhältnis zwischen Gott und Menschen.¹¹

¹⁰ Vgl. PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris (Seuil) 1990. Stalder fasst theologisch, was Ricœur rein philosophisch begründen will: Man wird nur ein Selbst in der Begegnung mit dem anderen.

¹¹ ANDREAS KREBS, *Erlösung zur Freiheit. Die «doppelte Freiheit» Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders* (Ökumenische Studien 37), Münster (LIT) 2011, 104.

Nur in der Antwort auf den Anspruch des anderen – und letztlich auch in der Antwort auf den Anspruch Gottes – kann sich Selbstwerdung vollziehen. So gibt mir der Anspruch Freiheit und mit der Freiheit die Möglichkeit zur Entscheidung.

Hier kommen wir einem wichtigen Merkmal von Stalders Denken auf die Spur: dem Paradoxalen und Dialektischen seiner Argumentation. Denn es hat etwas Paradoxes, wenn man behauptet: Von dem, was mir vorangeht, empfangen ich mein Selbstsein und meine Identität ebenso wie die Möglichkeit, mich in Antwort und Zuwendung zu entscheiden. Von dem, wovon ich scheinbar abhängig bin, empfangen ich Selbstständigkeit und Entscheidungsvermögen. Stalder ist sich der Paradoxalität dieser Denkfigur bewusst. Sie beruht für ihn zuletzt auf der von Menschen nicht endgültig zu klärenden Beziehung zwischen Gott und Mensch¹².

Diese Art dialektischer Argumentation wird auch auf das Problem der Tradition angewendet. Obwohl die Tradition uns vorgegeben ist und wir ohne sie nicht leben könnten, ist sie doch zugleich als offener Prozess zu verstehen und nicht als reine Reproduktion des jeweils Vorgegebenen, das man zu akzeptieren hat. Das liegt nicht zuletzt an dem Anspruch der Tradition, ihren Inhalt so weiterzugeben, dass in wechselnden historischen Situationen erfahrbar wird, was sie fortsetzen will. Dieser Anspruch kann nämlich kritisch gegen die Weise gewendet werden, wie die Tradition jeweils konkret gelebt und gestaltet wird: Werden wir ihrem eigentlichen Inhalt noch gerecht? Oder verdecken und entstellen wir vielmehr, was wir weitertragen sollen? Deshalb wäre es auch ein Irrtum, würde man den Traditionsbegriff dazu verwenden, die Eigenständigkeit der theologischen Quelle zu untergraben. Denn nur in dieser Eigenständigkeit kann sie einer kritischen Selbstbefragung der Tradition als normative Grundlage dienen. Auch Tradition wird uns nicht auferlegt, sondern vollzieht sich in einem offenen Prozess von Anspruch und Antwort.

Stalder versucht dies in Exegese, Homiletik und Katechetik weiter auszuarbeiten. Sein Ziel ist dabei, dass das Zeugnis der Bibel, genauer des Evangeliums, so kommuniziert werden kann, dass die «Wirklichkeit Christi» erfahrbar wird¹³. Das geschieht nicht dadurch, dass der Glaube

¹² Vgl. STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 279; siehe KREBS, *Erlösung* (wie Anm. 11), 59–60.

¹³ So der Titel der gesammelten Aufsätze: KURT STALDER, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich (Benziger) 1984.

mit Autorität aufoktroiert wird, sondern im Wecken des Bewusstseins, dass das Zeugnis des Evangeliums von Erfahrungen handelt, die in analoger Weise auch in unserer Situation zugänglich sind.

