

Dogmatisches Gespräch über die Kirche

Autor(en): **Ott, Heinrich / Buri, Fritz / Mili Lochmann, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **28 (1972)**

Heft 1

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878549>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Dogmatisches Gespräch über die Kirche

Systematische Theologie ist eine dialogische Wissenschaft. Nur im Gespräch nähern wir uns in ihr allmählich derjenigen Klarheit der Artikulation unseres christlichen Glaubens, die wir anstreben. Eigentlich müßten darum auch die Lehrveranstaltungen gerade in diesem Fach dialogischen Charakter haben. Ein kleines Modell dafür, wie dies etwa getan werden könnte, suchen die nachstehenden 3×3 Beiträge der drei Systematiker an der Basler theologischen Fakultät zu liefern. Sie wollen nichts weiter sein als dies: Modell einer Lehrveranstaltung anhand von drei Grundproblemen der Ekklesiologie. Sie bringen keine neuen Erkenntnisse. Aber indem derart unterschiedliche Gesichtspunkte und Behandlungsweisen zusammenprallen, hat der Studierende die Chance, zu merken, daß hier wirklich ein *Problem* vorliegt, das jeder selber durchdenken muß, und daß es hier nichts auswendig zu lernen gibt, was man dann schwarz auf weiß nach Hause tragen könnte. Einführung in die Probleme – und dann Anregung zum eigenen, selbstverantwortlichen Weiterdenken: dies sollte unser theologischer Unterricht sein.

1. Reich Gottes und Kirche

Heinrich Ott:

Ekklesiologie und Eschatologie, die Lehre von der Kirche und die Lehre von den sogenannten «letzten Dingen», bilden die beiden letzten Haupt-Problemkomplexe im traditionellen Aufbau einer christlichen Dogmatik. Nun gibt es einen biblischen Begriff, welcher diese beiden großen Thematiken zusammenbindet. Es ist der Begriff des Reiches Gottes. Dieser bildet einen Hauptinhalt, ja vielleicht *den* Inhalt der Predigt Jesu von Nazareth. «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen», verkündigt Jesus. Dies ist ein Grund, um gerade mit diesem Begriff einzusetzen.

Das Charakteristische an der Verkündigung Jesu ist, daß Er, gleich wie Seine Zeitgenossen und die spätjüdische Apokalyptik, das Reich Gottes als eine zukünftige Größe, als das endzeitliche Herrschen Gottes (und den Bereich dieses Herrschens) versteht, daß Er aber zugleich dieses künftige, eschatologische, endzeitliche Reich bereits als Gegenwart ankündigt: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes bereits zu euch gekommen» (Lukas 11, 20). – Es gibt im Prinzip zwei Tendenzen der Auslegung der «*malkuth JHWH*» und der neutestamentlichen «*basileia tou theou*»: entweder man stellt gänzlich auf die Funktion, den Akt des Herrschens Gottes ab. Dann wird gerne statt von «Reich» von «Königs-

herrschaft» Gottes gesprochen. Oder aber man nimmt «Reich» in Analogie zur weltlichen Bedeutung als Land, als Bereich oder Raum. (Letzteres ist von Rudolf Otto in «Reich Gottes und Menschensohn» sehr stark betont worden.) Angemessen ist wohl exegetisch und bibeltheologisch am ehesten eine Verbindung beider Gesichtspunkte: Man muß einerseits den Begriff des Reiches Gottes personalisieren und aus einer substantialistisch-räumlichen Interpretation befreien. Wichtig ist, was Gott tut: daß Er herrscht bzw. am Ende über alles herrschen wird. Andererseits ist aber das Reich Gottes doch nicht ein isolierter Akt Gottes, sondern es partizipieren Menschen am Reich Gottes. Die Erlösten werden «im Reich Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen» usw., und insofern ist Reich Gottes eine Personengemeinschaft und auf diese Weise doch ein Bereich. – Nach Augustins «De Civitate Dei» ist das Reich Gottes, der «Gottesstaat», ein Bereich, der einerseits eschatologisch das Feld behaupten wird, aber andererseits doch schon hier und heute wirklich ist, gewissermaßen ineinandergeschoben mit der «civitas terrena», dem «Weltreich», so zwar, daß die präzisen Grenzen heute nicht zu erkennen sind, sondern sich erst am Ende der Geschichte zeigen werden.

Suchen wir aufzuspüren, welche spezifischen Bedeutungselemente in diesem Zentralbegriff der jesuanischen Verkündigung für den Dogmatiker, welcher über die je gegenwärtige Wahrheitsgestalt der Christus-Botschaft nachdenkt, enthalten sind: Da ist 1. das Motiv der eschatologischen Zukunft. Das christliche Reden von Gott, welches sich an Jesus selber, so weit Er uns durch die Evangelien vorgestellt wird, orientiert, ist nicht ein rein präsentisches, «statisches» Reden, sondern es hat einen dynamischen Zug in die Zukunft. Gott ist von vorneherein verstanden als der, welcher in der Zukunft Sein Reich aufrichten wird. Er ist also nicht nur der oberste Baustein einer von uns gegenwärtig gehaltenen Weltanschauung, sondern Er kommt auf uns zu; wir können auf Ihn warten, Er hat Zukunft mit uns und gewährt uns Zukunft. Er ist ein Gott, der Geschichte macht und selber Geschichte hat. 2. ist da das Motiv der Macht Gottes als eines «Königs»: Er will und wird herrschen. Wir sehen uns also gezwungen, den Gedanken einer Herrschaft Gottes – und zwar einer Herrschaft, die spezifisch ist und mehr ist als Weltregierung der göttlichen Vorsehung – durchzudenken und uns zu fragen, was das wohl heißen möchte: daß Gott (als König) herrscht. 3. ist da das Motiv des schon gegenwärtigen Anhebens der endgültigen Zukunft. Das Reich Gottes «ist mitten unter uns». Und 4. ist da schließlich das Motiv eines Bereiches, an welchem Menschen partizipieren oder auch nicht partizipieren können.

Alle diese Motive und die damit aufgegebenen Probleme sind uns durch die Verkündigung Jesu selbst vorgegeben. Daß der Begriff des Reiches Gottes bei Paulus und Johannes nicht mehr dieselbe zentrale Rolle spielt wie beim synoptischen Jesus, braucht uns dabei nicht irrezumachen. Die unübersehbare Verbindung des Begriffes mit den frühesten Zeugnissen von der Gestalt Jesu gibt uns das Problem auf, und wir haben uns im folgenden dann eben zu fragen: in welcher Gestalt, unter welchem Titel oder Gedankengang verborgen bei Paulus und Johannes wohl dasselbe Grundphänomen zur Sprache kommt.

Was nun die dogmatische Relevanz des Begriffes für die Eschatologie anbetrifft, habe ich seinerzeit das Reich Gottes einen «Rahmenbegriff der Eschatologie» genannt (in «Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses», 1958). Alle weiteren Probleme der Eschatologie seien innerhalb dieses Rahmens, welcher eine umfassende Teleologie des göttlichen Handelns signalisiere, zu bedenken. – Emil Brunner schlägt in seinem Buch «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart» (1953) die Brücke zur Ekklesiologie: «Der unmittelbare Herrschaftsbereich des Christus ist die Ekklesia, der ‚Leib Christi‘, den er so beherrscht, wie der Geist den Leib regiert» (S. 172). Brunner zeigt freilich auch das, was diesen Begriff von Herrschaft Christi transzendiert: «Es ist vor allem... die menscheitsgeschichtliche Hoffnung nicht bloß im Begriff ‚Vollendung der Kirche‘, sondern im Begriff ‚Reich Gottes‘ festzuhalten» (S. 173).

Bevor wir selber das dogmatische Problem, welches sich uns hier stellt, zu formulieren versuchen, müssen wir definieren, was wir unter «Reich Gottes» verstehen zu müssen glauben: Reich Gottes bedeutet eine Aktion und eine Präsenz Gottes, welche in der Geschichte schon begonnen hat, sich aber in der Zukunft, am Ende der Geschichte, vollenden wird. Diese Aktion und Präsenz ist so, daß sie die Menschheit und die ganze Welt einbezieht. Menschheit und Welt werden also gewissermaßen resorbiert ins Reich Gottes. Ihnen gilt die Aktion Gottes, und sie werden von der Präsenz Gottes durchwirkt.

Zum Problem: Es stellt sich zunächst die Frage, ob diese biblische Anschauung – eines in der Geschichte wirkenden und die Geschichte in sich hinein resorbierenden Gottes, dessen Handeln in der Gegenwart schon anhebt und in der Zukunft vollkommen sein wird –, ob sich diese biblische Vorstellung überhaupt halten und heute, im Blick auf die existentielle und weltliche Wirklichkeit, wie wir sie verstehen, irgendwie durchhalten und plausibel machen läßt. Oder

haben wir es hier mit einer rein mythologischen Vorstellung zu tun, die uns nichts mehr angeht, weil wir sie nicht mehr verstehen? – Und es stellt sich ferner die Frage: Wie verhält sich nun dieses allumfassende Reich Gottes zu dem Ort, wo man heute schon die Wirklichkeit Gottes erfährt und bekennt, also zur Kirche? Ist das Reich Gottes mit der Kirche identisch, so, daß das Wachstum der Kirche identisch wäre mit dem Wachstum des Reiches Gottes selbst, so also, daß Kirche und Welt schließlich kongruent würden? Oder wenn solche Identität nicht besteht: in welchem Verhältnis stehen *dann* Kirche und Reich Gottes zueinander?

Was nützt uns diese ganze dogmatische Fragestellung? – Wenn wir von Gott reden und uns dabei am Zeugnis der Bibel orientieren wollen, kommen wir nicht darum herum, den zukunftsgerichteten, teleologischen Zug der biblischen Rede von Gott in unserer Rede von Gott mitzureflekieren. Andernfalls müßten wir die Orientierung an der Bibel aufgeben und entweder gar nicht, oder aber rein philosophisch von Gott zu reden versuchen.

Fritz Buri:

Den einleitenden Bemerkungen des ersten Votums über die Organisation unserer Vorlesung möchte ich nur dem Satz, daß sie «in erster Linie Ihren Studienbedürfnissen dienen» soll, eine kleine Warnung und Verheißung hinzufügen. Ob diese Vorlesung Ihren Studienbedürfnissen dienen wird, hängt ganz davon ab, was wir darunter verstehen. Wenn wir das Bedürfnis haben sollten, in unseren Vorlesungen fixfertige Lösungen dogmatischer Probleme zu dozieren bzw. serviert zu bekommen, dann werden wir sicher nicht auf unsere Rechnung kommen. Wir drei Dozenten haben wohl unsere Gesichtspunkte zum Thema Eschatologie und Ekklesiologie in Anlehnung an die Anordnung der Loci in den klassischen Systemen der Dogmatik in ein Schema gebracht, das wir Ihnen als Programm vorlegen. Aber bei der Behandlung dieser Themen könnte es auch geschehen, daß hier «auch nicht ein Stein auf dem anderen bleiben wird». Das halte ich jedoch für verheißungsvoll. Wie dieser der synoptischen Apokalypse entnommene Ausdruck zeigt, würden wir dann nicht bloß *über* Eschatologie reden, sondern uns in einer wahrhaft eschatologischen, und das heißt doch wohl verheißungsvollen Situation befinden. Wenn Ekklesiologie es mit dem Bau der Kirche zu tun hat, so wären wir auch in diesem Stück nicht bloß Zuschauer oder Zuhörer, sondern aktiv beteiligt, indem wir dann selber auf dem möglichen Trümmerfeld und mit seinen Bausteinen unsere Position zu bauen haben. In dieser Weise miteinander auf dem Felde der Dogmatik zu arbeiten schiene mir,

verheißungsvollen Studienbedürfnissen zu entsprechen. Was dabei *confusione hominum et providentia Dei* herauskommen wird, wissen wir zum vornherein nicht.

