

# Karl Barths Ekklesiologie im Kontext der Problemgeschichte des neuzeitlichen Kirchenverständnisses

Es ist allgemein bekannt, daß die Theologie Karl Barths als eine pointiert kirchenkritische Theologie aufgetreten ist. "Die Kirche ist das Grab der biblischen Wahrheit", konnte Barth im 1.Römerbrief sagen.<sup>1</sup> Mit dieser Kirche, der diese vernichtende, durch das Evangelium selber provozierte Kritik gelten sollte, meinte er das real existierende, geschichtlich vermittelte Kirchentum. Was ist aus dieser Kirche geworden? Hat sie in ihrer Geschichte und erst recht in ihrer jüngsten Gegenwart, mit ihrem Verhalten im Weltkrieg, nicht gezeigt, daß sie eine höchst gefährliche Einrichtung, ja die gefährlichste aller menschlichen Einrichtungen und Unternehmungen ist, weil es in ihr zugleich um die Beziehung der Menschen zu Gott geht, um ihre Religion also und damit immer auch um den Versuch, Gott in die eigene Hand zu bekommen, den eigenen Interessen dienstbar zu machen?

Kirchenkritische Theologie, Theologie zur kritischen Prüfung der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott, kritische Prüfung also des der Kirche eigentümlichen Auftrags, ist die Barth'sche Theologie bis zuletzt geblieben. Ebenso bekannt ist freilich, daß Barth in den späten Bänden der Kirchlichen Dogmatik, in der Versöhnungslehre, zugleich eine positive Funktionsbestimmung der Kirche ausgearbeitet hat. Ihr kommt es nun zu, die "subjektive Realisierung der Versöhnung" zu sein, also die "aktive menschliche Anteilnahme an dieser".<sup>2</sup> Sie ist der Leib Jesu Christi, seine "irdisch-geschichtliche Existenzform".<sup>3</sup> Und das nun ist der "Sinn ihrer Existenz"<sup>4</sup>, dazu also ist sie da, daß es mitten in unserer irdischen Geschichte schon zum "Gleichnis", zur "vorläufigen Darstellung" des in Jesu Christi Auferstehung anhebenden und mit seiner letzten Erscheinung endgültig offenbaren Reiches Gottes kommt.<sup>5</sup> Die Kirche hat einen bestimmten, nicht mit ihr selber, sondern durch ihren Ursprung in Jesus Christus gesetzten Grund. Für ihr Dasein entscheidend ist es daher, daß sie - im Unterschied zur Welt - um diesen Grund auch weiß und ihm mit ihrer Existenz tätig zu entsprechen versucht. Sie hat eine spezifische Funktion und dieser Funktion soll sie auch gewiß sein. Und dazu, daß dies tatsächlich geschieht, dazu hat dann auch die theologische Arbeit zu dienen. So konsequent jedenfalls die fundamentale Kirchenkritik in den Anfängen der Theologie Barths theo-

<sup>1</sup> K. Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, GA. II, 16, H. Schmidt, ed., Zürich 1985, 361.

<sup>2</sup> KD. IV/1, 719.

<sup>3</sup> KD. IV/1, 719.

<sup>4</sup> KD. IV/3, 908.

<sup>5</sup> KD. IV/3, 906.

gisch formuliert war, so konsequent theologisch hat er schließlich auch die unverzichtbar-positive Funktionbestimmung ihrer realen Existenz mitten im Weltgeschehen zur Durchführung gebracht.

Das Vorgehen Barths in der Kirchenfrage hat eine ihm eigene Struktur. Sie hält sich von den Anfängen seiner neuen Theologie her durch. Sie hat ihr auffälligstes Merkmal nicht schon darin, daß die Kirche immer nach zwei Seiten hin betrachtet wird, sie sowohl auf ihre theologischen wie auf ihre historischen bzw. sozial-empirischen Elemente hin in den Blick genommen wird. Ihr auffälligstes Merkmal hat die Struktur der Ekklesiologie Barths vielmehr darin, daß beide Elemente in einem bestimmten, normativ-konstitutiven Begründungsgefälle von der Theologie her in einer durchgängig asymmetrischen Weise miteinander in Beziehung gesetzt werden. Von der Theologie, bzw. vom Wort-Gottes her, dessen Auslegungsgestalt die Theologie ist, ist die Funktion der Kirche in der Geschichte und für die Gesellschaft zu bestimmen und nicht etwa auch umgekehrt, von der Geschichte und der Gesellschaft her. Es geht um die theologische, mit dem Ereignis der Offenbarung gesetzte, Funktion der Kirche für die Welt. Es geht um das, was die Kirche von der Offenbarung, von der in Jesu Christi Auferstehung schon erfüllten Zeit her, dergestalt ist, daß sie dieses ihr von dorthen normativ konstituierte Dasein, ihre von dorthen zu einem bestimmten Zweck gewährte Zeit, nun innerhalb der Geschichte und für die Gesellschaft wahrzunehmen und zu leben hat. Darauf will ich zum Schluß meiner Ausführungen wieder zurückkommen.

Zunächst jedoch gibt mir diese Beobachtung der normativ-theologischen Verknüpfung theologischer und sozialempirischer Elemente in Barths Kirchenverständnis die Chance, den Sinn meiner problemgeschichtlichen Herangehensweise an diese ganze Thematik zu verdeutlichen.

Man kann nämlich durchaus sagen, daß die Frage nach der Kirche in ihrem sozial-empirischen Dasein, nach ihrer Gestalt und Aufgabe, nach ihrer Ordnung, nach ihrer Organisation, nach ihrer Funktion vor allem für die Welt, ein Resultat erst der neueren Theologie-, Kirchen- und Gesellschaftsgeschichte ist. Mit dem Aufkommen des geschichtlichen Denkens in der europäischen Aufklärung jedenfalls kam auch die Kirche vor allem nach ihrer geschichtlich wandelbaren, vergänglichen Seite in den Blick, setzte sich das Bewußtsein davon durch, daß die allein dogmatische, auf Bibel und kirchliches Bekenntnis gestützte Bestimmung ihres Begriffs nicht genügt.

Im traditionell-dogmatischen Verständnis der Kirche, also nach reformatorischer Auffassung und gemäß der altprotestantischen Lehrbildung, war mit dem Begriff der Kirche schließlich eine Verbindung von Menschen bezeichnet, die nach Gottes Willen aus der reinen Predigt des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente hervorgeht und zusammengehalten wird, indem sie zugleich das von Gott gesetzte Amt der Prediger und Lehrer nach guter menschlicher Ordnung unter sich weitergibt. Dieses in der klassischen Formulierung von CA. VII festgelegte Kirchenverständnis

beantwortet lediglich die Frage, was die Kirche ist. Sie läßt jedoch offen, wer die Kirche ist und sie geht vor allem gar nicht darauf ein, wozu sie da ist. Wer die Kirche ist, diese Frage ist im Kirchenbegriff des alten Protestantismus offengeblieben, weil die Kirche nach ihrem lebendigen Kern als die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen gerade unsichtbar bleiben, sie nur nach ihrer äußeren Ordnung und nur im Blick auf die ihr äußerlich Zugehörenden sichtbar werden sollte. Wer die Kirche ist, sollte von daher gerade nicht definitiv festgestellt werden können, auch wenn an diesem Punkt, also im Verständnis der Erwählung und der Heiligung, die Differenzen zwischen der lutherischen und der reformierten Tradition stärker hervorgetreten sind.

