

echter Neuaufbau sein, denn sie wird erst dann stattfinden, wenn die Ruinen sich anhäufen...» Siehe auch von demselben Autor, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme (Paris 1970).

¹² Vgl. Unsere Ausführung beim Straßburger Colloquium über dieses Thema im Mai 1971: Actes publiés par le CERDIC (Straßburg 1971), deutsch von Kh. Bergner, Spontangruppen (Aschaffenburg, erscheint in Kürze).

¹³ B. Besret, Clefs pour une Eglise nouvelle (Paris 1971) 214.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Karl-Heinz Ohlig Theologische Ziele der Kirchenreform

Die viel beschworene Reform der Kirche wird oft einseitig betrachtet unter dem Aspekt einer Anpassung kirchlicher Strukturen, Verkündigung, Sprache und Lehre an die modernen gesellschaftlichen Formen. Unter dem Stichwort eines «aggiornamento» (Papst Johannes XXIII.) wird eine Reform antiquierter, oft jahrhundertlang unverändert geliebener kirchlicher Strukturen gefordert. Den Gegnern von Reformen fällt es somit leicht, diese Bestrebungen als eine Art Modernismus, als modisches Reformgerede oder als rückgratlose Anpassungssucht zu disqualifizieren.

«Reform der Kirche» wäre aber zu kurzschlüssig verstanden, würde sie lediglich eine Überbrückung oder wenigstens Verkleinerung des epochalen Abstandes von kirchlicher und säkularer Gesellschaft anstreben. Vor allem anderen muß es ihr gehen um eine *theologische* und *spirituelle* Erneuerung der Kirche. Das Ungenügen an der Kirche, das zu Reformen zwingt, hat auch und vor allem theologische Gründe: die Diskrepanz zwischen dem, was Kirche von ihrem Anfang, Jesus von Nazareth her sein sollte und dem, was aus ihr im Lauf der Jahrhunderte geworden ist. Christen leiden an ihrer Kirche und fordern Reformen nicht nur, weil sie vom Zeitgeist verführt werden, sondern gerade weil sie Christen sind, das heißt von Jesus und seiner Sache ergriffen und betroffen sind. Was Jesus wollte, können sie oft in der kirchlichen Praxis nicht wiedererkennen.

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er veröffentlichte 1969: L'Éclésiologie du haut moyen âge, wie auch die Neuausgabe seines 1950 erschienenen Werkes: Vraie et fausse réforme dans l'Eglise. Er redigierte für das Handbuch der Dogmengeschichte den Teil Ekklesiologie seit Augustin. Er veröffentlichte ferner in der Reihe «Unam Sanctam», die er gegründet hatte und die er leitet, ausführliche Kommentare zu Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er ist Mitglied der internationalen Theologenkommission.

Diese Differenz zwischen dem, was Kirche sein sollte (oder, wie man früher sagte, der *ecclesia spiritualis*) und der faktischen kirchlichen Realität (der *ecclesia visibilis*) ist nicht neu und prinzipiell nicht vermeidbar. Das Wissen um die immer neue Verfremdung des Evangeliums in der geschichtlichen Wirklichkeit gehört zu diesem Evangelium (das ausgeht von der bleibenden Sündigkeit der Menschen und so auch der Jüngergemeinden); die Forderung nach strenger Reinheit der Lehre (Orthodoxie) oder des Tuns (Orthopraxie) verrät, von welcher Seite aus («konservativ» oder «progressiv») sie auch erhoben wird, einen fanatischen Purismus und führt selber wieder zu Inhumanität und Unchristlichkeit; nur wenn sie weiß um die Gebrochenheit allen Bemühens und um die Kirche als ein *mixtum compositum* von Heiligkeit und Sünde, kann sie Triebfeder immer neuer Bemühung um das Evangelium sein. Die Entwicklung innerhalb einer Kirche kann sich jedoch soweit von ihrem Ursprung entfernen, daß die Forderung nach Reform nicht mehr mit dem Hinweis auf die «Kirche der Sünder» negligiert oder verharmlost werden kann. Dieser Punkt scheint vielen in der katholischen Kirche erreicht zu sein.

Wichtigste Voraussetzung, heute auch – leider – zentrales *Ziel* einer Reform muß sein eine Überwindung monophysitischen Denkens in bezug auf die Kirche. Wie der christologische Monophysitismus einer gewaltigen Sehnsucht nach Vergöttlichung des Menschen entsprungen ist, gerade so aber auf unchristliche Weise die unaufhebbare Armuts- oder Kreuzessituation Jesu wie der Christen und die bleibende Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens verkannt hat, so leugnet ein damit verwandter ekklesiologischer Monophysitismus aus scheinbar frommen Motiven die Armuts-gestalt der Kirche; er wehrt sich dagegen, den Glauben an Gott und seine Erlösung in Jesus Christus als eine *Hoffnung* zu begreifen, die also nicht

schon jetzt verfügbar, ansichtig und aufweisbar ist.