Dies kennzeichnet auch seine methodischen Anweisungen in der Homiletik wie in der Bibelarbeit, die den Laien, wie von Arx zutreffend formulierte,

erlauben sollte, aus eigener Einsicht ihr Leben als eine Partnerschaft mit Gott zu begreifen und so, statt bloss Empfänger von klerikalen Dienstleistungen, kompetent am Geschehen der Kirche mitzuwirken, selbst seelsorgerliche Aufgaben an anderen Menschen wahrzunehmen.¹⁴

Dabei stützt sich Stalder auf die linguistische Einsicht, dass sich – auch wenn die Sprache notwendig ist, um uns in die Wirklichkeit einzuführen, und so der Erfahrung vorangeht – die Bedeutung eines Wortes aufgrund anderer, neuer Erfahrungen auch ändern kann¹⁵. So ist das Vorgegebene der Sprache notwendig, jedoch nicht zwingend und alles bestimmend. Ja, auch die Sprache ist kein geschlossenes System und ändert sich aufgrund neuer Ereignisse. Hier wird für Stalder eine Unterscheidung wichtig, die auf Barth zurückgeht: Die Unterscheidung zwischen dem Ereignis und dem In-Sprache-Fassen des Ereignisses. Denn Wirklichkeit ist nie vollständig in Worte zu fassen¹⁶. Deshalb ist auch eine Lehre, welche die Realität in einem System endgültig unterbringen will, nicht möglich. Das erklärt Stalders Sympathie für die Einsichten des kritischen Rationalismus und sein Plädoyer, die Wirklichkeit immer als ein «offenes» System zu betrachten. So weist Stalder jedes autoritäre kirchliche Lehrsystem zurück, dessen Glaubenssätze man einfach als wahr akzeptieren muss¹⁷.

Dem Menschen geht also immer etwas Vorgegebenes voran, das jedoch in offener Freiheit das Neue und Individuelle nicht ausschliesst. Diese Dialektik hat freilich nicht nur Geltung für menschliche Beziehungen,

¹⁴ VON ARX, Kurt Stalder (wie Anm. 6), 438.

¹⁵ Stalder illustrierte dies oft an Beispielen wie dem Wort «Frau», einst verwendet nur für Adlige und nun für jede Frau, oder dem Wort «Führer», das seit dem Auftreten Hitlers eine besondere Bedeutung bekommen hat. Ein Beispiel aus dem hellenistischen Griechisch, das in der theologischen und ökumenischen Diskussion eine gewisse Rolle spielt, ist das Wort *episkopos*. Vgl. KURT STALDER, ΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ, in: DERS., Wirklichkeit (wie Anm. 13), 11–39, sowie DERS., Meine Theologie (wie Anm. 2), 377, 379.

¹⁶ STALDER, Meine Theologie (wie Anm. 2), 385–387.

¹⁷ Überlegungen dazu findet man verstreut im Ganzen seines schriftlichen Nachlasses, zum Beispiel STALDER, Meine Theologie (wie Anm. 2), 291.

sondern betrifft auch unser Verhältnis zu Gott und unsere ganze Wirklichkeit. Nun lässt sich fragen: Wo endet diese Dialektik, wo findet sie ihren letzten Grund? Oder wie erkennen wir in Ereignissen Gott, der unsere Existenz und alle Wirklichkeit begründet? Diese Frage führt nach Krebs zu einem ständigen Hin und Her von Frage und Antwort, wobei er Stalder zitiert:

Indem Gott uns begegnet, begegnet er uns als Antwort und Frage zugleich. Man muss beides zugleich sagen. Er begegnet uns als Antwort, die die Frage provoziert, oder er begegnet uns als Frage, die eine Antwort impliziert, aber die wir nicht automatisch zutreffend geben.¹⁸