Unter diesem Aspekt möchten Sie auch gerade meine folgenden Fragen und Bemerkungen zu dem gehörten Votum entgegennehmen und bedenken.

Zum *ersten* bin ich völlig mit Herrn Ott einverstanden, wenn er, *erstens*, die zentrale Bedeutung des Begriffes des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu betont und diesen Begriff im Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalyptik sieht; *zweitens*, an dieser Größe trotz ihres zukünftigen Charakters auch einen Gegenwartsaspekt erkennt und, *drittens*, in deren Auslegung zwei Tendenzen feststellt, indem die einen Exegeten die Funktion des Herrschens, Reich Gottes als Königsherrschaft betonen, während andere «Reich in Analogie zur weltlichen Bedeutung als Land, als Bereich oder Raum» sehen. Ich würde, um den Unterschied noch deutlicher zu machen, im zweiten Falle von einer *kosmischen Dimension des Reiches Gottes* reden: das Reich Gottes setzt einen neuen Himmel und eine neue Erde, ist mit dem Ende der bestehenden Welt verbunden, stellt eine neue, zweite Schöpfung dar.

Fraglich dagegen erscheint mir die Art der von Ott vorgeschlagenen Verbindung der beiden Gesichtspunkte, weil es darin gar nicht zu einer Verbindung der, wie er sie nennt, «personalisierten» und «substantialistisch-räumlichen Interpretation» kommt, sondern zu einer Eliminierung der kosmischen Dimension der Reichs-Gottes-Vorstellung. Wenn er sagt, daß man «einerseits den Begriff des Reiches Gottes personalisieren und aus einer substantialistisch-räumlichen Interpretation befreien müsse, so ist dies gar nichts anderes, als was er dem nachher unter «andererseits» gegenüberstellt, nämlich, daß an dem Akt Gottes Menschen partizipieren, und daß das Reich Gottes in dem Sinne ein Bereich sei, daß es in einer «Personengemeinschaft» bestehe, und stellt so schlicht eine *Eliminierung des kosmischen Charakters des Reiches* dar. Für seine Auffassung des Reiches Gottes als «Personengemeinschaft» kann er sich in gewissem Sinne wohl auf Augustins *civitas Dei* berufen, aber nicht auf den Begriff des Reiches Gottes der Synoptiker. Bei diesen antwortet Jesus auf die Sadduzäerfrage, welchem von ihren sieben Männern die Frau «in der Auferstehung als Frau angehören» werde: «Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht und werden nicht verheiratet, sondern sie sind wie die Engel in den Himmeln» (Mark. 12, 18ff. und Par.). Ein solches Engelreich, in dem es auch nach Paulus «weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau» gibt (Gal. 3, 28), ist wohl kaum als menschliche Personengemeinschaft zu interpretieren – ansonsten man nicht mit der *δύναμις τοῦ θεοῦ* rechnet, was Jesus den Sadduzäern als Auferstehungsleugern zum Vorwurf macht.

Immerhin – nicht bloß einer Personengemeinschaft, sondern einem gött-

lichen Geschehen scheint nun Ott «nachzuspüren», wenn er als Dogmatiker über die «je gegenwärtige Wahrheitsgestalt der Christusbotschaft» nachdenkt und dabei vier «spezifische Bedeutungselemente» im Reichs-Gottes-Gedanken Jesu hervorhebt.

Richtig ist in bezug auf das erste derselben sicher die Feststellung eines «dynamischen Zuges in die Zukunft» im Gegensatz zu einem «rein präsentischen, statischen Reden». Aber auch diese Unterscheidung – das ist unser *zweiter* Einwand – ist nicht eine wirkliche Unterscheidung, wenn sie als Unterschied zwischen einem Gott, der auf uns «zukommt», der «Zukunft mit uns hat», «uns Zukunft gewährt», einen Gott «der Geschichte hat und selber Geschichte ist» einerseits und einem Gott, der «nur der oberste Baustein einer von uns gegenwärtig gehabten Weltanschauung» sein soll, umschrieben wird: als ob nicht auch der Gott der ersten Art – nicht weniger als derjenige der zweiten – Gegenstand einer Weltanschauung wäre. Er ist dies höchstens in einer unreflektierten – worauf das «von vorne herein» hinweist – aber nichtsdestoweniger in einer Weltanschauung. Um Weltanschauung handelt es sich im einen wie im anderen Fall.

Der wirkliche Unterschied besteht darin, daß nach der eschatologischen Weltanschauung des N.T. Gott dieser Welt in Bälde ein Ende bereitet, während Otts Reden von dem «dynamischen Zug Gottes» im Rahmen einer Weltanschauung erfolgt, für die das Reich Gottes nicht mehr das Ende dieser Welt bedeutet, sondern eine den Bestand der Welt voraussetzende «Personengemeinschaft» – was für den Dogmatiker eine interessante Aufgabe darstellt, denn er kann jetzt fragen, was wohl die Herrschaft Gottes im Unterschied zu seiner «Weltregierung und Vorsehung» bedeuten könne, was es mit dem «schon gegenwärtigen Anheben der endgültigen Zukunft» und dem Bereich, an dem «Menschen partizipieren oder auch nicht partizipieren können», an sich habe, und was allenfalls das «Grundphänomen» sei im Reden des synoptischen Jesus vom Reiche Gottes und im Zeugnis des Paulus und des Johannes, in dem dieser Begriff «nicht mehr dieselbe zentrale Rolle spielt». Das alles sind – auch in existenzieller Ausrichtung – weltanschauliche Probleme einer im Unterschied zum N.T. nichteschatologischen Weltanschauung, weil darin die kosmische Dimension der neutestamentlichen Enderwartung, d. h. das im N.T. als im Gang befindlich vorausgesetzte Endgeschehen, zum bloßen Gegenstand eines Darüber-Redens geworden ist.

Das auch darin sich noch auswirkende Grundphänomen, das schon im Unterschied zwischen dem synoptischen Jesus, Paulus und Johannes, aber dann auch bei Augustin – kurz in der ganzen Geschichte dieses Begriffs – wirksam ist, besteht darin, daß die biblische Eschatologie als Kampf mit dem Urweltdrachen, wie er in Schöpfung, *creatio continua* und neuer Schöpfung geschildert wird, durch Jesus zur Naherwartung des Endkampfes aktualisiert – und in dieser Form der aktualisierten Eschatologie durch den un-eschatologischen Geschichtsverlauf desavouiert worden ist.

Die Resorption der Welt in Gott – um diesen Ausdruck Otts zu verwenden – hat nicht stattgefunden, wie das Neue Testament dies erwartet, und deshalb gibt es heute Theologie, sogar eine Theologie von einem «die Geschichte in sich hineinresorbierenden Gott». Ohne dieser Sachlage, wie sie der neutestamentlichen Verkündigung und ihrer Geschichte zugrunde liegt, Rechnung zu tragen, kann nicht die Rede sein von einer Theologie, die sich «am Zeugnis der Bibel orientiert», und läßt sich die biblische Botschaft in der Tat nicht «plausibel machen».

Einer Einsichtigkeit der Bedeutung der biblischen Eschatologie für die Kirche steht – und damit komme ich zu meinem *dritten* Punkt – nicht ihr mythologischer Charakter im Wege. Dieser ist vielmehr in höchstem Maße geeignet, das von Ott mit Recht hervorgehobene Wesen der biblischen Eschatologie als «einer umfassenden *Teleologie* des göttlichen Handelns» in ihrer Bedeutung als Ausdruck der Frage des Menschen nach dem *Sinn seines Daseins in der Welt* zur Sprache zu bringen. Nur würde ich hier Otts Gegenüberstellung von «Orientierung an der Bibel» und «rein philosophischem Reden» von Gott nicht mitmachen, sondern im Blick auf die Bibel und Philosophie bewegende Sinnfrage eine grundsätzliche Gemeinsamkeit sehen, ohne deren Anerkennung die Bedeutung der Antworten, die in der Bibel auf diese Frage gegeben werden, in der Welt nicht zur Geltung gebracht werden können.

Also noch einmal meine drei Einwände bzw. Gegenpositionen:

Erstens: Das Reich Gottes als «Personengemeinschaft» zu definieren, stellt eine Eliminierung der kosmischen Dimension der neutestamentlichen Eschatologie dar, die die Berufung auf die Schrift problematisch erscheinen läßt.

Zweitens: «Das Grundphänomen» der biblischen Botschaft vom

Reiche Gottes wie alles theologischen Redens von dieser Botschaft besteht in dem Gegensatz zwischen einem behaupteten eschatologischen und einem faktisch nichteschatologischen Seinsbestand bzw. Geschichtsverlauf.

Drittens: Dieses Grundphänomen, das ebenso – nicht erkannt – die Ursache der Problematik der biblisch-christlichen Verkündigung bildet, wie – wenn erkannt – deren Lösung enthält, stellt einen Ausdruck der Frage nach dem Sinn des Daseins dar, die als Grundanliegen Philosophie und Theologie verbindet und der Kirche ihre legitime Funktion in der Geschichte anweist.

Jan Milič Lochman:

«Jesus verkündigte das Reich Gottes – und gekommen ist die Kirche.» In diese Worte faßte Alfred Loisy seine vernichtende Kritik der urchristlichen Entwicklung zusammen. Aus dem ursprünglichen Zweck Jesu – wie er eben in seinem Reich-Gottes-Gedanken ausgedrückt ist – wurde eine religiöse Institution, die Kirche. Der authentische Wille des Propheten aus Nazareth wurde dadurch verfremdet, ja pervertiert.

Die These von Loisy ist im Lichte der neueren neutestamentlichen Forschung in ihrer kategorischen Form kaum haltbar. Sie hat aber ihren Wahrheitskern. Was in dem Satz ausgesprochen ist, könnte man auch auf folgende Weise verstehen: Loisy legt seinen Finger auf einen wunden Punkt, oder besser auf die «wunde Linie» der Kirchengeschichte: Auf die «Beschlagnahme» der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes durch die etablierte Kirche. Anders ausgedrückt: Auf die ekklesiozentrische, klerikalisierende Verengung des Reich-Gottes-Gedankens in der Kirchengeschichte. Ich betrachte diese Entwicklung für den geschichtlichen Weg des Christentums als bedenklich, ja unheilvoll. Die Überwindung dieser Entwicklung ist eine der zentralen aktuellen theologischen und ökumenischen Aufgaben. Mit dieser Problematik beschäftigt sich mein Votum.

Was bedeutet neutestamentlich das «Reich Gottes»? H. Ott hat bereits die grundlegende Dialektik erwähnt: Reich Gottes bedeutet zugleich Funktion, «Herrschaft» – und Bereich, «Raum». Ich nehme diesen Hinweis auf, möchte aber gleich noch inhaltlich konkretisieren: Es geht im Reiche Gottes – im Kontext der evangelischen

Geschichte Jesu – um eine prophetisch und apostolisch definierte Herrschaft, um die Erfüllung der Verheißung – konkret: der Verheißungen für die Armen und Bedrängten. Sehr klar wurde dieser «Inhalt» von Paulus zusammengefaßt, wenn er das Reich Gottes beschreibt, als bestehend nicht im «Essen und Trinken» – sondern in «Gerechtigkeit, Frieden und Freude» (Röm. 14, 17).