Ein solches Denken identifiziert in einschichtiger Weise die faktische Kirche mit dem geheimnisvollen Leib Christi; triumphalistisch werden alle zentralen kirchlichen Vollzüge zu göttlichen Richtigkeiten: Das kirchliche Dogma wird in seiner geschichtlichen Gestalt zu einer ewigen Wahrheit; die Tradition der Kirche wird für sakrosankt erklärt; die konkrete Gestalt des Amtes und die im Lauf der Geschichte entstandenen Kirchenstrukturen werden auf den göttlichen Willen zurückgeführt; das Lehramt wird zu einem ‹unfehlbaren› Sprachrohr des Heiligen Geistes, das Kirchenrecht weitgehend und ohne genaue Prüfung zum göttlichen Recht (*ius divinum*); in den Sakramenten scheint unmittelbar Gott selbst zu handeln. Kurz: Gott, sein Wille, sein Geist werden in einer Weise mit der Kirche und ihrer Praxis gleichgesetzt, die eine Reform unmöglich macht oder zum mindesten sehr erschwert; schon eine Nachfrage (etwa die Hans Küngs zum Thema Unfehlbarkeit) oder eine Diskussion (etwa um den Zölibat) müssen wie unfromme und unkirchliche Verhaltensweisen, reformeifrige Christen oder Priester wie ehrfurchtslose und im letzten wohl ungläubige (weil die Geistleitung bestreitende) Kirchenglieder erscheinen.

Hier sollen nicht die oben angeführten Begriffe (Geistleitung, Unfehlbarkeit, *ius divinum* usw.) einfachhin als schädlich beiseite geschoben werden; lediglich sollen ihr undifferenzierter Gebrauch und ihre leicht-fertige Verwendung in der Diskussion als latenter Monophysitismus aufgezeigt werden, der die grundlegende und bleibende Differenz zwischen (erhofftem) Göttlichem und (gegebenem) Menschlichem aufzuheben versucht. Wie nach der Lehre des Konzils von Chalkedon Gottheit und Menschheit in Christus zwar ungetrennt, so doch *unvermischt* gegeben sind, und der Glaube an die Göttlichkeit Jesu (was auch immer darunter zu verstehen ist) diese nicht zu einer naturalen und geschichtlichen Komponente seiner Menschlichkeit macht, so wenig können die Aussagen über die Geistleitung oder Unfehlbarkeit der Kirche deren geschichtlichen Konkretionen *als solche* zu quasi-naturalen Erscheinungen des göttlichen Willens erklären. Solches Denken ist nur scheinbar fromm, in Wirklichkeit führt es zu einer Vergötzung menschlicher Geschichte, die eine wahre Hoffnung auf Erlösung (auch der Kirche) überflüssig macht. Das Dogma von Chalkedon muß also in die Ekklesiologie und die Praxis der Kirche

integriert werden. Erst dadurch würde der Weg frei für eine kritische Reflexion und Diskussion, die nicht von vornherein bestimmte kirchliche Aspekte tabuisiert.

Glaube und Praxis der Kirche sind aus der Tradition überkommen. Diese Herkömlichkeit aller kirchlichen Vollzüge muß berücksichtigt werden; eine Reform, die geschichtslos mit der Vergangenheit einfach brechen und ohne Bemühen um eine Kontinuität völlig neu beginnen wollte, würde ihre eigenen Bedingungen verkennen und somit nicht Reform der *Kirche* sein können. So wenig also die Tradition und die aus ihr erwachsene jetzige Kirche für sakrosankt erklärt werden dürfen, so wenig kann Reform anheben mit einem völligen Verdikt über die kirchliche Vergangenheit. Den Christen vergangener Epochen, die die je neu zu reformierenden Kirchenformen geschaffen haben, muß zumindest – im Verzicht auf selbstgerechtes Urteilen – zugestanden werden, daß auch sie (bruchstückhaft wie wir) Kirche Jesu Christi realisieren wollten. Ihnen muß, wenigstens dort, wo sie sich gesamtkirchlich in Glauben und Vollzug geeinigt haben, das Glauben, Hoffen, Lieben aus dem Geist des Herrn heraus zugebilligt werden. Vielleicht kann die Lehre von der ‹Unfehlbarkeit› gesamtkirchlicher Einigungsformeln bezüglich Glaube und Sitte verstanden werden als Formulierung dieser grundlegenden und nicht-richtenden Solidarität der jetzigen Christen mit der Kirche der Vergangenheit.