Die Frage jedoch, wozu die Kirche da ist, stellte sich in der Welt des alten Protestantismus so noch gar nicht. Der reformatorische Streit um die Kirche ging um die "wahre Kirche", nicht aber darum, ob überhaupt Kirche sein sollte. Zwar hat es schon im Reformationsjahrhundert einzelne und Gruppen gegeben, die sich kritisch gegen alle institutionell etablierte Kirchlichkeit wandten: Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker u.a.. Im breiten Trend von reformatorischer Theologie und Kirchenpolitik lag jedoch das Festhalten am Gesellschaftsmodell des *corpus christianum*, zu dem - wie Luther es in seiner Drei-Stände-Lehre formulierte - neben Ökonomie und Politik auch die Kirche als von der Obrigkeit zu erhaltende Institution eben um der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung willen gehörte.<sup>6</sup>

Obwohl Barth entschieden zur Geltung brachte, daß der Kirchenbegriff theologisch, also vom menschlichen Wissen um das Offenbarungsgeschehen her zu bestimmen ist, kam für ihn eine in diesem traditionellen Sinne bloß dogmatische Darlegung, die lediglich nach den kennzeichnenden Merkmalen wahrer Kirche fragt, nicht in Betracht. Es galt ihm vielmehr nach dem *Subjekt* ihrer geschichtlichen Realisierung, nach seiner Konstitution zu fragen und nach der *Funktion* für die Welt, die die Kirche dabei erfüllt.<sup>7</sup> Die Frage nach dem Subjekt von Kirche (wer sie ist) und die nach ihrer Funktion (wozu sie da ist), kam für Barth freilich ebensowenig unter Absehung der theologisch entscheidende Frage, was sie von Gottes Handeln in Jesus Christus her ist, in Betracht. Dies beides nun wiederum, sowohl der Barth eigentümliche Blick auf das geschichtliche Dasein der Kirche wie dann vor allem auch seine Aufmerksamkeit auf ihren allein theologisch zu bestimmenden *Auftrag*, hat spezifische Veranlassungen in dem Fragen nach der Kirche, wie es vor allem mit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert anhub und zum Streit um den Kirchenbegriff bis in unsere eigene Gegenwart geführt hat. Ich will deshalb einige Schlaglichter auf diese Problemgeschich-

<sup>6</sup> Cf. U. Kühn, *Kirche* (Handbuch Systematischer Theologie, 10), Gütersloh 1980, 34-36.

<sup>7</sup> Cf. Ch. Bäumler, *Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths*, ThEx., Neue Folge 118, München 1964.

te werfen<sup>8</sup> und abschließend zu zeigen versuchen, wie die Barth'sche Position in dieser problemgeschichtlichen Sicht zu stehen kommt.

### 1. Johann Salomo Semler (1725-1791): Kirchliches und individuelles Christentum

Bei Johann Salomo Semler, einem Theologen der deutschen Aufklärung, begegnet der neue, und zwar abwertende Zug in der Einschätzung der Kirche, der als typisch aufklärerisch angesehen werden kann.<sup>9</sup> Die Notwendigkeit von Kirche wird noch anerkannt. Aber sie wird als eine heteronome Erziehungsanstalt angesehen, die lediglich noch für die unmündigen Christen zuständig ist. Dem Staat vergleichbar, ist sie eine Herrschafts-Institution, die den Zweck hat, die Kontinuität des Christentums in der Generationenfolge zu sichern und die Chance zur Bildung einer wahrhaft innerlichen und moralischen Religion zu geben. Die Kirche ist Hüterin der Tradition und pädagogische Anstalt für die Unaufgeklärten, die noch nicht zur Autonomie des historischen und moralischen Bewußtseins durchgedrungen sind. Solche Autonomie entspricht jedoch recht eigentlich dem christlichen Glauben. Er kann im Grunde von jedem vernünftig Denkenden - ohne Vermittlung durch kirchliche Autorität- auf freie Weise angeeignet werden.

Semler wollte mit seinem Plädoyer für eine "freiere Lehrart" auf ein solches vordogmatisches, auf freier Zustimmung aufbauendes, ursprüngliches Christentum hinaus, auch wenn dadurch nun gleichsam zwei Klassen von Christen entstehen: die unaufgeklärten und gesellschaftlich angepaßten Kirchenchristen und die historisch und sittlich Gebildeten, die die Kirche als autoritative Vermittlungsagentur der überlieferten Glaubensinhalte und Verhaltensanweisungen nicht mehr nötig haben, sondern frei und subjektiv ihren Glauben an der Bibel selber zu gewinnen und zu verantworten vermögen.

Die Aktualität wie die innere Problematik fällt uns leicht ins Auge. Kirche und Kirchlichkeit wird zur Sache der Traditionsgeleiteten, Autoritätsgebundenen, Unaufgeklärten. Die wahrhaften Christen hingegen bestätigen sich in der Kritik an der Kirche ihre Unkirchlichkeit, sehen die Notwendigkeit von so etwas wie Kirche allenfalls für andere, irgendwie Zurückgebliebene, noch als gegeben an, während sie sich selber eher räsonnierend in ihr privates Christentum, also in die eigene Auffassung, die sie sich von

<sup>8</sup> Aus der Fülle der Literatur, auf die ich dabei zurückgreife, verweise ich besonders auf: E. Hirsch, *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 5, Gütersloh 1968<sup>1</sup>, 145-231; T. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, Gütersloh 1966; W.-D. Marsch, *Institution im Übergang, Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Göttingen 1970.

<sup>9</sup> J.S. Semler, *Versuch einer freiem theologischen Lehrart. Zur Besätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs*, Halle 1777; idem, *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion*, Leipzig 1786.

ihm gebildet haben, zurückziehen.

## 2. Immanuel Kant (1724-1804): Kirchenglaube und ethisches Christentum

Die kritische Einstellung zur Institution Kirche ist bei Immanuel Kant, dem größten Philosophen der Aufklärung, noch einmal weiter fortgeschritten, wie man an dem "Dritten Stück" seiner "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) unschwer erkennen kann.<sup>10</sup> Kant geht insofern über Semler hinaus, als die Kirche für ihn keinerlei religiös-politische Bedeutung mehr hat. Für Semler blieb sie ja gesellschaftlich durchaus notwendig, als Hüterin der heiligen Traditionen, als Wächterin über das allgemein Gültige und Anerkannte, für die Wahrung der Bestände von Dogma und Sitte. Für Semler blieb sie sozusagen der Garant der "civil religion". Bei Kant hat der Kirchenglaube demgegenüber allenfalls noch eine pädagogische Funktion. Er wird zur bloßen Durchgangsstufe hin zum Idealzustand einer in freier Moralität geeinigten Menschheit. Einen von der autoritativ lehrenden Kirche vermittelten "statutarischen Kirchenglauben" muß es allenfalls solange geben, als es den Christen nicht gelingt, autonom und frei "alle wahren Pflichten ... zugleich als seine (i.e. Gottes) Gebote" zu erfüllen.<sup>11</sup> Solange lediglich, wie dieses Idealreich des reinen "Vernunftglaubens" mit seinem aus allen historischen Vermittlungen herausgelösten und "innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" begründeten Ethos nicht verwirklicht ist, kann der Kirchenglaube noch sinnvoll sein, als "Vehikel und Mittel"<sup>12</sup> auf dem Weg zu diesem vernünftig-moralischen Idealreich. Aber auch eine solche pädagogisch hilfreiche Zwischenstufe ist der Kirchenglaube eigentlich nur aufgrund seiner Orientierung an der Hl. Schrift bzw. an Jesus als dem "Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit",<sup>13</sup> nicht aber mit seiner Überlieferung von Dogmen und Gesetzen.

