

zu werden vermögen. Ein guter Spürsinn für die geistigen Strömungen der Gegenwart und für die Erfordernisse unserer Zeit³⁵ wird vorerst zu prüfen haben, welche der altkirchlichen Sakramentalien heute noch nach wie vor in sinnvoller Weise leicht von den Gläubigen zu vollziehen sind. Im weiteren erst wird es sinnvoll sein, neue Sakramentalien hinzuzufügen³⁶.

Eine Verlebendigung und werbende Hinführung bei günstigen Gelegenheiten zeigt eine große Offenheit der Gläubigen für diesen Teil der Liturgie. Der Verlauf des Kirchenjahres bietet nicht wenig Gelegenheiten dazu. Zu Beginn des Advents lässt sich im Rahmen einer Weihe der Adventskränze vortrefflich die Lichtsymbolik erklären. In Gegenden, wo Wein wächst, ist eine Weihe des Weines am Tage des hl. Johannes sicher sinnvoll. Eine Weihe des Dreikönigswassers, der Kerzen an Lichtmeß, des Brotes am Feste der hl. Agatha, seien als weitere Möglichkeiten genannt. In Verbindung mit einem Wortgottesdienst wären sie eine Bereicherung des Gemeindegottesdienstes, die zudem eine katechetisch größere Strahlkraft zu entfalten vermöchten. Die Volksandachten könnten reichhaltiger gestaltet werden und dazu beitragen, den Werten des Alltags religiöse Tiefe zu geben und den Christen dazu anregen, an seinem Ort, in seinem Dasein das Leben Christi zur Ehre des Vaters nachzuleben.

MITTEILUNGEN

PETER EDER

Das Sein der Kirche nach Karl Barth

In der katholischen wie in der protestantischen Theologie ist seit einigen Jahrzehnten eine Vorliebe für das Thema Kirche zu beobachten. Beim Begriff Kirche handelt es sich um einen ökumenischen Schlüsselbegriff. Hier liegt eines der schwersten Hindernisse für die Wiedervereinigung. Aber in der neueren evangelischen Theologie gibt es noch keine einheitliche Ekklesiologie; man erklärt besonders auf lutherischer Seite, „noch bei den ekklesiologischen Prolegomena“ zu stehen¹. So kann man nur einzelne Theologen fragen und dann etwa feststellen, wieviel von ihren Anschauungen Allgemeingut der protestantischen Theologie ist. Einer der angesehensten evangelischen Theologen der Gegenwart ist der jetzt 80jährige Mitbegründer der „Dialektischen Theologie“, Karl Barth, bis vor wenigen Jahren Professor in Basel, der in jüngster Zeit bei uns Katholiken durch das bekannte Buch von Küng besondere Beachtung fand. Er gehört der reformierten (calvinischen) Kirche an, genießt aber auch bei den Lutheranern höchstes Ansehen. Vom Sein der Kirche schreibt er ausführlich im ersten Teil des 4. Bandes seiner „Kirchlichen Dogmatik“². Im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils sollen die folgenden Seiten dem Verständnis für die Auffassungen unserer „getrennten Brüder“ dienen. Dementsprechend werden kritische Bemerkungen nur spärlich angebracht – wieder bloß um des besseren Verstehens willen.

1. Dynamischer Kirchenbegriff

Es ist allgemein protestantisches Gedankengut, wenn K. Barth das Dynamische am Kirchenbegriff besonders stark betont: „Kirche ist, indem sie geschieht“³. Er möchte

³⁵ Const. de S. Lit., 79.

³⁶ A. a. O.

¹ E. Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche – Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin 1958, 14.

² Zollikon-Zürich 1953.

³ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 728.

das Statische, das Wesen, nicht einfach leugnen; er läßt es aber im Dynamischen, im Existentiellen, aufgehen: „Gerade ihr Akt ist ihr wahrhaftes Sein, gerade ihre Dynamik ihre Statik, gerade ihre Existenz ihre Essenz⁴.“ Kirche ist nach protestantischer Auffassung etwas fort und fort Geschehendes, das immerwährende Wirken Christi und seines Heiligen Geistes in den Gläubigen. Kaum etwas wird vom Protestantismus mit größerer Heftigkeit abgelehnt als die Vorstellung von der Kirche als einer bleibenden Institution. So bevorzugt K. Barth auch Ausdrücke für die Kirche, die nicht „stabilisierend und institutionell“ klingen, wie „evocatio⁵“ und „congregatio⁶“, wobei ihm das betreffende Wort das Ereignis (der Berufung und Versammlung) und nicht das Ergebnis dieses Geschehens bedeutet.

Bekanntlich hat die neuere katholische Theologie einen großen Schritt in diese Richtung getan, da sie dem Dynamischen in der Kirche, dem Wirken Christi und des Heiligen Geistes, mehr Aufmerksamkeit zuwendet als den kirchlichen Institutionen (ohne diese zu leugnen) und die Kirche mehr dogmatisch als apologetisch-fundamentaltheologisch betrachtet. Kann hier von katholischer Seite her eine Annäherung im Sinne der Ökumene festgestellt werden, so berechtigt das noch nicht zu allzu großen Hoffnungen, denn gerade hier liegt eines der am schwersten zu bereinigenden Probleme zwischen Katholiken und Protestanten. Das „Amt“ in der Kirche, vor allem das Petrusamt, fordert immer wieder vielleicht den entschiedensten und hartnäckigsten Widerspruch unserer getrennten Brüder heraus.