Gerade aber diese notwendige Solidarität mit dem ‹Glauben der Väter› und damit die Annahme der Tradition als eine Herausforderung bedeutet keineswegs die Fixierung auf bloß repetierende und imitierende Verhaltensweisen. Nicht Vergötzung und steriles Nachahmen wird dem Anspruch der Tradition gerecht, sondern nur die durch sie angestoßene wagende Gestaltung der Zukunft; nur so wird diese Tradition in einem echten Sinn neuen Generationen überliefert.

Der ‹Glaube der Väter›, auf den sich die Kirche stützt, ist – das darf nicht vergessen werden – nicht der Glaube von Systemkonformen und Traditionalisten, sondern von Menschen, die mit ihren zeitgenössischen religiösen und sozialen Systemen in Konflikt gerieten, aus ihnen im Namen Gottes auszogen und zu neuen Grenzen aufbrachen. Von Abraham an, der auf das Wort Gottes und im Vertrauen auf eine ferne Verheißung das Land seiner Heimat und seiner Götter verließ, sind der ‹Exodus›, der Auszug aus dem Gewohnten und Überkommenen, und die ‹Wüste›, die totale Ar-

mut und konturlose Unanschaulichkeit der Gotteserfahrung, zum Typus der religiösen Existenz Israels geworden. Der Gott der Bildlosigkeit, den man noch nicht einmal beim Namen nennen durfte, zwang immer neu dazu, aus den vertrauten Traditionen, in denen man sich zuhause fühlte, auszubrechen. Im Namen dieser *wahren* Tradition des Jahweglaubens richtete sich die prophetische Kritik je neu gegen die Verfügbarmachung dieses Jahwe in Kult, Gesetz und Institution. In *dieser* Tradition steht Jesus von Nazareth mit seiner Kritik der überkommenen spätjüdischen Frömmigkeit und seiner Predigt des Gottes, der so ganz anders ist als das Bild, das man von ihm überliefert hatte. Im Anschluß an die prophetische Tradition ist für ihn die Umkehr der Menschen, sein Umdenken, also das Verlassen der überlieferten Denk- und Lebensgewohnheiten und die Bereitschaft, sich auf Neues einzulassen, ein Schlüsselwort seiner Verkündigung.

Christlicher Glaube beruht also auf einer Tradition des Untraditionellen; der Geist seiner Väter wäre verfehlt, wollte man sie zu Instanzen machen, die man imitieren muß, und ihre <Lehre> verfestigen zu einem System, in das man sich einzufügen hat. Auch in der weiteren Geschichte ist diese wahre Tradition bei den Männern und Frauen anzutreffen, die ihre Kirchen aus der Zwangsjacke des Gewohnen befreiten und sie auf neue Wege führten, von Paulus, Augustinus, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Luther bis hin zu einem Johannes XXIII. Gerade also die Berufung auf die kirchliche Überlieferung zwingt je neu zu kritischem Umdenken und mutigen Reformen. Kritik und Reform gehören zu den konstitutiven Momenten der Kirche Jesu Christi; sein Geist läßt sich nicht in Gesetz und Buchstaben fassen, er ist ein Geist, der frei macht.

Die neutestamentlichen Sprüche vom <unnützen Knechtsdienst> (Lk 17, 10), vom Salz, das schal wird und dann zu nichts mehr taugt und von den Menschen zertreten wird (Mt 5, 13), von der Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge (Mk 8, 34) bis hin zum Sterbenmüssen des Weizenkornes (um neues Leben entstehen zu lassen, Jo 12, 24) oder zum Haß des eigenen Lebens (Jo 12, 25) sind in der Vergangenheit meist individualisiert und nur dem einzelnen Christen vorgestellt worden. Sie müssen *auch*, vielleicht sogar vorwiegend, verstanden werden als Worte an die *Jüngergemeinden*, an die *Kirche*. Die Nachfolge Jesu verlangt von der Kirche die immer neue Bereitschaft, alles ihr im Lauf der Zeit Liebgewordene, ihre Traditionen, das, was

sie für ihr Leben hält, aufzugeben und in Armut und unter dem Kreuz auf die Hoffnung neuen Lebens zuzugehen.

