

Edward Crouzet

Bischof Robinsons Buch «Eine neue Reformation?»

Obwohl der anglikanische Bischof von Woolwich einen Ruf als Bibelwissenschaftler besitzt, wendet sich «Eine neue Reformation?» (The New Reformation?)¹ nicht anders als sein vorhergehendes Buch «Gott ist anders» (Honest to God)² nicht an die Kreise, die eines seiner wissenschaftlichen Werke lesen würden, sondern an ein bedeutend breiteres Leserpublikum. Er beklagt sich, die akademische Theologie behandle so wenig die Fragen des Lebens, daß ihre Vertreter, wenn sie das Bedürfnis hätten, solche Fragen zu untersuchen, die für die heutige Welt von praktischer Bedeutung sind, darauf angewiesen seien, dies nebenbei zu tun. Doch hat es eben unter solchen «amateurhaften» Arbeiten wie Robinsons *On Being the Church in the World*³ und *Honest to God* («Gott ist anders») schon mehr als eine gegeben, die, wie er sagt, ein Ferment gebildet haben. Er stellt kritisch fest: «Vom fachmännischen Standpunkt aus sind (solche Bücher) nicht das, was man als ernsthafte Theologie bezeichnen würde – etwa so, daß man sie als theologische Doktorarbeit vorlegen könnte; und doch meine ich, sie enthalten ebensoviel echte Theologie, wie irgendeins meiner Bücher von akademischem Rang.»⁴

«Gott ist anders» hätte, wenn es den strengen Maßstäben der theologischen Disziplin unterworfen gewesen wäre, möglicherweise niemals das Licht der Öffentlichkeit erblickt, was um des Interesses willen, das es in Kreisen, die sonst nicht an theologischen Fragen interessiert sind, gefunden hat, sehr bedauerlich gewesen wäre. Doch wenn «Gott ist anders» insofern nicht voll befriedigend gewesen ist, als es Mißverständnisse mancher «traditioneller» Auffassungen enthüllte, die der Autor sorgfältig zu widerlegen bestrebt war,⁵ ist «Eine

neue Reformation?» erfolgreicher, da es in den hier angeschnittenen Gebieten weniger spekulativ ist. Es spiegelt in einer mehr praktischen Weise die Fragen und Ideen eines Bischofs wider, dessen amtliche Aufgabe es ist, eine Vermählung der traditionellen Strukturen der Kirche von England mit den Lebensbedürfnissen einer modernen Gesellschaft zuwege zu bringen.

Der Bischof war bei der Abfassung dieses Buches der Überzeugung, daß die Zeichen der Gärung und Unruhe innerhalb der Kirchen so allumfassend sind, daß sie eine Analogsetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts rechtfertigen, und er möchte «untersuchen, was eine neue Reformation bedeuten könnte».⁶ Etwas, was er nicht beabsichtigt, zumindest auf den ersten Seiten nicht, ist die Entwicklung neuer theologischer und kirchlicher Systeme. «Auf lange Sicht wandeln nicht diejenigen den Lauf der Geschichte am meisten, die eine neue Reihe Antworten geben, sondern diejenigen, die eine neue Reihe von Fragen in Betracht ziehen. Und so hat tatsächlich die Wahrnehmung dieser letzteren Möglichkeit in höherem Maße als die theologischen und kirchlichen Systeme, in denen ihr Werk Gestalt gewann, die eigentliche Leistung der Reformatoren ausgemacht.»⁷ Reform ist in erster Linie eine Befreiung der Kraft, die durch den Druck bestehender Formen und Strukturen angestaut ist. Wenn diese in Frage gestellt und, soweit erforderlich, niedergedrückt sind (wobei Robinson in diesem Buche ausführlich erklärt, daß man in dieser Hinsicht vorsichtig sein muß), ist die Kraft befreit, und die Beseitigung einer Anhäufung von Gerümpel gestattet dem «Osterlicht, überallhin (zu) scheinen». Auch hier besteht eine Parallele zum 16. Jahrhundert: «Ich bin davon überzeugt, daß die

Kirche niemals reformiert werden wird, wenn wir nicht das kanonische Recht, die Dekretalen, die scholastische Theologie, Philosophie und Logik, wie man sie heute studiert, los werden und etwas anderes an ihre Stelle setzen.» – «Wäre man in ihn gedrungen, sich darüber zu erklären, was er an ihren Platz stellen wollte, so wäre er wohl nicht ganz so sicher gewesen. Ich habe alle Sympathien für ihn. Tatsächlich aber war seine hervorragende Leistung nicht, was er an ihre Stelle setzte, sondern was er offenließ (seine Nachfolger haben die Lücke mit einer ebenso tödlichen protestantischen Scholastik ausgefüllt).»⁸