2. Sichtbare und unsichtbare Kirche

Auf Schritt und Tritt begegnen wir diesem Widerstand gegen die Kirche als Institution und gegen alles Institutionelle in der Kirche auch bei K. Barth. Nicht, daß die Notwendigkeit des Amtes überhaupt geleugnet würde; es muß auch nach protestantischer Auffassung Ämter in der Kirche geben, und Calvin hat bekanntlich auf die Kirchenzucht sehr großes Gewicht gelegt. Aber diese Ämter in der Kirche sind nach Meinung K. Barths (und der Evangelischen überhaupt) zeitbedingt und gehen in ihrer konkreten Form nicht auf Christus selbst zurück. Er bejaht die Sichtbarkeit der Kirche und nimmt sie ernster als vielleicht mancher seiner evangelischen Glaubensgenossen: „Die Kirche war und ist nie und nirgends schlechterdings, absolut unsichtbar⁷.“ Wohl bezeichnet er es als Werk des Heiligen Geistes, daß die Kirche irdisch-geschichtliche Gestalt annimmt, und doch betrachtet er ihre konkrete sichtbare Erscheinung wieder als Werk der Kirche selbst, d. h. als menschliche Schöpfung. Die Verfassung der Kirche (ob monarchisch, aristokratisch oder demokratisch) findet er in der Bibel nicht festgelegt. Sie könne von der Kirche bestimmt werden, aber nur im Blick auf Christus, den Herrn, der in ihr gegenwärtig ist und sie regiert. Kein Mensch dürfe an seiner Stelle regieren. „Er kann wohl... repräsentiert, d. h. bezeugt werden, braucht aber keine Stellvertreter... Er braucht Christen, die seine Diener sein wollen⁸.“ Hier spricht die Sorge des Calviners um die absolute Souveränität Christi. „Potestas ecclesiastica heißt: ministerium ecclesiasticum⁹.“ Aufgabe der Apostel war Dienst an Christus und der Kirche, und das ist Aufgabe jedes Amtsträgers in der Kirche. Daß K. Barth den dienenden Charakter der Kirche so sehr betont, müßte durchaus keinen Gegensatz zur katholischen Lehre bedeuten. Man hat im Gegenteil gerade deswegen sogar von einer Bereicherung der ökumenischen Theologie durch ihn gesprochen¹⁰.

Wenn uns Katholiken die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche geläufig ist, wobei wir mit dem Leib das Sichtbare, mit der Seele das Unsichtbare, das Geistliche, Übernatürliche an der Kirche meinen, so sind wir der Überzeugung, daß die Kirche

⁴ A. a. O. 727.

⁷ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 729.

⁵ Catechismus Romanus I, 10, 2.

⁸ A. a. O. 808.

⁶ Confessio Augustana VII und VIII.

⁹ A. a. O. 805.

¹⁰ B. A. Willems, Karl Barth und seine ökumenische Bedeutung. Concilium 4/1966, 250.

mit „Leib“ und „Seele“ von Christus begründet, vom Heiligen Geist geschaffen ist; daß jedenfalls die Grundlinien auch ihrer äußerer Struktur auf den erklärten Willen ihres Stifters zurückgehen, also unveränderlich sind. Wollten wir die Meinung unseres evangelischen Gesprächspartners in einem Bild ausdrücken, so würden wir nicht von einem Leib, sondern eher von einem Gewand reden, das sich die Kirche selbst anfertigt, und das sie von Zeit zu Zeit wechselt.

Ebensowenig wie Luther die „beiden Kirchen“, die „leibliche“ und die „geistliche“ Christenheit, voneinander scheiden wollte, will Barth die sichtbare von der unsichtbaren Kirche trennen. Dieselbe Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich, diese in jener verborgen, aber auch von ihr dargestellt. Diese Darstellung der unsichtbaren durch die sichtbare Kirche ist für ihn allerdings mehr Postulat als Wirklichkeit; und nichts an der Kirche, was von innen nach außen in Erscheinung tritt, ist „direkt identisch mit dem, was die Gemeinde ist“¹¹. Dieses eigentliche unsichtbare Wesen der Kirche sieht er in ihren Mitgliedern, insofern diese „Gottes Erwählte und Berufene“ sind, und in ihren Werken, insofern sie „gute Werke“ sind. Wir können hier wohl zustimmen, wenn wir mit Erwählung und Berufung das meinen, was wir gewöhnlich mit dem Wort Gnade ausdrücken, und wenn wir unter den guten Werken die „übernatürlich guten Werke“ verstehen. Daß dieses Gnadenwirken Gottes in der Regel an äußere Formen und Zeichen als „Instrumentalursachen“ geknüpft ist, wird von protestantischer Seite allerdings wieder abgelehnt.