Indem Kant die Institution Kirche allenfalls noch als "Vehikel und Mittel" einer zuletzt ganz in das autonome personale Ethos fallenden Reich-Gottes-Verwirklichung verstehen konnte, hat er ihr geschichtlich und gesellschaftlich institutionalisiertes Dasein im Grunde für philosophisch-theologisch irrelevant erklärt. Genau damit zeichnen sich jedoch in seinen Aufstellungen Linien ab, die ebenfalls für die Theologie auch noch des 20. Jahrhunderts nicht ohne Folgen geblieben sind. Sie lassen sich vor allem dort wiedererkennen, wo die Kirche bzw. das, was man nun idealiter darunter verstehen möchte, vor allem personal-ethisch verstanden wird, z.B. als Avandgart einer neuen Menschheit.

<sup>10</sup> I. Kant, *Werke* in sechs Bänden, W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956<sup>2</sup>, 751-815.

<sup>11</sup> O.c., 758.

<sup>12</sup> O.c., 767.

<sup>13</sup> O.c., 728.

### 3. Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1834): Kirche als Kulturfaktor

Anders Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, der die Aufklärung aufzunehmen und zugleich zu überwinden versucht hat. Zunächst, auch Schleiermacher steht in der Folge der Wende hin zur sozial-kulturellen Auffassung von der Kirche als Religionsgesellschaft, wie sie sich in der Zeit der Aufklärung durchgesetzt hat. Im Unterschied zu Semler oder Kant ging es Schleiermacher dann jedoch darum, eben diese als Religionsgesellschaft verstandene Kirche sowohl als unverzichtbaren Teil des Ganzen der kulturell-gesellschaftlichen Wirklichkeit festzuhalten, wie auch darum, sie von ihrem christlich-religiösen Inhalt her zu verstehen. Weder sollte die Kirche als eine bloße Durchgangsstufe im geschichtlichen Entwicklungsgang der Menschheit verstanden werden, noch sollte ihr christlich-religiöser Gehalt als von ihr selber ablösbar und in freie, vernünftige Einsicht überführbar angesehen werden können.

Beides hat er dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Kirche einerseits im Rahmen einer Kultur- bzw. Gesellschaftstheorie beschrieben, er sie andererseits aber auch in ihrem unauflösbar christologisch durchbestimmten Selbstverständnis expliziert hat. Das eine könnte man die Außen-, das andere die Innenperspektive nennen.

In der kulturtheoretischen Außenperspektive hat Schleiermacher vor allem auf den Sachverhalt abgehoben, daß es die Kirche als den genuinen Ort der Vergesellschaftung des religiösen Bewußtseins der Menschen zu verstehen gilt. Eben damit führte er über die Betrachtungsweise Semlers und Kants hinaus. Religion ist etwas eigenes, unaufgebar ins Menschsein gehörig, nicht durch Philosophie ersetzbar und nicht durch Moral überwindbar. Und deshalb vor allem gehört zur Religion auch eine eigene Form von Sozialität. Religion ist die jedem Menschen eigentümliche Form seiner Beziehung zum Universum, zu Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit. Als solche aber zugleich gesellig, nach Mitteilung verlangend, nach wechselseitigem Austausch, nach Gemeinschaft. Kirche ist diese ins Wirklichkeitsganze der menschlichen Kultur gehörende Vergesellschaftung des religiösen Lebensinteresses, so, daß das Ganze dabei zugleich organisatorische Gestalt bekommt.

In der vierten Rede "Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum"<sup>14</sup> hat Schleiermacher das Wichtigste über die Kirche als Sozialform der geselligen Mitteilung, als Ort der wechselseitigen Kommunikation des den Menschen in seiner Individualität schlechthin Bestimmenden, gesagt. Hatten Semler und Kant die Kirche mit der autoritären Lehranstalt identifiziert, über die es im Zuge des Fortschritts zu mehr Freiheit und Menschlichkeit hinauszukommen gilt, so hebt Schleiermacher den Begriff der wahren Kirche von diesem autoritär-lehrgesetzlichen Ver-

<sup>14</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in ihrer ursprünglichen Gestalt neu hg. von R. Otto, Göttingen 1967<sup>6</sup>, 125-160.

ständnis gerade ab, um ihn mit der kommunikativen Gestalt personaler Freiheit in engsten Zusammenhang zu bringen. So soll nun die Kirche, unter Anspielung auf die französische Revolution, als "vollkommene Republik"<sup>15</sup> verstanden sein.

Dieses von Schleiermacher auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit der Herrnhuter Brüdergemeinde entwickelte Modell einer geselligen, in herrschaftsfreier Kommunikation lebendigen Gemeinde, stand natürlich auch für ihn in starkem Widerspruch zum real existierenden, staatlich reglementierten Kirchentum. Das Staatskirchentum jedenfalls hat Schleiermacher entschieden kritisiert. Und zur Reform der Kirche im Sinne einer größeren Freiheit zur Selbstverwaltung der Gemeinden hat er aktiv beizutragen versucht. Trotz aller Kritik am real existierenden Kirchentum hat Schleiermacher jedoch in seiner Philosophischen Ethik,<sup>16</sup> die er als umfassende Kulturtheorie durchgeführt hat, dargestellt, daß recht verstanden auch die Kirche zu denjenigen gesellschaftlichen Institutionen gehört, in denen die Grundfunktionen des menschlichen Zusammenlebens Gestalt gewinnen können. Auch die Kirche wird in der Philosophischen Ethik ethisch betrachtet, auf den Beitrag hin, den sie zur Verwirklichung des "höchsten Gutes" erbringt. Die Kirche ist nur teilweise für dessen Verwirklichung zuständig. Sie hat neben dem Staat, der Wissenschaft, der Familie, den freien Vereinen ihren Ort. Aber für den ihr spezifischen Beitrag ist sie zuständig. Sie allein ist der Ort individuellen Symbolisierens, also der Ort an dem der einzelne seines Verhältnisses zum umfassenden Ganzen der sittlichen Welt inne wird, seiner Bestimmung.

Also, Kirche hat eine partikulare kulturelle Funktion, was erkennen läßt, daß Schleiermacher sie bereits im funktionalen Differenzierungsprozeß der modernen Gesellschaft wahrnimmt. Sie ist nicht der Ort der gesellschaftsintegrierenden oder gesellschaftsverändernden Praxis überhaupt. Sie ist aber auch nicht bloße Durchgangsstufe auf dem Wege zur Verwirklichung des Reiches Gottes als dem Reich der Freiheit. Sie ist vielmehr spezifisch der Ort für die symbolische Identifikation des einzelnen mit dem Ganzen der Wirklichkeit, Ort seiner Sinnreflexion, der Ort, an dem er sich über das Warum und Wozu seines sittlichen Handelns, seines weltlichen Daseins überhaupt, verständigen kann. So, als Ort dieser symbolischen Interaktion und Kommunikation repräsentiert auch die Kirche neben den anderen großen gesellschaftlichen Institutionen eine Weise von vernünftiger, auf die Verwirklichung des "höchsten Gutes" gerichteter Tätigkeit, die neben den anderen Funktionen von Politik und Kultur nicht fehlen darf.

