

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-

zialen) Wirkstruktur. Damit stehen wir aber im Bereich des Planbaren und Machbaren.

Das bringt es mit sich, daß, wenn von ‹plan- und machbarer› Kirchenreform die Rede ist, es sich wesentlich um Strukturreform handelt. Damit ist die Erneuerung des Geistes als *conditio sine qua non*, ja als Ursache des Gesamtphänomens weder übersehen noch ungebührlich beiseite geschoben, nur wird die Frage der Reform auf einer Ebene angegangen, bei der es tatsächlich auf menschlich Plan- und Machbares ankommt.

Allerdings wäre es ebenso falsch, die Kirchenreform einfachhin nach dem Modell der Machbarkeit zu denken. Sie ist in keinem Büro konstruierbar, sondern sie ist – um nicht der Versuchung weiterer Bilder zu unterliegen – ein Prozeß zwischen Menschen in ihren Verhaltensmustern und Sozialstrukturen, ein Prozeß dauernder zwischenmenschlich-geistiger, psychologischer und sozialer Auseinandersetzung, Interaktion.

Reform wollen heißt darum zwar schon Strukturen planen, Modelle ausdenken, heißt aber ebenso sehr Gedanken in Bewegung bringen, psychologische Prozesse anregen, soziale Entwicklungen auslösen, und für solches gibt es kein ‹timing›, wie es der Manager liebte.

Es gehört darum als Einsicht an den Anfang einer praktischen Theologie der Kirchenreform, daß sie nicht ‹total planbar› ist, daß sie aber eine planbare Dimension hat, die wir nicht ohne Schuld vernachlässigen würden. Statt oder in Ergänzung des ‹Planungs›-modells sollte für die Kirchenreform das ‹Erziehungs›-modell herangezogen werden: Es geht um geistige Beeinflussungs- und Entwicklungsvorgänge mit psychologischer, soziologischer, ‹politischer› Zeit, nicht aber mit mathematisch-mechanischer Zeit. Strukturelle Maßnahmen, Einführung oder Aufhebung von Gesetzen, Anordnungen, haben ihren Ort in diesem Vorgang, aber sie lassen sich nicht einfach applizieren ohne die Gesamtheit des Reformvorganges.

II. Träger und Vorgang der Kirchenreform

A. Wer macht die Reformen?

Wenn die ‹Dialektik von Geist und Struktur›, die Kirchenreform als ‹nicht total planbares Phänomen mit einer planbaren Dimension› beschworen wird, dann hört man daraus in der Kirche unweigerlich die Frage nach dem Amt und seinen Prärogativen und andererseits nach dem ‹freien Charisma›, dem ‹Volk Gottes›, der Ekklesia und ihrer

Zuständigkeit. Hier besteht die Gefahr eines ideologischen, theologisch gefärbten a-priori: Man ist entweder von vornherein entschlossen, dem Amt alles, der kirchlichen Gemeinschaft nichts zuzuerkennen, und deduziert zu dem Zweck aus der Lehre vom kirchlichen Amt alles Gewünschte, bis die konkreten Schlußfolgerungen dem a-priori entsprechen, oder man will das Amt ‹entmachten› und konstruiert sich dazu sein theologisches Instrument aus der Volk-Gottes-Ekklesiologie. In beiden Fällen besteht der Fehler im Versuch eines theologischen k.o.-schlages in einer Sache, die zwar von theologischen Wirklichkeiten umgriffen ist, zunächst aber nicht-theologische Dimensionen hat.

1. Da alles, was einer Reform der Kirche unterliegen kann, eine empirische Dimension hat, die von allen Beteiligten mitgetragen wird, können alle Beteiligten feststellen, ob dieses oder jenes Phänomen des kirchlichen Lebens sinntensprechend funktioniert oder einer Reform bedarf. Die Kriterien für dieses Urteil sind zwar *teilweise* theologischer Art, aber da die Theologie ein Denkvorgang ist, sind auch ihre Argumente grundsätzlich nachvollziehbar und überprüfbar.

Es ist eine reine Tatsachenfrage, ob ein Mitglied oder eine Gruppe von Mitgliedern der Kirche in irgendeiner Frage der kirchlichen Praxis (auch der Praxis der Verkündigung oder der theologischen Reflexion) eine richtige Erkenntnis über sinngemäßes Funktionieren oder Reformbedürftigkeit hat. Da sich Bildung – auch theologische Bildung – und Sachkompetenz generell gesehen langsam aber stetig ausbreiten, ist heute in der Kirche auch mit einem verbreiteten richtigen Erkennen von Problemen und Reformfordernissen zu rechnen. Der kirchlichen Gemeinschaft, ihren einzelnen nichtamtlichen Mitgliedern – der Basis, wenn es Spaß macht – ist also heute von vornherein eine erhebliche Sachzuständigkeit in Fragen der Kirchenreform zuzutrauen.