Robinsons beherrschendes Bild von der Kirche ist das einer «altertümlichen und wohl gefestigten Institution zur Bewahrung von etwas, das in sich belanglos und ungläubhaft ist»,⁹ und das trotz der Tatsache, daß in der Kirche von England schon seit einigen Jahrzehnten etwas ähnliches wie unser *Aggiornamento* im Gange ist. Die Unzulänglichkeit der strukturellen Modernisierung sowohl der biblischen als auch der liturgischen und ökumenischen Bewegung beruht darauf, daß sie die hinter allem stehende Frage nach der Wahrheit des Christentums und der Glaubwürdigkeit einer Offenbarung Gottes für das 20. Jahrhundert relativ unberührt lassen und dazu neigen, die «unangenehmen Fragen und Bedürfnisse des religionslosen modernen Menschen» auszuklammern.¹⁰ Die erste Forderung einer neuen Reformation besteht folglich in einem Prozeß des «Abbauens», wobei die Kirche «ihr Gepäck noch einmal gründlich prüfen müßte, um sich klar darüber zu werden, auf was alles davon sie besser verzichten kann, sowohl im Bereich der Lehre als auch in dem der Organisation».¹¹

Glaube und Lehre

Robinson geht das Problem an, indem er die heftige Reaktion einer Gruppe von Christen und Nicht-Christen beschreibt, die er 1964 zu einem Wochenendtreffen über die traditionellen Formen des Glaubensbekenntnisses und der Liturgie eingeladen hatte. Einer aus der Gruppe sagte mir bei dem ersten Zusammensein: «Mir scheint, als habe die Kirche mir weiter nichts zu sagen als: Komm zum Abendgebet, steh auf und sprich das Glaubensbekenntnis – und ich spüre, daß ich das weder will noch kann.»¹² Jeder katholische Christ, der einen der traditionellen Theologiekurse eines Seminars mitgemacht hat, weiß, was der Bischof meint, wenn er sagt: «Ich nehme an, darin drückt sich ein

tiefliedender Widerstand gegen jeden Versuch aus, von vorgegebenen Wahrheiten ausgehend, im voraus eine Definition von dem zu geben, was erst die Erfahrung bringen kann.»¹³ Die Belanglosigkeit der akademischen Ausbildung der Geistlichen für ihre spätere Stellung und Aufgabe in der Welt hängt zweifellos aufs engste damit zusammen: «Die traditionelle Theologie der Universitäten verbleibt im wesentlichen im Bereich der Prolegomena. Sie ist die «Grammatik» des Gegenstandes und als solche linguistisch wie historisch ausgerichtet. Wie zutreffend und bedeutsam sie auch durch einen ideenreichen Lehrvortrag werden kann – ihr Schwerpunkt (der, so vermute ich, irgendwo zwischen dem 1. und dem 5. Jahrhundert liegt) ist meilenweit vom Schwerpunkt des Interesses entfernt. Das Ergebnis ist, wie man bei den Geistlichen sieht, daß die meisten von uns, die als Studenten Theologie betrieben haben, sie sehr bald als Gegenstand lebendigen Interesses aufgeben.»¹⁴

Es ist wahr, daß die theologische Ausbildung bei den Anglikanern in der Regel einen überwiegenden Anteil an positiven Disziplinen umfaßt, während sie auf katholischer Seite zu einem Vorherrschen des spekulativen Elementes tendiert. Doch vielleicht ist die Zeit gekommen, daß wir uns die Frage stellen, ob Theologie als totales, deduktives System nach mittelalterlichem Vorbild den Bedürfnissen der modernen Christen entspricht. Es wird immer die Aufgabe der Theologie sein, zu systematisieren, das Verhältnis zwischen Grund und Folge herauszuarbeiten und die Ergebnisse in dieser Ordnung vorzulegen, doch in der Ordnung der Erkenntnis beim Einzelmenschen erscheint jedes System in einem bestimmten Stadium unausweichlich als Zwangsjacke und mehr als Vorschrift denn als Analyse der eigenen Erfahrung.

Obwohl der Bischof von Woolwich in seinen Ausführungen auf den Effekt bedacht ist («die ganze theologische Front steht heute weit offen: die wirklichen Fundamente liegen heute offen zutage»), läßt «Eine neue Reformation?» Zeichen größerer Vorsicht erkennen als «Gott ist anders». Auf dem Gebiet der Lehre wie der Kirchenorganisation hält er es für notwendig, mit der Reform an beiden Enden anzusetzen, das heißt, ausgehend von der Tradition (was er als «experimentierende» Methode bezeichnet) und von der weltlichen Seite her (die sogenannte «sondierende» Methode). Mit dieser letzteren setzt er sich in dem hier besprochenen Buch auseinander.