Dennoch, auch Schleiermacher hat keinen Zweifel daran gelassen, daß

<sup>15</sup> O.c., 131.

<sup>16</sup> F. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*. Nach den Handschriften Schleiermachers neu hg. und eingeleitet von O. Braun, in *Werke*, Auswahl in 4 Bdn, O. Braun und J. Bauer, eds., Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1927-28, Aalen 1967.

die Kirche so gesehen immer noch ohne ihren Inhalt beschrieben ist. Sie ist im Rahmen der Kulturtheorie nach der Form ihres gesellschaftlichen Dasein erfaßt. Gezeigt ist, daß es so etwas wie Kirche als religiöse Organisationsgestalt geben muß und welche spezifische Funktion ihr im gesellschaftlichen Ganzen zukommt. Gezeigt ist noch nicht, um welchen Inhalt es dabei geht. Dies kann auch nur gezeigt werden, wenn der Bezug auf Jesus, den Erlöser, hergestellt wird. In der Glaubenslehre<sup>17</sup> und in der Christlichen Sittenlehre<sup>18</sup> entfaltet Schleiermacher sein Verständnis von der christlichen Kirche auch nach dieser inhaltlichen Seite. Dann ist sie das von der Person Jesu ausgehende und getragene, seinen Geist fortpflanzende Gesamtleben. So wie Jesus als der Erlöser die Menschheit von ihrer sündhaften Verkehrung gegen Gott befreit hat, ist nun auch die Kirche als der von ihm ausgehende geschichtliche Lebenszusammenhang die Gestaltwerdung der neuen Menschheit. Und vor allem in der Christlichen Sittenlehre wird deutlich, wie Schleiermacher die inhaltlich so von Jesus als dem neuen, mit Gott einigen Menschen her verstandene Kirche zugleich als die vollkommene Gesellschaft sieht. Hat Schleiermacher in der kulturtheoretischen Außenperspektive die Kirche als unverzichtbare Form der Vergesellschaftung des Religiösen herausgestellt, so zeigt er in der christlichen Ethik und damit aus der Binnenperspektive der christlichen Gemeinde, daß die Kirche auch von ihrem Inhalt her nicht im Gegenüber zur Gesellschaft stehenbleibt, sondern sie sich in die Gesellschaft hineinbildet. Sie ist nach innen Darstellung des durch die Person Jesu heraufgeführten Gottesverhältnisses, Gottesdienst und Gesinnungsbildung. Sie ist nach außen Träger derjenigen einzelnen, die im Geiste Jesu in der Welt und damit in den anderen Funktionen und Institutionen des Wirklichkeitsganzen der Kultur tätig sind.

Es ist dies ein Verständnis von Kirche, das man später kulturprotestantisch genannt hat<sup>19</sup> und das im 19. Jahrhundert in vielfältigen Variationen aufgenommen und fortgeschrieben worden ist: Kirche als eigenständige Institution ist um der Kultur willen da und verwirklicht sich in ihr. Sie gehört zur Kultur und durchdringt diese zugleich mit dem Geist Jesu, der das neue, mit Gott geeinte Menschsein in urbildlicher Vollkommenheit gelebt hat. Wir werden sehen müssen, inwiefern in Barths Konzept einer "Kirche für die Welt" nicht auch Elemente dieses kulturprotestantischen Konzepts wieder auftauchen.

<sup>17</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, 2 Bde., auf Grund der 2. Aufl. und kritischer Prüfung des Textes neu hg. und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960.

<sup>18</sup> F. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von L. Jonas, in: *Sämliche Werke* I, 12, Berlin 1843.

<sup>19</sup> Cf. F.W. Graf, Art.: *Kulturprotestantismus*, in *TRE.*, Bd. 20, 1990, 230-243.



#### 4. Der Konfessionalismus: Kirche als Gegenkultur

Die mit Semler, Kant und Schleiermacher angedeutete Tendenz ist für das 19. Jahrhundert keineswegs durchgängig bestimmend geworden. Auf die Verhältnisse in Deutschland hin gesehen, trafen sich die Vertreter der Institution, die Pfarrer und Kirchenleitungen eher in einer Allianz der Abwehr von Aufklärung, Rationalismus, Subjektivismus, Idealismus usw. Das 19. Jahrhundert war, gefördert durch restaurative Maßnahmen nach 1815, 1830 und 1848, eine Epoche, in der man wieder ein betont kirchliches Selbstbewußtsein entwickelte. Das 18. Jahrhundert war eher konfessionell-kirchlich gleichgültig. Man hatte die Religionskriege hinter sich, natürliche Religion und sittliche Praxis interessierten stärker als ein betont kirchliches Christentum. Das aber wurde im 19. Jahrhundert anders. Im Gegenzug gegen die Aufklärung begann man sich wieder auf das historisch Gewordene und Bewährte zu besinnen, richtete man sich gegen den rationalistischen Zeitgeist, gegen Individualismus und Toleranz, gegen den Säkularismus der modernen Welt. Nun soll die Kirche zur Schutz- und Trutzburg gegen die Verfallserscheinungen der säkularen Kultur werden. So war es jedenfalls im (vornehmlich lutherischen) Konfessionalismus zwischen 1817 und 1870, bei den Theologen und Kirchenpolitikern wie Friedrich Julius Stahl, Adolf v. Harleß, Theodor Kliefoth, Wilhelm Löhe, Wilhelm v. Hoffmann, August Vilmar.

Vor allem der Jurist und Kirchenpolitiker Friedrich Julius Stahl (1802-1861) entwickelte eine Theorie von Staat und Kirche als Institutionen (= Anstalten) im Gegenzug gegen das aufklärerische Naturrechts- und Vertragsdenken.<sup>20</sup> Staat und Kirche sind nicht von unten, im Prozeß der Vergesellschaftung zu begründen, sondern streng von oben her: als Stiftungen Gottes, Organe seiner objektiven Zwecke. So ist die Kirche nicht Vereinigung von Menschen, sondern "Anstalt" Gottes, Träger und Werkzeug seines Heilsplanes. Es ist deshalb auch zwischen der von Gott gestifteten Kirche und der von Menschen versammelten Gemeinde zu unterscheiden. "Die Gemeinde hat immer die Kirche über sich und ist der Kirche gebunden".<sup>21</sup> Nach diesen - der römisch-katholischen Auffassung von der Kirche nahekommenen - Aufstellungen manifestiert sich Kirche ganz in den amtlichen, institutionellen Veranstaltungen (Wort, Sakrament, Kirchenregiment, Kirchenzucht) und hat sie ihren objektiven Halt ganz in den lehrgesetzlich verstandenen reformatorischen Bekenntnissen. Die Bekenntnisgrundlagen rücken geradezu in den Rang eines Glaubensgegenstandes auf, der regulativ sowohl für die innerkirchliche Ordnung als auch für die subjektive Erfahrung sein soll. Die Objektivität der kirchlichen Bekenntnisse verweist zurück auf die Tradition vom Amt und auf die Anstaltlichkeit der Kirche - und diese wiederum auf die unmittelbare fromme Erfahrung, die der einzelne in

<sup>20</sup> F.J. Stahl, *Rechtsphilosophie*, Bd. 2/1, Heidelberg 1833, VI.