Nun ist der Einwand fällig, daß hier die übernatürliche Dimension übersehen werde, daß das Urteilen in kirchlichen und theologischen Dingen nicht nur Sache des logischen Denkens, sondern der übernatürlichen Erleuchtung, der Führung durch den Heiligen Geist sei. Und dann wird die eine Seite mit theologischen Argumenten diese Führung im wesentlichen dem ‹Amt› vorbehalten, und die andere wird theologisch nachweisen, daß der Heilige Geist auch im ganzen Volk Gottes wirke usw. Aber hier muß der Ansatz korrigiert werden. Es ist ein Theologumenon (und gewiß

eine transzendente Wirklichkeit), daß der Geist in den amtlichen und in den nichtamtlichen Gliedern der Kirche wirkt. Aber auch dieses transzendente Wirken übersetzt sich in die empirische Dimension des Verstehbaren und Einsehbaren, also des denkerisch Hieb- und Stichfesten. Gewiß gilt das nur im Rahmen eines Verstehenshorizontes, der vom Glauben abgesteckt ist, der selber vom Geist des Evangeliums geprägt ist. Innerhalb dieses Horizontes gibt es aber grundsätzlich den entscheidbaren Disput darüber, was das kirchlich Richtige sei.

Somit bleibt es auch unter dieser Voraussetzung eine Tatsachenfrage, wo in der Kirche die richtigen Gedanken über Reformen gedacht werden.

2. Unterschieden von der Sachkompetenz ist die Entscheidungskompetenz. In der Entscheidungskompetenz liegt das eigentlich Institutionelle. Ist die Sachkompetenz an sich etwas Diffuses, so schafft die Entscheidungskompetenz die Eindeutigkeit des sozialen Gefüges: wer dazu gehört, der weiß, was innerhalb dieses Ganzen rechtens ist, sich der Entscheidungskompetenz unterstellen schafft die Zugehörigkeit; es entsteht eine reziproke Identifikation.

Sachkompetenz und Entscheidungskompetenz können aber nie völlig voneinander getrennt werden. Daß vom Entscheidungsbefugten Sachverstand zu verlangen sei, ist jedem klar. Es gilt aber auch, daß Sachkompetenz der Natur des ganzen Vorgangs nach dazu drängt, an der Entscheidungskompetenz teilzuhaben. Das dürfte eine wesentliche Wurzel der heutigen «Fundamentaldemokratisierung» sein: es ist auf die Dauer menschlich nicht haltbar, daß Sachverstand nicht an Entscheidungen beteiligt wird, die ihn wiederum betreffen.

Das heißt nun aber: Wenn in der Kirche heute auch außerhalb des Amtes der Sachverstand für nötige Reformen wächst, dann müssen diese Kräfte auch Reformentscheide herbeiführen, erwirken, mitbeeinflussen können, am Ingangsetzen von Reformen sollen auch die nichtamtlichen Glieder, die kirchliche Gemeinschaft aktiven Anteil haben.

Hier lautet der theologische Einwand: Die Entscheidungskompetenz liegt in der Kirche nach «göttlichem Recht» beim Amt, also kann kein noch so realer Sachverstand einem nichtamtlichen Glied oder Teil der Kirche das Recht auf Entscheidungskompetenz verleihen. Auch das ist eine falsche Einschätzung des theologischen Sachverhaltes. Daß der formale Kompetenzort einer Ent-

scheidung in der Kirche immer bei jenem liegt, der formal-institutionell die Kirche auch am intensivsten vertritt, also beim Amtsträger oder bei den Amtsträgern, besagt nicht, daß am Zustandekommen der Entscheidung, die der Amtsträger «erwahrt», niemand anders beteiligt sein könne, daß der Amtsträger die Entscheidung selber finden müsse, ja daß er in jedem Fall auch nur das moralische Recht habe, anderen jeden Einfluß auf die Entscheidung zu verweigern.

Kurz gesagt: Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt, wonach eben nur das «offiziellen» Charakter hat, was vom Amt erwahrt ist, präjudiziert in keiner Weise die Einschaltung nichtamtlicher Glieder der Kirche in die Reflexions- und Entscheidungsprozesse, wenn nur das Resultat nicht ohne die amtliche Erwahrung bleibt. Der Anstoß zur Reform der Kirche kann also wesentlich aus der nichtamtlichen Gemeinschaft kommen, die Frage der Geistgelenktheit entscheidet sich nicht an diesem Ausgangspunkt, eher an den Früchten.