Für eine Reform der Kirche genügt es aber nicht, in diesem Sinn theologisch umzudenken, das heißt eine Bewußtseinsveränderung herbeizuführen. Kritik und Reform müssen ihren kirchlich-gesellschaftlichen Raum erhalten; es müßten Institutionen geschaffen werden, die eine dauernde Weiterentwicklung ermöglichen. Dies wird notwendig nicht nur aufgrund der – im Vergleich zu früheren Zeiten – schnelleren Veränderungen innerhalb der (auch kirchlichen) Gesellschaft, sondern vor allem wegen der stärkeren Vergesellschaftung des menschlichen Lebens und der ungeheuren Möglichkeiten der Manipulation und Machtausübung seitens der etablierten Kräfte. Diesem unvorstellbaren Machtzuwachs auch des kirchlichen Establishments gegenüber müssen die bisher üblichen kritischen und reformatorischen Methoden (etwa: der selbstlose Einsatz überragender einzelner, von Ordensgemeinschaften oder theologischen Schulen) versagen; angesichts dieser Situation erscheint die Forderung nach der Institutionalisierung von Kritik und Reform als (auch) *theologische* Notwendigkeit.

Wie diese Institutionen aussehen könnten, muß die künftige Entwicklung zeigen. Auf jeden Fall muß berücksichtigt sein: die Anerkennung der kirchlichen Funktion einer öffentlichen Meinung und der dazu erforderlichen Instrumente (kritische und freie Presse usw.), die Schaffung von Organen der Machtkontrolle auf allen Ebenen, institutionalisierte Gewaltenteilung (Bindung der Amtsausübung von <Hierarchen> an das Votum synodaler Gremien, Unabhängigkeit einer kirchlichen Justiz von der Hierarchie usw.), Wahl der Amtsträger (<von unten>), Begrenzung der Amtszeiten, Entwicklung eines Kirchenrechtes, in dem der einzelne Christ *Rechtsschutz* genießt (und nicht ausschließlich auf Barmherzigkeit angewiesen ist) usw.

Diese Überlegungen betreffen im Grunde erst die Voraussetzungen einer möglichen Kirchenreform. Aber die in der Vergangenheit herausgebildete und von der Kirchenleitung gepflegte Tabuisierung aller gewachsenen kirchlichen Vollzüge erhebt ein solches Umdenken und seine institutionellen Konsequenzen zu zentralen Zielen und wichtigen Etappen jeder Reform. Erst dann ist der Raum geschaffen, um in einem Prozeß kollektiver Wahrheitsfindung die *konkreten* theologischen und praktischen Inhalte einer solchen Reform verbind-

lich zu bestimmen und Wege zu ihrer Realisierung zu suchen und zu versuchen.

Innerhalb der katholischen Kirche findet sich eine Fülle von Theologien, Moralsystemen und Realisationen der Kirchlichkeit. Es gibt weder *die* katholische Theologie noch *den* katholischen Theologen. Infolgedessen sind die aus diesem Pluralismus resultierenden theologischen Zielsetzungen äußerst verschiedenartig, bunt und oft gegensätzlich. Diese Feststellung gilt schon für den kleinen kirchlichen Bereich einer Gemeinde, eines Bistums oder eines Landes, erst recht aber für den großen Raum der Gesamtkirche, in der die soziokulturell verschiedensten Gruppen und Zeitalter miteinander koexistieren.

Kirchenreform erst dann einzuleiten, wenn in diesem großen Raum eine – wenigstens minimale – einheitliche Willensbildung erreicht ist, wäre gleichbedeutend mit einem Verzicht auf beinahe jede Reform. Es ist denkbar, daß in Süditalien oder Afrika bestimmte sakrale und ritualistische Verstehensmodelle von Christentum, Kirche, Amt, Sakrament eine noch ungebrochene Kraft besitzen, während diese Formen im nördlicheren Europa oder in Nordamerika unvollziehbar geworden sind. In den erstgenannten Regionen würde durch vorzeitige Reformen vielleicht dem Gewissen der Christen Gewalt angetan; in den letzteren aber mögen neue Initiativen schon überfällig sein. Die Reservierung selbst (theologisch) peripherer Fragen einer Kirchenreform (zum Beispiel Formen des Kirchenamtes, Zölibat) für die zentrale Kirchenleitung ist auch theologisch falsch, weil zwangsläufig Reformen entweder gar nicht, oder – für einige Regionen – zu früh, oder – für die wohl meisten – zu spät eingeleitet werden. Die Delegation von Entscheidungsmöglichkeiten auf die unteren Ebenen beziehungsweise die Durchführung eines kirchlichen Subsidiaritätsprinzips, das der jeweils höheren Instanz nur die Entscheidungen vorbehält, die weiter unten nicht geleistet werden können, erscheint als eine *theologische* Notwendigkeit.

Aus denselben Gründen kann eine erschöpfende Behandlung oder auch nur Aufzählung konkreter theologischer Ziele einer möglichen Kirchenreform nicht von einem einzelnen geleistet werden. Zu groß ist die Pluralität der sich aus den kirchlichen Spezifikationen ergebenden Zielsetzungen. Es soll hier also gar nicht erst versucht werden, einen notwendig sehr einseitigen Katalog solcher Ziele zu erarbeiten. Vielmehr soll lediglich nachgedacht werden über das leitende Interesse und

Ziel jeder denkbaren Reform; aus dem, was die Kirche von ihrem Ansatz her ist, soll (mit allem Vorbehalt subjektiver Einseitigkeit) die große dynamische Richtung jeglicher Bemühung um diese Kirche theologisch hergeleitet werden.