<sup>21</sup> F.J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Recht und Lehre der Protestanten*, Erlangen 1840, 68.

der Kirche und durch sie macht.

Der auf Amt, Bekenntnis und Institution recurrierende Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts hat auf geradezu klassische Weise die Ekklesiologie mit dem bestehenden Kirchentum identifiziert. Schon deshalb ist er auf dem Boden einer sich als historisch begreifenden Welt leicht als Restaurationsphänomen zu erkennen. Er scheint den Rückblick zu erlauben auf feste Ordnungen, die dem geschichtlichen Wandel entzogen sind und Halt gewähren in einer ungeheuren sozialen Veränderungsschüben ausgesetzten modernen Welt. Allerdings, mit ihrer Akzentuierung der institutionellorganisatorischen Gestalt der Kirche haben die Vertreter des Konfessionalismus auch das bis heute aktuelle Problem der sozialen Verfaßtheit der Kirche in einer durch große Organisationen bestimmten Gesellschaft gestellt.<sup>22</sup>

### 5. Ernst Troeltsch (1865-1923): Die elastisch gemachte Volkskirche

Kurz noch auf Ernst Troeltsch einzugehen, ist aus drei Gründen unerläßlich. Erstens hat er noch einmal ein dezidiert kulturprotestantisches Kirchenverständnis formuliert. Zweitens ist er, insbesondere von der Freundschaft mit Max Weber angeregt, der erste gewesen, der an das Phänomen Kirche mit historisch-sozialwissenschaftlichen Kategorien heranging und aus dem Verlauf der Sozialgeschichte systematische Folgerungen für die Gestalt und Praxis der Kirche heute zu ziehen versuchte. Drittens hat Troeltsch trotz aller religionsgeschichtlichen Relativierung der christlichen Wahrheit und der Pluralisierung ihrer subjektiven Aneignung nicht für eine Auflösung der kirchlichen Institution plädiert, sondern nach Wegen gesucht, wie sie mit Historismus und Pluralismus verträglich werden könnte.

Zunächst, Troeltsch hat die Kirche wirklich im Kontext ihrer Geschichte zu verstehen versucht und dabei im Rückblick auf 19 Jahrhunderte drei Haupttypen ihrer organisatorischen Selbstgestaltung unterschieden: "die Kirche, die Sekte und die Mystik".<sup>23</sup> Auch die Kirche ist danach eine bestimmte, sozial-historisch erklärbare Organisationsform der christlichen Idee, des Evangeliums Jesu. Sie ist zu verstehen als die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann. Davon ist der Typus der Sekte zu unterscheiden, unter dem Troeltsch jene Gruppierungen in der Geschichte des Christentums einordnete, die von ihren Mitgliedern eine hohe religiösmoralische Entschiedenheit verlangen, von der Welt sich scheiden und mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten. Eine noch einmal andere, nur noch sehr flüchtige Organisationsform der christlichen Idee stellt demgegenüber dann noch die Mystik dar, unter der Troeltsch die Verinnerlichung und Vergeistigung der in Kult

<sup>22</sup> Cf. E. Herms, *Erfahrbare Kirche*. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990.

<sup>23</sup> E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, Aalen 1977, 965-986.

und Lehre verfestigten Ideenwelt verstand. In seinem eigenen Urteil war Troeltsch der Meinung, daß der Kirchentypus historisch seine Überlegenheit erwiesen habe, er jedoch als "reiner Kirchentypus" in der Gegenwart nicht mehr zu halten sei. Der Typus der Kirche, so Troeltsch, wird sich vielmehr mit den Gehalten der Sekte und der Mystik durchdringen müssen, um überleben zu können.

Wohlgemerkt, der Kirchenbegriff bezeichnet für Troeltsch ebenso wie der Begriff der Sekte oder der Mystik keinen dogmatischen Begriff, sondern ein historisches, bzw. sozio-historisches Klassifikationsmerkmal. Und in dieser Betrachtung ist dann die Kirche, verstanden als die im Kult zentrierte religiöse Großorganisation, nur noch eine mögliche Realisierungsgestalt des religiösen Verhältnisses neben anderen. Allerdings, als solche religiösen Organisationen, möglichst mit der inneren Durchlässigkeit auch für den Sektentypus und für die Mystik sollten die Kirchen nach Troeltsch Meinung gerade erhalten bleiben.

So hat Troeltsch in einem 1911 gehaltenen Vortrag über "Die Kirche im Leben der Gegenwart"<sup>24</sup> dafür plädiert die "Kompromißnatur"<sup>25</sup> der Kirchen, die ihnen im Unterschied zur Sekte von Haus aus immer schon zukam, nun in der Gegenwart, angesichts der durch gesellschaftlichen Pluralismus gekennzeichneten Moderne "klar anzuerkennen und auszuweiten"<sup>26</sup>. Es war dies das Programm "einer elastisch gemachten Volkskirche".<sup>27</sup> Dieses Programm sollte den Versuch bedeuten, die Kirchen angesichts der die moderne Gesellschaft kennzeichnenden Individualisierungs- und Pluralisierungsschübe als Großorganisationen eben dadurch zu erhalten, daß sie in sich selbst möglichst viel Spielraum geben für neue Riten und Ideen, Gruppenbildungen und Laienaktivität. Die angesichts des kirchlichen Lebens der Gegenwart für Troeltsch entscheidende Frage war deshalb nicht eine eigentlich dogmatische. Sein Problem war ein nur durch "eine Analyse der konkreten gegebenen Verhältnisse und der in ihnen liegenden Möglichkeiten und Interessen"<sup>28</sup> zu lösendes organisatorisches Problem. Seine entscheidende Frage war: Wird es den Kirchen gelingen, "ihre rechtliche Organisation und technische Verwaltung auf die ungeheure Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des modernen Lebens und Denkens (einzustellen), auf jeden Zwang formulierter Bekenntnisse (zu verzichten), mit dem bloßen allgemeinen Bekenntnis zur Bibel und zu Christus als dem Meister und Haupt der Christenheit zufrieden (zu sein) und im übrigen den Gemeinden möglichst liturgische und kultische Freiheit, den Geistlichen möglichsten Schutz

<sup>24</sup> E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Neudruck der 2. Aufl. 1922), Asien 1922, 91-108.

<sup>25</sup> O.c., 104.

<sup>26</sup> O.c., 104.

<sup>27</sup> O.c., 105.

<sup>28</sup> O.c., 108.

der Gewissensfreiheit" zu gewähren.<sup>29</sup> Ich frage: ist diese Frage Troeltschs von 1911 nicht ganz entscheidend immer noch auch unsere Frage?

## 6. Die neue Theologie Karl Barths: Offenbarung statt Geschichte

Troeltschs Programm einer elastisch gemachten, pluralismusfähigen Volkskirche ist nach dem 1. Weltkrieg und dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchentums in Deutschland keineswegs wirkungsmächtig geworden. Sehr viel wirkungsmächtiger war vielmehr die Vision einer Volkskirche als konservativer Ordnungsmacht. Sie war schon im Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts angelegt. Nun wird sie primitiver und zugleich politisch handfester vertreten, als Gegenkraft zur ungeliebten, jungen Republik. Von Otto Dibelius wird "Das Jahrhundert der Kirche"<sup>30</sup> ausgerufen. Die Kirche wird als diejenige Institution empfohlen, die die tradierten Werte hütet und mobilisiert, diejenigen Werte, die immer schon gegen die Geschichtslosigkeit der industriellen Zivilisation, der freigesetzten Subjektivität, gegen Pluralismus und Demokratisierung gestanden haben: Sitte, Ordnung, Volk und Nation, Gemüt und Herz.