Die verschiedenen Dimensionen des biblischen Reich-Gottes-Gedankens sind nicht nahtlos zu systematisieren. Gerade darin – und in der expliziten Tendenz verschiedener Redeweisen – bezeugen sie das Entscheidende: «Reich Gottes» meint biblisch jenes eschatologische Geschehen, das nach dem Neuen Testament mit und in Jesus von Nazareth inauguriert und auf Hoffnung hin vollbracht wurde. «Eschatologisch» bedeutet dabei: Es geht nicht um eine begrenzte, lokal, ideologisch, institutionell, begrenzte Bewegung; es geht um keine «Sekte» und auch nicht um eine «Kirche». Es geht um das Heil der Menschen, Heilung der Welt. Der authentische Wille Jesu transzendiert jede Kirche, noch bevor sie sich etabliert hat. Er intendiert mit seinem Reiche die neue Schöpfung, den neuen Himmel und die neue Erde. Daran wird gedacht, wenn gebetet wird: Dein Reich komme!

Das Mißverständnis der Kirche (um nicht gar stärkere Ausdrücke wie «Versagen» oder gar «Verrat» zu gebrauchen) bestand und besteht in der ständigen Versuchung, diese eschatologisch-ökumenische Dimension des Reiches Gottes zu verkürzen, das Reich Gottes für sich selbst zu reklamieren, im extremen Fall sich selbst mit ihm zu identifizieren. Dies ist eine notorische Versuchung der Kirche; es gibt wohl keine Kirche, die ihr nicht ausgesetzt wäre.

Man könnte eine ganze Kirchengeschichte von diesem Gesichtspunkt her schreiben – und es wäre eine «*historia calamitatum*». Bereits bei den Kirchenvätern findet man Spuren dieser Tendenz. So bezog schon Origenes die Bitte des Vaterunsers «Dein Reich komme» vorzüglich und eigentlich exklusiv auf die geistig-geistliche Sphäre: Die Seele sollte sich von Gott beherrschen lassen. Sie ist sein eigentliches Reich. In einer solchen Auffassung liegt eine religiöse Verengung des biblischen Reich-Gottes-Gedankens recht nahe. Und eine andere Verengung folgt bald, etwa bei Augustinus: Das Reich Gottes wird mit der Kirche identifiziert, ein Gedanke, der zum Grundaxiom der mittelalterlichen Ekklesiologie wurde.

Dieses Axiom wurde bei den Reformatoren durchbrochen. Und doch: Auch in der Reformation wurde die Botschaft vom Reiche Gottes nicht in ihren radikalen Konsequenzen voll entfaltet. Die Katechismen etwa von Luther oder Calvin legen davon ein Zeugnis ab. Wir finden in den Katechis-

men der großen Reformatoren bewegende, wahrhaft evangelische Formulierungen in den Erklärungen der zweiten Bitte des Vaterunsers. Und doch ist auffallend: fast ausschließlich werden diese Erklärungen auf die Kirche bezogen, auf «uns», die Betenden; dagegen tritt die Überlegenheit des Reiches uns und der Kirche gegenüber in den Hintergrund zurück. Auch hier finden wir also die ekklesiozentrische Tendenz, die «Hypostasierung des Glaubens und der Kirche» (K. Barth), vor allem aber die «Ent-Eschatologisierung» des Reich-Gottes-Glaubens.

Fast hemmungslos entfaltet sich diese Tendenz im nach-reformatorischen Zeitalter: So wird in der Orthodoxie das Reich Gottes zu einem bescheidenen Baustein im allumfassenden System der christlichen Lehre. Im Pietismus spricht man zwar vom «Reich-Gottes-Werk», dieses Werk meint aber fast ausschließlich das Werk der Erweckung, im besten Falle das Werk der inneren Mission. Die Aufklärung faßt das Reich Gottes als eine vernünftig-sittliche Gemeinschaft der aufgeklärten Individuen auf. Alle diese Wege der Deutung sind recht verschieden, sie zeigen aber die ähnliche Tendenz: Der dynamisch-eschatologische Sauerteig des Reiches Jesu wird entschärft oder verallgemeinert.

Hier sehe ich die vielleicht entscheidende Aufgabe für eine authentische ekklesiologische Theorie und Praxis heute. Es geht darum, die negative Lektion der Kirchengeschichte kritisch aufzuarbeiten und zu versuchen, sowohl die ekklesiozentrische Verengung, wie auch die falsche Verallgemeinerung des eschatologischen Reich-Gottes-Ansatzes Jesu zu überwinden. Diese Aufgabe ist nicht leicht, im Blick auf den Zustand unserer Kirchen, vor allem wohl in den immer noch wohl-etablierten Kirchen des «christlichen Abendlandes». Doch sie ist nicht hoffnungslos. Auf zwei anregende und hilfreiche Faktoren unserer Situation möchte ich hinweisen: Auf die Wiederentdeckung der Eschatologie in der neueren Theologie und auf die steigende Bedeutung der ökumenischen Dimension.

In der heutigen Theologie spielt das Eschatologische der biblischen Botschaft eine viel stärkere Rolle als früher. In Auseinandersetzung mit der Schule der «konsequenten Eschatologie», in Anknüpfung an die Theologie der beiden Blumhardts und der Religionssozialisten, setzte sich diese Tendenz, gefördert durch die Theologie von Karl Barth, vor allem in der «Theologie der Hoffnung» und in der «Theologie der Revolution» durch. Das alles sind sehr vielfältige, gelegentlich gegensätzliche, und auch konfuse Stimmen. Doch die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Unruhe ist meinem Verstehen nach gesund und kann einem ekklesiologischen Neuansatz nur dienlich werden.

Das Gleiche gilt von der steigenden Rolle des ökumenischen Denkens. Wir erleben in der heutigen Christenheit ein ausgeprägtes Offensein für die ökumenische Tendenz einer eschatologisch orientierten Ekklesiologie. Das Ökumenische bedeutet dabei keineswegs nur das Zwischenkirchliche

(was allerdings auch wichtig ist). Es wird konsequenterweise auf die «Ökumene» der ganzen Welt ausgerichtet; meint also das Engagement im Volke Gottes, aber für die Völker der Welt. In diesem Sinne ist die Tendenz in der Ökumenischen Bewegung, wie sie vor allem in Genf 1966 und in Uppsala 1968 betont wurde, auch ekklesiologisch wichtig. Sie bedeutet Ausbrechen aus der notorischen Verengung, ja Verkrampfung einer selbstbezogenen Kirchlichkeit zur Konfrontation mit dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit transzendiert jede Kirche, verbietet ihr jedes Verweilen bei sich selbst und bringt sie in Bewegung auf größere Gerechtigkeit, Frieden und Freude auf Erden hin.

Ich habe bewußt formuliert: Hier sehe ich unsere *ekklesiologische* Aufgabe. Konzentration auf das Reich Gottes bedeutet nicht die Auflösung der ekklesiologischen Problematik. Ich glaube nicht an die Auflösung der Kirche in der Welt. Die Flucht der Theologen aus der Kirche in die Gesellschaft heute ist menschlich verständlich, in manchen Fällen aber doch eine Fluchtreaktion.

Vom Reiche Gottes her wird die Kirche nicht aufgehoben, wohl aber aufgeschlossen und in jene in der Geschichte Jesu vorgezeichnete Bewegung gesetzt. Es hat noch Sinn, daran zu partizipieren.

2. Der Begriff der Kirche: *Ecclesia visibilis et invisibilis*

Fritz Buri:

Unter den verschiedenen Aspekten und Begriffen, mit deren Hilfe man versuchte und noch versucht, das Wesen der Kirche zu definieren, kommt seit der Reformation dem Begriffspaar *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* eine besondere Bedeutung zu. Die Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche bzw. die Definierung der Kirche unter diesen beiden Gesichtspunkten ist zwar nicht eine Erfindung der Reformatoren, sondern geht der Sache und z. T. auch dem Begriff nach zum mindesten auf Augustin zurück und läßt sich bis in ihre Ursprünge in der biblischen Überlieferung verfolgen.

In der *Bibel* entspricht unserem Begriffspaar der in mannigfachen Ausformungen bezeugte spannungsvolle Zusammenhang zwischen dem erwählten Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes und dessen verheißener, aber noch nicht oder jedenfalls noch nicht völlig in Erscheinung getretener Vollendung.

Bei *Augustin* haben wir einerseits die sichtbare, auf Rom ausgerichtete, empirische Kirche, die er um des Besitzes der Sakramente und deren Wirkungen willen den Heiligkeitsforderungen der Donatisten gegenüber als das *corpus verum Christi*, das Reich Gottes oder Volk Gottes, die *civitas Dei* verteidigt, obschon sie noch ein *corpus permixtum* darstellt, da ihr auch Heuchler und Sünder angehören. Andererseits aber spricht er auch von einer Kirche, die als eine *praeexistente* Größe im Himmel ist, mit der die sichtbare irdische Kirche nur als ihr Abbild in Hoffnung verbunden ist, die jedoch alle Gläubigen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfaßt. Wenn schon diese *ecclesia caelestis* jetzt noch nicht sichtbar ist, so gilt dies erst recht von dem Kirchenbegriff der Augustinischen Praedestinationslehre, insofern der *numerus electorum* nur Gott bekannt ist, zugleich aber auch über den Bereich der Sakramentskirche hinauswirkt.

Ogleich schon bei Augustin diese verschiedenen Begriffe von Kirche sich nicht miteinander vereinbaren lassen, stellen sie doch – einschließlich einer modifizierten Fassung der Augustinischen Praedestinationslehre – die Grundbestandteile des Selbstverständnisses der *römischen Kirche* dar, wie es uns ohne prinzipielle Neuerungen auch noch in der «dogmatischen Konstitution über die Kirche» des 2. Vaticanum begegnet. Wesentlich ist und bleibt für diese Kirche, daß sie sich in der sichtbaren Gestalt ihrer hierarchisch-sakramentalen Heilsanstalt als identisch mit der wahren Kirche versteht, auch wenn sie sich zu diesem Zwecke noch anderer als der angeführten Begriffe bedient. Die Einheit von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche kommt am deutlichsten zum Ausdruck, wenn von ihr gesagt wird, sie bestehe aus den drei ein Ganzes bildenden Teilen der *ecclesia militans* auf Erden, *triumphans* im Himmel und *patiens* im Fegfeuer.

Unter Ablehnung des Purgatoriums hat sich auch die *altprotestantische Kirchenlehre* dieser Begriffe bedient – allerdings in Verbindung mit einem anderen Verständnis dessen, was Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche betrifft. In ihrem, aus einem neuen Verständnis des Glaubens erwachsenen Protest gegen die päpstliche Sakramentskirche unterscheiden die *Reformatoren* scharf zwischen *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis*. Für Luther ist die wahre Kirche ein Gegenstand des Glaubens und deshalb unsichtbar. Er beruft sich dafür mit Vorliebe auf den dritten Artikel: «Ich glaub in den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. Ist der Artikel wahr, so folget draus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann noch fühlen... Die tolle Kirch des Bapsts spricht also: Ich sehe ein heilig christliche Kirche.» «Diese Gemeinschaft mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch, er sei Bischof, Bapst... sondern allein Gott selb durch seinen heiligen Geist muß die eingießen ins Herz des Menschen» (E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, S. 195). Aber weil dies in der sichtbaren Kirche geschieht, und diese mit der unsichtbaren wie Leib und Seele im Menschen zusammengehört (Hirsch, S. 194), so «muß ja irgend ein sichtliches Zeichen gegeben sein, durch das wir auf einen Haufen versammelt werden zum Hören des Wortes Gottes... und wir habens auch, nämlich die Taufe, das Brot, und am ersten von allen das Evangelium» (Hirsch, S. 201).