Horst Symanowski folgend,¹⁵ vertritt er den

Standpunkt, daß während die erste Reformation mit der Frage begann: Wie kann ich einen gnädigen Gott finden? – und darauf antwortete: Durch den Glauben allein – woraus sich die Lehre von der Auserwählung und von der Kirche als Gemeinschaft der Auserwählten ergab, das heißt als «Gemeinde gläubiger Menschen, in denen das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden»¹⁶ –, diese Frage und Antwort im heutigen Menschen keine Reaktion mehr wecken: «Denn die Tatsache bleibt, daß für eine immer größere Anzahl von Menschen unserer Generation das einfach nicht mehr das Evangelium ist und nicht mehr als frohe Botschaft empfunden wird... Denn die Welt fragt nicht mehr: <Wie finde ich einen gnädigen Gott?> – Sie fragt heute: <Wie finde ich einen gnädigen Nächsten?> Und sie geht nicht von dem <auserwählten Volk Gottes aus>, sondern von dem, was die außerordentlich repräsentative, in unseren Tagen erschienene Sammlung von Photographien <die Menschheitsfamilie (the family of man)> nennt. Sie geht nicht von der Offenbarung aus, der sie a priori kein Vertrauen entgegenbringt, sondern von zwischenmenschlichen Beziehungen, die sie mit größerem Ernst als einige Generationen vor ihr zu handhaben bereit ist.»¹⁷ Robinson gibt zu, daß es noch andere Fragen gibt, welche die Menschen stellen, und er erwähnt Teilhard de Chardin als einen Mann, der mehr von der Natur als von der Geschichte ausgeht; doch muß zugegeben werden, daß er – in einer etwas seltsamen Sprache – das Anliegen angesprochen hat, das für die Mehrzahl der modernen Menschen des Westens von unmittelbarer Bedeutung ist.

Die Methode, für die der Bischof sich dann einsetzt, ist die einer Theologie, welche von Christus als dem Weg zum Vater ausgeht. Er ist der Meinung, daß, wenn es für die neue Reformation eine so zentrale Schriftstelle gibt wie das «sola fide» für die alte, es die Stelle ist, an der der Herr sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.»¹⁸ Und dann macht er sich daran, seine Idee von der Begegnung inkognito mit dem Menschensohn zu entwickeln, durch Berufung auf das «Gleichnis» von den Schafen und Böcken. «Wenn die Menschen Christus und damit Gott sehen sollen, dann können sie das nur durch den, der nicht in erster Linie als messianische Gestalt, sondern als einer ihresgleichen zu ihnen kommt: wie Fred oder Heinz oder der Mann von gegenüber.»¹⁹ Neben das «Gleichnis» von den Schafen und Böcken stellt Robinson den Bericht von den Jüngern auf dem Weg nach

Emmaus, die letzte Erscheinung Jesu am See in Jo 21 und die Fußwaschung in Jo 13, als Beispielfälle, in denen Christus sich selbst offenbart, indem er zunächst unter der Gestalt des «gnädigen Nächsten» erscheint. Tatsächlich betont Robinson diese Idee so stark, daß er sagt, sie sei «von maßgebender Wichtigkeit für unsere Generation»²⁰ und habe «eine besondere Bedeutung für unsere Zeit».²¹

Der Bischof hat wiederum gewiß recht, wenn er dies als den Bereich ansieht, in dem sich am wahrscheinlichsten ein theologisches Interesse in fruchtbarer Weise konzentriert: «Vielleicht könnte man es als erste Aufgabe der Theologie und der Kirche in unserer Generation ansehen, eine solche Begegnung wieder möglich zu machen. Denn das Tun der Kirche hat die Wirkung gehabt, daß Christus sein Inkognito genommen worden ist. Es hat ihn den Menschen gegenüber als Sohn Gottes herausgestellt, ihnen jedoch nicht gestattet, ihm als Menschensohn zu begegnen. Man sagte den Menschen: Wir haben den Christus – in unseren Glaubensbekenntnissen definiert, in unseren Kirchen gegenwärtig, mit letzter Autorität in unseren Gesetzbüchern sprechend. Kommt zu ihm – hierher. Anerkennt ihn als Herrn und Gott. – Das war mehr eine deduktive als eine induktive Methode, die ihnen von Anfang an die Antworten vorlegte, welche sie annehmen mußten, wenn sie glauben wollten.»²²