Die Kirche ist Kirche Jesu Christi. Sie ist entstanden als Reaktion auf seine Predigt und sein Leben; sie versteht sich als die Gruppe von Menschen, die von diesem Jesus und seiner Sache betroffen ist, im Blick auf ihn letzte Hoffnung für den Menschen und seine Geschichte (bei Gott) für menschenmöglich hält und so – in der Nachfolge Jesu – diese Hoffnung realisiert; diese durch Jesus angestoßene göttliche Hoffnung verkündigt sie in der Geschichte, bis der Herr wiederkommt.

Kirche also ist grundlegend zu bestimmen als Jüngerschaft Jesu. Jesus, der Herr, (oder: Gott durch Jesus) ist also das einzige Lebensprinzip und die einzige Legitimation für die Kirche. Jede Kirchenreform muß also theologisch zum Ziel haben, die Verkündigung dieses Jesus als Herrn besser, glaubwürdiger und effektiver zu ermöglichen. Reform der Kirche muß, ganz allgemein, dahin führen, daß sie mehr und mehr Kirche *Jesu Christi* wird. Kirchliche Reform hat von ihrem Ansatz her eine christologische Zielgebung.

Grundsätzliche Kritik an der Kirche von seiten engagierter Christen geht davon aus, daß die Kirche sich selbst, ihrem Selbstverständnis, ihren Strukturen und Traditionen zuviel Gewicht beilegt. Viele Aktivitäten gelten der Definition kirchlicher Rechte, der Verteidigung kirchlicher Formen und Praxen, der Wahrung von Besitzständen. Zum Beispiel gelten beinahe alle römischen Erlasse, Verlautbarungen oder (Entwürfe) der letzten Jahre, abgesehen von Appellen zum Frieden oder Äußerungen zu sozialen Fragen, diesen Zielen. Der einfache Christ vermag vielfach nicht mehr einzusehen, was all diese Dinge mit der Verkündigung Jesu zu tun haben und inwiefern ihm in seiner auf Jesus gegründeten Hoffnung damit geholfen sein soll. Die Kirche erscheint als ein gewaltiger, sich selbst bespiegelnder und genügender Apparat, der nicht mehr imstande ist, sich selbst auf Jesus hin zu relativieren und sich von ihm her je neu in Frage stellen zu lassen.

Der Glaube der Christen, daß hinter der Kirche und ihrem Tun die Autorität des Herrn steht, wird nicht als kritisches Prinzip verstanden dafür, daß die Kirche nur dann und nur soweit Autorität hat, als sie faktisch diesen Herrn verkündet; sie wird vielmehr oft als seinshafte Aussage verstanden, die – einmal vorausgesetzt – nun jede kirchliche

Artikulation mit der Autorität Christi versieht und so der Diskussion entzieht. Autorität aber kann es in der Kirche und für die Kirche nur geben, insofern eben keine Macht für sie selbst reklamiert wird, sondern auf die Autorität Jesu verwiesen wird. Kirche hat ihr Recht nur im selbstlosen und «armen» (das heißt für sich selbst nichts beanspruchenden) Dienst an der Predigt Jesu Christi.

Jeder Anspruch in der Kirche muß sich also legitimieren von Jesus her. Die Kirche ist in einem letzten Sinn verbindlich, wenn sie, wie Petrus, das Christusbekenntnis spricht und sich somit ihrem Herrn unterwirft; wenn sie aber «menschlich denkt» und ihre eigenen lebenssichernden Maßnahmen in den Vordergrund stellt, wird sie zum «Widersacher». Diese dialektische Spannung (wie sie in Mt 16, 18 und 16, 23 zum Ausdruck kommt) ist unaufhebbar. Die christologische Reduktion der Kirche ist nicht nur die tröstliche *Gabe*, sondern ebenso die *Aufgabe*, die immer neu geleistet werden muß.