In diesem Sinne definiert *Melanchthon* in den *Loci*: «Die sichtbare Kirche

ist die Versammlung derer, die das Evangelium von Jesus Christus annehmen und die Sakramente recht brauchen.» Oder wie es dann im 7. Artikel der Confessio Augustiana heißt: «Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.»

Wie Luther seinen Kirchenbegriff aus seinem Rechtfertigungsglauben ableitet, so ist für *Zwingslis* und *Calvins* Kirchenbegriff die Erwählungslehre grundlegend. Die wahre Kirche ist die *ecclesia invisibilis* der *electi*, die nur Gott bekannt sind. Insofern dieser Glaube an die göttliche Erwählung verkündigt werden muß und sich im Leben der Gläubigen auswirkt, gewinnt die *ecclesia universalis* aber in den einzelnen «Kirchhörigen» oder *ecclesiae particularis* auch eine sichtbare Gestalt, die dementsprechend zu organisieren ist und in dieser Organisation denn auch ihre Kennzeichen besitzt.

Die reformatorische Unterscheidung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ist wohl geeignet zur Kritik der katholischen Ineinssetzung beider Größen und der darin von den Reformatoren gesehenen Dämonisierung und Magisierung des Glaubens. Aber wie schon bei Augustin lassen sich die beiden unterschiedenen Bereiche nur schwer wieder miteinander verbinden: Die unsichtbare Kirche des Glaubens und noch mehr diejenige der Erwählung droht die anstaltliche, organisierte sichtbare Kirche zu sprengen. Wenn diese letztere jedoch an sichtbaren Kennzeichen und Formationen als die wahre Kirche erkennbar sein soll, so setzt man sie der gleichen Kritik aus, die man aus dem gleichen Grunde gegen die römische Kirche erhebt. Der Unterschied besteht nur darin, daß man auf protestantischer Seite über keine inkarnierte Unfehlbarkeit verfügt, sondern sich auf den Heiligen Geist beruft, dessen Ausweisbarkeit bekanntlich mit Schwierigkeiten verbunden ist.

Jedenfalls haben die *altprotestantischen* Theologen lutherischer und reformierter Observanz diese Problematik durch ihre begrifflichen Distinktionen zwischen: *ecclesia stricte et proprie dicta* bzw. *ecclesia invisibilis* als *coetus vere credentium* bzw. *electorum* und *ecclesia late et improprie dicta* bzw. *visibilis* als Bereich der wenigstens äußerlichen Kircheng Zugehörigkeit nicht gelöst, sondern nur formuliert.

Nachdem *Schleiermacher* in seiner Glaubenslehre § 113–159 noch einmal seine Lehre von der Kirche unter dem Gesichtspunkt von sichtbar und unsichtbar entwickelt hat, wobei für ihn die Sichtbarkeit der Kirche in dem «Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken» besteht (§ 115), während die unsichtbare Kirche «die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang» ist, den er auch als den «Geist des Christentums» bezeichnet (§ 148), ist im *neueren Protestantismus* die traditionelle Unterscheidung mehr und mehr in Abgang gekommen. Man schränkt die Frage nach der wahren Kirche auf die in ihrer geschichtlichen Erscheinung sichtbare Kirche ein: «Denn Menschen sind die Kirche und Menschen sind nicht unsichtbar» (Schlatter, *Das chr. Dogma*, S. 387). Den Aspekt ihrer Unsichtbarkeit verwendet man entweder heilsgeschichtlich-offenbarungsmäßig oder religionsgeschichtlich-geschichtsphilosophisch in bezug auf das Noch-Nicht der Vollendung oder den Abstand vom Ideal, d. h. als Verheißung und Kritik in bezug auf den gegenwärtigen Zustand. Unsichtbar ist die geglaubte Gegenwart des Herrn,

noch nicht sichtbar seine Wiederkunft. Unsichtbar im Sinne der Nichtobjektivierbarkeit ist auch, als was sich der Mensch versteht und jede noch ausstehende Zukunft. Sichtbar dagegen sind die psychologischen und soziologischen Erscheinungsformen und Auswirkungen jenes Glaubens und dieses Selbstverständnisses in der Geschichte.

In diesem Zusammenhang sind zwei Erscheinungen für unser Problem von weittragender Bedeutung geworden: einmal die u. a. von Franz Overbeck, Albert Schweitzer und Alfred Loisy vertretene Sicht der Geschichte der christlichen Kirche unter dem Aspekt des Nichteingetretenseins der Parusie, und zum andern weltanschauliche Auffassungen, denen zufolge die christliche Kirche als eine Fehlbildung aus der Geschichte zu verschwinden hätte. So stellt sich hier vom Verständnis der biblischen Überlieferung wie von weltanschaulich-politischen Überlegungen her die Frage von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche in neuer Weise. Die Aufgabe der Dogmatik wird darin bestehen, sich darüber Klarheit zu verschaffen, wie sie die im Vorangehenden an einigen Punkten ange deutete eigene Problemgeschichte mit der geistigen Situation der Gegenwart in Verbindung bringen kann, und ob und wie sie auf Grund der gewonnenen Einsichten fortan von *ecclesia visibilis* und *invisibilis* reden will.

Mein Vorschlag würde dahin gehen, die Dialektik von sichtbar und unsichtbar im Sinne der Dialektik von gegenständlich und nichtobjektivierbar zu verstehen, wobei das Selbstverständnis des Glaubens und dessen Gemeinschaft als Bereich der Nichtobjektivierbarkeit der *Invisibilis* entsprechen würde, während die Formen, in denen sich dieses Selbstverständnis des Glaubens und seiner Gemeinschaft vollzieht und in denen es sich sichtbar auswirkt, zum überprüfbaren Bereich der menschlichen Gesellschaft gehören.

Jan Milič Lochman:

Es ist für mich nicht leicht, die in der Dogmengeschichte so oft praktizierte und so oft variierte Unterscheidung «*ecclesia visibilis* – *ecclesia invisibilis*» ohne ernste Bedenken aufzunehmen. Es ist nicht ganz unmöglich, das heißt: Ich kann in einem gewissen Kontext und einer gewissen Intention den relativen Sinn dieser Unterscheidung durchaus einsehen. Ich denke an Wicliff und vor allem an Hus: An

die Denker also, die in meiner ekklesiologischen Tradition eine große Rolle spielten. Gerade sie haben diese Formel aufgenommen und höchst wirksam angewandt. Sie haben die selbstverständlich etablierte, sich selbst faktisch verabsolutierende Institution der Kirche herausgefordert, indem sie auf die wahre Kirche als *communio electorum* hingewiesen haben. Diese unsichtbare Kirche ist die wahre: Ihr gelten die hohen ekklesiologischen Attribute, nach ihr hat sich die vorgegebene kirchliche Organisation als nach ihrer Norm auszurichten. Dieser Gebrauch unserer Unterscheidung leuchtet mir ein und bleibt weiterhin aktuell. Bis heute ist das Wissen um die «Unsichtbarkeit» der wahren Kirche eine Hilfe gegen jede kirchliche Hybris, die sich nur zu schnell als die echte «Braut Christi» versteht und gebärdet.

Als Beispiel könnte man das folgende Zitat aus der päpstlichen Enzyklika «*Mystici corporis*» (1943) erwähnen:

«Ohne irgendeinen Fehler erstrahlt die fromme Mutter in ihren Sakramenten, durch die sie ihre Kinder gebiert und nährt, im Glauben, den sie zu jeder Zeit unversehrt bewahrt, in ihren hochheiligen Gesetzen, auf die sie alle verpflichtet, und in den evangelischen Räten, die sie gibt, endlich in den himmlischen Gaben und Charismen, durch die sie in unerschöpflicher Fruchtbarkeit ganze Scharen von Märtyrern, Jungfrauen und Bekennern hervorbringt. Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind.»

Gegen diese Versuchung, die eigene Macht und Herrlichkeit zu preisen, die nicht nur die katholische Kirche bedroht, ist es gut zu wissen: Die wahre Kirche ist «*invisibilis*». Die gegebene sichtbare Kirche darf sich nicht mit der unsichtbaren triumphalistisch verwechseln.

In diesem Sinne ist die Formel auch für mich noch brauchbar. Und doch, nur mit Unbehagen und nur mit strengen Einschränkungen. Die Begrifflichkeit dieser Unterscheidung scheint mir sehr belastet und belastend zu wirken. Im Hintergrund steckt doch – bewußt oder unbewußt – eine ausgeprägte Ontologie, nämlich die des antiken Platonismus, des mittelalterlichen Realismus. Von da her werden von vornherein Weichen gestellt: Das Sichtbare, das Gegenständliche, das Irdische, das Materielle ist minderwertig. Das authentisch Seiende ist unsichtbar, ungegenständlich, himmlisch, geistig. Die traditionellen religiös-idealistischen Vorurteile werden von daher gefördert. Gerade das aber ist eine Präjudizierung der

Ekklesiologie, und zwar die Präjudizierung, welche die biblische Perspektive weitgehend verzeichnet. Die Folgen für die kirchliche Theorie und Praxis können sich sehr negativ auswirken.

Wenn ich an die kirchliche Theorie denke: Liegt nicht – hinter dem Vorzeichen unserer Unterscheidung – die Gefahr eines kirchlichen Doketismus vor der Tür? Man schätzt die Idee der Kirche hoch, man entwickelt hochkirchliche Ekklesiologie, aber eben: Die hohe Kirche, die wesentliche Kirche, ist jenseits der realen Gemeinde, eine «*civitas platonica*». Und entsprechend dann die kirchliche Praxis: Weil die eigentliche Heimat der Kirche himmlisch-seelisch ist, so gilt ihre letzte Loyalität dem himmlisch-seelischen Bereich; das irdische Thema, das sozial-ethische, gesellschaftlich-politische, das geht sie nicht zentral an, sondern höchstens marginal, uneigentlich, sekundär, als ihr «*Opus alienum*». Die Atmosphäre einer theoretischen und praktischen Unverbindlichkeit in bezug auf das geschichtliche Engagement wird daher genährt.

Diese Haltung und deren ideologisches Gerüst, eben die idealistisch-metaphysische Unterscheidung, ist dem biblischen Denken fremd. Der Kirchenbegriff des Neuen Testaments ist nicht doketisch. Die irdische Gemeinde wird nicht von vornherein depotenziert: Die großen Verheißungen gelten ihr – der sehr konkret und gelegentlich peinlich sichtbaren Gemeinde, den Zwölf, den apostolischen Ortsgemeinden. *Hic Rhodus, hic salta*: Die Kirche ist die Kirche der Menschen. Adolf Schlatter hatte schon recht: «Menschen sind die Kirche und die Menschen sind nicht unsichtbar», wobei noch – als letztes Argument – christologische Überlegungen anzustellen sind, um dem Doketismus vom theologischen Grunde aus entgegenzuwirken. Hat sich in Jesus Christus der «Unsichtbare» mit dem «Sichtbaren», Gott mit dem Menschen, solidarisch und untrennbar verbunden, so ist dann auch das Geheimnis der in dieser Verbindung begründeten Kirche nicht mit den unbedacht übernommenen Kategorien des Platonismus zu treffen. Das Ringen um die wahre Kirche geschieht nicht im Jenseits, sondern im Diesseits – im manchmal enttäuschenden, prekären, menschlich – allzumenschlichen Diesseits der konkreten irdischen Gemeinden. Für den Theologen heißt das: *Hic ecclesia – hic salta!* «*Salta*» – bestimmt: Also sitze nicht und liege nicht, sondern «springe», bewege dich – führe den guten Kampf der Nachfolge! Aber eben: Hier, unter diesen Menschen.

