

Hébert Roux

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine protestantische Antwort

1. Reform als ständige Aufgabe

Eine protestantische Antwort auf diese Frage könnte allzuleicht wie eine einfache Variation zu dem wohlbekannten Thema der «ecclesia reformata semper reformanda» wirken. Haben die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen nicht immer grundsätzlich den Standpunkt vertreten, die wahre Kirche Christi sei die, welche sich ständig nach dem Wort Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes reformieren läßt? Ist auf diese Weise nicht die Idee der ständigen Reform der Kirche, soweit sie menschliche und irdische Institution ist, in die protestantische Ekklesiologie mit ihren eigenen Normen und ihrer eigenen Dynamik eingeführt worden, deren «logische» Entfaltung und Weiterführung eine zugleich leicht zu erteilende und bejahende Antwort auf die in unserer Überschrift gestellte Frage ergeben würde?

Doch verbieten uns zwei gewichtige Gründe, in einer derart vereinfachenden Art und Weise dieser Frage auszuweichen:

a) Zunächst ein historischer Grund: Es läßt sich nicht leugnen, daß im Schoße der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse, die sich historisch als nationale oder autokephale Kirchen herausgebildet haben, die Last der Institutionen, die Unbeweglichkeit in der Lehre, die Ekklesiozentrik sowie schließlich das Haften an «Traditionen», die aus nichttheologischen Faktoren entstanden sind, das im Grundsatz anerkannte «semper reformanda» leider in der Praxis allzuviel Lügen gestraft haben. Es ließen sich zahlreiche Beispiele nennen bis hin zur Apostolatstätigkeit des Protestantismus, die nicht selten Hand in Hand gegangen ist mit einer Bewegung der Expansion oder des Exportes verschiedener Konfessionalismen und europäischer Institutionsformen.

b) Und eine Tatsache, die im übrigen mit dem

erstgenannten Grund in Verbindung steht: die Existenz eines ekklesiologischen Pluralismus innerhalb des Protestantismus. Tatsächlich bezeichnet der Ausdruck «unserer Kirche» im kollektiven Singular in der protestantischen Terminologie nicht dieselbe organische Gemeinschaftswirklichkeit wie für einen katholischen, einen orthodoxen oder selbst einen anglikanischen Christen.

Es gibt nicht *eine*, sondern *mehrere* protestantische Kirchen. Selbst wenn man die Verwandtschaft oder gar die Identität gewisser Glaubensbekenntnisse oder gewisser Systeme der Kirchenregierung berücksichtigt, kann nicht a priori damit gerechnet werden, daß ein Konsensus zwischen ihnen besteht über das, was man als *neue* Reformation zu bezeichnen hat, ja nicht einmal über das, was in der Kirche als reformierbar und unreformierbar zu betrachten ist. Die Tatsache, daß sich der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen, neben jenem Dialog mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, auf der Ebene der konfessionellen Weltbünde oder -zusammenschlüsse abzuspielen tendiert, betont diesen ekklesiologischen Pluralismus, ja trägt vielleicht dazu bei, ihn zu verstärken. Ebenso wenig darf man übersehen, daß es innerhalb des Weltprotestantismus zahlenstarke und lebendige Kirchengemeinschaften kongregationalistischen und charismatischen Typs gibt, für die das Problem der Kirchenreform sich mehr im Sinne der Spiritualität und lebendigen Erfahrung als vom theologischen und institutionellen Standpunkt aus stellt.

Wenn man schließlich die konkreten *Bedürfnisse* betrachtet, kann man annehmen, daß sie nach Situation und Ort verschieden sind und völlig anders empfunden und ausgedrückt werden, je nachdem, ob man einen skandinavischen Lutheraner, einen südamerikanischen Methodisten oder einen französischen Reformierten vor sich hat.

Eine Antwort – sei sie auch noch so allgemein und wenig realistisch – auf die Frage nach einer neuen Reformation für «unsere Kirche» kann daher zwangsläufig nur von einem personengebundenen, begrenzten und partiellen Standpunkt aus gegeben werden, wobei jedoch nicht ausgeschlossen sein muß, daß sie bei sehr vielen auf Zustimmung trifft.