Nur das Unsichtbare an der Kirche ist nach Barth Gegenstand des Glaubens. Es ist nichts anderes als die bei ihm besonders ausgeprägte Verneinung von Christus gestifteter Kirchenämter sowie des Sakramentalen an der Kirche und in der Kirche, wenn der reformierte Dogmatiker erklärt: „Keine konkrete Gestalt der Gemeinde kann an sich und als solche Gegenstand des Glaubens sein“¹². Dagegen ist für uns zweifellos die konkrete, sichtbare römisch-katholische Kirche mit diesem Papst als sichtbarem Oberhaupt, mit diesen bestimmten in Dogmen umrissenen Lehren, diesem Kult in Meßopfer und Sakramenten Gegenstand unseres Glaubens. Nicht das Sichtbare als solches, insofern wir es schon mit unseren natürlichen Erkenntnisfähigkeiten erfassen können, sondern insofern es als äußere Gestalt der von Christus gestifteten Kirche auch schon von Christus gewollt und darum göttlichen Ursprungs ist; insofern auch, als es nicht nur äußeres, sichtbares, sondern auch wirksames Zeichen der Gnade ist, ist Gegenstand unseres Glaubens: die Kirche als „Sakrament“ oder sogar als „Ursakrament“. Auch in der evangelischen Theologie ist die Überzeugung von der Notwendigkeit des Glaubens an die sichtbare Kirche nicht unbekannt. So schreibt Hans Asmussen: „Die Kirche ist sichtbar, jawohl! Aber an das Sichtbare an ihr muß man glauben. Man muß nämlich glauben, daß eben dieses Sichtbare ein Unsichtbares ist“¹³.

Immer wieder wird uns Katholiken von protestantischer Seite der Vorwurf der „Ausschaltung der Kirche des Glaubens“ gemacht. Im katholischen System, d. h. in der katholischen Auffassung von der Kirche und in der Verfassung der katholischen Kirche, sehen die Protestanten die Neigung zu einer „theologia gloriae“, durch die die Herrlichkeit des Auferstandenen in der Kirche sichtbar gemacht werden soll –, im Gegensatz zur evangelischen „theologia crucis“. Es ist bekannt, daß sich Protestanten (und andere) immer wieder stoßen am Prunk des katholischen Gottesdienstes und am aufwendigen Zeremoniell, von dem z. B. das offizielle Auftreten der Bischöfe und besonders des Papstes in der Öffentlichkeit umgeben war und zum Teil noch ist, kurz am „Triumphalismus“ der katholischen Kirche. Aber gehört wirklich nur das Kreuz zum Christentum? Gehört nicht auch die „Herrlichkeit“, die „Doxa“, zum unleugbaren Bestand des Evangeliums? „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des

¹¹ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 734.

¹² A. a. O. 735.

¹³ Das „Offenbare“ und das „Verborgene“. Una sancta 1959, 188.

Eingeborenen vom Vater" (Jo 1, 14). Die Apostel haben Christus gesehen, sein Auftreten, seine Wunder erlebt, sie haben seine Reden gehört. Aus all dem leuchtete ihnen die Herrlichkeit Gottes entgegen und begründete ihren Glauben. Diese Herrlichkeit des Herrn geht aber nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift auch auf die Seinen über (vgl. 2 Kor 3, 7–11. 18). Dadurch, daß der dreieinige Gott in uns wohnt (Jo 14, 23; 2 Kor 6, 16); dadurch, daß Christus in uns lebt und wirkt und sein Heiliger Geist (Röm 8, 9 ff.; 1 Kor 3, 16; 6, 19; 12, 11; 2 Tim 1, 14), werden wir umgewandelt, wird ein neuer Mensch aus uns geschaffen, nehmen wir teil an dem herrlichen Leben des Auferstandenen (Röm 6, 3–11), ja werden wir teilhaftig der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4). Es ist „die Herrlichkeit seiner Gnade, mit der Gott uns durch seinen geliebten Sohn begnadet hat“, die Paulus im Epheserbrief (1, 6) preist. Sind wir doch durch den Heiligen Geist selbst besiegt worden (Eph 1, 13). Freilich schauen und erleben wir diese Herrlichkeit noch nicht, aber wir wissen schon um sie durch den Glauben. Das protestantische „Noch-Nicht“ ist immer wieder zu ergänzen durch das „Jetzt-Schon“, die *theologia crucis* durch die *theologia gloriae*.

3. Der Leib Christi

Die These Barths, die Kirche sei „Leib Christi, d. h. seine irdisch-geschichtliche Existenzform“, würde eine ausgezeichnete Ausgangsposition für ein katholisches Verständnis der Kirchentheologie des heiligen Paulus bieten. Aber die unbedingte Ablehnung einer von Christus begründeten hierarchischen Struktur der Kirche zwingt den Protestant zu einer von der katholischen erheblich abweichenden Deutung des paulinischen Wortes vom Leib Christi. Er stellt zunächst den Bildcharakter der Ausdrucksweise des Apostels sehr energisch in Abrede. Schon gar nicht beziehe sich der Terminus Leib auf den sozialen Aufbau und die hierarchische Gliederung der Kirche.