In diesem Zusammenhang habe ich die eine – allerdings ziemlich zentrale – kritische Frage an das Votum von Fritz Buri: Ich finde seinen positiven Vorschlag, die Dialektik von sichtbar und unsichtbar im Sinne der Dialektik von gegenständlich und nichtobjektivierbar, nicht sehr hilfreich. Ich sehe die relative Berechtigung dieses Vorschlages zwar ein: Der Hinweis, daß die wahre Kirche nicht epistemologisch greifbar ist, ist natürlich berechtigt. Im erkenntnistheoretischen Sinne leuchtet mir der Vorschlag Buris eini-

germaßen ein. Aber es gibt doch andere Kontexte, wo der Gebrauch der Kategorien gegenständlich-unobjektivierbar präzisiert werden müßte. Ohne diese Präzisierung erweckt der Gebrauch der Kategorien den Eindruck, daß man noch einmal jenem bewußten oder unbewußten idealistischen Vorurteil huldigt, als ob das Nicht-Objektivierbare das Authentische, Wesentliche – das Gegenständliche aber das Uneigentliche, Unwesentliche sei. Dem möchte ich widersprechen: Biblisch ist die gegenständliche Welt ein authentischer Bestandteil der menschlichen Welt, was auch ekklesiologische Konsequenzen haben muß. Die «gegenständliche Tätigkeit» (um diesen wichtigen Begriff der marxistischen Anthropologie aufzunehmen: eine Aufnahme, die mir im Blick auf die notorische Idealisierung der kirchlichen Terminologie als sinnvoll erscheint!) einer in der Welt der Menschen engagierten Kirche gehört untrennbar zu den Aufgaben der Kirche. Unsere ekklesiologische Begrifflichkeit sollte diesem Anliegen nicht im Wege stehen!

Heinrich Ott:

Ich möchte mich an die von Fritz Buri entfaltete Problemstellung halten. Er schreibt: «Die Aufgabe der Dogmatik wird darin bestehen, sich darüber Klarheit zu verschaffen, wie sie die... Problemgeschichte (sc. der beiden Korrelativbegriffe *'ecclesia visibilis et invisibilis'*) mit der geistigen Situation der Gegenwart in Verbindung bringen kann, und ob und wie sie... fortan von *ecclesia visibilis* und *invisibilis* reden will.» – Die Problemgeschichte und die in dieser enthaltene Problematik hat F. Buri mit folgenden Worten gekennzeichnet: «Die unsichtbare Kirche des Glaubens und noch mehr diejenige der Erwählung droht die anstaltliche organisierte sichtbare Kirche zu sprengen...»

Ich glaube nun in der Tat, daß das dogmatische Begriffspaar auch heute immer noch theologisch aktuell und brauchbar ist – wenn auch vielleicht heute im wesentlichen aus andern Motiven als früher. Eine gewisse besondere Dringlichkeit gewinnt dieses dogmatische Begriffsinstrumentarium gerade heute, wo der soziologische Gesichtspunkt sich aufdrängt und wir uns genötigt sehen, zunächst ganz «weltlich» nach der Kirche als einem gesellschaftlichen Phänomen zu fragen, welches sich beschreiben und auch mit statisti-

schen Methoden untersuchen läßt. Die Kirche *ist* ein Gesellschaftsphänomen, das jeder wahrnehmen und im Prinzip jeder analysieren kann. Aber wir stehen vor der Frage: ob wir durch diese soziologische Betrachtungsweise dem Phänomen «Kirche» schon gerecht werden. Als einer der ersten hat Dietrich Bonhoeffer diese Spannung erkannt und in seiner Dissertation «Sanctorum Communio» das Zusammenspiel eines soziologischen und eines theologischen Gesichtspunktes in der Ekklesiologie gefordert.

Wir müssen nämlich fragen, ob das soziologisch analysierbare, empirisch faßbare Phänomen Kirche wirklich schon das ist, was die Kirche selber zu sein beansprucht. Und in diesem Augenblick sind uns schon die beiden Begriffe «ecclesia visibilis» und «ecclesia invisibilis» an die Hand gegeben: wir müssen sie gebrauchen! Es sei denn, wir beschränken uns auf einen rein positivistisch-soziologischen Aspekt und erklären das eigene Selbstverständnis der Kirche als Illusion. – Wenn wir das aber nicht glauben tun zu dürfen, dann müssen wir fragen: «Was ist denn die Kirche *sonst noch* – nämlich außer all den gesellschaftlichen beobachtbaren Abläufen, die in ihr vorgehen und in die hinein sie verwoben ist?» Die Kirche versteht ja sich selber als das Volk Gottes, als den Ort, wo das Heil Gottes für die Welt verkündigt und der Name Gottes angerufen wird, wo also das endgültige Heil aller Menschen zur Sprache kommt. Sie versteht sich selber in diesem Sinne, entsprechend dem ihr von Christus gegebenen Auftrag, als «Licht der Welt».

Dieses Selbstverständnis der Kirche ist für den empirischen Soziologen weder verifizierbar noch falsifizierbar. Trotzdem kann man es nicht einfach als Unsinn bezeichnen. (Nonsense heißt ja sonst das, was sich weder verifizieren noch falsifizieren läßt.) Sondern es könnte sein, daß es eine Ebene der Wirklichkeit gibt, welche über das empirisch Beobachtbare hinausliegt, ein Wirkliches, dessen normales Funktionieren sich nicht beschreiben und voraussagen läßt und das sich von Natur jeder statistischen Erfassung entzieht. Ein Wirkliches, welches aber trotzdem auf das Empirische, auf das beobachtbare menschliche Verhalten in der Gesellschaft entscheidend zurückwirkt. Dieses «Darüberhinausliegende» ist das Unsichtbare. Das, was – biblisch ausgedrückt – im innersten «Herzen» der Menschen vorgeht, manchmal dem Menschen selbst nicht bewußt. Im Fall des Phänomens «Kirche» hieße das: Wie der Mensch sich innerlich zu sich selbst und zu seinem Gott verhält, die innere Geschichte seines Glaubens (nicht individualistisch-isoliert verstanden, sondern immer im Mit-Sein mit seinen Mitmenschen, Gläubigen und Ungläubigen), das ist das «Darüberhinausliegende», Unsichtbare. Was dagegen als gesellschaftliches Verhalten in der Gruppe geschieht (in Kirchgemeinden, kirchlichen Hierarchien, kirchlichen Organisationen und auch bei den sogenannten «Randsiedlern» der Kirche), das ist das empirisch Faßbare, das Sichtbare.

Aus diesen Überlegungen kann ich durchaus dem Vorschlag Fritz Buris am Ende seines Exposés zustimmen: daß die Dialektik von

sichtbar und unsichtbar die Dialektik von gegenständlichen Formen des Zusammenlebens und ungegenständlichem Selbstverständnis des Glaubens sei. (Mit dem Begriff «Selbstverständnis» zielen wir ja eben auf jenen «ungegenständlichen», nicht beobachtbaren Vorgang im menschlichen «Herzen», worin der Mensch *er selber ist.*) – So können wir beispielsweise sagen: Der Kult ist eine gegenständliche, beobachtbare Erscheinung. Auch statistische Methoden (z. B. im Blick auf den Gottesdienstbesuch) haben hier ihren legitimen Platz. Anders dagegen verhält es sich mit dem Glauben. Denn der Glaube ist nicht-objektivierbares Selbstverständnis. Dennoch gehören Kult und Glaube nicht total voneinander getrennten Sphären an, sondern sie gehören aufs engste zusammen. Denn der Kult will eine sinnhafte Handlung sein; aber ohne den Glauben verliert er seinen Sinn, den er zu haben beansprucht. So stehen Kult und Glaube, das Sichtbare und das Unsichtbare, in einer Art Wechselwirkungsverhältnis. Oder besser noch: die Sphären durchdringen sich. – Ergänzend möchte ich hier noch anmerken: Der Begriff «Selbstverständnis» ist nicht so eindeutig, sondern eigentümlich schillernd. Es gibt sozusagen verschiedene Stufen von Selbstverständnis. So das Selbstverständnis, welches sich seiner selbst schon so bewußt geworden ist, daß es zugleich ein Selbstbewußtsein ist. Dann das Selbstverständnis, welches sich in verschiedenen Graden der Unbewußtheit vollzieht.

Zusammenfassend ist festzustellen: Die Begriffe *ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis* sind dogmatisch notwendig, weil sie zwei Aspekte bezeichnen, die in Wirklichkeit zusammengehören. Wie die menschlichen (in unserm Falle die kirchlichen) Vorgänge in den Augen der Menschen, in den Augen der Öffentlichkeit, und wie sie (letztlich) in den Augen Gottes aussehen – damit sind ja nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten gemeint, sondern nur zwei verschiedene – aber nicht voneinander zu trennende – Aspekte der *einen* Wirklichkeit.

Nun ist freilich das *theologische Interesse* an der Verwendung der beiden korrelativen Begriffe heute ein anderes als einstmals: Zur Zeit der Reformation, als die Begriffe so geprägt wurden, lag das Interesse darin, innerhalb der sichtbaren Kirche die wahre Kirche der wahrhaft Gläubigen und Erwählten zu bezeichnen. (Denn in der sichtbaren Kirche befinden sich ja auch Heuchler!) Heute dürfte das wahre Interesse darin liegen, den Kirchenbegriff auszu-

weiten und Leute einzubeziehen, die zwar der sichtbaren Kirche fernstehen, in deren «Herzen» aber, ihnen selber vielleicht noch unbewußt, eine wahre Gottesbegegnung sich ereignet.

3. *Notae ecclesiae*

Jan Milič Lochman:

Credo ecclesiam: Diese zentrale ekklesiologische Aussage des Apostolikums bestimmt die Dialektik jeder theologischen Lehre von der Kirche. Die Kirche ist ein «Gegenstand» des *Glaubens*: sie geht im empirisch-gegenständlich Feststellbaren nicht auf; sie ist nicht historisch, psychologisch, soziologisch restlos greifbar. Und doch: als «*Gegen-stand*» des Glaubens ist die Kirche keine schlechthin transzendente, himmlische, unfaßbare Größe. Sie geschieht unter den Menschen auf Erden; sie stellt auch ein historisch, psychologisch, soziologisch feststellbares Phänomen dar.