3. Es stellt sich aber zusätzlich die Frage, ob eine Entwicklung, eine Reform in jedem Fall nur zulässig sei, wenn sie schließlich doch die Erwahrung durch das Amt erhält. Oder könnte (dürfte) es auch Entwicklungen in der Kirche geben, die schließlich allgemeine vollendete Tatsachen schaffen, aber ohne offizielle Zustimmung, am Amt vorbei? Der Hinweis auf implizite Zustimmung, wenn kein ausdrücklicher Widerspruch von seiten des Amtes erfolgt, löst das Problem nicht ganz. Es scheint Entwicklungen zu geben, die gewissermaßen unter dem Protest oder doch Bedauern des Amtes erfolgen und doch solche Tatsachen schaffen. Es ist hier zu überlegen, inwieweit ein Sozialkörper nur von dem lebt, was offiziellen Normcharakter hat. Bestimmt kann ein Sozialkörper nicht ohne offizielle Normen auskommen. Aber nicht alle Lebensvorgänge in ihm beruhen auf solchen. Es gibt ein nicht offiziell gesteuertes Einpendeln auf ein Gleichgewicht im Verhalten, das schließlich unverwechselbar zur sozialen Wirklichkeit gehört. Insofern solches die offiziellen Normen vielleicht weiterentwickelt, aber doch nicht zu ihnen in reinem Widerspruch steht, kann man es schließlich auch als authentischen Ausdruck des gegebenen Sozialkörpers bezeichnen.

Theologisch ausgedrückt heißt das für die Kirche: Auch in spontanen Prozessen im Volk Gottes kann der Geist Christi am Werk sein (Charismen), auch Entwicklungen, welche nicht von einem amtlichen Erwahrungsprozeß erfaßt werden, kön-

nen authentische Kirchenreform sein. Das Amt und das amtliche Tun ist nie die adäquate Summe alles dessen, was auf Geheiß des Geistes in der Kirche an sozialen Wirklichkeiten vorgezeichnet wird.

Es gibt in dieser Hinsicht in einem Sozialkörper ein gesundes Funktionsgleichgewicht, das ‹pathologisch› gestört sein kann entweder in Richtung einer wachsenden Spannung und Diskrepanz zwischen offiziellen und inoffiziellen Normen, oder in Richtung des Fehlens von spontanen Vorgängen, der Reduktion des Lebens auf das amtliche Normensystem. Es darf in der Kirche nicht zwischen diesen beiden pathologischen Zuständen die Alternative gesucht werden, sondern eben im gesunden Gleichgewicht.

B. Wie macht man Reformen?

Es wurde schon eingangs darauf hingewiesen, daß Kirchenreform nicht schlechthin plan- und machbar ist. Unbeschadet dessen ist doch festzustellen, daß die heutige größere Komplexität mit der gleichzeitigen größeren Erhellbarkeit sozialer Vorgänge ein möglichst bewußtes und kontrolliertes Handeln unerläßlich macht. So kann niemand mehr heute die Entwicklung der Kirche einfach sich selber vollziehen lassen; wer immer Verantwortung spürt, muß mitwirken an einer Planung der nötigen Reformen. Gemäß dem Gesagten ist für das weitere vorausgesetzt, daß sowohl die amtlichen wie die nichtamtlichen Glieder nach ihrer Besonderheit an dem Prozeß beteiligt sind.

1. Geplante Reform der Kirche bedeutet zuerst eine *Reformstrategie*, also ein Konzept über die großen Linien und Hauptgebiete der Entwicklung. Diese Strategie rechnet mit der an anderer Stelle dieses Hefts behandelten Phasenverschiedenheit und auch Akzentverschiedenheit der Reformbedürfnisse in den verschiedenen Teilkirchen. Sie versucht sich ein Bild des Ganzen im Raum und in der Zeit zu machen und daraus die weitreichenden Konsequenzen zu ziehen, wobei das Einzelne im Interesse des Ganzen wenn nötig warten kann. In der Reformstrategie haben auch Pläne Platz, die im Augenblick vielleicht undurchführbar sind, deren Zeit aber kommen wird.

2. Nicht jeder Reformplan läßt sich auf dieselbe Weise durchführen. Es gibt eine Verschiedenheit der *Reformmethoden*, die jeweils reflektiert werden muß. Hieher gehören die Fragen: Zentrale oder dezentralisierte Regelung, Regelung durch verbindliche Dekretierung oder durch Anregung, ab-

schließende Regelung oder freie Entfaltung, vielleicht mit Experimentierphase im engeren Sinn. Es mag hier vermerkt werden, daß die von Rom derzeit verfügbaren Reformen in der Methode ein gewisses Pendeln zeigen zwischen restriktiveren Formen (zentrale, verbindlich gemeinte Regelung) und offeneren Varianten (lokale Zuständigkeiten, bloße Richtlinien und ähnliches).