Das Vorschreiben der Erfahrung, ohne den Menschen dabei zu erlauben, ihre eigenen Fragen zu stellen, mag aufs engste mit ihrer Unfähigkeit zusammenhängen, Christus als von der Kirche dargestellt anzunehmen. Und der Bischof hat zweifellos wieder recht, wenn er sagt, den Menschen solle gestattet werden, «den Inhalt für sich selbst zu erarbeiten». Doch gibt es Schwierigkeiten bei diesem Verfahren. Sie hängen mit dem Begriff «induktiv» zusammen. Robinson gebraucht dieses Wort in zwei verwandten Zusammenhängen: zum ersten zur Bezeichnung eines Verfahrens, das von der menschlichen Erfahrung ausgeht, von den Fragen, welche die Menschen sich heutzutage stellen, von dem Bereich ihres größten Interesses, den persönlichen Beziehungen: «Vom Menschen verlangen, daß er an eine Lehre glaubt oder die Offenbarung annimmt, ehe er sie für sich selbst als Definition der eigenen Erfahrung und die Tiefe der eigenen Beziehungsverhältnisse erkennt, heißt etwas verlangen, was dieser Generation mit ihrer Erziehung zu einem empirischen Herantreten an alle Dinge in zunehmendem Maße verkehrt erscheint.»²³ Zum

zweiten gebraucht er den Begriff, um damit eine Darstellung Christi zu charakterisieren, die nicht von den Definitionen von Chalcedon ausgeht oder von einigen Titeln, welche die Kirche der Frühzeit ihm beigelegt hat, die vielmehr «vom anderen Ende her» beginnt, indem sie ihn als menschliches Wesen nimmt. «Sie (die induktive Behandlung der christlichen Lehre) betont, daß man zu den «Enden» nur vom Anfang aus gelangen kann – und der Anfang ist für den heutigen Menschen ebenso wie für die ersten Jünger Jesus als vollkommen menschlicher Mensch – unabhängig davon, was er im weiteren darüber hinaus in ihm zu sehen genötigt sein mag.»²⁴ Er veranschaulicht diesen Zugang, indem er als Beispiel die traditionelle Lehre von der Jungfrauengeburt und der Präexistenz Christi heranzieht, Lehren, die sich erst klarer abzuzeichnen begannen, nachdem die Jünger Christus als Mensch begegnet waren.

Ich glaube, das wird niemand bestreiten: Wenn der Bischof unter «induktiv» nur einfach den Beginn von dem unserer eigenen Erfahrung am nächsten liegenden «Ende», in einer der beiden oben entwickelten Bedeutungen, versteht, so macht er damit eine sehr gültige Bemerkung über die Unzulänglichkeit (und Unterbewertung), die unserer Art, über den Glauben zu denken und ihn darzustellen, anhaftet. Doch obwohl keine Rede davon ist, die streng wissenschaftliche Bedeutung des Wortes «induktiv» zu pressen – der Bischof verwendet es eindeutig in einem weiteren Sinne –, meint er doch offenbar etwas mehr als dies. In Wirklichkeit wäre die Idee des Beginnes von der anderen Seite, von der Seite der Erfahrung aus, von geringer Bedeutung für ihn, wenn es nicht so wäre. Für Robinson bedeutet es «Entdeckung der Offenbarung in den (menschlichen) Beziehungen»; das heißt in dem Akt, durch den «die Offenbarung sich selbst als Tiefe und Sinn der (menschlichen) Beziehung erschließt». In diesem Teil des Buches ist er sehr vorsichtig, damit man ihm nicht vorwerfen kann, er wende einer Offenbarungstheologie den Rücken und ersetze sie durch eine «natürliche» Theologie, «die von den Voraussetzungen der menschlichen Natur ausgeht und hofft, von da aus zum Christentum zu gelangen».²⁵ Die Schwierigkeit entsteht jedoch nicht im Hinblick auf den übernatürlichen Charakter des Glaubensaktes (obwohl der Bischof möglicherweise zögert, diesen Begriff zu verwenden) oder den ungeschuldeten Charakter der Offenbarung, sondern vielmehr im Hinblick auf die Idee eines «induktiven» Fortschreitens vom Nächsten

im «Gleichnis» von den Schafen und Böcken aus zur Offenbarung Christi; daß der Mensch fähig ist, Christus und damit Gott zu sehen, «durch den, der zu ihnen nicht in erster Linie als eine messianische Gestalt kommt, sondern als einer ihresgleichen, wie Fred oder Heinrich oder der Mann von gegenüber». Die Schwäche dieses «Zuganges» liegt darin, daß der Agnostiker immer noch fragen kann, weshalb es notwendig ist zu glauben, daß es Christus ist, dem er begegnet, daß Christus nun in Macht und Herrlichkeit gegenwärtig ist. Der «Mensch für andere» mag sehr wohl das Vorbild oder «die Definition einer wahrhaft menschlichen Existenz»²⁶ sein, doch das ist keine ausreichende Grundlage für einen Glaubensakt. Was fehlt, ist jede Idee eines ontologischen Gliedes zwischen dem «gnädigen Nächsten» und dem auferstandenen Christus. Das entwertet Bischof Robinsons These nicht, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen der Bereich sind, von dem aus das Fragen einsetzen muß. Er scheint sich im übrigen dieser Schwierigkeit bewußt zu sein, wenn er sagt: «Vielleicht könnte man es als erste Aufgabe der Theologie und der Kirche in unserer Generation bezeichnen, daß sie eine solche Begegnung (d.h. wie in dem Emmaus-Bericht) wieder möglich macht.»²⁷ Wir können hier nur mit ihm übereinstimmen.