Die *Theologie* müßte zeigen, daß die ekklesiologischen Grunddaten christologisch zu verstehen sind: *Einheit* der Kirche(n) ist dort gegeben, wo Christus (und nichts sonst) verkündet wird; wenn die Kirchen sich selbst predigen, ihr Selbstverständnis und ihre Formen, dann muß es zur Spaltung kommen – christliche Kirchen haben streng theologisch kein Selbstverständnis, sondern eben nur Jesus (ihre Autopistie ist Heteropistie); Einheit ist dort, wo sie sich nicht auf eigene Traditionen und Überlegungen, sondern auf Jesus verlassen. Die *Sakramente* dürfen nicht ausschließlich als «Selbstvollzug der Kirche» gesehen werden, sondern – grundlegender – als Bekenntnis des einzelnen in der Gemeinde zu Jesus als Herrn und zu der von ihm angestoßenen Hoffnung (die Taufe zum Beispiel ist nicht primär die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, sondern fundamentaler das Bekenntnis zu Jesus und zur Hoffnung auf eine eschatologische Heilssolidarität aller Menschen bei Gott; erst in zweiter Linie gliedert sich ein einzelner durch die Taufe in die Gemeinschaft der Menschen ein, die solche Hoffnung im Namen Jesu wagen. Ähnliches gilt für die anderen Sakramente.) Das kirchliche *Amt* darf nicht ausschließlich begründet werden in der «gottgewollten hierarchischen Struktur» der Kirche, sondern radikaler im Dienst an den anderen, um Glaube und Hoffnung, wie sie Jesus angestoßen hat, möglich zu machen. Das «außerordentliche Lehramt», das Kirchenrecht, der Gottesdienst usw., alle diese ekklesiologischen Daten müßten in der Theologie

radikal in ihrer Dienstfunktion für die Predigt von Jesus dem Christus gesehen werden.

Die *praktischen* Reformen müßten zum Ziel haben, diese christologische Mitte aller ekklesiologischen Gegebenheiten auch faktisch zu realisieren und somit die theologische Aussage von Jesus als dem einzigen Herrn glaubwürdig zu machen. Es müßten in kollektivem Bemühen Formen gesucht werden, die dem selbstlos auf Jesus hinweisenden Charakter von Amt, Sakrament, Gottesdienst, Recht, kurz: von Kirche, zur gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit verhelfen.

Vor allem aber ist zu bedenken, daß der von der Kirche verkündete Herr nicht eine Kultgottheit oder ein Objekt abstrakter Spekulation ist, sondern der *geschichtliche* Jesus von Nazareth. Glaube an den erhöhten Herrn ist nicht möglich ohne Nachfolge *Jesu*. Jesus als Herrn bekennen heißt: seine «Sache», das was er in seinem Leben wollte und wofür er gestorben ist, tödlich ernstnehmen und zu praktizieren versuchen. Die «konservative» Polemik gegen das Reden von der «Sache Jesu» verkennt, daß sie leicht zum Alibi werden kann dafür, sich an Jesus vorbeizudrücken und nicht mehr ihn, sondern eine dogmatische Formel über ihn (der selbst dann in seiner Geschichte weitgehend belanglos wird) als letzte Autorität zu haben; so erfährt man in dogmatischen Handbüchern sehr viel über die Gedanken, die man sich im Lauf der Jahrtausende über Jesus gemacht hat, und recht wenig von Jesus selbst und seinen Intentionen. Die Offenbarung Gottes aber ist ergangen in Jesus, *dem* Wort Gottes, und nicht in irgendwelchen dogmatischen Formulierungen; diese sind nichts anderes als die menschliche Reaktion auf Jesus, das Bemühen kirchlicher Generationen, ihr Verhältnis zu Jesus zu artikulieren. Das Dogma der Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern radikaler Verweis auf Jesus, doxologisches Bekenntnis zu ihm. Realisiert wird das Dogma nicht zunächst durch die Repetition seiner Formel, sondern durch die Annahme *Jesu* als Herrn.

Gerade Jesus in seiner Geschichte ist also Herr der Kirche, norma normans für alles, was es in der Kirche gibt. Der Geist Gottes hat sich geschichtlich gezeigt in Jesus; aus dem Geist Gottes leben heißt: aus dem Geist Jesu leben. Der Geistbestand für die Kirche bedeutet also nicht eine supranaturale, immer postulierbare Garantie für alle kirchlichen Vollzüge. Der Geist des Herrn hat *geschichtliche* Implikationen; er ist dort – in der letzten Fraglichkeit und Mehrdeutlichkeit alles Geschichtlichen – gegeben, wo die Sache Jesu im

Vordergrund steht. Jesus und seine Sache sind das geschichtliche Kriterium, an das sich die Kirche halten muß, will sie nicht aus seinem Geist herausfallen. (Die Verheißung Jesu läßt die Kirche hoffen, daß ein völliger Bruch der Kontinuität zu ihrem Herrn nicht geschehen wird.) Die Berufung auf den Heiligen Geist ist in ihrer inhaltlichen Seite identisch mit dem hoffenden Festhalten an der Sache Jesu.