3. Schließlich muß sich eine Reform in konkreten *Reformmaßnahmen* zeitigen. Sie sind unmittelbar ‹das, was anders wird›, sie sind von der Reform das, was jedes Kirchenglied bemerkt. Vom Reformziel bedingt, in die Reformstrategie eingebaut, mit einer Reformmethode ins Werk gesetzt, ist die einzelne Reformmaßnahme so das ‹ultimum› der Reform. Zugleich ist sie aber auch in etwa das Relativste davon.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Reformmaßnahme und Reformziel kann sehr eventuell sein; die bloße Einführung und Durchführung einer Reformmaßnahme garantiert noch nicht die Erreichung des erstrebten Ziels. Hier könnte die Reform geradezu verderben: wenn sie, im Ärger oder im kurzsichtigen Eifer, schlechthin mit den äußeren Maßnahmen gleichgesetzt würde.

III. Arbeitshypothesen zur heutigen Kirchenreform

Die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist den Händen der Kirchenleitung entglitten. Dieser harte und vielleicht etwas übertriebene Satz wird nicht als Not- und Alarmruf ausgesprochen, sondern als zunächst neutrale Feststellung, daß auf eine Phase, in welcher die Reform als Werk und Verordnung des kirchlichen Amtes erschien, nun eine Phase gefolgt ist, in der sie ‹am Amt vorbei› spontanen Tendenzen aus der Kirchengemeinschaft folgt.

Es ließen sich Gründe nennen, warum es so gekommen ist, nur ist man es nachgerade müde, sie aufzuzählen. Wichtiger ist, diese Tatsache prospektiv zu deuten (nachdem die theologischen Eingrenzungen vorher gegeben worden sind). Eine ‹Reform durch das Amt› kann rascher zu klaren, verbindlichen Ergebnissen führen, doch ist sie durch viele kirchensoziologische Faktoren gehindert. Eine Reform aus der Kirchengemeinschaft hat mehr Aussichten der Kreativität, aber sie riskiert, unverbindlich und diffus zu bleiben. Die Kirche ist heute in einer Art kreativer Streuphase der Reformen, mit allen Chancen und Risiken. Sie ist zugleich in einer Phase der Verflüssigung (‹Auflösung› sagen andere) der Institutio-

nen, wo eigentlich wenig ‹Dezidiertes› mehr geschehen kann. Daß auch dieses bedrohliche Aspekte hat, ist kaum zu bestreiten. Aber es sei hier die Hypothese erlaubt, daß diese ‹Betriebs-temperatur› sich als notwendig erweist, damit im ganzen kirchlichen Strukturgitter jene Verflüssigung eintritt, ohne welche die für die Zukunft notwendigen Entwicklungen und Reformen nicht zustande kämen. Jedenfalls müssen wir von dieser heutigen Situation ausgehen, wenn wir die Reformaufgaben für die Zukunft bedenken wollen.

A. Reform des Glaubensverständnisses

Das oder jenes in der Kirche sei ‹zutiefst› eine Glaubenskrise, wird heute gern und oft gesagt. Das ist so richtig, daß man ruhig sagen kann: Die Gesamtsituation der Kirche heute ist eine Glaubenskrise. Nur muß dieses Wort richtig verstanden werden. Es sieht zu kurz, wer nur einen bejammernswerten Mangel an Glaubensbereitschaft, an ‹Unterwerfung des Verstandes unter das Wort Gottes› diagnostiziert. Es geht vielmehr um eine Krise des Glaubensverständnisses, die unausweichlich war.

1. Die Entwicklung des Bibelverständnisses mußte zu der Frage einer Hermeneutik der Offenbarung, der ‹Glaubensrede› führen. Das sind nicht Dinge, die im Belieben – gar in der frommen Demut – dessen liegen, der die entsprechenden Forschungen zur Kenntnis genommen hat. Ohne Verstoß gegen die innere Wahrhaftigkeit können Erkenntnisse nicht einfach ausgeblendet werden. Sie sind auch nicht mehr einfach ‹in Einklang zu bringen› mit der Schrift, wie man früher etwa versuchte, die sogenannte biblische ‹Urgeschichte› in Einklang mit Natur-Geschichtswissenschaft zu bringen. Es geht um ein anderes Verstehen, was nun eigentlich als Gottes Wort an uns ergangen sei, und somit nicht um Abbau und Liquidierung, sondern um Wahrung der einmaligen Qualität des Schriftwortes, aber in neuer Weise. Das Wort Gottes wurde früher erfaßt *in* der Gegenständlichkeit der Erzählungen, Gesetzgebungen, Prophezeiungen, und beiläufig wurde die Gegenständlichkeit selber mit dem ‹Wort Gottes› verwechselt. Heute sind wir über diese Verwechslung ‹ent-täuscht› worden, und wir müssen ohne diese bequeme Identifizierung das Wort Gottes heraushören und benennen.