Diese Dialektik stellt uns letztlich vor die Entscheidung, Gott als Grund unserer Existenz zu entdecken oder zu akzeptieren und nach dem biblischen Zeugnis unsere ganze Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung Gottes her zu betrachten. Als solche ist unsere Wirklichkeit eine und nicht zu unterscheiden in eine gottlose Natur und eine Übernatur¹⁹, in der das Göttliche zu Hause sein soll. Es gibt nur eine Wirklichkeit, in der Gott uns begegnen will und sich offenbart. Deshalb betont Stalder ständig: Wir haben es in allem mit Gott zu tun. Dabei stützt Stalder sich auf die altkirchliche Logos-Theologie und die biblische Weisheitslehre, nach der die Weisheit die ganze Wirklichkeit durchwaltet. So kann er auch wissenschaftliche Errungenschaften positiv bewerten und sieht sie nicht in einem Gegensatz zum Glauben. Glauben bedeutet damit nicht die Akzeptanz übernatürlicher Wahrheiten in Konkurrenz mit der Wissenschaft. Glauben gründet zuletzt in der Erfahrung von existenzbegründenden Ereignissen, in denen Gott sich selbst offenbaren will. Mit diesem dialektischen Hin und Her, in dem eine existenzielle Entscheidung gefunden wird, kann Stalder aus theologischer Sicht weltliche Verhältnisse klären: Ausgehend von der Trinität begründet Stalder Intersubjektivität als Weg zum Wirklichkeitsverständnis. Und ausgehend von der altkirchlichen Logos-Theologie, in der der Logos als die Welt erhaltend gesehen wird, kann er sagen, dass all unsere Kenntnis pneumatologisch begründet ist. Immer wieder unterstreicht Stalder, dass wir es in allem mit Gott zu tun haben – gleich,

¹⁸ A.a.O., 284.

¹⁹ A.a.O., 263, 270–272. Immer wieder kommt Stalder in seiner Vorlesung «Meine Theologie» auf die Konsequenz seiner Aussage zu sprechen: «In allem haben wir es mit Gott zu tun.» Dabei weist er allerdings zugleich die Idee einer *theologia naturalis* zurück.

ob wir das wissen und akzeptieren oder nicht. Denn uns und unserer Wirklichkeit geht immer Gott voran als «Sein des Seienden»²⁰.

Die durch Gott konstituierte Wirklichkeit betrachtet Stalder als Zusammenspiel relationaler Verhältnisse. Er vertritt eine Art relationale Ontologie, die er theologisch in der Trinität begründet²¹. Wenn er dabei in den Beziehungen von Mensch zu Mensch und zur Wirklichkeit, in der wir leben, auf Paradoxien stösst, versucht Stalder beides: Einerseits die begriffliche Klärung so weit zu treiben wie möglich, andererseits aber auch für einen Bereich offenzubleiben,

der begrifflichem Verständnis und rationalem Kalkül entzogen ist – und doch erfahrbare Wirklichkeit darstellt, an der wir, wenn auch anfang- und bruchstückhaft, teilhaben dürfen. Es ist die Wirklichkeit Gottes.²²

Es handelt sich um einen Bereich, der uns letztlich vor eine Glaubensentscheidung stellt. Von dorthier ist auch verständlich, dass Stalder viel Wert legt auf Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und auf die Gemeinschaft der Menschen untereinander – und vor allem, dass man in einer Glaubensgemeinschaft lernt, diese Wirklichkeit auf diese (theologische) Weise zu betrachten. Das prägt seine Ekklesiologie.

2. Kirchengemeinschaft

Für das Menschsein ist Gemeinschaft wesentlich. Die Art des Menschseins wird denn auch bestimmt von der Art der gegenseitigen Beziehungen. Wenn die Beziehungen als Konkurrenzverhältnisse betrachtet wer-

²⁰ Hier lässt sich fragen, inwieweit Stalders Denken übereinstimmt mit dem Ansatz der «Radical Orthodoxy», wie er von John Milbank vertreten wird. Milbank stützt sich für seine Auffassung, dass Gott der tragende Grund unserer Wirklichkeit sei, auf die französische «Nouvelle Théologie». Deren Repräsentant Henri de Lubac kritisierte die moderne (neo)scholastische Trennung von Natur und Übernatur und griff dazu auf Thomas von Aquin zurück. Für mich als Angehörigen der holländischen Altkatholischen Kirchen, deren Wurzeln ins 17. Jahrhundert zurückreichen, ist das insoweit interessant, als de Lubac mit dieser Kritik aufgezeigt hat, wie der Jansenismus rehabilitiert werden kann. Vgl. JAN H. WALGRAVE, *Geloof en Theologie in de Crisis*, Kasterlee (De Vroente) 1966.