Liest man die Ausführungen Barths über Christus als Ursprung und Haupt, als die konstituierende und organisierende, die tragende und belebende Kraft seines Leibes, der Kirche, so wäre man geneigt anzunehmen, der Verfasser der „Kirchlichen Dogmatik“ verstehe das Wort vom Leib Christi und seiner irdischen Existenzform so, daß Christus in seiner Kirche sichtbar wird, daß er wirklich und wirksam in ihr gegenwärtig ist durch sein heiliges Pneuma, durch sein Wort, mit seiner Kraft und Gnade; daß er in ihr lebt und wirkt, in der ganzen Kirche wie in jedem Glied, gemäß dem Vers aus dem Galaterbrief (2, 20): „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Man sieht sich in dieser Auffassung bestätigt, wenn Barth auf die Frage, „warum und inwiefern“ die Kirche der Leib Christi sei, auf die Offenbarung des Geistes in den Angehörigen der Kirche, auf die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit des Evangeliums in ihnen verweist und erklärt: „Allein im Blick auf diese göttliche Aktion hat die Gleichung zwischen dem Leib Christi und der Gemeinde Geltung – eben im Blick auf sie hat sie aber unbedingt *reale* Geltung... Auf dieses Ereignis hin, indem der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckte, in ihnen wohnt (Röm 8, 11), ist die Gemeinde als Leib Christi und sind ihre Glieder als Glieder dieses Leibes anzureden. Von diesem Ereignis her ist eben ihre irdisch-geschichtliche Existenz als die irdisch-geschichtliche Existenz Jesu Christi selber zu erkennen...¹⁴“

Darüber hinaus scheint aber Barth die Kirche mit dem physischen Leib Christi zu identifizieren: „Es gibt nicht zwei oder womöglich drei Leiber Christi: den geschichtlichen, in welchem er gestorben und auferstanden ist, und dann noch den ‚mystischen‘, seine Gemeinde, und dann wohl noch den, der im Herrenmahl real präsent ist; so gewiß es nicht zwei oder drei Christusse gibt. Es ist nur ein Leib Christi, so gewiß nur ein Christus ist¹⁵.“ Zugleich scheint er aber diese Gleichung auf eine intentionelle

¹⁴ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 744.

¹⁵ A. a. O. 744.

und repräsentative Identität zu reduzieren. Nach der Absicht, dem ewigen Ratschluß Gottes sind in dem am Kreuz gestorbenen und am dritten Tage auferweckten Leib Christi alle Menschen repräsentiert. Da aber dieses Werk des Erlösers nur in der Kirche gläubig erkannt und wirksam geworden, „subjektiv realisiert“ worden ist¹⁸, wird sie allein in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt: „Es ist sein Leib, der zu ihrem Heil, zum Heil der Welt, sie alle umschließt. Weil und indem er sie umschließt, ist er ihr Leib, sind sie also sein Leib¹⁷.“ Hier wird die ausschließlich soteriologische Betrachtungsweise der evangelischen Theologie sichtbar, deren Christologie ganz unter dem Gesichtspunkt der Erlösung von der Sünde steht und die von daher so schwer einen Zugang zu einem vollen Verständnis der Kirche gerade als Leib Christi findet¹⁸.

4. Die eine Kirche

Den größten Raum widmet unser evangelischer Gesprächspartner in seinem Traktat über die Kirche den vier bekannten Attributen, die seit Nicäa (325) und Konstantinopel (381) ausdrücklich Gegenstand des Glaubens sind: *Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam*. Lange Zeit hat man sie bei uns nur apologetisch-fundamentaltheologisch betrachtet. In der Dialektischen Theologie dagegen sieht man sie ausschließlich dogmatisch¹⁹.

Das Wort *una ecclesia* bedeutet für Karl Barth wie für uns sowohl Einzigkeit wie Einheit: „Eine reale Vielheit solcher Einheiten kommt im Neuen Testament nicht in Frage. Sie ist diese einzige Einheit. Sonst ist sie nicht das, was im Neuen Testament ἐκκλησία heißt²⁰.“ Eine Kirche sind einmal die *sichtbare* und die *unsichtbare* Kirche, wie wir schon gehört haben. Dieselbe Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich, diese in jener verborgen, aber auch von ihr dargestellt. Beide in ihrer Einheit sind der Leib Christi. Eine Einheit sind auch *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*. Beide zusammen sind die Gemeinschaft der Heiligen. Wie Christus, das Haupt der Kirche, mitten unter uns ist, so ist auch die triumphierende Kirche, die „bei Christus“ ist (Phil 1, 23), mit der streitenden, der kämpfenden, ringenden Kirche auf Erden, „wartet sie – und das nicht nur passiv, sondern aktiv beteiligt – auf die Vollendung des Ganzen, treibt sie es seiner Vollendung entgegen“²¹. In der *ecclesia triumphans* hat die *ecclesia militans* schon die Vollendung erreicht. Mit besonderer Freude vermerken wir den Hinweis des reformierten Dogmatikers auf die aktive Beteiligung der triumphierenden Kirche an der Vollendung der *ecclesia militans*.