Man könnte sich vielleicht schon auf Grund dieser ersten Feststellungen zu dem Schluß veranlaßt sehen, daß in Wirklichkeit das dringendste Ziel einer neuen Reformation darin bestehen müßte, eine wirkliche organische Einheit aller aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgehender

Kirchen zu schaffen. Bekanntlich sind mit Unterstützung des Ökumenischen Rates der Kirchen, wengleich nicht auf seine Initiative hin, in jüngster Zeit eine ganze Anzahl von Kirchenunionen und -zusammenschlüssen zustande gekommen; andere sind fehlgeschlagen oder verschoben worden. Ohne darüber ein Urteil auszusprechen, kann man doch wohl sagen, daß es sich dabei in den meisten Fällen um das Ergebnis zweiseitiger Abkommen, der Schaffung oder Feststellung von Einverständnissen, der gegenseitigen Anerkennung der Gültigkeit vorhandener amtlicher und sakramentaler Institutionen handelt und nicht um die Frucht einer wirklichen innerkirchlichen Reform bei allen Teilen. Wenn es stimmt, wie es die Erfahrung der ökumenischen Bewegung selbst bezeugt, daß das Streben nach Einheit Hand in Hand geht mit dem Bedürfnis einer echten inneren Erneuerung aller beteiligten Kirchen, muß man sich die Frage stellen, welche Bedürfnisse eine neue Reformation notwendig machen und in welchem Sinne, nach was für Normen und Kriterien diese Reformation vor sich gehen soll.

Es ist klar, daß solche Fragen heute innerhalb der protestantischen Kirchen keineswegs einheitlich beantwortet würden. Nun findet sich der Protestantismus aber auch recht gut mit einem oft geradezu paradoxen Nebeneinander eines nicht selten recht verknöcherten Konservativismus und einer ungestümen Reformfreudigkeit ab! Der Protestant liebt «seine Kirche»... , doch gefällt er sich bisweilen darin, sie zu kritisieren oder über sie zu schimpfen. Aber auch das ist wahr im Hinblick auf die fälligen Reformen, die Situationsanalysen, die den Ruf danach laut werden lassen, und ihre Zielsetzungen –, daß die Spannungen und Spaltungen, von denen P. Congar in seinem Artikel über die nachökumenische Situation schreibt, sich wiederfinden und ebenso nachdrücklich bestätigen, wo es um die Frage der «neuen Reformation» der Kirche geht.

2. Zwei Tendenzen: Revolution oder Restauration

Die einen sind der Auffassung, die unvermeidbare Reform sei der Kirche *von außen her* auferlegt, von den gebieterischen Forderungen her, die sich ihr aus den Fragen und Einwänden der Welt ergeben. Indem sie eine Kirche für die anderen wird, hört sie auf, Kirche in sich zu sein, erlebt aber, wenn sie die wahren Probleme ernst nimmt, die aus der kulturellen und der allgemeinen Entwicklung und der sozio-politischen Dimension der zwischen-

menschlichen Beziehungen erwachsen, in einer neuen Form der Präsenz in einer säkularisierten Welt, im Dienst einer Menschheit, die ihren Weg in die Zukunft sucht, eine Wiedergeburt. Die Vertreter dieser Auffassung sind überzeugt, die Reform der Kirche könne sich nur in einer *Revolution* ausdrücken, das heißt durch einen mehr oder weniger heftigen, systematisch vollzogenen Bruch – nicht allein mit der Institution der Kirche, die sich, historisch gesehen, zur Komplizin der Mächte der Entwürdigung, Unterdrückung und Entfremdung des Menschen gemacht hat, sondern auch mit allen Formen des Glaubensausdruckes oder -bekenntnisses, die durch ihren Dogmatismus die Spaltungen im christlichen Volk sanktioniert und verfestigt und die reine Botschaft des Evangeliums der Liebe und Gerechtigkeit dem Menschen von heute unverständlich oder uninteressant gemacht haben.