Dadurch ändert sich das Verständnis des Glaubens fast wie ein Kaleidoskop bei einer Drehung, aber die eigentlichen Zielsetzungen, das, um des-

setwillen die Christen schon immer eigentlich glaubten, tritt nur deutlicher hervor. Umgebaut werden muß aber sozusagen alles.

Dieser Prozeß wird grundlegend sein für die Zukunft der Kirche. Er ist momentan in der westlichen Zivilisation aktuell, er wird es aber überall werden, weil gerade die wissenschaftliche Rationalität des westlichen Denkens das ist, was von den anderen Kulturen am raschesten übernommen wird. Es ist aber ein Prozeß, der sich kaum durch Dekrete durchführen läßt. Er muß sich im Sprechen vom Katechismus über die Kanzel bis zu Hirtenbriefen, Enzykliken und Konzilsdokumenten einbürgern und durchsetzen. Gewiß würde er wesentlich erleichtert, wenn er sich statt unter dem Argwohn unter der Ermutigung der amtlichen Verantwortungsträger der Kirche vollziehen könnte.

2. Mit diesem neuen Verständnis der Glaubensbotschaft ist auch die Frage nach Identifizierung und Vergleich des Glaubens anders gestellt. Wer hat (noch) den katholischen ‹Glauben›, ist dieser andere Glaube mit dem katholischen vereinbar usw.: diese Fragen bestehen weiter, aber sie stellen sich doch anders. Man kann nicht mehr Kriterien anwenden zur Verifizierung des Glaubens, die für den Glauben selber allenfalls gegenstandslos geworden sind. Es gibt Leute, die sind überzeugt, daß heute in der katholischen Kirche ‹Häretiker› in rauhen Mengen herumlaufen, daß nur niemand mehr den Mut hat, ihnen zu sagen, was sie sind. Das ist ganz aus der alten Sicht gedacht. Die Frage nach der ‹Richtigkeit› eines Glaubensverständnisses muß selber mit der Frage nach dem Wesen des Glaubensverständnisses neu erforscht werden.

Das hat eine große Bedeutung für die Ökumene. Alle Kirchen gehen eigentlich noch von Umschreibungen ihres Glaubens aus, welche das alte Verständnis voraussetzen. Im Gespräch stellt man weiterhin Unterschiede fest. Aber kann man sie als ‹glaubenstrennend› erweisen im Gegensatz zu innerkirchlichen Unterschieden? Die Frage ist gestellt und sollte Folgen haben für das ökumenische Gespräch, für Sakramentengemeinschaft, gemeinsame Pastoral usw. In diesem Bereich bewahrheiten sich heute vielleicht am stärksten die vorerwähnte Verflüssigung und die Reformbestrebungen ‹am Amt vorbei›. Nicht als ob letzteres in sich zu begrüßen wäre. Es ist auch nicht ausschließlich als enttäuschte Reaktion auf Amtsträger zu erklären, die ‹nicht begreifen wollen›. Es ist wegen der objektiven Problemlage vielleicht von beiden Seiten gar nichts anderes möglich.

Wichtig ist, daß der Kontakt nicht abreißt zwischen den suchend schöpferischen Initiativgruppen und den Amtsträgern, die wieder einmal zu Umschreibungen werden kommen müssen, ansonst gerade die Initiativen ihre eigene Identität verlieren. (Denn was bedeutet zum Beispiel <Inter>-Kommunion zwischen Leuten, die nichts und niemand repräsentieren?)

3. Das neue Glaubensverständnis ist verbunden mit einem ganz neuen Verhältnis zwischen Glaube und Diesseits. Im alten Verständnis bezog sich grob gesagt der Glaube auf das Jenseits, die Moral auf das Diesseits.

Der Glaube sagte, daß der Christ eine ewige Heimat erstreben solle, die einzig wirkliches Interesse im Sinne Gottes verdiene, die Moral sagte, wie man sich in der irdischen Vorstufe des ewigen Lebens zu verhalten habe, damit man des ewigen Lebens würdig bleibe. Es geht hier nicht so sehr um die Frage einer größeren asketischen Weltabkehr oder einer fröhlicheren Zuwendung zur Schöpfung. Beides kam in der Kirche zu allen Zeiten vor. Das wirklich Neue heute ist, daß die Glaubensverheißung selber primär für die Existenz schlechthin, also zuerst für die irdische Existenz verstanden wird, so daß die ewige Vollendung, als <absolute Zukunft Gottes> vorsichtig beschriftet, zwar mitgegläubt wird, aber nicht im Vordergrund steht und nicht zum Überspringen der Gegenwart einlädt. Für *dieses* Leben ist es das Heil, mit Christus den Bruder zu lieben, im Leiden gut zu bleiben und so wahrhaft frei von allen <Mächten> (von aller <Entfremdung>) zu werden, weil Gott uns von Christus als absoluter Horizont der Hoffnung verkündet ist.