Wenn wir diesen Auffassungen mit Genugtuung zustimmen können, so müssen wir gegenüber seinen Ausführungen über den engen Zusammenhang zwischen dem Volk Gottes des Alten Bundes und dem des Neuen Testamente gewisse Vorbehalte anmelden. Für Karl Barth sind „das Volk Israel in seiner ganzen Geschichte ante et post Christum natum und die am Pfingsttag in die Erscheinung getretene christliche Kirche in zwei Gestalten und unter zwei Aspekten gesehen... un trennbar die eine Gemeinde, in der Jesus Christus seine irdisch-geschichtliche Existenzform hat“²². So nennt er auch das Volk Israel den Leib Christi, während sich doch die Kirche gerade dadurch vom

¹⁸ A. a. O. 745.

¹⁹ A. a. O. 742.

²⁰ Vgl. O. Dilschneider, Gegenwart Christi, Gütersloh 1948, 2. Bd., 255. Th. Sartory, Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht. Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory. 2. Bd. Salzburg 1962, 1006.

²¹ Da nach der Dialektischen Theologie eine Begegnung zwischen Gott und dem Menschen nur im Glauben geschehen kann, der einzig Tat Gottes, „Wunder“ und „Paradox“ ist, bleibt in diesem Rahmen kein Raum für Fundamentaltheologie als Bemühen, das Verhüntfundament des Glaubens sichtbar zu machen.

²² Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 746.

²³ A. a. O. 747.

²⁴ A. a. O. 747 f.

alttestamentlichen Gottesvolk unterscheidet, daß sie Leib Christi ist, Israel dagegen nicht²³.

Die protestantische Unterschätzung des Sichtbaren, des Menschlichen, in der Kirche zeigt sich schon bei der Beurteilung ihrer Einheit und der Bedeutung des menschlichen Dienstes für diese Einheit. Jede sichtbare Garantie der Einheit in Amt und Organisation, in der Hierarchie, wird abgelehnt. Die Einheit in Aufbau, Dienst, Sendung und Bekenntnis sieht der Protestant nur darin begründet und dadurch garantiert, „daß jede Gemeinde für sich durch den *einen Herrn* aller Gemeinden begründet ist, und im Gehorsam gegen seinen Geist in ihm begründet, von ihm regiert bleibt“²⁴. Dadurch sieht sich Barth zu der Erklärung gezwungen, daß die von Christus gewollte Einheit der Kirche in Wirklichkeit nicht existiere. Nur in Christus, dem einen Haupt und Herrn der Kirche, bestehe die Einheit in Wahrheit schon jetzt.

Im übrigen aber ist der Ernst, mit dem Barth dieses Problem behandelt, hoch zu bewerten. Er ist weit davon entfernt, sich mit der Zerrissenheit abzufinden oder sie gar als notwendige Vielfalt, als Zeichen der Freiheit und der Frische christlichen Denkens und Lebens zu erklären. Die Spaltung der Christenheit ist für ihn „ein finstres Rätsel, ein Skandal“²⁵. Er findet bewegende Worte für das „Unmögliche“ dieses doch wirklichen Zustandes. Der Riß gehe bis in die Tiefe des unsichtbaren Seins der Kirche, bis zu ihrem Verhältnis zu Gott, zu Christus, zum Heiligen Geist. Die äußere Spaltung komme aus einer „inneren Zerrüttung“. Der reformierte Theologe ruft alle Christen angesichts dieses Skandals zu ständiger Buße auf, zu einer Buße, die man nicht etwa zuerst von den anderen erwarten dürfe, sondern „in der man den anderen — koste es, was es wolle! — voranzugehen willig ist“²⁶. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den Verlust an Glaubwürdigkeit, den das Christentum durch die Spaltung sowohl in den Missionsländern als auch in den sogenannten christlichen Ländern erleidet.

Die Vorschläge Barths zur Vorbereitung einer Wiedervereinigung sind auch nach dem Zweiten Vatikanum noch wert, überlegt zu werden, läßt sich doch weithin eine erfreuliche Übereinstimmung mit den „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ feststellen, wie sie im 1. Kapitel des Ökumenismusdekretes dargelegt werden. In der „Kirchlichen Dogmatik“ wird es eine Fluchtbewegung genannt, die Einheit in einer unsichtbaren Kirche zu suchen, da man sie in der sichtbaren Kirche nicht findet; oder auch, sich von den sichtbaren Gemeinschaften in die Isolation zurückzuziehen, um allein mit Gott zu sein und selig zu werden. Ebenso wird ein Pragmatismus abgelehnt, der nur in bewußtem oder unbewußtem Indifferentismus begründet wäre. Der Weg zur Einheit der Kirche ist also nicht in der Richtung zu suchen, daß die einzelnen Kirchen ihr Besonderes und Eigenes, das, was sie von den anderen unterscheidet, einfach aufgeben, und so mit dem noch verbliebenen allgemeinen christlichen Bestand die eine, nun auch einige Kirche bilden.