Diese Überlegungen führen zu zwei praktischen Konsequenzen für kirchliches Verhalten und kirchliche Reform: *Formal* ergibt sich hieraus die normative Kraft und kritische Funktion der Heiligen Schrift für alle kirchlichen Artikulationen in Theorie und Praxis. Weil es – rein historisch – keinen anderen Zugang zu Jesus gibt als die Bibel (das AT als Vorgeschichte Jesu, ohne die er in seinen geschichtlichen Konturen nicht zu verstehen ist, das NT als Sammlung der Jesus-Tradition und der Reflexionen, wie sie von den Jesus geschichtlich noch nahestehenden Gemeinden angestellt wurden), ist sie kritisches Prinzip für alle Aktivitäten der Kirche. Dogma, Recht, pastorale Zielsetzungen sind verpflichtend insoweit, als sie sich herleiten von der Schrift und diese – in einer neuen geistesgeschichtlichen und ‹politischen› Situation – neu artikulieren.

Die Anwendung dieses Maßstabes ist nicht einfach. Der einzelne Christ wird durch ein ‹katholisches Schriftprinzip› nicht in die Lage versetzt, wie von einem archimedischen Punkt außerhalb der Kirche deren Artikulationen nun letztverbindlich beurteilen zu können; andererseits kann die amtliche Behauptung, durch die Schrift gedeckt zu sein, einer kritischen Anfrage nicht den Boden entziehen. In einer dauernden öffentlichen Diskussion müssen alle kirchlichen Gegebenheiten ihre Schriftgemäßheit erweisen bzw. in ihrer christlichen Relevanz auf die durch die Schrift gedeckten Aspekte reduziert werden.

Sachlich folgt, zum andern, aus dem Bekenntnis zu dem geschichtlichen Jesus als Herrn, daß in der Kirche die inhaltlichen Zielsetzungen des Lebens und Sterbens Jesu – wenn auch in aller Gebrochenheit – realisiert werden müssen. Das Leben Jesu mag historisch schwer zugänglich und weitgehend im Dunkel der Geschichte verborgen sein, seine zentralen Intentionen sind – nicht zuletzt durch die neuere Leben-Jesu-Forschung – bekannt: seine Predigt von der Gottesherrschaft, das heißt seine feste Hoffnung auf eine gute Zukunft für menschliche Geschichte durch das Erbarmen Gottes, auf Humanität, Barmherzigkeit, Friede,

Glück; die daraus resultierende zentrale Stellung und göttliche Bedeutsamkeit des Menschen; die Ablehnung aller Instanzen, die Menschen und menschliches Leben zu ruinieren drohen; seine Bereitschaft, für diese Predigt sein Leben zu riskieren; die in der Hinnahme des Kreuzestodes dokumentierte Hoffnung auf einen den geschichtlichen Erfolg überschreitenden Sinn für sich und alles Menschliche usw.

Diese Momente müssen von der Kirche in ihrem Dogma, ihren Formen, ihrem Gottesdienst, ihrem Amt und ihrem Recht in die heutige Wirklichkeit ‹übersetzt› werden. In all ihren Bemühungen muß die Kirche erkennen lassen, daß es ihr – wie Jesus – um den Menschen geht; daß sie einen konkreten Dienst an seiner Hoffnung leisten will; daß sie mehr als andere gesellschaftliche Gruppierungen hartnäckigen Widerstand leistet, wenn Menschen entrechtet, entmutigt, unterdrückt oder an den Rand gedrängt werden sollen.

Dieses Zeugnis aus dem Geist Jesu heraus wird allerdings solange unglaubwürdig bleiben, wie Freiheit, Menschenrechte und -würde nur dort postuliert werden, wo sie außerhalb der Kirche in Gefahr sind. Auch die Kirche hat im Lauf der Jahrhunderte in ihrem eigenen Innenraum auf vielfältige Weise Inhumanität zugelassen und bewirkt, Spaltungen und Unfrieden geschaffen. Vielfach wurden und werden auch von ihr Menschen unterdrückt, deklassiert und in ihrer Hoffnung enttäuscht. Ihr Appell an die ‹Welt› darf nicht verbal bleiben, er muß vor allem bestehen im Versuch einer modellhaften Realisation der Sache Jesu.