Wiederum springt ein Bild in ein neues um: Christlicher Glaube als transzendente Weisung für dieses Leben, genauso aufbauend auf der Wirklichkeit Gottes und der Absolutheit seiner Zuwendung zum Menschen, aber mit der Scharfeinstellung auf das Heute.

Dieses ganze neue Glaubensverständnis erscheint als unerläßlich für ein wirkliches Vorwärtsschreiten und Fruchtbarwerden der Kirche. In dem Maß, wie es begriffen wird und bei <Freund und Feind> den Verdacht eines aufgewärmten rationalistischen Liberalismus überwindet, ist es die fundamentale Reform, derer die Kirche jetzt bedarf.

B. Reform des Kultverständnisses

Die erste Liturgiereform war gewissermaßen die belle époque der Kirchenreform. Sie war der erste

Durchbruch am Konzil, sie betraf ein für alle Kirchenglieder sehr sichtbares Gebiet, war also wahrnehmbar, und sie hielt sich bei aller Fortschrittlichkeit in einem theologisch bewährten Rahmen.

Inzwischen ist auch auf dem Gebiet der Liturgie nicht mehr alles eitel Freude. Dabei ist es nicht einmal mehr besonders aktuell, sich zu ärgern über all die Obstruktion, welcher die nachkonziliäre Reform begegnet ist. Denn es liegen tiefere Probleme vor. Von der Frage: Ist der heutige Mensch noch liturgiefähig, ist man bei der Frage angehangt: Hat Kult im Christentum einen legitimen Platz?

1. Die Strömungen, welche mit den Schlagworten <Entsakralisierung>, <religionsloses Christentum>, <Säkularisierung> angesprochen werden können, haben einen wichtigen Gedanken in die Diskussion geworfen: Die Botschaft Christi ist die Botschaft von der <Vermenschlichung> Gottes. Gottes Sohn will uns in jedem Menschen, im geringsten Bruder, begegnen, und was Gott von uns will und was ihn ehrt, das ist die liebende Zuwendung zum Mitmenschen. Statt des ausgesparten Lebensbezirkes, in dem Gott durch Kultakte gehehrt wird, muß für den Christen das ganze Leben Ort der Gottesverehrung durch Menschenliebe sein. Das Abendmahl des Herrn hat seinen Wert nicht mehr darin, daß hier und nirgends sonst Gott die <schuldige Verehrung> geleistet wird, sondern darin, daß es in der Brudergemeinschaft die dauernde Re-Konstitution der Kirche in ihrer Einheit mit Christus und ihrer Sendung aus seinem Leiden ist durch das Sakrament seines Kreuzopfers. Wenn so eine ausgesprochene Zweipoligkeit gesetzt wird: Das Leben aus dem Glauben als der eigentliche Ernstfall der Gottbezogenheit aus Christus, und die Eucharistiefeier als die zeichenhafte Vergewisserung der Christusbegründetheit dieses Lebens, dann erhält die Liturgie einen anderen Stellenwert, als wenn sie einpolig sozusagen das ganze christliche Gottesverhältnis auf sich zog.

2. Unsere Hochämter, Pfarr- und Festgottesdienste, kurz alle Liturgien, welche eine große <Volksmenge> vereinigten, lebten in ihrer Struktur wesentlich vom Gedanken des öffentlichen Kultaktes, der sich auch ein großes Stück weit verobjektiviert und selbständig macht gegenüber den feiernden Personen. Die Liturgiereform hat sich aber gerade die personale Mitfeier zur Leitidee gemacht. Das führt zu der heutigen verbreiteten Erfahrung der Zwiespältigkeit: In größeren Eucharistieversammlungen fühlt man die personalen Elemente (Bußakt, Friedensgruß!) zu Boden fal-

len, in kleinen empfindet man die rubrizistischen Regeln dauernd als hinderlich und distanzierend. Die Logik der ‹kultischen Relativierung› der Eucharistie, die Annäherung von Kult und Leben in der Struktur der Eucharistiefeier selber drängte zur Bevorzugung der kleinen Eucharistiegemeinde. Ihre Logik ist wie die aller durchgespielten Einzelaspekte einseitig und unvollständig. Unter Heranziehung anderer, zumal ekklesiologischer, aber auch soziologischer Aspekte, scheint mir weiterhin auch die große, ja ‹anonyme› Eucharistiefeier unter (häufig) gegebenen Bedingungen richtig. Aber das ganze Kultbewußtsein und dessen Stellenwert im Glaubensganzen hat sich in der Kirche schon stark gewandelt, und die Bemühungen um die Liturgie müssen sowohl auf der gesetzgeberischen wie auf der vollziehenden Ebene von diesem neuen Bewußtsein ausgehen.