Mit Otto Dibelius hat sich Karl Barth anfang der 30-er Jahre in einen Streit um die Kirche eingelassen.<sup>31</sup> Es war dieses nationalkonservative Kirchenprogramm, gegen das Barth seinen entschiedensten Protest eingelegt hat. Längst vorher jedoch, mit dem Anfang seiner neuen Theologie im Römerbrief und den Vorträgen zur Kirchenfrage in den 20-er Jahren hatte er die Weichen in der Kirchenfrage ganz anders gestellt. Die ganz andere Weichenstellung in der Frage nach der Kirche war von Barth eben damit vollzogen worden, daß er die Kirche definitiv nicht mehr im Kontext ihrer Geschichte, nicht mehr in der Horizontale ihrer historischen Vermittlungen und gesellschaftlichen Organisationsformen, sondern allein in der Vertikale, also im Ausgang und nach alleiniger Maßgabe von Gottes lebendig geschehender Offenbarung verstehen wollte.

Freilich, auch hier muß man sehen, daß dieses Motiv der radikal-kritischen Befreiung von der Geschichte eine ganze Theologengruppe bestimmt hat, die als "dialektische Theologen" sich dann um die Zeitschrift "Zwischen den Zeiten" gesammelt haben. Sie alle vertraten theologisch auf spezifische Weise eine radikal andere Weichenstellung als die freilich sehr viel zahlreicheren Befürworter der Kirche als konservativer Ordnungsmacht.<sup>32</sup> Die massive Kulturkritik nach dem ersten Weltkrieg, die Jugendbewegung und die

<sup>29</sup> O.c., 108.

<sup>30</sup> Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umachau und Ziele*, Berlin 1926.

<sup>31</sup> K. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, in "Der Götze wackelt." *Zeukritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, K. Kupisch, ed., Berlin 1964<sup>2</sup>, 33 ff.; Otto Dibelius, *Die Verantwortung der Kirche. Eine Antwort an Karl Barth*, Berlin 1931.

<sup>32</sup> Cf. K. Meier, *Volkskirche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte*, *ThEx* 213, München 1982.

schweizerischen Religiös-Sozialen, die Neuentdeckung von Kierkegaard, Luther und Paulus. Das alles verdichtete sich zum Programm einer dezidiert "kirchlichen" Theologie, die zugleich als radikale Kirchenkritik auftrat.

Kirchliche Theologie als radikale Kirchenkritik deshalb, weil es jetzt, in der Zeit geschichtlicher Krisenerfahrung, zu zeigen gilt, daß die Kirche recht verstanden nicht aus dieser zeitgeschichtlichen Krise herausführt, nicht das ist, was Bestand und Halt im Umstürzen der Dinge gewährt, sondern gerade und noch sehr viel radikaler in die Krise, in die Negation alles Bestehenden, in die Aufhebung der Geschichte und all ihrer menschlichen Möglichkeiten hineinführt. Nur wenn man das sieht, daß die Kirche nicht Beruhigung ist in der geschichtlichen Krisenerfahrung, sondern ihre letzte Steigerung zum Schrei nach Befreiung von der Geschichte, hat man die Kirche recht verstanden, sie überhaupt erst ernst genommen. So wird kirchliche Theologie zur kirchenkritischen Theologie,<sup>33</sup> indem sie die Kirche an das erinnert, was sie von ihrem Ursprung her ist, nicht Geschichte, sondern ihr Jenseits, Gottes Offenbarung. Von der Kirche reden heißt von dieser Offenbarung reden, von Gottes Offenbarung in Kreuz und Auferstehung Jesu als dem Ende aller Geschichte, eschatologisch also, endgeschichtlich: "das Ende aller Dinge, aller Anschaulichkeit, aller Möglichkeit und der Anfang einer neuen Welt".<sup>34</sup>

Erinnern wir uns der Kirchenkritik in der Epoche der Aufklärung. Damals, mit dem Aufkommen des geschichtlichen Denkens und der moralisch-politischen Emanzipationsbewegungen wurde die Daseinsberechtigung des institutionalisierten Kirchentums erstmals bestritten. Die Kirche wurde als eine bloße Durchgangsstufe auf dem Weg der Menschheit ins moralische Reich der Freiheit angesehen. Die spätere Rechtfertigung der Kirche mußte dann aus Gründen der humanen Selbständigkeit der Religion und der ihr eigentümlichen Gesellungsformen geführt werden. Die Verteidigung der Kirche wurde geführt durch ein anderes, sie nicht allein auf Moral reduzierendes Verständnis von Geschichte, durch den Begriff einer die Religion in sich integrierenden Kulturgeschichte.

Anders ist es im Neueinsatz der Theologie Karl Barths. Allerdings, was sich durchhält, das ist die penetrant kirchenkritische Frage danach, wozu die Kirche als diese Religionsgesellschaft eigentlich da ist. Der entscheidende Unterschied in der Behandlung der Kirchenfrage ist in den Anfängen der neuen Theologie Barths nun jedoch entscheidend der, daß die Rechtfertigung der Kirche nicht mehr damit sollte geführt werden können, daß sie doch als Kulturfaktor bzw. als gesellschaftlich notwendige Organisationsform des religiösen Lebensinteresses nach wie vor ernst zu nehmen sei. Wie es

<sup>33</sup> K. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)* 1919, GA. II, 16, H. Schmidt, ed., Zürich 1985, 356-370.

<sup>34</sup> K. Barth, "Über Kirche", 1922, GA. III, 19, *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925*, H. Finze, ed., Zürich 1990, 1-5, 2.

Karl Barth in seiner Kontroverse mit Otto Dibelius im Jahre 1931 in aller Deutlichkeit ausgesprochen hat,<sup>35</sup> kann es bei der Kirche in gar keiner Weise um eine Rechtfertigung ihrer Existenz aufgrund ihrer Bedeutung für Kultur und Geschichte gehen. Die Rechtfertigung der Kirche kann vielmehr nur theologisch verstanden und geführt werden. D.h. zu rechtfertigen wäre sie nur, wenn sie, was sie mit ihrem von Dibelius und vielen anderen programmatisch demonstrierten volkskirchlichen Öffentlichkeitswillen gerade nicht tut, in der Erkenntnis der Offenbarung Gottes am Kreuz, in der Niedrigkeit, im außerhab der gesellschaftlichen Ordnung existieren würde. Das tut sie de facto nicht, ja, "Kirche unter dem Kreuz", die "draußen", außerhalb des kulturellen Systems steht, ist sie eigentlich nie gewesen. Und so offenbart der ganze kirchliche Betrieb für Barth eigentlich nur die "Not ihrer heutigen Existenz".<sup>36</sup>

Die entscheidende Frage ist dann allerdings, in welcher Gestalt, in welcher Sozialform die allein von der Kreuzesoffenbarung, vom Ende der Geschichte her verstandene Kirche sich geschichtlich überhaupt realisieren kann. Das führt ins Paradox. Und Barth hat in seiner Frühzeit ja auch deutlich zu erkennen gegeben, daß christliche Existenz den gesellschaftlichen Situationen und so auch dem real existierenden Kirchentum gegenüber nicht als diejenige Instanz aufzutreten soll, die die geschichtliche Krisenerfahrung zu lösen, sondern als eine solche, die sie durch die Kreuzespredigt radikal zu steigern hat.<sup>37</sup>