Für andere dagegen trägt die Kirche ihre eigene Kraft zur inneren Erneuerung in sich selbst. Es genügt daher, ihr Wesen und ihre spezifische Dynamik wiederzufinden. Durch Aufstellung des zweifachen Prinzips der Autorität der Schrift und der Rechtfertigung durch den Glauben allein haben die Reformatoren des 16. Jahrhunderts das Fundament und die Richtung jeder echten Reform aufgezeigt. Es geht darum, darauf zurückzugreifen, ihre Aktualität als Forderung der Kirche durch das Wort Gottes, den Schlüssel zum Geheimnis des Menschen, zu seinem Heil durch die Gnade in einer sündigen Welt wiederzufinden. Jede neue Reformation kann daher nur eine *Restauration* sein, die innerhalb eines geschlossenen Systems von Lehrwahrheiten und ethischen Werten bleibt, welche «das Erbe» der Reformation darstellen, das gewahrt werden muß und für dessen Wahrung die Beibehaltung des Glaubensbekenntnisses und kluger Anordnungen der traditionellen Strukturen eine ausreichende, aber auch notwendige Kontinuitätsgarantie bilden.

Werden diese beiden Auffassungen zum Extrem gesteigert, so kommt man im einen Falle zur Selbsterstörung der sichtbaren Kirche, ihrer Sprengung oder ihrer Auflösung in verschiedene eindimensionale Evangelismen oder aber zu einer Selbstrechtfertigung der verschiedenen kirchlichen Formen eines mehr und mehr irredentistischen Protestantismus. Die beiden Extreme entsprechen der zweifachen Versuchung, die vor über 30 Jahren Karl Barth angeprangert hat als «Flucht in die Unsichtbarkeit» und «die Flucht in die Sichtbarkeit». Beide kehren der ursprünglichen Berufung

der Reformation den Rücken und wenden sich dem Gegenteil zu.

3. Kritische Funktion des Evangeliums

Wenn sie zum Extrem gesteigert werden, sind diese beiden Tendenzen, die revolutionäre und die restaurative, nicht mehr miteinander zu versöhnen. Es geht jedoch nicht darum, zwischen ihnen einen *Mittelweg* zu suchen. Vielmehr besteht die Hauptaufgabe der Theologie darin, in dem Maße, in dem die eine wie die andere sich auf die Treue zum Evangelium Jesu Christi berufen, herauszufinden, was sie an Positivem enthalten, und ihnen gegenüber ihre *kritische Funktion* auszuüben.

Diese für jede Reform notwendige Aufgabe hat zumindest zwei Vorbedingungen:

a) Die Probleme der *Schrift* als Ort der Offenbarung und des Hörens des Wortes Gottes, ihrer Interpretation, ihrer Weitergabe und Aktualisierung im Glaubensleben als der Antwort auf das Zeugnis des Evangeliums, müssen insgesamt zumindest aufgeheilt, wenn nicht geklärt sein. Das bedeutet, daß die in der protestantischen Theologie immer neu erwachenden Streitigkeiten zwischen Fideismus und Fundamentalismus, Subjektivität und Objektivität des Glaubens, überwunden werden müssen und daß sich ein gewisser Konsens darüber abzeichnet, was man unter einer *biblischen* Theologie zu verstehen hat, und über ihre ekklesiologischen und ethischen Implikationen.

b) Es muß – und der Anfang dazu ist gemacht – die *ökumenische* Dimension jeder theologischen Forschung, sowohl im Raum als in der Zeit, erkannt und effektiv berücksichtigt werden. Das bedeutet, daß die Forschung nicht allein «im Dialog» zwischen den Kirchen betrieben werden darf, die heutzutage in der Welt in gleicher Weise herausgefordert, in Frage gestellt oder mit Wünschen gedrängt werden, daß sie vielmehr auch noch anders als in rein verbaler oder theoretischer Form beitragen muß – vor allem den protestantischen Kirchen klar und bewußt zu machen, was sie sagen und tun, wenn sie erklären, «den christlichen Glauben an die Gemeinschaft der Allgemeinen Kirche (zu) bekennen». Es ist keine «neue» Reformation der Kirchen der Reformation denkbar ohne ein Erwachen des Bewußtseins der kommunionalen «Katholizität» der Kirche. Ein solches Bewußtsein müßte vor allem ermöglichen, daß man sich auf Grund eines genaueren und tieferen Verständnisses der *Bedeutung* der Tradition, der apostolischen Sukzession und des Verhältnisses zwischen