So gut und wichtig, ja notwendig zwischenkirchliche Abmachungen über gegenseitige Achtung im Geiste der Toleranz, über Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten, in sozialer und caritativer Betätigung, in der Verfolgung moralischer Ziele sein können, so wenig kann man davon allein eine Wiedervereinigung der getrennten Christen erwarten. In diesem Zusammenhang warnt Barth vor unerleuchtetem Eifer: „Wo die Frage nach der Wahrheit der Frage nach der Liebe und dem Frieden geopfert wird, ist man nicht auf dem Wege zu der einen Kirche“²⁷. Auch hier trifft er sich mit den Intentionen des Konzils, das im Schlußwort des Ökumenismusdekretes vor Leichtfer-

²³ Vgl. M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung, München 1964, 73. Wir begreifen angesichts dieser dogmatischen Überzeugungen Barths, daß er seine Mitwirkung an der von ihm mit Gogarten und Thurneysen gegründeten Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ sofort aufkündigte, als sich Gogarten 1933 den „Deutschen Christen“ anschloß. 1935 wurde Barth von der nationalsozialistischen Regierung als Professor in Bonn enthoben.

²⁴ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 751.

²⁵ A. a. O. 754.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. a. O. 760.

tigkeit und unklugem Eifer warnt. Ist nicht eine Trennung von Wahrheit und Liebe überhaupt widersinnig, da sie doch in Gott identisch sind, der die absolute Wahrheit und die Liebe ist?

Barth respektiert die Überzeugung jedes getrennten Bekenntnisses, der einzelnen „Sonderkirchen“, wie er sie hier nennt, „daß sie... unter allen anderen ganz allein die Kirche, nämlich die authentische, die wahre, die lebendige, die getreue Kirche Jesu Christi sei²⁸“, ohne daß er persönlich das einer bestimmten auch zuspräche. Er scheint im Gegenteil überzeugt, daß nirgends die volle Wahrheit ohne Irrtum sei. In *Wahrheit* ist ihm die Einheit der Kirche in Christus gegeben, dessen Leib sie ist, wenn auch diese Einheit noch nicht in der Kirche selbst *verwirklicht* ist; ja *Christus ist in Wahrheit* die Einheit seiner Kirche. (Wenn wir ihn richtig interpretieren, müssen wir also sagen, daß er die Einheit der Kirche nur darin sieht, daß sie *ein Haupt* hat, Christus.) Von Christus her muß also die Suche nach der Einheit der Kirche beginnen. Das biblische Schlüsselwort ist ihm Mt 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“.

Was er dann, ausgehend von diesem Wort und vom Glauben aller Christen an die reale Gegenwart des Herrn in ihrer Kirche, über die Bemühungen sagt, die überall, in jedem der christlichen Bekenntnisse angestellt werden müßten, und zwar unbekümmert darum, ob es die anderen auch tun und ob die anderen unsere Bemühungen quittieren, das enthält auch für uns Katholiken so manches Beherzigenswerte. Wir können zwar eine Relativierung unserer Kirche nicht mitmachen, wie sie Barth für jede „Sonderkirche“ vollzieht, wenn er von der „Bedenklichkeit ihrer Existenz“ spricht und wenn er „ihre relative Notwendigkeit und ihr relatives Recht“ in ihrem Ursprung darin sieht, daß sie „als Komplement zu irgendeiner vorliegenden Nachlässigkeit oder Verirrung auf anderer Seite“ entstanden sein kann. (Und es könnte sein, meint er, daß diese relative Berechtigung ihrer Existenz jetzt noch besteht.) Andererseits ist die Ausschließlichkeit, mit der sich die katholische Kirche als die allein *wahre* Kirche Christi weiß, nicht so radikal, daß sie die anderen Getauften, die sich zu Christus bekennen, gar nicht mehr als Christen anerkennte. Und die Gewissenserforschung vor dem Angesichte des Herrn, die der evangelische Dogmatiker empfiehlt, haben die Konzilsväter, allen voran der Papst, für die katholische Kirche vollzogen. Es geht darum, daß jede christliche Gemeinschaft „in Beantwortung der Wahrheitsfrage“, in dem Glaubensbewußtsein, daß Christus allein der Herr ist, sich besinne, ob „ihre Sonderexistenz, Sonderlehre und Sondergestalt im Unterschied zu anderen glaubens- und heilsnotwendig ist²⁹“. Es ist klar, daß das Dogma und die wesentlichen Einrichtungen der katholischen Kirche für uns außerhalb dieser Frage stehen müssen. So manches andere aber wurde tatsächlich durch das Konzil und in seinem Gefolge gerade bei uns in einer für manche schockierenden Weise „fragwürdig“.

Dadurch nun, daß man Christus walten läßt, ihm das Wort und die Macht läßt über die Einheit der Kirche, würde nach der Meinung Barths jede einzelne christliche Gemeinschaft in Demut auch offen werden „für die Sonderüberlieferungen, Sonderlehren, Sondergestalten der anderen Kirchen...“ offen sehr praktisch und konkret für die Frage: ob und inwiefern nicht auch sie unter einem besonderen, hierseits vielleicht noch nicht oder nicht mehr gehörten Ja des lebendigen Herrn Jesus Christus stehen möchten; ob und inwiefern man sich also hierseits von jenen, statt ihnen *nur* zu widersprechen, nicht auch etwas sagen lassen sollte³⁰? Dieses Hinhören auf die anderen, diese Be-

²⁸ A. a. O., 761.

²⁹ A. a. O. 760.