²¹ Einen ersten Ansatz hierzu findet man in KURT STALDER, *Autorität im Neuen Testament*, in: DERS., *Wirklichkeit* (wie Anm. 13), 142–188, hier 178–180 sowie STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 428–430; siehe hierzu auch KREBS, *Erlösung* (wie Anm. 11), 79–83.

²² KREBS, *Erlösung* (wie Anm. 12), 104.

den, dann heisst das, dass der eine den anderen beherrscht oder ausschliesst²³. Wenn der Mensch als Gottes Konkurrent betrachtet wird, bedeutet dies, dass entweder Gott verschwinden muss, damit der Mensch Mensch sei, oder umgekehrt, dass der Mensch verschwinden muss, um Gott Gott sein zu lassen. Dieses Dilemma versucht Stalder zu meistern, indem er die göttlich-menschliche wie auch die mensch-menschliche Beziehung als Partnerschaft betrachtet, in der der eine den anderen als anderen zu sich selbst kommen lässt. Das schafft die Liebe. Deshalb hat Gott die Menschen dazu bestimmt, frei in Liebe miteinander zu leben. Aber rätselhafterweise gibt es das Böse, das dieses partnerschaftliche Leben ständig zerstört und die Gemeinschaft der Liebe verunmöglicht. Das zeigt sich, wenn die Menschen sich rein autonom benehmen und ihr Zusammenleben durch Konkurrenzverhältnisse bestimmen lassen. Dann geht es nicht mehr um Liebes-, sondern um Machtverhältnisse, in denen einer über den anderen herrscht; dann geht die Partnerschaft, zu der Gott uns bestimmt hat, verloren. Diese Partnerschaft aber wird in der Versöhnung von Gott mit den Menschen durch Jesu Christi wiederhergestellt. In ihm ist eine partnerschaftliche Gemeinschaft, in der jeder mit seinen Begabungen zur Entfaltung kommt, wieder möglich. Die Begabung ist dabei für jede und jeden zugleich eine Aufgabe, an der Gestaltung dieser Gemeinschaft mitzuarbeiten. In der Kirche soll diese wiederhergestellte, von der Schöpfung her beabsichtigte partnerschaftliche Gemeinschaft ihre Vor- ausgestaltung finden. Urs von Arx hat dieses Anliegen Stalders in seiner Traueransprache zutreffend formuliert:

Wie in der Kirche diese Gemeinschaft als Partnerschaft mit Gott und andern Menschen so in Gang kommt, dass sie als solche auch mit Freude erfahren werden kann, wie also Kirche sich als Wirklichkeit Gottes erweist, darum hat der Verstorbene sich zunehmend in seinem theologischen und pastoralen Schaffen bemüht.²⁴

Bei diesem ekklesiologischen Engagement geht es aber nicht um eine Überhöhung der Kirche, als sei in ihr das Reich Gottes schon verwirklicht oder die *societas perfecta* präsent. Vielmehr soll man in der Kirche zu sehen lernen, wie «Gott der Grund von allem ist, und dass er deshalb in

²³ Vgl. STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 317–319, wo Stalder zeigt, wie wahre Partnerschaft nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen den Menschen durch Christus wiederhergestellt ist.

²⁴ VON ARX, Kurt Stalder (wie Anm. 6), 435–436.

allen Dingen mit uns zu tun hat und wir mit ihm»²⁵. In der Gemeinschaft der Kirche soll man also lernen, seine Umwelt und seine Erfahrungen von dieser Präsenz Gottes und der in Christus erschlossenen Wirklichkeit her zu erfahren. In diesem Sinne soll sie ein Brückenkopf zu der in Gott erneuerten Schöpfung sein.