Ortskirche und Allgemeiner Kirche von negativen antikatholischen Reflexen losmacht.

Aber diese beiden Bedingungen rufen in Wirklichkeit nach einer dritten, welche letzten Endes die Hauptbedingung darstellt, die vor jeder authentischen Reform erfüllt werden muß. Sie besteht in der *Anerkennung der wahren Identität des einzigen «Reformators» der Kirche*. Ohne diese bleiben wir immer bei gelegentlichen, vielleicht günstigen und angebrachten Reformen, die aber letzten Endes von der Kirche, die an sich und für sich selbst arbeitet, in Angriff genommen und durchgeführt werden. Selbst ein allchristliches Konzil, das sich die Aufgabe gestellt hätte, alle Kirchen in einer großen und einheitlichen Reformbewegung zu vereinen, könnte niemals etwas anderes sein als das Werk *Jesu Christi selbst*. Wenn wir das sagen, dann wollen wir damit nicht das Problem wegzaubern, indem wir uns in den Bereich der reinen Spiritualität und des Gebetes flüchten, in der untätigen Erwartung eines Wunders. Wir wollen damit vielmehr einer sehr konkreten Beachtung der «anderen Seite» das Wort sprechen, welche die zugleich prophetische und evangelische Lehre und Verkündigung der METANOIA voraussetzt. Zweifellos verkennen die Kirchen nicht die Bedeutung der Reue, der Umkehr oder der Buße als homiletisches Thema, noch ihren Wert und ihren Gebrauch als Mittel zur persönlichen Heiligung. Man darf sogar annehmen, daß der Protestantismus – aber nicht er allein – für seinen Teil dazu beigetragen hat, diesen biblischen Begriff in einem individualistischen, pietistischen oder moralisierenden Sinne auszufalten. Doch geht es hier in Wirklichkeit um die *spezifisch ekklesiologischen Implikationen der METANOIA*, das heißt ihre Anwendung auf die Kirche als solche. Wenn die Einheit im selben Glauben eine *conditio sine qua non* der kirchlichen Einheit ist, warum verschließt man sich dann der gleichen Forderung nach Einmütigkeit in der Reue und Bereitschaft zur Buße? Ist der Ruf zum einen nicht stets untrennbar verbunden mit dem Ruf zum anderen? «Ändert euren Sinn und glaubt. . .» Das ist die Antwort auf jenen doppelten Ruf, der die Kirche des Pfingstfestes, das «Neue Israel», das Volk des Neuen Bundes, bildet, das fortan dem zweifachen – historischen und eschatologischen – Kommen seines Herrn «zugewandt ist». Der häufig gehörte Einwand, Reue und Änderung der Gesinnung betreffe die Einzelpersonen, die Mitglieder der Kirche, und nicht diese selbst als göttliche und in ihrem Wesen heilige Institution, ist demnach nicht mehr zu halten, denn einerseits sind Reue und Um-

denken Zeichen wahrer Heiligkeit, auf der anderen Seite aber sind die kirchlichen Institutionen immer menschlich inkarniert und von Menschen getragen. So wird also gerade in dem Maße, in dem die Kirche «bereit, ihre Gesinnung ändert», das heißt in dem Maße, in dem sie aufhört, ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse sich selbst zuzuwenden (um sich auszusagen, sich zu rechtfertigen und schließlich sich zu bespiegeln!), um sich ihrem Herrn «zuzuwenden», sich zu ihrem Herrn «zu bekehren», ihre Reform erst möglich. Nach einem Prophetenwort ist es «das Neue, das ich schaffen werde – spricht der Ewige: – die Braut wird um den Bräutigam werben». Darin liegt tatsächlich das Mysterium der Kirche, das untrennbar mit dem Mysterium Christi verbunden ist. Doch bleibt es in Wahrheit unmitteilbar, wenn es sich nicht in der Wirklichkeit des Verhaltens der Kirche selbst entsprechenden Ausdruck schafft.