³⁰ A. a. O. 763. Karl Barth, der das 2. Vatikanische Konzil wesentlich als Reformkonzil versteht, als Selbstbesinnung der römisch-katholischen Kirche, will in einem Aufsatz aus dem Jahre 1963 gerade in dieser Tatsache eine Aufforderung an die evangelischen Christen sehen, eine solche Bewegung christlicher Erneuerung auch in den eigenen Reihen in Gang zu bringen. (Siehe B. A. Willems, a. a. O., 252.)

reitschaft, von ihnen etwas anzunehmen, hat natürlich für uns seine Grenze am Dogma. Aber selbst hier könnte noch die Frage gestellt werden, ob wir nicht das eine oder andere Dogma, das bei den getrennten Christen Anstoß erregt, zu einseitig gesehen haben. Es gilt hier, behutsam und sorgfältig zu scheiden, sorgsam und gründlich, ohne Übereilung, aber auch ohne Zögern zu forschen und zu sichten, weder in revolutionärem Übermut Altes und Überliefertes in Bausch und Bogen wegzuerwerfen noch auch sich dem Neuen einfach nur, weil es neu ist, zu verschließen. Hinter beiden Extremen könnte sich hochmütige menschliche Selbstsicherheit verstecken.

Diese unbestedliche Selbstprüfung im Lichte der Offenbarung, dieses fortwährende Fragen nach dem Willen des Herrn und dieses ehrliche Bemühen um gegenseitiges Verstehen, unbekümmert darum, ob es die anderen auch tun und ob sie es honorierten, — dieser beschwerliche Weg unverdrossener Kleinarbeit ohne Kleinlichkeit ist wohl tatsächlich der einzige Weg, der zur Einheit führen kann, — wenn all die genannten Bemühungen verbunden werden mit dem ständigen Gebet, „ut omnes unum sint“. Wir dürfen uns freuen, daß wir mit einem so hervorragenden und hochangesehenen Vertreter des Protestantismus über den Weg zur Einheit einer Auffassung sein können.

5. Die heilige Kirche

Der Heiligenbegriff, den Barth entwickelt, ist leider einseitig vom negativen Moment bestimmt, das er der Wurzel des hebräischen Wortes *kadosch* (= herausgenommen, ausgesondert sein) entnimmt. So besteht die Heiligkeit der Kirche für ihn wesentlich darin, daß sie herausgenommen ist aus der Welt, auserwählt von Gott und darum anders als die Welt, daß sie ihren eigenen Weg gehen und sich nach eigenen Maßstäben orientieren muß. Wir vermissen Näheres darüber, wozu die Kirche auserwählt ist und worin das Anderssein der Kirche eigentlich besteht. Im übrigen sieht unser Theologe die Heiligkeit der Kirche nur als Reflex der Heiligkeit ihres Hauptes Christus. „Er ist der ursprünglich Unterschiedene und Ausgezeichnete“, schreibt er in der „Kirchlichen Dogmatik“³¹ und wendet selbst auf den Herrn diesen inhaltsarmen Heiligenbegriff an. Er zeigt sich überrascht, daß auch der Catechismus Romanus die Heiligkeit der Kirche auf ihr heiliges Haupt zurückführt: „Das Maß der Übereinstimmung scheint gerade in dieser wichtigen Erkenntnis besonders groß zu sein“³². Der sittlichen Heiligkeit wird in diesem Zusammenhang keinerlei Bedeutung zugebilligt. Wenn auch ganz kurz von der Gehorsamsverpflichtung der Kirche Christus gegenüber die Rede ist, die sich aus der vom Herrn kommenden Heiligkeit ergebe, so wird doch sofort unter Berufung auf Lk 17, 10 („Unnütze Knechte sind wir...“) jedem Mißverständnis vorgebeugt durch die Erklärung, mit ihrem Gehorsam gegen Christus beantworte die Kirche *nicht* die Frage nach ihrer Heiligkeit³³.

Da also die Heiligkeit der Kirche von außen nicht feststellbar, vielmehr nur zu sehr vom Schein des Gegenteils verdeckt sei, da ihre Heiligkeit nur die Heiligkeit ihres Hauptes und sein Werk in den Gläubigen sei, könne diese Heiligkeit auch nur im Glauben erkannt werden: „*Credo sanctam ecclesiam. Das credo* davor ist offenbar unentbehrlich. Anders denn als Glaubensbekenntnis kann man das nicht sagen“³⁴. Gerade auch das Wirken Christi in seiner Kirche sei in keiner Weise nachprüfbar. Für den Protestanten bleibt kein Anhaltspunkt, den Wert einer Handlung oder einer Haltung zu beurteilen. In jedem einzelnen Fall wird das „Gegenzeugnis“ Christi dafür gefordert, daß eine menschliche Tat, die Tat eines Christen oder der Kirche, ein Zeugnis für Christus ist. Auch den Sakramenten wird keinerlei Ursächlichkeit zugesprochen. Ihre Wirkung sei in jedem Fall vom Willen Christi abhängig, der uns aber vollkommen verborgen sei, da sich der Herr nicht in die Hände der Kirche gegeben

³¹ Kirchliche Dogmatik IV, 1, 767.

³² Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 768.

³³ Vgl. Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 781–783.