Diese Dialektik theologischer Ekklesiologie – die uns bereits in unseren Überlegungen über unsichtbare und sichtbare Kirche beschäftigte – ist der Hintergrund für jene klassische ekklesiologische Problematik, mit welcher wir uns heute befassen wollen, für die Frage nach den *notae (verae) ecclesiae*, den Kennzeichen der (wahren) Kirche. Ist das Geheimnis der Kirche in ihren geschichtlichen Gestalten nie ganz transparent, so ist es doch andererseits auch nicht jenseits dieser geschichtlichen Formen, «ou-topisch», zu verstehen: die wahre Gemeinde Jesu Christi ist im Glauben auf Erden erkennbar. Welche sind dann ihre Kennzeichen, die Merkmale der wahren Kirche?

Die Frage – und der entsprechende dogmatische Topos – war für die Christenheit nicht immer gleich aktuell. Die mittelalterliche Theologie behandelte sie sporadisch und am Rande. Die übliche Antwort lautete (wie die klassisch römisch-katholische Antwort bis heute): *una, sancta, catholica, apostolica* – das sind die *notae ecclesiae*, wobei diese Kennzeichen problemlos als positive Attribute der verfaßten Kirche verstanden wurden. Fiel der Blick (vor allem im späteren Mittelalter) im «christlichen Abendland» auf die Ostkirche, so setzte man zu diesen klassischen Kennzeichen noch andere, vor allem den *primatus papae*. Dachte man an nonkonforme Gruppen im eigenen Bereich, so betrachtete man sie als pure Ketzereien, denen gegenüber sich die relativ geschlossene, sichtbar übermächtige, mit jeder Herrlichkeit

ausgestattete Institution der römischen Kirche in ihrem Anspruch keineswegs erst legitimieren mußte.

Die Situation änderte sich radikal erst in der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit. Der dogmatische Topos «notae ecclesiae» erhielt eine ungeheure Aktualität. Man versteht warum: nun standen zwei relativ klar abgegrenzte Konfessionsblöcke gegenüber. In der Konfrontation zwischen ihnen spielte die Frage der wahren Kirche eine wesentliche Rolle. So mußten die nun verschiedenen Kirchen versuchen, sich als wahre Kirche zu legitimieren. Dem dient die Besinnung auf die notae verae ecclesiae.

Bei der Formulierung der notae konnten die beiden Kirchenblöcke auf gewisse, wenn auch nur fragmentarisch entwickelte Ansätze in der *alten Kirche* zurückgreifen. Beim Übergang vom Urchristentum zur katholischen Kirche hatte doch – mutatis mutandis – eine ähnliche Situation bestanden: aus den verschiedenen christlichen Strömungen mußte bereits damals eine einheitliche Kirche gebildet werden – und dazu wurde es notwendig, nach den Kriterien der wahren Kirche zu fragen. Im Zeitalter der Apostolischen Väter hat man drei Kriterien herausgearbeitet: 1. Eine Schrift (A.T. und Kanon des N.T.); 2. Ein Amt (apostolische Sukzession, «ubi episcopus, ibi ecclesia»); 3. Ein Bekenntnis (regula fidei).

Für die *Reformation* liegen nun Schrift (Kanon) und Bekenntnis (Dogma der alten Kirche) bereits fest. So konzentriert man sich auf protestantischer Seite auf das Problem der rechten Auslegung von Schrift und Bekenntnis (in der Kontroverstheologie vor allem an Hand der Topoi Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre), von katholischer Seite auf den Nachweis der fehlenden apostolischen Sukzession im Protestantismus. Grundlegend wurde – vor allem für die lutherische Reformation – die Formulierung von Conf. Aug.: «Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.» – Der polemische Zug kommt im klaren «satis est» zum Ausdruck: die überwucherte kirchengeschichtliche Tradition wird radikal reduziert (auch die Zahl der notae wuchs bis auf 100!); nur die evangelische Lehre und die rechten Sakramente konstituieren und legitimieren die wahre Kirche. Die sind aber dann eben deshalb ihre *conditio sine qua non*.

An diese Formulierung hält sich die *Orthodoxie*: als notae ecclesiae visibilis verae gelten ihr «pura verbi divini praedicatio et legitima sacramentorum administratio» (Luthardt, S.329). Doch muß, da dies auch die katholische Kirche (und die jeweils anderen Kirchen der Reformation!) für sich in Anspruch nehmen, dieses Kriterium noch erweitert werden. Es lautet dann: Die öffentliche Predigt des Wortes ist «publica fidei doctrina, quae utrum pura an impura sit, cognosci debet ex symbolis et confessionibus publicis, totius ecclesiae nomine editis vel a tota ecclesia aprobatis, non ex opinionibus aut scriptis huius aut illius doctoris» (Luthardt, S.329). – Eine folgenschwere

Entwicklung bahnt sich an: die offizielle Konfession definiert die *pura praedicatio* und wird dann faktisch zur eigentlichen, objektiv leicht feststellbaren, *nota ecclesiae*. Eine konfessionalistisch-dogmatische Verengung des Kirchenbegriffs liegt vor.

Wie entwickelte sich die Problematik bei den *Reformierten*? Calvin denkt die *notae* zunächst ähnlich wie Luther. Er nennt als die beiden Hauptmerkmale der Kirche wie der deutsche Reformator: die lautere Predigt des Wortes Gottes und die rechte Verwaltung der Sakramente. Aber da kommt in seiner Praxis und bald auch in der reformierten Theorie eine typische Erweiterung zustande: Als drittes Merkmal wird die rechte Kirchengenossenschaft addiert, was zunächst auf die Abendmahlspraxis hinweist, bald aber auch allgemeiner bedeutend wird. So vor allem bei Beza und dann auch in den Konfessionen (vgl. die *Confessio Scotica*, Art. 18). Dieser Dreitakt der *notae* wird für die Reformierten bezeichnend, selbst dort, wo (wie bei dem Basler Theologen Amandus Polanus) von zwei Merkmalen gesprochen wird, dann aber das zweite sehr umfassend verstanden wird: «*Ecclesiae purae et orthodoxae duae notae essentiales: doctrina divina sana ac incorrupta – et disciplina divina, welche letztere einerseits in sacramentorum legitima administratione, andererseits in mandatorum divinatorum quoad sincerum cultum religiosum solius Dei et quoad vitae sanctimoniam oboedientia besteht*» (Heppe, S. 542).

Diese Erweiterung der *notae* bei den Reformierten wird gelegentlich kritisiert (vor allem auch von der lutherischen Seite): Geschieht darin nicht eine problematische Aufweichung der Souveränität des Wortes und des Sakraments und Öffnung für eine moralistisch-legalistisch verengte Frömmigkeit? Diese Kritik kann man – gerade auch im Blick auf die Praxis der reformierten Kirchen im Zeitalter der Orthodoxie und des Puritanismus – nicht leicht vom Tische wischen. Doch finde ich den reformierten Durchbruch in seinem Ansatz und Grundsatz berechtigt. Interpretiert in *melio rem partem* hilft er, einer anderen Verengung zu wehren: der Konzentration der Kirche auf den geistlich-liturgischen Raum. Im Nachdruck auf «*vitae oboedientia*» lag in nuce eine Tendenz zur weltverändernden Praxis in der Kirche und in der Gesellschaft.

Mir scheint, daß gerade diesem Ansatz heute eine besondere Aktualität zukommen könnte. Der *Topos notae ecclesiae* hat in unserer Zeit wohl manches von seiner Aktualität verloren. Das gilt vor allem im Blick auf seinen ursprünglich «kontroverstheologischen Sitz im Leben». Wir leben in einem ökumenischen *und* säkularisierten Zeitalter. Die alten Fragestellungen wurden dadurch zwar nicht einfach erledigt (so ist z. B. die alte römisch-katholische *nota «primatus papae»* nicht akzeptabler geworden!), wohl aber relativiert. Heute sehen beide Kirchen ihre Existenzberechtigung

überhaupt in Frage gestellt und empfinden daher einander eher als Stütze denn als Bedrohung. Parallel dazu ist die Dogmatik so sehr in Fluß gekommen, daß sich überall Berührungspunkte ergeben.

Der Topos hat aber nicht nur eine kontroverstheologische Dimension. Bereits unsere knappe Übersicht hat gezeigt: in der *notae ecclesiae*-Lehre ging es nicht nur um «Erkennungsmerkmale», sondern auch um «*notae essentiales*», «Wesensmerkmale». Mit anderen Worten: Es ging nicht nur um Streit um die wahre Legitimation, sondern zugleich um Ringen um echtes Kirchenverständnis, um die wahre Gestalt der eigenen Kirche. *Diese* Aufgabe ist bis heute relevant.

Meinem Verstehen nach weist die reformierte Erweiterung der *notae* in diesem Zusammenhang den fruchtbaren Weg – ist aber zugleich inhaltlich konkreter, d. h. vom Evangelium her, zu füllen. Die wahre Kirche geschieht nicht nur in der Orthodoxie ihrer Lehre, sondern in der Orthopraxie ihrer Nachfolge. Auch diese Praxis gehört zu den *notae verae ecclesiae*, was in der traditionellen Auffassung zwar nicht bestritten, aber doch nicht genügend entwickelt wurde. Die in der Kirchengeschichte gelegentlich vorliegenden Ansätze dazu – etwa in einem von Luther gesetzten Akzent, daß das Kreuz, die Bereitschaft zum Leiden, zum «schmalen Weg», die wahre Gemeinde Jesu kennzeichnet, sind aufzunehmen und weiter zu entfalten.

Nach meiner Erfahrung kann dabei auch das Vermächtnis der *Böhmischen Reformation* einen hilfreichen Beitrag liefern. Mit einem Hinweis darauf möchte ich schließen. In der *magna charta* der Hussiten, in den Vier Prager Artikeln aus dem Jahre 1420, wird zwar keine Lehre von den *notae ecclesiae* präsentiert, es wird aber auf die «Wesenszüge» einer wahren Kirche reformatorisch hingewiesen. Die vier Artikel fordern: 1. daß das Wort Gottes frei verkündigt werde; 2. daß das Sakrament des Heiligen Abendmahls «*sub utraque*», unter den beiden Gestalten des Brotes und des Weines, gespendet werde; 3. daß den Priestern und Mönchen weltliche Herrschaft und Besitz genommen werde und alle zum gehorsamen Leben nach dem apostolischen Vorbild veranlaßt werden; 4. daß alle Todsünden bestraft werden und ihnen in jedem Stande gewehrt werde.¹

¹ In der *Confessio Bohemica* 1575 wird der Topos «*notae ecclesiae*» systematisch entwickelt und bemerkenswert ausgebaut. Die Konfession spricht von fünf «sicheren und unfehlbaren Merkmalen». Zu den ersten klassi-

Es lohnt sich, diese – bestimmt auch zeitbedingten – Forderungen als Kriterien einer *ecclesia reformanda* zu bedenken. Es geht in ihnen unüberhörbar auch und zuerst um die beiden klassischen *notae*: Wort und Sakrament. Aber das reformatorische Anliegen der Hussiten zielt gleich auch weiter: *oboedientia vitae* in der Kirche, von den Priestern und Mönchen angefangen, also die «Kirchenzucht». Und vor allem: Absage an die Machtansprüche der Christen, positiv: die apostolische Armut, d. h. die Orthopraxie der Nachfolge in der Solidarität mit den Armen und Bedrückten – das ist auch die «*nota verae ecclesiae*». Hier stellt sich bis heute eine unvermindert aktuelle ekklesiologische Aufgabe. Das Ringen um die wahre Gestalt der Kirche entscheidet sich gerade auch in der heutigen Zeit der wachsenden Disproportion zwischen Armen und Reichen (was so oft faktisch zugleich zwischen «reichen Christen» und den «armen Lazari» bedeutet) an ihrer Bereitschaft, sich für die Armen und Bedrückten einzusetzen.