Doch scheint der Bischof von Woolwich die Möglichkeit der Entwicklung einer solchen Theologie in einem vorhergehenden Abschnitt des Buches zu untergraben, wo er seine Idee von der «reinen Theologie», welche die neue Reformation charakterisieren soll, skizziert. Er zitiert zustimmend van Buren²⁸ und erklärt, dieser beschreibe völlig zutreffend den Unterschied zwischen uns und unseren Vorfahren, wenn er sage: «Wir sind der Ansicht, daß es heute möglich ist, Mächten und Wesen aus einer «anderen Welt» gegenüber einen agnostischen Standpunkt zu beziehen, daß es vielmehr auf die Menschen ankommt, daß wir in einer Welt leben, in der «Ich» nicht «Du» ist und beides sich nicht mit «Es» oder «Er» vollkommen gleichsetzen läßt. Wir betonen, daß es bei Bubers Unterscheidung um mehr geht als die Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeit, Unendlichem und Endlichem, und viele andere Unterscheidungen, die für Christen in einer anderen Zeit von Bedeutung waren» – und an einer anderen Stelle: «Auf fast allen Gebieten menschlichen Wissens ist der metaphysische und kosmologische Aspekt in den Hintergrund getreten, und das, worauf es ankommt, ist auf das Menschliche, Historische, Em-

pirische ‹beschränkt›. Die Theologie kann sich dieser Tendenz nicht entziehen, wenn sie eine ernstzunehmende Form zeitgenössischen Denkens sein will.» – Man erkennt, weshalb der Bischof diese Stellen zitiert: nämlich in Reaktion auf eine Theologie, die für sich beanspruchte, eine vollständige geistliche Landkarte der Welt zu geben, so daß, wie er sagt, «die Theologie des Mittelalters unbedenklich über Vorhölle und Reinigungsort diskutieren und die reformatorische Theologie sie gleich bedenkenlos fallenlassen konnte». Diese theologische Landkarte ist heute nicht mehr so komplett, und es ist notwendig, die Lücken und Randbezirke auszufüllen. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von einer «Ordnung oder Hierarchie von Wahrheiten», die «je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens»²⁹ rangieren; und es ist von da aus nicht weit zur ebenfalls von Robinson zitierten Aussage Bonhoeffers: «An den Grenzen scheint es mir besser, Ruhe zu halten.»³⁰

Doch es steckt eine Doppeldeutigkeit in Robinsons theologischem «Agnostizismus»; sie tritt zutage in seiner Feststellung: «Sobald wir über den begrenzten, in der Erfahrung unserer Beziehungen zu anderen Menschen und Dingen nachprüfbaren Bereich hinauskommen, gibt es nichts mehr, das für oder gegen die Wahrheit unserer Aussagen von Gewicht ist.»³¹ Wenn wir das im Zusammenhang der beiden oben zitierten Ausführungen von Burens betrachten, könnte es bedeuten, daß nichts, was sich nicht empirisch erfassen läßt, in derselben Weise wie wir unsere Beziehungen zu Personen und Dingen erfahrungsmäßig erfassen, in die Theologie Eingang finden kann, womit jede Möglichkeit einer Transzendenz geleugnet wäre. Jedoch in dem Sinne verstanden, daß dies der Punkt ist, auf den sich das theologische Interesse konzentriert und zu dem es ständig zurückkehrt, trifft er damit eine Feststellung über die theologische Erheblichkeit, die Aufmerksamkeit verlangt.

Kirchliche Strukturen

Im Hinblick auf die kirchlichen Strukturen und Organisationsformen legt Robinson ein Programm des «Abbauens» und «Wanderns mit leichtem Gepäck» vor, parallel zu seiner Reformation im Glauben und in der Lehre. Er geht von demselben erschreckenden Bild unserer heutigen Kirche als «einer altertümlichen und wohlgefestigten Institution zur Bewahrung von etwas, das in sich belang-

los und unglaublich ist», aus (wie auch von einem gewissen unbehaglichen Gefühl, daß mehr oder weniger alle Erneuerungsbemühungen und Aggiornamenti, die, wie er anerkennt, in den letzten Jahrzehnten in der Kirche von England stattgefunden haben, in Wirklichkeit möglicherweise nur eine neue Verschanzung in alten Stellungen sind).