C. Reform der Kirchenstruktur

Am konkretesten werden die Reformfragen nun, wenn es um die Struktur der Kirche geht, also einfach um die Kirche, insofern sie ein Sozialkörper ist. Diese Fragen sind objektiv dringend, denn es haben sich in der Menschheit soziale Strukturänderungen abgespielt, deren Auswirkungen auf die Kirche nicht mehr verzögert werden dürfen; sie sind auch subjektiv dringend, denn aus demselben Grund ist heute das Bewußtsein für Sozialstrukturen oder Sozialprozesse so geweckt, daß das Problem besonders stark empfunden wird. Es geht einerseits um die innerkirchlichen Strukturen und Prozesse, andererseits um das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft.

1. Bei der Frage nach den Trägern der Kirchenreform wurde schon auf das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde hingewiesen; nun stellt sich dieses Problem als Reformgegenstand. Im katholischen Denken spielen die Wörter eine entscheidende Rolle; man erringt sie und klammert sich dann an sie. So wurde für das kirchliche Amt das Wort ‹Dienst› (wieder-)errungen und darf nun bei keiner Erwähnung des Amtes fehlen. Daß damit aber noch wenig erreicht ist, zeigt die Diskussionslage. Wenn ‹Dienst› bloß im moralischen Sinn ausgelegt wird als Sanftmut und persönliche Bescheidenheit in der Erfüllung des hierarchischen Amtes, dann ist das zwar anerkennenswert, erfüllt aber die eigentliche Erwartung nicht. Es gibt ja Hierarchen, die auffallende persönliche Demut mit perfekt autoritärem Amtsstil verbinden. Es genügt also nicht, ein Wort zu proklamieren, man muß

sich möglichst genau über die Sache verständigen. Und diese Sache ist, daß im kirchlichen Amt gegenüber der Gemeinde die absolutistischen und paternalistischen Verhaltensmuster gegen demokratische und partnerschaftliche ausgetauscht werden müssen. ‹Absolutistisch› meint ein Entscheiden und Regieren ohne Kommunikation mit den Betroffenen; man ist zwar (oder hält sich für) ‹informiert›, aber man tritt nicht ins Gespräch; man nimmt Bittschriften entgegen und fertigt Reskripte aus. Die ‹Einbahnkommunikation› verhindert die wirkliche Gemeinschaft zwischen Amt und Gemeinde. ‹Paternalistisch› ist mehr ein psychologischer Ausdruck im persönlichen Umgang und meint eine Beziehung, bei welcher der andere nicht als erwachsener ebenbürtiger Mitmensch genommen wird.

Es sind diese Verhaltensmuster, welche heute in der Kirche, als Folge eines Reifungsprozesses auf gesellschaftlicher Ebene, nicht mehr akzeptiert werden. Daß die Theologie des Amtes davon nicht tangiert wird und somit nicht als Alibi dienen kann, wurde schon dargelegt. Ein Regieren in der Kirche, bei welchem die Betroffenen nicht den ganzen ihren Fähigkeiten entsprechenden Beitrag miteinbringen können, hat keine Aussicht mehr. Die Situation ist in dieser Hinsicht alarmierend. Bei der Auseinandersetzung um den Entwurf zu einem kirchlichen Grundgesetz konnte man hören: ‹Was regt ihr euch auf, kein vernünftiger Mensch kümmert sich noch um das, was von Rom kommt!› Absolutistisches Regieren wollen ist zwar heute weitgehend wirkungslos, aber es ist auch zerstörerisch für die kirchliche Gemeinschaft.

2. Mit dieser Frage hängt diejenige der Freiheit und Menschlichkeit in der Kirche zusammen. Was immer zu sagen sei über die christlichen Wurzeln von Freiheit und Menschlichkeit in unserem Verständnis, Tatsache ist, daß sich der Mensch der westlichen Zivilisation in den letzten zweihundert Jahren ein bestimmtes Gefühl für diese Werte entwickelt hat ohne Beteiligung der Kirche. Tatsache ist, daß die Kirche zwar für viele Menschen in Situationen krasser Unfreiheit die Hoffnung auf Freiheit und Menschlichkeit ist, daß es aber in ihr allzuviel gibt, was diesen Werten in ihrem heutigen Verständnis widerspricht. Ein Wandlungsprozeß ist mühsam genug im Gang. Aber solange mit dem Wort Kirche nicht assoziativ ‹Freiheit› und ‹Menschlichkeit› verbunden wird, hat die Kirche nicht nur keine missionarische Chance mehr, sondern fällt sie auch unter das Gericht des Evangeliums Jesu Christi, das sie predigt.