Auf der Ebene der *Lehrfunktion* ist dann eine konsequente Christozentrik geboten, deren konkrete Anwendung in der Beachtung des Unterschiedes zwischen dem «Mysterium des Glaubens», das Christus selbst ist, und den dogmatischen Ausdrücken des «Glaubensbekenntnisses» als zwar notwendigen, aber stets partiellen, relativen, vorläufigen Antworten besteht. Auf der Ebene der *Leitungsfunktion* geht es, ganz besonders bei den protestantischen Kirchen, darum, daß der Sinn für die Ordnung in der Freiheit wiedergefunden wird (nicht im Sinne einer juristischen *TAXIS*, sondern im theologalen und pastoralen Sin-

ne einer «Marschordnung», die gemeinsam – synodal! – angenommen und eingehalten werden muß), was jedoch eine «sachgerechte Handhabung der Macht» (H. Cox) voraussetzt. . . Auf der Ebene der *prophetischen Funktion* des christlichen Volkes in der Welt verlangt die gleiche Christozentrik, daß die verschiedenen Optionen in den notwendigen Engagements des Lebens und Handelns «in dieser Welt» relativiert werden auf Grund einer entschieden christologischen Anthropologie und Ethik, die dann auch schließlich die Überwindung der ebenso schematischen wie sterilen Gegensätze zwischen Institution und Ereignis, Dogmatismus und Prophetismus, Kirche in sich und Kirche für die anderen, möglich macht. . . Denn es ist wahr: Jedes Haus, das in sich gespalten ist, wird zerstört!

Wenn aber die Kirche aufhörte, «durch den Geist eine Wohnung Gottes (zu) werden» (Eph 2, 22) – wie könnte sie dann anders weiterbestehen als in Gestalt einer von den Menschen verlassenen historischen Ruine?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HÉBERT ROUX

geboren am 16. Mai 1902 in Montauban, 1928 in der reformierten Kirche von Frankreich ordiniert. Er ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Ehrendoktor der Universität Montpellier, Beauftragter der reformierten und lutherischen Kirchen Frankreichs für die Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche und Co-Präsident der gemischten katholisch-protestantischen Arbeitsgruppe von Frankreich. Er veröffentlichte unter anderem: *Détresse et promesse de Vatican II* (Paris 1967).

Stephen Neill

Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine anglikanische Antwort

Selbst dem klügsten und gelehrtesten Mann der Welt würde es schwerfallen, *die* anglikanische Antwort auf irgendeine Frage zu geben. Es ist für Nichtanglikaner keineswegs leicht, sich immer vor Augen zu halten, daß die Anglikanische Kirchen-

gemeinschaft ein lockerer Bund von fünfzehn völlig unabhängigen Kirchen in allen Teilen der Welt und einer Anzahl selbständiger Diözesen darstellt, der zusammengehalten wird durch eine gemeinsame liturgische Tradition, eine starke, aber schwerlich näher zu definierende Loyalität, eine zentrale Exekutive mit einem winzigen Apparat und durch die Teilnahme an der Lambeth-Konferenz der Bischöfe, die ziemlich regelmäßig, aber inoffiziell vom Erzbischof von Canterbury einberufen wird.

Ebenso schwierig ist es, eine deutliche Linie zwischen Anglikanisch und Nichtanglikanisch zu ziehen. Die meisten anglikanischen Kirchen stehen in voller Interkommunion mit den altkatholischen Kirchen in Europa und Amerika und mit den kleinen episkopalen Kirchen in Spanien und Portugal, in beschränkter Gemeinschaft mit den Kirchen