## 7. Dietrich Bonhoeffer: Kirche gestalten

In dieser Hinsicht bedeutete die 1927 fertiggestellte, 1930 erschienene Dissertation Dietrich Bonhoeffers über die "sanctorum communio" mit dem bezeichnenden Untertitel "Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche"<sup>38</sup> ein durchaus anderes Programm, eben weil Bonhoeffer das theologische und das sozial-kulturelle Element im Verständnis der Kirche auf kritisch-konstruktive Weise miteinander zu vermitteln versuchte. Bonhoeffer hat in den zwanziger Jahren den Versuch einer Theorie der Kirche vorgelegt, die deren Charakter als volkskirchlicher Institution ("Anstalt") zu verbinden versuchte mit Elementen der in freier Kommunikation sich einspielenden Assoziation ("Gemeinschaft"). Die Institution, die als gesellschaftliche Großorganisation organisiert ist, die Mitläufer ertragen muß und aus der es keinen Ausschluß gibt (man hört Troeltschs Kirchenbegriff durch) bildet die Voraussetzung dafür, daß in freien Gruppen die "Geistgemein-

<sup>35</sup> K. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, o.c., 22 ff.

<sup>36</sup> O.c., 34 f.

<sup>37</sup> K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*. Eine Tambacher Rede. In: *Das Wort Gottes und die Theologie, Gesammelte Vorträge*, 1924, 33-69, 64.

<sup>38</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1954.

schaft", "Christus als Gemeinde existierend" (man hört Troeltschs Sektenbegriff heraus), realisiert werden kann. Bei aller Entschlossenheit, den Kirchenbegriff theologisch bzw. christologisch zu formulieren, hat Bonhoeffer daran festgehalten, daß es die sich von Christus her bestimmende Gestalt der Kirche, also die in der Nachfolge existierende Gemeinde, zugleich in sozial-kulturellen Kategorien auszulegen gilt, wenn sie mit ihrem historischen Dasein soll vermittelbar sein können. Wenn in der Gemeinde Jesu Christi dies zur Erfahrung kommen soll, daß Jesus Christus eine "neue Menschheit" geschaffen hat und der "Riß der Sünde" geschlossen ist, dann muß man hinsichtlich der Realisierung dieser Gemeinde sich auch anthropologisch-soziologischen Grundfragen stellen, wie der nach dem Ich-Du-Verhältnis, nach Selbstsein und Gemeinsamsein, nach Gesetzen der Gruppenbildung, der Mentalitäts- und Verhaltensänderung. Die Christusgestalt der Kirche kann jedenfalls nicht nur in striktem Widerspruch zu ihren geschichtlichen Organisationsformen begriffen werden, sondern es muß gezeigt werden, wie sie sich innerhalb derselben sowohl kritisch wie konstruktiv zur Geltung bringt.

#### **8. Karl Barths Ekklesiologie im Rahmen der Versöhnungslehre: Die theologische Bestimmung des funktionalen Kirchenbegriffs**

Für Barth ist in seiner Frühzeit die Freiheit der Kirche von allen ihren politisch-gesellschaftlichen Verflechtungen der entscheidende Punkt gewesen. Nicht als religiöse Zutat zum sonstigen Leben sollte sie verstanden werden, sondern als dessen "große Störung".<sup>39</sup> Nicht als beruhigender Halt im Umstürzen alles geschichtlich Überlieferten und Bestehenden sollte sie verstanden werden, sondern als der Ort der bis ins letzte gesteigerten menschlichen Krisenerfahrung, also eschatologisch, endgeschichtlich, als der Schrei nach Erlösung. Jede Reflexion auf die Freiheit der Kirche zu einer bestimmten, institutionellen Gestaltung ihres eigenen geschichtlichen Daseins innerhalb der sich im Umbruch befindenden Gesellschaft mußte von daher höchst nebensächlich, ja geradezu überflüssig erscheinen.

Allerdings, das muß man dabei sehen. Gerade weil Barths entscheidender Punkt die Freiheit der Kirche von allen politisch-gesellschaftlichen Verflechtungen war, ihr nicht in der Geschichte, sondern in Gottes Offenbarung, in Jesus Christus, in seinem zugleich befreienden und verpflichtenden Wort gegründetes Dasein, war es vor allem seine Theologie die sich dann im Kirchenkampf nach 1933 auch politisch-gesellschaftlich zu bewähren vermochte. Eine sich dezidiert von ihrem eigenen, transzendenten Ursprung her verstehende Kirche sollte dem totalitären Absolutheitsanspruch des faschistischen Einparteienstaates am besten widerstehen können. Aber eben, wiederum, in welcher Sozialgestalt soll sich diese Kirche organisieren,

<sup>39</sup> K. Barth, *Der Römerbrief* (Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung 1967, erstmals 1922), Zürich 1940, 410.

wenn ihr totalitäres politisches Gegenüber wegfällt? Es dürfte die Frage sein, ob mit K. Barth an dieser Stelle über den Gedanken einer "Gemeinde von Brüdern" wesentlich hinauszukommen ist.<sup>40</sup>

Die Stärke des von Barth in der Nachkriegszeit ausgearbeiteten Kirchenverständnisses liegt denn auch nicht auf dieser Linie, sozusagen einer "Dogmatischen Untersuchung zur Soziologie der Kirche". Die Stärke seiner Ekklesiologie liegt anderswo. Wir finden sie ausgearbeitet im Traktat über die Kirche, wie er in den späten Bänden der Versöhnungslehre enthalten ist.<sup>41</sup> Es zeigt sich nämlich, daß der entscheidende Grundzug der drei großen Kirchenkapitel in der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik in zweierlei liegt: einmal in der entschlossenen Relativierung aller Fragen nach einem dem geschichtlichen Wandel enthobenen, sakramentalen Wesen der Kirche, aller Fragen aber auch nach ihrer sich dem geschichtlichen Wandel anpassenden, sozialen Gestalt. Alle diese traditionellen, dogmatisch-metaphysischen wie auch die sozio-historischen Fragen werden an den Rand geschoben. Zum anderen nun gerade darin, daß die Frage zentral herausgestellt und vor allen Dingen strikt theologisch zu beantworten versucht wird, wozu denn die Kirche mitten im Weltgeschehen da ist. Man könnte also auch sagen, genau die Frage, die mit dem geschichtlichen Denken der Aufklärung aufgebrochen ist, die Frage nach der Funktion der Kirche, wird für Barth zur eigentlich zentralen Frage. Aber im dezidierten Unterschied zum Kultur- bzw. Neuprottestantismus will er diese Frage nicht religionsphilosophisch, kulturanthropologisch, gesellschaftstheoretisch und dann auch noch christologisch angesehen wissen, sondern allein und ausschließlich theologisch bzw. christologisch beantworten.