Von diesem Ansatz her kommt Stalder auch zu einer bestimmten Auffassung von der Autorität in der Kirche²⁶. So hat das Amt im Gegenüber zu den Gläubigen die Aufgabe, die Wirklichkeit Christi so zu verkündigen, dass es für sie in ihrem Leben erfahrbar wird. Darin gewinnt es Autorität. Die Gläubigen wiederum tragen die Verantwortung, dass der Amtsträger diese Aufgabe bestimmungsgemäss wahrnimmt. Diese Gegenseitigkeit in Aufgabe und Verantwortung bestimmt auch Stalders kirchenrechtliche Auffassungen; für Stalder ist im Kirchenrecht nicht von einem Verfügungsrecht auszugehen, in welchem Macht- und Konkurrenzverhältnisse reguliert werden, sondern von einem Recht, in dem Aufgaben und die damit gegebenen Verpflichtungen festgestellt werden. Das Einander-Gegenübersein von Amtsträgern und Laien heisst somit nicht, dass der eine mehr Befugnisse hat und über den anderen herrscht, sondern dass der eine die Aufgabe hat, dem anderen das Vollbringen seiner Aufgabe zu ermöglichen. So sind alle mitverantwortlich für das Gelingen des Miteinander-Lebens in Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft hat Autorität somit nicht die geläufige Bedeutung, nach der man über einen andern verfügen kann; vielmehr hat derjenige Autorität, der dem anderen bewusst macht, was seine Lebensaufgabe sei und wie er diese Aufgabe erledigen kann²⁷.

Da Tradition, wie oben gezeigt, ein «offener Prozess» ist, bedeutet dies auch, dass alle mitverantwortlich sind für das Weitergehen dieses Prozesses. Aus dieser Sicht hat Stalder beschrieben, was «apostolische Sukzession» beinhaltet²⁸: Sie bezieht sich keineswegs nur auf die Amtsträger, wie

²⁵ STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 306.

²⁶ Grundlegend: KURT STALDER, *Das Recht in der Kirche*, in: DERS., *Wirklichkeit* (wie Anm. 13), 245-257, sowie DERS., *Autorität* (wie Anm. 21); siehe auch KREBS, *Erlösung* (wie Anm. 11), 85-99.

²⁷ So hat nach Stalder jener Amtsträger Autorität, dem es gelingt, den Gläubigen die Wirklichkeit Christi, also die Versöhnung von Gott und Mensch, so darzustellen, dass es für sie in ihrem Leben erfahrbar wird, und die Gläubigen dürfen, ja müssen den Amtsträger dazu anhalten, dass er diese Aufgabe erfüllt.

²⁸ Vgl. KURT STALDER, *Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?*, in: DERS., *Wirklichkeit* (wie Anm. 13), 239-244.

die römisch-katholische Kirche bisweilen nahelegt; vielmehr stehen alle Glieder der Kirche, Amtsträger wie Laien, je nach ihren unterschiedlichen Aufgaben in dieser Sukzession, sind für sie verantwortlich und teilen in der Fortsetzung der Tradition die Erlösungserfahrung.

Ebenso sind auch alle mitverantwortlich und beteiligt im Prozess der Wahrheits- und Wirklichkeitsfindung. Dies begründet Stalder letztlich Offenbarungstheologisch. In der Offenbarung geht es nicht um ein System von Sätzen wie in einer Klubideologie. Sondern es geht um die Frage der Wirklichkeit, die meine Existenz begründet. Offenbarung zeigt uns die Wirklichkeit und bewegt sich im Medium der Frage. So kann sie Gemeinschaft begründen. Fixfertiges Dogma dagegen kann nur eine autoritär geführte Gruppe herstellen, aber keine Gemeinschaft. So schreibt Stalder:

Wenn wir nicht ganz sorgfältig von Offenbarung reden, ist von vorneherein ausgemacht, dass die Kirche nur eine autoritäre Geschichte sein kann, dass sie nur ungemeinschaftlich sein kann, dass sie nur das Gegenteil von dem sein kann, was sie vom Tode und der Erhöhung Jesu Christi her eigentlich sein sollte: nämlich die Gemeinschaft, in der die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen nicht nur behauptet, nicht nur gepredigt wird, sondern ist und vollzogen wird und sich als Realität bestätigt. Das kann nur geschehen, wenn es etwas zu fragen gibt und es in den Fragen gleiche Dignität von Menschen gibt, und wenn es so Gleichdignität und in der Frage die Gemeinschaft des Suchens und des Antwortens auf das Böse und auf die ganze Existenz gibt.²⁹

Hier zeigt Stalder, wie wichtig Intersubjektivität nicht nur für die Glaubensgemeinschaft, sondern auch für alle Wirklichkeitserfahrung ist. Erkenntnis gründet stets in der Begegnung von Frage und Antwort. Aber die zitierte Stelle macht gleichfalls klar, dass für Stalder erstens zur Erfahrung der Versöhnung eine überschaubare kirchliche Gemeinschaft gehört, also die lokale Kirche wichtig ist. Zweitens wird deutlich, dass alle dabei in den Prozess der Wirklichkeits- und Wahrheitsfindung einbezogen sind und einander darüber reziprok befragen können. Drittens kommt es in der Wahrheits- und Wirklichkeitsfindung auf Konsens an. Deshalb kann es viertens keine Instanz in der Kirche geben, die bei Konflikten die Kompetenz zu einem letzten Urteil hat. Fünftens muss selbst dann, wenn auf überlokalen Ebenen in synodalen oder konziliaren Zusammenhängen eine Antwort auf eine umstrittene Frage gegeben wird, diese Antwort auch von allen rezipiert werden, um als Bekenntnis anerkannt zu sein. Sechstens bedeutet das, dass dieser Prozess der Wahrheits- und Wirklichkeitsfin-

²⁹ STALDER, *Meine Theologie* (wie Anm. 2), 291.

dung prinzipiell offen ist und nur am Ende der Zeiten abgeschlossen sein kann. Dies heisst: Weder in den Lokalkirchen, in denen konkret die versöhnte Gemeinschaft erlebt wird, noch in der prinzipiell universalen Gemeinschaft der Lokalkirchen, die als Gemeinschaft von Gemeinschaften von Lokalkirchen zu verstehen ist, kann es eine letzte Instanz geben, die endgültig über alles entscheiden kann. Daraus folgt zugleich, dass wir um der Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses willen zum ökumenischen Dialog verpflichtet sind, in dem die kirchliche Unterschiede versöhnt werden – und zwar wieder mittels eines gemeinsamen Prozesses der Wahrheitsfindung nach der Art einer herrschaftsfreien Kommunikation (Habermas). Aus dieser Überzeugung erklärt sich Stalders ökumenisches Engagement.

Ich komme nun zur Frage, inwieweit Stalders Theologie die altkatholische Tradition fortsetzt. Für mich ist dies unzweifelhaft der Fall: Sein Zugang zu Fragen der Freiheit und Wirklichkeit knüpft an Positionen an, die durchaus der augustinischen Tradition entsprechen, in der die Jansenisten standen, welche die altkatholische Kirche der Niederlande prägten. Was die Ekklesiologie betrifft, setzt Stalder wiederum das Anliegen des Konziliarismus fort, auf das sich die Altkatholiken in Deutschland und der Schweiz nach 1870 im Widerspruch gegen die Papstdogmen beriefen. Zugleich jedoch werden augustinisch-jansenistische und konziliaristische Grundüberzeugungen nicht einfach wiederholt, sondern «hermeneutisch» in unsere Gegenwart übersetzt. Dabei erschliesst Stalder die augustinisch-jansenistische Gedankenlinie durch Kategorien der personalen Relationalität; und von da aus kann er dann die konziliaristische Gedankenlinie in einer *Communio*-Ekklesiologie fundieren.