Heinrich Ott:

Aus dem historischen Aufriß und der Erhellung der gegenwärtigen kirchlichen Situation im Lichte der geschichtlichen Überlieferung ging hervor: Der Begriff der *notae verae ecclesiae*, welcher einstmals seinen spezifischen «Sitz im Leben» in der konfessionellen Auseinandersetzung hatte, hat diesen Sitz weitgehend verloren und dadurch auch seine dogmatische Funktion. Der Begriff diente einstmals dazu, die *vera ecclesia* gegenüber den *falsae ecclesiae* abzugrenzen. Die eigentlich «wahre» Kirche ist ja zwar die unsichtbare Kirche. (Das, was im Innern des Menschen, oder auch im verborgenen Geflecht von Sinnbezügen zwischen den Menschen, zwischen Mensch und Gott vorgeht.) Aber etwas von dem Spezifischen dieser wahren Kirche schimmert doch durch und wird *sichtbar*. Die wahre unsichtbare Kirche prägt gewissermaßen der sichtbaren, geschichtlich wahrnehmbaren Kirche ihren Stempel der Authentizität und wahren Evangelizität auf. Zwar kann man es dem *einzelnen* Christen – ich spreche jetzt in traditionell reformatorischer Ter-

schen beiden kommt: 3. Gehorsam des Evangeliums und des Gesetzes Christi, wobei der «Bruderliebe» besondere Bedeutung zukommt; 4. Kreuz und Bedrängnis um der Wahrheit und des Reiches Gottes willen; 5. Kirchenzucht.

minologie – von außen nicht ganz sicher ansehen, ob er ein wahrer Gläubiger ist, welcher zur wahren unsichtbaren Kirche gehört, oder nur ein Heuchler. Gottes Augen sehen hier tiefer. Aber man kann es der kirchlichen *Versammlung*, der Institution Kirche, ansehen, ob sie wahre sichtbare Kirche ist oder nicht. Dazu hat uns Gott untrügliche Zeichen gegeben. Denn der einzelne muß ja schließlich darüber belehrt sein, wohin er sich zu halten hat.

Freilich muß wohl auch in dieser traditionellen Denkweise über die *notae ecclesiae* (eben jene untrüglichen Kennzeichen) noch im Prinzip damit gerechnet werden, daß einmal ausnahmsweise in einer häretischen, falschen Kirche dennoch einer ist, welcher in den Augen Gottes insgeheim zur wahren, unsichtbaren Kirche gehört. (Wie auch umgekehrt.)

Sofern nun die *notae ecclesiae*, Wort, Sakrament und *vita christiana*, dazu dienen, daß sich eine Kirche gegen andere abgrenzen und sich selber als die wahre legitimieren konnte, ist der Begriff weithin obsolet geworden – weil das Bedürfnis der Selbstabgrenzung heute nicht mehr akut ist für die Ekklesiologie. Wir sehen an diesem Beispiel, wie man die dogmatischen Begriffe vor ihrem geschichtlichen Hintergrund verstehen muß.

Zwei kleine Vorbehalte möchte ich gegenüber dieser im wesentlichen auch von mir durchaus bejahten Perspektive machen: Einerseits kann ja doch auch für uns gelegentlich das akute Bedürfnis eintreten, uns als Kirche gegenüber einer sich als christlich bezeichnenden andern christlichen Gemeinschaft mit Entschiedenheit abzugrenzen. Denken wir an das Barmer Bekenntnis mit seiner Abgrenzung gegen die Deutschen Christen. Oder denken wir an Abgrenzungen gegenüber Sekten oder gegen ein engherziges Christentum, welches unter dem Namen Christi eine un-menschliche und christus-widrige Intoleranz übt. Auch hier geht es dann ja nicht darum, dem einzelnen Angehörigen einer solchen Gemeinschaft das Heil (oder die menschliche Aufrichtigkeit) abzusprechen, sondern nur darum, klar zu sagen: daß da nach unserer festen Überzeugung unter dem Namen Christi *nicht* die Sache Christi getrieben wird. – Damit hätten wir also unter der Hand ein Kriterium, eine *nota verae ecclesiae*, doch schon eingeführt. Ich habe sie kurz als «die Sache Christi» bezeichnet. Was dieser Begriff besagen mag, muß nachher gleich geklärt werden.

Ein zweiter kleiner Vorbehalt: Die abgrenzende Funktion der *notae ecclesiae* ist heute in einem gewissen Umfang noch stets aktuell in der römischen Ekklesiologie. Noch auf dem Konzil wurde darum gestritten, ob man nichtkatholische Kirchen (die man früher schlicht als «Religionsgemeinschaften» bezeichnete) mit dem Ehrenname «Kirche» benennen dürfe. Als Kompromiß setzte sich der Begriff «*communitates ecclesiales*» durch. Doch

heute ist es auch im katholischen Raum üblich geworden, kurzerhand von «Kirchen» zu sprechen. – Die Konstitution über die Kirche und das Ökumenismusdekret bedienen sich in dieser Sache eines merkwürdigen Schemas: Es gibt eine ganze Anzahl von Merkmalen der Kirche. So die Bibel, die Eucharistie, die Taufe, die andern Sakramente, das Bischofsamt, der päpstliche Primat. Eine nicht-katholische (bzw. nicht-römische) Kirche kann nun «mehr» oder «weniger» Kirche sein (bzw. die wahre Kirche in ihr mehr oder weniger «subsistieren»): je nachdem, wie viele dieser Merkmale sie hat. So sind z.B. die orthodoxe oder die anglikanische Kirche «mehr» Kirche als die protestantischen Kirchen, obschon auch diese in gewisser Weise noch Kirche sind (sie haben ja die Bibel, die Taufe und vor allem den Hl. Geist). – Diese quantifizierende Denkweise ist eigentümlich wirklichkeitsfremd. Ich möchte von ihr abkommen (und glaube, daß wir damit auch gerade dem interkonfessionellen Gespräch mehr dienen) und vielmehr sagen: Wir sind als christliche Gemeinschaften Kirche in dem Maße, als wir an der Sendung Christi in die Welt partizipieren. Dann brauchen wir einander nicht vorzurechnen, wer von uns «mehr» oder «weniger» wahre Kirche sei, sondern wir finden uns miteinander solidarisch im Vollzug der Sendung.

Damit ist die *Sendung Christi* zum Kriterium, zur *nota ecclesiae* geworden. Und mit der «Sendung» meinen wir hier nichts anderes als das, was wir oben – weniger präzise – vorläufig als «Sache Christi» bezeichnet haben. Was die sichtbare Kirche in der Welt, der Geschichte, auszeichnet (oder auszeichnen sollte), woran sie als Kirche erkennbar sein sollte, ist ihre Partizipation an der Sendung Christi in die Welt.

Mit dieser Feststellung ist freilich kein Ist-Zustand beschrieben, sondern eine Wesensnorm aufgestellt, welche eminent kirchenkritische Bedeutung hat. Denn immer erhebt sich die Frage: Entspricht die Kirche hier und jetzt, in dieser oder jener ihrer Äußerungsformen, in dieser oder jener Konfession oder Gemeinschaft und Organisation, der Sendung Christi, welche ihr Wesen ausmacht?

Wie ist nun aber die «Sendung» näher zu bestimmen? Wie, in welchen Elementen, kommt sie zum Ausdruck? – Ich möchte hier auf die drei traditionellen *notae* nicht einfach verzichten. Nur möchte ich sie in eins zusammenfassen: Wortverkündigung, Ansage des Kerygmas, und «geheiligt» Leben, christliche Existenz, gehören aufs engste zusammen. Und das Sakrament ist der Ausdruck eben dieser Zusammengehörigkeit von Kerygma-Inhalt und Gemeinschaft.

Um dieses Einheitliche, Komprehensive, das die eine Sendung Christi, welche die Sendung der Kirche ist, ausmacht, auf einen

Begriff zu bringen, können uns die Worte Jesu vom *Salz der Erde* und vom *Licht der Welt* dienen (vgl. Matth. 5, 13–16). Diese gleichnishaften Worte besagen: Die Existenz der Kirche, der Christenheit in der menschlichen Geschichte bedeutet ein Ferment der Gesellschaft, und zwar ein Ferment im Hinblick auf eine bessere Menschlichkeit der Menschen. In diesem Sinne kann der Satz gelten: Die Kirche ist um ihrer Sendung an die Menschheit willen da. Sie ist ein Ferment in der Weise des «Lichtes», der Erleuchtung, das heißt aber des gelebten Beispiels, das zur Erkenntnis der existentiellen Wahrheit für die Menschen dient. Die Kirche soll die Wahrheit nicht nur *sagen*, sondern auch *leben*, nicht nur leben, sondern auch sagen – und sie soll eben dadurch zu jener Lichtquelle werden, deren Erscheinung die Menschen zur Erkenntnis jener Wahrheit führt, welche auf dem Grunde ihres Daseins als Gabe Gottes auf sie wartet.

Es stellt sich die Frage, welche Wahrheit dies denn sei. – Zunächst aber müssen wir feststellen: Die Funktion der Kirche als Licht der Welt, als Salz der Erde, als Ferment der Gesellschaft kann sehr wohl mit dem heute gebräuchlichen Begriff der «*Bewußtseinsbildung*» umschrieben werden. Das in diesem Falle auszubildende Bewußtsein ist allerdings nicht ein bloß theoretisches, sondern ein existentiell wirksames, ein Bewußtsein mit «*existentieller Tiefendimension*», welches zugleich ein praktisches Bereitsein bedeutet.

Aber noch einmal die Frage: Bewußtsein *wovon*? Es wäre hier wohl ungenügend zu sagen, daß durch die Verkündigung und Existenz der Kirche eben gewisse spezielle christlich-religiöse Inhalte bewußt gemacht werden sollen, so daß sie von möglichst vielen Menschen angeeignet werden. Vielmehr handelt es sich um das Bewußtsein jener heilsamen Grundmöglichkeit des menschlichen Daseins, welche der Mensch nicht aus sich selbst, sondern durch die Heilsoffenbarung, die Selbstzuwendung, die offenbarende und heilende Nähe Gottes in Jesus Christus gewinnt: die Möglichkeit der Menschenliebe bis hin zur Feindesliebe, die Möglichkeit der Vergebung und Versöhnung, die Möglichkeit der brüderlichen Gemeinschaft, die Möglichkeit der hartnäckigen und allen Widerständen trotzenen Hoffnung des Menschen für den Menschen. *Dieses* Bewußtsein soll die Kirche durch ihre Lehre und Verkündigung und durch ihre Existenz in den Spannungen der Geschichte zur Geltung bringen.

Dies kann sich in der Weise auswirken, daß neue Menschen sich der Gemeinschaft der Christen anschließen und mit diesen die Aufgabe der Bewußtseinsbildung weitertragen. Es kann aber auch geschehen, indem Menschen sich schlicht vom Wort und Beispiel der Christen zu eigenem (vielleicht nominell durchaus nicht christlichem) Wirken der Liebe, der Versöhnung, der Brüderlichkeit und der Hoffnung inspirieren lassen. Es kann geschehen, indem der Einzelne in seinem Leben schlicht diesem Wege folgt. Es kann aber auch dadurch geschehen, daß der Einzelne, diesem Wege folgend, auch die Gesellschaft dementsprechend zu gestalten trachtet.