Die hauptsächliche Kritik des Bischofs an den vorhandenen Strukturen der Kirche richtet sich dagegen, daß sie mit denen der weltlichen Gesellschaft parallel laufen und von ihnen getrennt sind. Die Kirche hat einen gewaltigen, schwerfälligen Apparat, der sie mehr als alles andere von der Welt abschneidet. «Die größte Schwierigkeit ist nicht, daß die Kirche zu wohlhabend war – tatsächlich leidet sie chronisch unter Geldmangel –, sondern daß sie ihren Besitz dazu verwendet hat (wörtlich wie im übertragenen Sinne), ihre eigenen Strukturen auszubauen, anstatt denen der anderen zu dienen. Die Kirche ist eine Institution neben anderen geworden, und kein Sauerteig der Welt, die zu wandeln ihr Daseinszweck ist.»³² Beim Entwurf dieses Bildes gibt Robinson letztlich nur ein Echo dessen, was von vielen anderen zeitgenössischen christlichen Denkern gesagt worden ist;³³ wenn aber seine Idee hier auch nicht originell ist, so ist sie doch kraftvoll vorgetragen.

Das charakteristische Beispiel des kirchlichen Apparates, gegen den sich Robinsons Kritik richtet, ist das örtliche Gemeindepfarramt, in dem, wie er uns berichtet, über 90% der Geistlichkeit der Kirche von England stehen. Übereinstimmend mit seinen Grundsätzen einer Reform von beiden Enden her, will er weder eine einfache Abschaffung der üblichen Pfarrorganisation, noch hält er sie für möglich. Doch fragt er, ob dieser Typ der kirchlichen Gemeinschaft und Arbeit weiterhin als die Normalform der kirchlichen Gemeinde angesehen werden kann. «Wir alle können uns Dutzende von Menschen vorstellen, die zwar durchaus bereit wären, sich irgendein christliches Anliegen zu eigen zu machen oder mit ihrem Leben etwas Sinnvolles zu beginnen, denen aber im Traume nicht einfallen würde, sich dazu einer örtlichen Pfarrgemeinde anzuschließen und in ihrem Rahmen zu arbeiten. Und zwar nicht notwendig, weil ihre Bindung an Christus nicht zuverlässig wäre (das ist auch bei manchen praktizierenden Christen und Geistlichen der Fall), sondern weil die Pfarrgemeinde ihnen als ein Gebilde erscheint, das zu den wirklichen Brennpunkten des menschlichen Lebens und den Stellen, an denen die Entschei-

dungen getroffen werden, keinerlei Beziehung hat.»³⁴

Die Reformation, so sagt uns der Bischof und zitiert dabei die Worte eines anderen Autors³⁵, muß von einer Kirche ausgehen, «die gestattet, daß die Formen ihres erneuerten Lebens um die von den weltlichen Bedürfnissen geschaffenen Strukturen herum wachsen». «Die Zeit der Reformation und Gegenreformation verstand die Kirche gemeinhin nach dem Bild sammelnder oder aus der Gemeinschaft ausschließender Gruppen. Sie definierte die Kirche, soweit sie außerhalb der Welt stand, als das Salz, das rein und weiß im Keller aufgehäuft liegt, als den Sauerteig, der nicht mit Mehl gemischt ist. Doch gerade das ist die Situation, in der die Kirche nicht sie selbst ist noch ihre wesentliche Funktion versieht. Vielmehr ist sie eben dann genau sie selbst, wenn sie für sich selbst nicht zu sehen noch zu schmecken ist, sondern alles umformt, worin sie Fuß faßt.»³⁶ Wie die erste Reformation die «Auflösung» der Klöster brachte, so wird es ein Wesenszug der neuen Reformation sein, daß das Salz in der Regel «zumindest 95 % der Zeit im <Zustand der Auflösung> ist». Die Rolle der Kirche ist die einer Dienerin. Als solcher aber steht es ihr nicht zu, ihr eigenes «Imperium» aufzubauen: «Das Haus Gottes ist nicht die Kirche, sondern die Welt. Die Kirche ist die Dienerin, und der erste Wesenszug einer Dienerin ist, daß sie im Hause eines anderen und nicht in ihrem eigenen lebt. Paradoxerweise ist die Kirche aber auch der Sohn, der einzige, der sich im Hause frei bewegen kann. Nur haben die Christen diese Freiheit, sobald sie die Gelegenheit dazu bekamen, allzu häufig dazu benutzt, sich in einem eigenen Haus einzurichten.»³⁷ Die Kirche muß eine «offene Gesellschaft», eine «aufnahmebereite Gemeinschaft» sein, deren Wesen darin besteht, daß sie «bereit ist, den Menschen zu begegnen, wo sie sind, und sie anzunehmen als das, was sie sind».³⁸