Also Barth arbeitet im Rahmen der Versöhnungslehre mit einem funktionalen Kirchenbegriff. Und diesen funktionalen Kirchenbegriff nimmt er ganz in theologische Regie. Die im Kern funktionale Bestimmung der Kirche liegt darin, daß Barth sie in ihrem Sein für anderes beschreibt. Die Kirche ist nur Kirche als Kirche für die Welt. "Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist die von Gott in und mit ihrer Begründung in die Welt gesendete Gemeinde."<sup>42</sup> Hier nur, im Blick auf diese Sendung der christlichen Gemeinde in die Welt, im Blick auf ihr zeugenhaftes Dasein für die Welt, im Blick auf ihrer Solidarität mit der Welt, kann Barth bezeichnender Weise, von einer "richtige(n) nota ecclesiae"<sup>43</sup> reden. Hier nur wird wirklich das historische Dasein von Kirche erkennbar, wo dieser Zeugendienst für die Welt wahrgenommen wird, wo apostolische Existenz gelebt wird. Nicht an manifesten Institutionen, wie sie das dogmatisch-metaphysische Kirchenver-

<sup>40</sup> Cf. R. Weth, "Barmer" als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung, *ThEx.* 220, München 1984.

<sup>41</sup> *KD.* IV/1, § 62; *KD.* IV/2, § 67; *KD.* IV/3, § 72.

<sup>42</sup> *KD.* IV/3, 878.

<sup>43</sup> *Ibid.*



ständnis herkömmlicherweise mit Wort und Sakrament, sowie dem zu ihrer rechten Verwaltung berufenen Amt verbunden hat, wird Kirche untrüglich als real existierend erkennbar, auch nicht in den vorgegebenen Formen eines geschichtlich überlieferten Anstaltskirchentums, sondern erkennbar wird sie allein daran, daß diese Dienstfunktion der Zeugenschaft wahrgenommen und ausgeübt wird.

Also auf die Wahrnehmung und Ausübung einer bestimmten Funktion kommt es an, wenn es sich um Kirche handeln soll. Weil diese Funktion das entscheidende ist, muß Barth dann aber auch gar keine bestimmte Option formulieren, hinsichtlich der gesellschaftlichen Organisationsform, mit der dies zu geschehen hat. Entscheidend ist, daß diese bestimmte Funktion des Zeugendienstes erfüllt wird, ob in Gestalt der Volkskirche, der Freikirche, oder der Bekenntniskirche.<sup>44</sup> Welche soziale Organisationsgestalt die richtigere ist, darüber muß jeweils in Anbetracht der historischen Umstände, der Verfassung von Staat und Gesellschaft entschieden werden. Aber so eben muß situationsadäquat über die Organisationsform entschieden werden, daß die Erfüllung dieser spezifischen Funktion der Kirche möglichst gewährleistet ist. Zu achten ist dabei also vor allem darauf, daß die Kirche nicht der "Fremdhörigkeit, (der Säkularisierung)" oder der "Selbstverherrlichung (der Sakralisierung)" verfällt.<sup>45</sup> Kirche muß in dem, wozu sie da ist, auch wirklich sie selbst bleiben und darf nicht gesellschaftlichen Fremdzuschreibungen oder klerikalen Selbsterhaltungsinteressen überlassen werden.

Darin, daß Barth die Kirche auf diese Weise funktional bestimmt, ist er der modernen Problemstellung in der Kirchenfrage verpflichtet, was er mit dem Hinweis auf die "Lücke", die gerade an dieser Stelle bis hinein in die nachreformatorische Lehre von der Kirche zu erkennen sei, deutlich zu verstehen gibt.<sup>46</sup> Die Funktionalisierung des Kirchenbegriff bedeutet im Kern sowohl seine Entsakramentalisierung, wie seine Entinstitutionalisierung, wie auch seine Enthistorisierung. Sie bedeutet die entschiedene Dynamisierung und Aktualisierung, man könnte auch sagen, einen ungeheuren Modernitätsschub im Kirchenverständnis. "Kirche ist, indem sie geschieht".<sup>47</sup> Das ist nun der entscheidende Satz über das historische Dasein der Kirche. Sie ist empirisch da, nicht in in ihren objektiven, real-geschichtlichen Manifestationen, in ihren sakramentalen Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen. Diese sind jedenfalls kein hinreichendes Kriterium. "Kirche ist, indem es geschieht, daß Gott bestimmte Menschen leben läßt ... als Zeugen der in Jesus Christus schon geschehenen Versöhnung der ganzen Welt mit ihm".<sup>48</sup> Dort also ist die Kirche, wo es Menschen gegeben ist, in dieser

<sup>44</sup> Cf. K. Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, in *EvTh.* 3, 1936, 411-422.

<sup>45</sup> *KD.* IV/2, 754.

<sup>46</sup> *KD.* IV/3, 875-878.

<sup>47</sup> *KD.* IV/1, 728.

<sup>48</sup> *KD.* IV/1, 727.

Weise da zu sein, dort - so könnte man auch sagen -, wo wir in der Kraft des Heiligen Geistes erfahren, daß wir Kirche in der Wahrnehmung dieses Zeugendienstes selber sind.

Die funktionale Bestimmung des Kirchenbegriffs stellt Barth in die Kontinuität mit dem modernen, neuzeitlichen Protestantismus. Die strikt theologisch-christologische Bestimmung dieser Funktion, in Gestalt der Bestimmung zur Wahrnehmung des auftragsgemäßen Zeugendienstes, bezeichnet demgegenüber das Moment der Diskontinuität der Ekklesiologie Barths im Kontext ihre Vorgeschichte. Die strikt theologische Funktionsbestimmung tritt an die Stelle all der Erörterungen, die die Kirche zuvor immer auch im Rahmen von Geschichte und Gesellschaft, also als Kulturfaktor oder als spezifische religiöse Organisationsform zu begreifen versuchten. Mit seiner strikt theologischen Funktionsbestimmung der Kirche hat Barth sie nicht mehr aus der Geschichte verstehen wollen. Wohl aber hat er sie entscheidend für dieselbe bzw. in sie hinein verstanden wissen wollen. Deshalb die Hervorhebung ihrer apostolischen Existenz und ihres prophetischen Wächteramtes. Ohne selber von dieser Welt zu sein, soll die Kirche sie dennoch gestalten.

Die entscheidende, gerade aus der Vorgeschichte seiner Ekklesiologie motivierte kritische Anfrage an Barth dürfte von daher sein, ob die Kirche, die auf diese Weise um die Bestimmtheit ihres Auftrag weiß, auch genügend dazu angehalten wird, um die Welt, in der sie ihren Auftrag wahrzunehmen hat, genügend zu wissen, um sie zu wissen, so, wie diese Welt sich von sich selber her versteht. Muß es nicht für Theologie und Kirche unverzichtbar wichtig bleiben, andere Sichtweisen von Welt wahrzunehmen, zu analysieren, zu kritisieren und mit ihrem eigenen, von der Christusoffenbarung gesteuerten Blick zu kombinieren. D.h., muß sie nicht immer auch wahrnehmen und sich ins Verhältnis dazu setzen, wie die Kirche als Geschichte erscheint, als Gesellschaftsgeschichte, als politische Geschichte, als Gegenstand von Geschichts-, Kultur- und Gesellschaftstheorie? Die entscheidende Frage dürfte sein, ob Barth, weil er die geschichts- und kulturtheoretischen Thematisierung der Kirche zwar nicht ausgeschlossen, aber für theologisch irrelevant erachtet hat, hinsichtlich der Gestaltfrage der Kirche, hinsichtlich der Kultur ihres praktischen Daseins also, über den Appel zur situationsgerechten Entscheidung dieser Fragen nicht wesentlich hinausgekommen ist und auf der Linie seines Theologiekonzeptes auch nicht hinauskommen konnte.

Wilhelm Gräß