Gibt es nach alledem noch Fragen? Jawohl, es gibt sie. Ich erinnere mich, dass ich im Gespräch mit Stalder immer wieder erfuhr, wie idealistisch seine Sicht der kirchlichen Gemeinschaft war. Darin fühle ich mich bestätigt von Andreas Krebs, wenn er sich fragt, ob Stalder in Bezug auf die Kirche nicht zu optimistisch ist: Stalder verkennt nicht, dass auch in der Kirche gemeinschaftszerstörende Kräfte wie Herrschsucht oder Konkurrenz vorkommen, «aber [er] sagt wenig darüber, wie ihnen zu begegnen ist»³⁰. Bei meinem letzten Gespräch mit Stalder wunderte ich mich über die Begeisterung, mit der er von Chiara Lubich sprach, der Gründerin der *Focolar*-Bewegung. Sah er in dieser Bewegung eine Aktualisierung seiner ekklesiologischen Anliegen? Obwohl wir in der weiteren Geschichte dieser

³⁰ KREBS, Erlösung (wie Anm. 11), 105.

Bewegung auf Tendenzen stossen, die Stalders Idealbild widersprechen, so hat er damals doch in diesem Versuch einer neuen Gemeinschaft etwas von der Dynamik erfahren, die der existenzbegründenden Versöhnung von Gott mit den Menschen in Christus entspringt. An dieser Haltung wird deutlich, dass Stalder, obwohl er viele sozialwissenschaftliche Erkenntnisse in seine Reflexionen aufnimmt, immer in einem primär theologischen Rahmen denkt. Darin unterscheidet sich sein Ansatz grundlegend von der zurzeit aufkommenden empirischen Ekklesiologie, die ein kritisches Instrument sein kann, um zu ermitteln, inwieweit die konkrete kirchliche Gemeinschaft ihr Glaubensideal verwirklicht oder nicht. Es wäre reizvoll, Stalders Ansatz mit der empirischen Ekklesiologie ins Gespräch zu bringen. Dabei ginge es letztlich auch um die grundlegende Frage, inwieweit Theologie, die ihren Lebensitz in der Glaubensgemeinschaft hat, auch bedeutungsvoll sein kann für die «weltliche», ausserkirchliche Wirklichkeit³¹.

Jan Visser (geb. 1931 in IJmuiden NL), Prof. Dr. theol. em. Studium der Theologie in Amersfoort, Utrecht und Bern. 1958–1969 Pfarrer in Arnheim und Amersfoort. 1968–1996 Dozent für Ekklesiologie und Dogmatik am Altkatholischen Seminar in Amersfoort bzw. Utrecht; zugleich 1969–1974 Hauptdozent für Praktische Theologie an der Universität Nimwegen, 1974–1994 Hauptdozent für Pastoraltheologie und Psychologie an der Universität Utrecht sowie 1976–1996 Professor für Altkatholische Ekklesiologie an der Universität Utrecht. 2004 Dr. theol. h.c. Bern.

Adresse: Woudenbergsweg 8, NL-3701 BB Zeist, Niederlande.

English Summary

Thanks to the richness and variety of ideas in Stalder's work, a brief introduction to his theology is not an easy task. The question of tradition and its relationship to the community of the Church, however, provides a suitable access to his thought. According to Stalder, all individual understanding is preceded by community and tradition. The community and the tradition of the Church initiates its members into a worldview which sees an encounter with God in everything. This conviction of faith is not an imposed dogmatic teaching, but the foundation of a joint quest and discovery of truth. This is the way in which the reality of God can be experienced in the communion of the Church(es).

³¹ Bei der Vorbereitung meines Vortrags für den Druck wurde mir klar, dass ich hier nur eine knappe einführende Zusammenfassung von Stalders Theologie geben kann. Viele Themen werden nur angerissen, die es verdient hätten, umfassender und tiefergehend bedacht zu werden.