Der Bischof entwickelt dann die Linien, nach denen diese Idee von der Kirche in der Praxis zu verwirklichen ist: mit der Abschaffung dessen, was er als «die klerikale Linie» bezeichnet, darnach der Klerus in der Kirche eine Art Oberschicht bildet und die Laienschaft als seine «Helfer» betrachtet werden; mit der Abschaffung eines exklusiv professionellen und daher in gewissem Umfang in einer Absonderung lebenden Priestertums; mit der Aufhebung der «Trennungslinie des Geschlechtes», durch die die Frau davon ausgeschlossen ist, in der Kirche eine verantwortliche Rolle zu spielen; in einer Umkehrung der Rollen, in der das Kirchen-

amt in erster Linie als Werk der Laienschaft gesehen wird, mit Unterstützung durch die Geistlichen in der Eigenschaft als spezialisierte Helfer; mit einer dementsprechend erneuerten Theologie, welche von Laien in Angriff genommen wird, die über die Bedeutung «in Christus» der Geschichte nachdenken, die sie als Menschen in der Welt in verantwortlicher Weise zu gestalten haben; und schließlich mit einer erneuerten Liturgie, die ihre Wurzeln im alltäglichen Leben der Gesellschaft hat.

Der Bischof erhebt für diese Ideen keinen Originalitätsanspruch: Sein Buch ist ein Flickwerk von Zitaten zeitgenössischer Autoren. Doch die allgemeine Richtung, die er diesen Ideen gibt, ist eindrucksvoll und verrät eine sorgfältige Überlegung. Dennoch leiden diese Ideen an einer mangelnden Klarheit in den ihnen zugrunde liegenden ekklesiologischen Prämissen. Und gerade darauf möchte ich abschließend die besondere Aufmerksamkeit lenken.

Robinson verwendet Tillichs Unterscheidung zwischen «latenter» und «manifeste» Kirche. Die letztere ist nach den Worten des Bischofs «der engagierte Kern derjenigen, die in tätiger Form Jesus als den Herrn anerkennen und sich der Gliedschaft und Sendung innerhalb der sichtbaren, sakramentalen Gemeinschaft des Geistes verschrieben haben».³⁹ Die «latente» Kirche ist nach Tillichs, von Robinson zitierten Worten «eine unbestimmte historische Gruppe, die innerhalb des Heidentums, des Judentums oder des Humanismus das Neue Sein verwirklicht».⁴⁰ Und Robinson fügt dann seinerseits hinzu: «Das entspricht meiner oben entwickelten Unterscheidung zwischen dem anerkannten Christus und dem Christus <inkognito>. Und <wo Christus ist> – wo Christus in einem dieser beiden Sinne ist –, <da ist die Kirche>. In ihrer latenten Existenzform kann sie unorganisiert sein und nicht einmal die Fähigkeit besitzen, <Herr, Herr> zu sagen, und in ihr wird sicher nicht das reine Wort Gottes gepredigt noch die Sakramente in der rechten Weise verwaltet. Und doch kommen wir der Wahrheit näher, wenn wir sie als die latente Kirche und nicht als die gottlose Welt betrachten.»⁴¹ Dem können wir nur zustimmen. Robinson hütet sich zwar vor Geistlichen, die ihm den Vorwurf machen könnten, er reduziere das Evangelium auf einen «reinen Humanismus» und zeige sich «nachgiebig dem Säkularismus gegenüber»; doch bietet er durch die Unklarheit seiner Gedanken in diesem Punkte gerade zu diesem Vorwurf Handhaben.

Denn nach seiner These muß die Kirche «die Inkognitos eher respektieren als beseitigen, jene Inkognitos, unter denen, wie das Gleichnis von den Schafen und den Böcken zeigt, Christus allein die Möglichkeit hat, der Masse der Menschen zu begegnen und sie zu richten». Das ist eine doppeldeutige Aussage, die auch dadurch nicht klarer wird, daß er sich zunächst auf die Bibel und dann auf die Analogie mit der Kommunistischen Partei in Sowjet-Rußland beruft. Das erste Beispiel stellt angeblich die Tatsache in Frage, daß «es sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß das für die Zukunft ins Auge gefaßte, wenn nicht das unmittelbare Ziel aller dieser Bemühungen darin besteht, dieses Engagement zu erreichen» (d. h. das Engagement als Glieder der manifesten Kirche)⁴², doch was er tatsächlich aus dem Buch der Offenbarung zeigt, ist nicht, daß dies nicht das Ziel der Kirche sein sollte, sondern daß die Kirche dieses Ziel nicht «auf irgendeine Weise in dieser Zeit» erreichen wird. In dem Beispiel mit der Kommunistischen Partei Sowjet-Rußlands entspricht die Partei der manifesten Kirche, und die gesamte sozialistische Gesellschaft, die sie aufzubauen sucht, entspricht dem Reich Gottes. Die Taktik der Partei, so sagt er uns, geht nicht von der Zielsetzung aus, daß alle Russen Kommunisten werden sollten in dem Sinne, daß sie eine bewußte ideologische Verpflichtung und Disziplin anerkennen. Offensichtlich geht auch die «Taktik» der manifesten Kirche nicht von der Annahme aus, alle Menschen würden bekennende