Die Überwindung eines ekklesiologischen Monophysitismus, die damit gegebene Anerkennung der Armutsgestalt der Kirche und die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge, eine christologische Reduktion aller kirchlichen Vollzüge mit ihren grundsätzlichen und inhaltlichen Konsequenzen scheinen die fundamentalen Ziele der Kirchenreform zu sein, die sich von einer theologischen Reflexion her ergeben. Erst innerhalb dieses Horizontes können alle weiteren konkreten Zielsetzungen (Einheit der Kirchen, Befreiung der Kirche aus sterilem dogmatischem Denken, Humanisierung des Kirchenrechts, Wahrnehmung der ‹politischen› Verantwortung der Kirche usw.) ihre Legitimität finden, indem sie sich als Konsequenzen aus dem die Kirche je neu begründenden und allein rechtfertigenden Christusbekenntnis erweisen. Erst von hierher wird auch deutlich, daß ein ‹aggiornamento› der Kirche mehr ist als eine prak-

tische Notwendigkeit, nämlich ein auch *theologisches* Erfordernis; anders als in der Sprache und in Verstehensmodellen der heutigen Zeit kann Jesus nicht als ‹Herr› erkannt und zum Katalysator konkreter Hoffnung werden.

Die christologische Reduktion der Kirche auf allen Gebieten ist heute besonders vordringlich, weil ‹Gott›, ‹Religion›, ‹Tradition› ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt haben. In den Zeiten vor einer weitgehenden (und noch fortschreitenden) Säkularisierung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens mögen die Kirchen einfachhin als ‹Religionsgemeinschaften› ihr selbstverständliches Recht gehabt haben, so daß sich die kirchliche Theorie und Praxis in viele periphere Bereiche entfalten konnten; ein reiches Innenleben der Kirchen konnte entstehen; man hatte die Kraft, sich mit recht sekundären Dingen zu beschäftigen, sie ins Zentrum zu stellen und sich wegen ihnen zu zerstreuen.

Heute stehen viele Christen aller Konfessionen in ihrem täglichen Leben vor der einfachen, aber

auch für das Christentum fundamentalen Frage, ob sie überhaupt an Jesus von Nazareth und die durch ihn eröffnete Hoffnung glauben können. Gegenüber dieser Problematik treten viele andere Dinge zurück, die lange für sehr wichtig gehalten wurden. In dieser Situation einen brüderlichen Dienst zu leisten ist Aufgabe der Kirchen, der Gemeinschaft der Menschen, die sich – in aller Angefochtenheit, aber auch mit Mut – zu diesem Jesus als Christus bekennen. Strukturen zu entwickeln, die diesen Dienst möglich und effektiv machen, muß Aufgabe jeder Kirchenreform sein.

KARL-HEINZ OHLIG

geboren am 15. September 1938 in Koblenz, er studierte an den Universitäten von Trier, Innsbruck und Münster, ist Doktor der Theologie, Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken. Er veröffentlichte u. a.: *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* (1970), (in Zusammenarbeit mit H. Schuster:); *Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen?* (1971)

Alois Müller

Praktische Theologie der Kirchenreform

weit ist ‹Reform› planbar und machbar? Die Antwort wird wiederum zur Frage der Träger und des Vorgangs einer Kirchenreform führen. Nach diesen Formalien können dann die Inhalte und die Durchführung einer heutigen Reform der Kirche ins Auge gefaßt werden.

I. Ist Kirchenreform machbar?

Es gibt ein Mißtrauen gegen geplante Kirchenreform. Man hält sie dann für menschlichen Vorwitz, für einen Übergriff des homo faber auf ein Gebiet, das ihm entzogen ist. Man erwartet die Reform der Kirche vom Wirken der Gnade, des Geistes, und sieht folgerichtig im Gebet den einzigen angemessenen Einsatz für eine Kirchenreform.

Eine solche Meinung sieht einen bestimmten Aspekt der Kirchenreform, die Frage der ‹Erneuerung des Geistes›, und auch sie nur hinsichtlich ihrer transzendenten Begründung. Wir dürfen diesen Aspekt nicht vergessen, daß es eine transzendente Begründung für eine Erneuerung des Geistes der Kirchenglieder gibt, aber das ist nicht die ganze Wirklichkeit. Der transzendente Grund wirkt in immanenten Ursachen, und der Geist bedarf der Struktur, der Denkstruktur und der (so-

Reform der Kirche ist ein theologisches Problem, weil die Kirche nur theologisch, das heißt durch einen Denkakt aus dem Glauben, richtig verstanden werden kann.

Die Kirche ist aber eine soziale Körperschaft; darum ist ihre Reform auch ein Problem der Soziologie.

Es sind in der Frage der Kirchenreform weitere Probleme investiert, so die Dialektik von Geist und Struktur, von Vielfalt und Einheit, von Eintracht und Konflikt. Alle diese Momente müssen berücksichtigt werden, wenn die ‹praktische Theologie der Kirchenreform› entwickelt werden soll, die Antwort nämlich auf die Frage: Wie soll sich die heute notwendige Reform der Kirche vollziehen.

Dieser ‹Plan einer praktischen Theologie der Kirchenreform› enthält bereits eine Frage: Wie-