Fritz Buri:

Wenn heute in einer christlichen Gemeinde noch das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum vorgelesen oder mitgesprochen wird, so sind die in seinem dritten Teil enthaltenen *notae ecclesiae* «una, sancta, catholica, apostolica» für die sie Bekennenden ebenso mit Zweideutigkeit, wie für die sie als Aussage der Kirche zur Kenntnis Nehmenden mit Unglaubwürdigkeit verbunden.

Der *einen* Kirche, zu der man sich hier bekennt, steht die Tatsache der vielen Kirchen gegenüber, von denen jede für sich in Anspruch nimmt, in irgendeiner Weise die eine, wahre Kirche zu repräsentieren, und jede den anderen Kirchen diese Funktion mehr oder weniger abspricht. Auf alle Fälle ist die Einheit nicht vorhanden – gerade auch nicht in der Frage, wie das «una» zu verstehen sei.

Ebensowenig besteht in der Kirche Einigkeit darüber, worin denn ihre *Heiligkeit* bestehe, ob die *communio sanctorum* Gemeinschaft am Heiligen bedeutet – was nicht unbedingt Heiligkeit der Kommunizierenden erfordert oder jedenfalls verschieden aufgefaßt werden kann – oder aber Gemeinschaft der Heiligen, was auch wiederum verschieden verstanden werden kann je nach der Bedeutung, welche den Werken bzw. dem Glauben beigemessen wird. Aber wie immer verstanden, werden die Kirchenleute den Weltleuten jedenfalls als sonderbare Heilige erscheinen.

Katholisch heißt allumfassend sowohl in bezug auf den Inhalt der kirchlichen Glaubensaussagen als auch hinsichtlich des Anspruches auf den Herrschaftsbereich bzw. des Missionsauftrages der

Kirche. Wie es damit bestellt ist, erhellt aus dem Umstand, daß im Laufe der Geschichte «katholisch» zur Bezeichnung einer einzelnen christlichen Konfession geworden ist, der z. B. in betonter Weise auf protestantischem Boden «evangelisch» als Konfessionsbezeichnung gegenübersteht, wobei aber auch die nichtrömischen Kirchen Anspruch auf Katholizität erheben. Gegenüber konfessionalistischer Katholizität sprechen Philosophen von einem universalen Reich des Geistes, der aber etwas anderes als der Heilige Geist ist.

Apostolisch nennt sich die Kirche und damit meint sie ihren geschichtlichen Ursprung – sei es als eine göttliche Stiftung, sei es in einem historischen Zusammenhang mit dem von Jesus erwählten Jüngerkreis. Aber sowohl jene Behauptung einer göttlichen Stiftung wie dieser ohne Zweifel vorhandene historische Zusammenhang sind in ihren konkreten Einzelheiten höchst kontrovers – schon im Neuen Testament und dann erst recht in der Geschichte seiner Interpretation.

Aber nun steht im Symbolum diesen vier *notae ecclesiae* voran das Wort *credo*. *Credo... et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. Das heißt also, die Kirche glaubt an ihre eigene Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität bzw. ihre Glieder glauben, daß die Kirche, zu der sie sich bekennen, diese Eigenschaften besitze.

Da hört natürlich alle Diskussion auf, weil im Glauben das, was bewiesen werden sollte, immer schon in irgendeiner, letztlich unabweisbaren und unantastbaren Weise vorausgesetzt wird. Man ist drin oder ist nicht drin. Die Kirche glaubt sich selber oder – wenn man das «in» (εἰς) nicht wegläßt – an sich selber. In beiden Fällen gibt es keine Trennung von Subjekt und Objekt. Das Subjekt Kirche glaubt sich selber als Objekt. Aber dieses geglaubte Objekt ist mit dem glaubenden Subjekt identisch. *Credo in ecclesiam* heißt: Die Kirche ist mit sich selbst identisch.

Nur sollte diese Identität nicht begrifflich in der Unterscheidung von: Ich, das Subjekt, glaube als Objekt die Kirche, zum Ausdruck gebracht werden, denn dann steht dem Subjekt doch – entgegen dem Wesen des An-sich-selber-Glaubens – ein von ihm unterschiedenes Objekt gegenüber. Ohne diese Objektivierung kann offenbar nicht mit Bewußtsein geglaubt, geschweige denn ein Glaube bezeugt, sondern könnte nur gefühlt oder geschwiegen wer-

den. Ohne eine sein Wesen in Frage stellende Objektivierung kann die Identität des Glaubens weder sich selber noch andern zum Bewußtsein gebracht werden, sondern bleibt nur Schweigen oder fragwürdiges Behaupten übrig.

Das ist indes ein Sachverhalt, der nicht nur in bezug auf den Glauben einer Kirche zutrifft, sondern er gilt ebenso sehr von jedem Selbstverständnis – in welchen geschichtlichen Formen immer es sich vollzieht. Das Selbstverständnis bedarf zu seinem Vollzug der Vergegenständlichung, darf sich aber um seiner Nichtobjektivierbarkeit willen mit keiner seiner Objektivierungen identifizieren, sondern kann nur immer über jede seiner Gestaltwerdungen selbstkritisch hinausweisen. In diesem Sinne sind Selbstverständnis und der nach diesem Modell verstandene Glaube in ihrem Wesen eschatologisch, d. h. jede endliche Raum-Zeitlichkeit transzendierend.

Wird diesem Sachverhalt nicht Rechnung getragen, so kommt es zu jener konfessionspolitischen Verwendung der *notae ecclesiae*, deren in der Geschichte reichlich zutagegetretene Problematik von Herrn Lochman eindrücklich dargestellt worden ist.

Der Voraussetzung, von der aus er seine geschichtliche Darstellung unternimmt, wie den Konsequenzen, die er daraus zieht, gegenüber habe ich nun aber doch einige Fragen und Bedenken anzumelden und schließlich auch eine Auffassung der vier traditionellen *notae ecclesiae* anzudeuten, die mir bei ihm unters Eis geraten zu sein scheinen.

Zunächst darf ich mit ihm wohl annehmen, daß in dem Umstand, daß heute die *notae ecclesiae*-Lehre ihre kontrovers-theologische Aktualität zugunsten eines gegenseitigen Sich-Stützens der Kirchen angesichts ihres gemeinsamen Bedrohtseins eingebüßt habe, keine wirkliche Lösung der Problematik dieser Lehre zu sehen ist. Opportunitätspolitische Überlegungen können Probleme wohl verschleiern oder in ihren Konsequenzen entschärfen, aber nicht beheben. Sie schwelen dann unter der Oberfläche weiter und treten, wenn der Druck von außen nachläßt, wieder in Erscheinung – oft schon vorher. Davon wissen die Ökumeniker wohl etwas zu erzählen.

Sodann möchte ich präzisieren, daß mit der Unterscheidung von «Erkennungsmerkmalen» und «Wesensmerkmalen» wohl der Unterschied zwischen dem, was man unter allgemein-feststellbaren Wesensmerkmalen versteht, und dem Normbegriff der Kirche gemeint sein sollte – also: zwischen dem, was sich tatsächlich als Kirche präsentiert, und dem, was sie eigentlich sein sollte.

Auch darin stimme ich Lochman zu, daß er dieses Normative «nicht nur in der Orthodoxie der Lehre der Kirche, sondern in der Orthopraxie ihrer Nachfolge» sehen will, und daß er in diesem Zusammenhang die «Solidarität mit den Armen und Bedrückten» betont, wobei mir freilich nicht ersichtlich ist, welche Rolle die «Kirchenzucht» in der Verbindung von *oboedientia vitae*

und apostolischer Armut spielen soll – es müßte denn darunter etwas ganz anderes verstanden werden, als was wir unter diesem Begriff aus der Geschichte kennen.

Ich bin also durchaus der Meinung, daß sich die Dialektik des Selbstverständnisses des Glaubens in die Praxis, und zwar in deren gesellschaftliche Formen hinein auszuwirken und sich darin zu bewähren hat, wenn sie nicht ein bloßer luxus ingenii bleiben soll. Aber trotzdem – oder gerade deswegen – würde ich meinen, daß auch noch die Orthopraxie, die Bruderkirche, der Gegenstandsdialektik des Selbstverständnisses des Glaubens zu unterstellen ist, wenn sie nicht bloß als eine christlichsoziale oder irgendeine kirchliche Partei neben oder an Stelle der Kirche des Papstes oder des Wortes treten soll.

Und da weiß ich nun nicht, ob Lochman die Gegenstandsdialektik des Glaubens konsequent und radikal durch- und zuendegedacht hat, oder ob er – statt den Sprung in die Dialektik zu wagen, auf einer Art christlichen Tellerplatte stehenbleibt – ohne Bild gesprochen: ob er nicht doch noch einen Rest objektivierter Nichtobjektivierbarkeit als «Glaubensgegenstand» in sein «Glaubenserkennen» hineinnimmt, worin ich die Ursache von gewissen Kurzschlüssen vermute, die ich in seiner Argumentationsweise meine feststellen zu müssen. Wenn er sich darin auf die reformierte Tradition beruft, so glaube ich mich in meiner Forderung einer radikalen Glaubensdialektik nicht weniger auf ein reformiertes Erbe berufen zu können, nämlich auf das *finitum non capax infiniti*, das aber bekanntlich schon anderen reformierten Theologen nicht in den Kram gepaßt hat. Mir aber scheint dieses Kennwort altreformierter Theologie der Nichtobjektivierbarkeit des Selbstverständnisses des Glaubens in seinem Vollzug zu entsprechen, und in diesem Sinne würde ich nun die *notae una, sancta, catholica, apostolica* als Kriterien eines in der christlichen Überlieferung beheimateten Selbstverständnisses verwenden:

Una fides, das heißt: im Selbstverständnis geht es um mein Identischwerden mit mir selber, um die Einheit meines Personseins – die sich gerade auch darin anzeigt, daß es unter innerer Zerrissenheit leidet – und zugleich um das Sich-eins-Wissen mit allen anderen Wesen, mit denen ich verstehend in Gemeinschaft treten kann.

Daraus ergibt sich *fides* als *sancta*, indem es sich hier in mir und im anderen um einen zu respektierenden Sachverhalt handelt, um etwas Heiliges, das ich zu heiligen habe und wodurch ich mit dem anderen in eine *communio sanctorum* trete.

Catholica ist diese *fides*, weil sie in dieser Weise das ganze Dasein des Einzelnen umfaßt und zugleich universal ist, weil sie in analoger Weise jeden Einzelnen, d. h. alle umspannt.

Die *Apostolizität* dieses Glaubens aber besteht darin, daß jeder sich so Verstehende sich gesandt weiß, von einem Ursprung, über den er nicht verfügt, der vielmehr über ihn verfügt, zu allen Menschen in alle Welt. Weil dieser Ursprung für den Christen in einem

geschichtlichen Zusammenhang mit den Aposteln Jesu steht, wird von dorthin auch etwas von der Art zur Geltung kommen, wie diese ihr Apostelsein verstanden haben, was aber nicht in Form einer bloßen imitatio, sondern einer interpretatio zu geschehen hat.

Im Reden vom Glauben kommt man nicht aus den Zweideutigkeiten heraus, weil es sich darin um das Unbedingte handelt. Aber in jedem Vollzug von Glauben, von dem das entsprechende Verhalten in Aktion und Passion in communitate unabtrennbar ist, ereignet sich Eindeutigkeit.

Heinrich Ott, Fritz Buri, Jan Milič Lochman, Basel