Christen werden. Doch schließt das nicht aus, daß die Kirche darin ihr Ziel erblickt. Was der Bischof zu sagen beabsichtigt, ist, daß die Kirche «ein vollkommen selbstloses Interesse an den menschlichen Personen um ihrer selbst willen» zeigen und sie nicht als potentielles Material zur Stärkung ihrer eigenen Autorität als Institution behandeln sollte. Doch wenn auch der aktive Proselytismus zu dauern ist, so gibt es doch noch die Möglichkeit einer Ausbreitung durch ein nicht auf sich selbst bezogenes Interesse, das der Bischof zu befürworten scheint. Wir müssen ihm zugeben, daß die Achtung der Person von höchster Bedeutung ist, doch diese Achtung könnte durchaus fehlen, wenn zum Prinzip erhoben würde, daß man sie besser als Teil der latenten Kirche beließe. In diesem Punkt aber läßt uns Robinson, zweifellos aus einer gerechtfertigten Sorge, die Eigenständigkeit des Einzelmenschen könne verletzt werden, im Ungewissen.

Damit unsere Kritik nicht den Anschein erregt, als wolle sie den Wert von Robinsons Buch und die Dringlichkeit seiner Herausforderung an das traditionelle Christentum herabmindern, soll abschließend die Frage zitiert werden, die er seinen Ausführungen über die Formen voranstellt, welche die neue Reformation annehmen soll⁴³: «Bekennen wir den Osterglauben in unserer Zeit, indem wir betonen, daß Gott Jesus von den Toten auferweckte, oder indem wir wagen, selbst darauf zu vertrauen, daß Gott uns von den Toten erwecken wird? Können wir das erste ohne das zweite?»

¹ London 1965. Deutsch von Walter Lück: Eine neue Reformation?

² London 1963. Deutsch von Christoph und Gertrud Hahn: Gott ist anders.

³ London 1960.

⁴ Eine neue Reformation? (im weiteren zitiert als NR) 67–68.

⁵ Siehe *The Honest to God Debate* (Die Debatte über «Gott ist anders»), Hrsg. J. Robinson und D. Edwards (London 1963) und vor allem den Überblick von H. McCabe; ferner E. Mascall, *The Secularisation of Christianity* (London 1965) 106–189.

⁶ NR 16. ⁷ aaO. 12. ⁸ aaO. 19. ⁹ aaO. 20.

¹⁰ *The Honest to God Debate* 20.

¹¹ NR 20. ¹² aaO. 40. ¹³ aaO. 40. ¹⁴ aaO. 68.

¹⁵ *Gegen die Weltfremdheit* (München 1960) 19.

¹⁶ 39 Articles, Art. XIX.

¹⁷ NR 33–34. ¹⁸ Jo 14, 9. ¹⁹ NR 35. ²⁰ NR 35.

²¹ aaO. 36. ²² aaO. 37. ²³ aaO. 40. ²⁴ aaO. 42.

²⁵ aaO. 34. ²⁶ aaO. 42. ²⁷ aaO. 37.

²⁸ *The Secular Meaning of the Gospel* (New York 1963) 195.

²⁹ Dekret über den Ökumenismus II, 11.

³⁰ NR 23. ³¹ aaO. 23. ³² aaO. 27.

³³ Vgl. Harvey Cox, *The Secular City* (New York 1965) = Stadt ohne Gott? (Stuttgart 1966). Zur Anwendung dieser Idee auf einen

speziellen Zusammenhang siehe *Theology and the University*, Hrsg. J. Coulson (London 1964).

³⁴ NR 90.

³⁵ C. Williams, *Where in the World?* (New York 1963) 59.

³⁶ NR 47. ³⁷ aaO. 92. ³⁸ aaO. 46. ³⁹ aaO. 48.

⁴⁰ *The Theology of Paul Tillich*, Hrsg. C. Kegley und R. Bretall (New York 1952) 259.

⁴¹ NR 47–48.

⁴² aaO.

⁴³ Von C. Ebb Mundun in *Motive* (Januar 1963).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EDWARD CROUZET

Geboren am 19. April 1937 in London, Benediktiner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte in Cambridge und Freiburg in der Schweiz, ist Bachelor of Arts und Lizentiat der Theologie und lehrt seit 1964 in der Downside Abtei Dogmatik.