3. Die Lösung dieser Probleme in Verbindung mit der ‹Treue zu ihrem Auftrag› mag für die Kirche wie die Quadratur des Kreises erscheinen. Das trifft insofern zu, als es keine vorgezeichnete adäquate Antwort auf die Frage gibt. Der Anspruch darauf führt im Gegenteil stets in den Totalitarismus. Darum muß die Kirche heute für sich auch einen bestimmten Pluralismus anerkennen: die Bereitschaft zu ‹Friede und Gemeinschaft› auch mit Gliedern und Teilkirchen, die nicht einfachhin auf einen Nenner zu bringen sind, wenn sie nur glaubhaft im Dienst der einen Kirche Christi und ihrer Sendung stehen wollen. Pluralismus ist nicht ein bißchen Toleranz; er muß unter Umständen das Konto der Struktureinheit der Kirche in gewissen Grenzen belasten. Aber es gilt hier wie noch an anderen Punkten: Man will bewahren, was man schon nicht mehr hat, und verliert darum, was dringlich wäre zu haben.

4. Angesichts dieser Grundfragen der kirchlichen Strukturreform sind die technischen Probleme einer effizienten ‹Verwaltungsstruktur› eher harmlos und zweitrangig. Übermenschliche Perfektion werden kirchliche Organismen sowenig wie andere erreichen. Doch kann das keine Entschuldigung dafür sein, daß aus ideologisiertem Immobilismus dringende Verwaltungsreformen versäumt werden.

5. Mit Kirchenstruktur hängt auch die Daseinsform der Kirche als Gemeinschaft zusammen. Der Umstrukturierungsprozeß ist in vollem Gang. Das einfache Schema Pfarrei–Bistum–Weltkirche ist vielfach aufgebrochen. Statt und außer ‹in der Pfarrei› existiert heute Kirche auch in vielen Gruppen. Kein Bistum ist mehr isoliert. Die einfache parallele Zuteilung der Einheiten an die Ämter: Pfarrei–Pfarrer, Bistum–Bischof wird von den faktischen Verhältnissen oft gar nicht mehr gedeckt. In der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens verläuft die Unterscheidungslinie weniger zwischen Priestern und Laien als zwischen kirchlich aktiven und kirchlich passiven Getauften. Das alles sind Entwicklungen, die nicht in ein Schema zurückgepreßt, sondern einfach zu den besten Auswirkungen gesteuert werden sollen.

6. Endlich ist vom Stehen der Kirche in der Gesellschaft zu reden. Die Kirche ist zur Minderheitsgruppe in der Gesellschaft geworden. Viele ihrer Strukturen und Verhaltensmuster stammen aber noch aus der Zeit ihrer Mehrheitsposition. Der Status der Minderheitsgruppe bedeutet Entmachtung und Freiheit. Die Kirche kann in der Gesellschaft nur mehr das durchsetzen, wofür sie eine Überzeugung schaffen kann, zu Pressuren ist sie kaum mehr in der Lage. Sie ist aber auch frei, muß nicht mehr die Mächte und Gewalten stützen, die sie stützen, sondern kann ihr prophetisches Wort auch zur Gesellschaft sprechen. Diese neue Situation muß noch eingeübt werden. Vorderhand pendeln die Propheten der Kirche zwischen Hyperkritik und Hypersolidarisierung hin und her. Aber es ist heute wie ein Morgenleuchten, daß Vertreter der Kirche von Machthabern gefoltert werden, weil sie sich für die Freiheit und Menschenwürde einsetzen. Das schafft der Kirche mehr Glaubwürdigkeit und Zukunft als ‹kluge Zurückhaltung, damit die Tätigkeit der Kirche nicht gefährdet wird›. Welche Tätigkeit, wenn es soweit gekommen ist?

Für alle Reformen, die sich heute in der Kirche aufdrängen, sind die Ansätze schon vorhanden. Es geht jetzt um Unterscheidung der Geister, daß erkannt wird, was für morgen not tut, was vom Heutigen Restbestand zum Abbauen, was Fehlprodukt zum Ausscheiden, was Neuansatz zum Entwickeln ist. Diese Unterscheidung kann nicht das ‹Dritte Vatikanische Konzil› vornehmen, sie ist ein langer Prozeß, der sich im ganzen Organismus der Kirche vollziehen muß. Jedes Glied der Kirche muß mitwirken können, jedes muß dabei die ihm zukommende Funktion erfüllen. Alle haben *einen* Herrn, und in allen wirkt *ein* Geist, der jedem zuteilt, wie er will.

ALOIS MÜLLER

geboren am 20. September 1924 in Basel, 1949 zum Priester geweiht, er studierte an der Universität Fribourg, am Angelicum in Rom sowie am Institut supérieur de catéchétique zu Paris, ist Doktor der Theologie, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Fribourg. Er veröffentlichte u. a.: Die neue Kirche und die Erziehung (1966), Kirchenreform heute (1968), Hierarchie oder Volkssouveränität? (1970)