³⁴ A. a. O. 771.

habe³⁵. So bleibe der Kirche nichts übrig (und hier wird die Dialektik der Theologie Barths sichtbar), als sich vertrauend und die absolute Souveränität Christi anerkennend ihm zuzuwenden; ohne jede Sicherung, ohne jeden Anhaltspunkt zu glauben, daß er sie und ihre Taten heilige. „Sie kann weder im großen noch im kleinen von sich aus und also ohne seinen Heiligen Geist heilig sein... Sie kann also in ihrem Tun immer nur insofern Recht haben, als sie von ihm Recht bekommt. Gibt er ihr nicht Recht, dann ist und bleibt auch ihr vermeintlich heiligstes Tun profan: ihre Predigt eine Art Aufklärung oder Belehrung oder auch enthusiastische Beteuerung, sind ihre Taufe und ihr Abendmahl religiöse Riten, wie es solche auch sonst gibt, ist ihre Theologie eine Art Philosophie, ihre Mission eine Art Propaganda usw³⁶.“

Barth lehnt jeden individualistischen Heilheitsbegriff ab. Heilig ist nach seiner Überzeugung der einzelne nur in der *communio sanctorum*. Das folgert er aus der Tatsache, daß die Kirche eben nur als Leib Christi heilig ist. Darum sind die einzelnen auch nur als Glieder an seinem Leib heilig. Alle persönliche Heiligkeit ist Heiligkeit in der Kirche, nicht losgelöst von ihr, unabhängig von ihr. Voll und ganz unterschreiben wir den Satz: „Es gibt kein legitimes Privatchristentum³⁷. Der einzelne ist Christ erst als Mitglied der Kirche. So ist der Glaube des einzelnen Christen nur christlicher Glaube, wenn und soweit er Glaube der Kirche ist. Er ist seiner persönlichen Willkür entzogen; er muß sich dem Glauben der Kirche einfügen, ja er muß aus dem Glauben der Kirche kommen und mit ihm eins sein. Der evangelische Dogmatiker schließt seinen Blick aber auch nicht vor den harten Tatsachen: „Es braucht kaum gesagt zu werden, daß wir es hier mit dem Gesichtspunkt zu tun haben, der im neueren Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert der wildesten Vernachlässigung verfallen ist³⁸.“ Mit Calvin (*Institutio religionis Christianae* IV, 1, 10) nennt er einen, der „nur für sich persönlich Christ sein wollte“, einen „transfuga et desertor religionis“, der damit auch sein Heil aufs Spiel setzt. So weit läßt Barth auch den Satz gelten: „Extra Ecclesiam nulla salus“, den er aber nicht zu streng verstanden wissen will³⁹.

Heiligkeit gibt es nur in der Kirche. Anderseits ist die bloß äußere Zugehörigkeit zur Kirche noch keine Garantie für Heiligkeit, denn Heiligkeit ist für unseren evangelischen Gesprächspartner gleichbedeutend mit Auserwählung, haben wir vernommen. Es kann also (wie auch Barth aus dem Evangelium herausliest) in der Kirche Christi solche geben, die nicht wahrhaft heilig sind, die wir nicht als echte, wahre Christen ansprechen können. Aber nach dem Gesagten kann man nicht einmal „aus gewissen Anzeichen vermuten“⁴⁰, wer die wahren Christen sind, sondern das bleibt völlig im Dunkeln. Denn „heilige Glieder der heiligen Gemeinde und also ‚wahre Christen‘ waren zu jeder Zeit und in jeder Situation und werden zu jeder Zeit und in jeder Situation der Kirche diejenigen in ihr versammelten Menschen sein, die der Herr dazu erwählt, durch sein Wort berufen und durch seinen Geist dazu gemacht hat, wieder dazu berufen und noch dazu machen wird – genau so viele, nicht mehr und nicht weniger, diese und keine anderen. Er kannte, wollte und schuf sie als solche. Er kennt sie und er erhält sie als seine Heiligen“⁴¹. Das ist echt calvinische Theologie, in deren Hintergrund die Lehre von der absoluten Vorherbestimmung steht.

Die Heiligkeit der Glieder der Kirche, ihr wahres Christentum, auf die Taufe zurückzuführen oder nach ihrem sittlichen Lebenswandel zu beurteilen, wird in heftigen Worten als „Sakramentalismus“ bzw. als „Moralismus“ zurückgewiesen. So kann der einzelne Christ nach protestantischer Ansicht nur glauben, daß er ein wahres Glied der Kirche ist. Ja, er ist nach dem Heidelberger Katechismus (Frage 54), einer Synthese lutherischer und calvinischer Lehren, verpflichtet, das zu glauben. „Und glauben heißt“,

³⁵ Das Anliegen des Calvinismus!

³⁶ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 775.

³⁷ A. a. O. 769.

³⁸ A. a. O. 788.

³⁹ Vgl. Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 769.

⁴⁰ Catechismus Romanus I, 10, 7.

⁴¹ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 778.

so formuliert nun Barth, „daß ich auf Jesus Christus schaue, mich *seinem* Urteil unterwerfe und mich daran halte, daß ich in ihm und laut *seines* Urteils trotz allem, was gegen mich spricht, nicht verdammt, sondern gerechtfertigt, und also nicht verworfen, sondern angenommen und also nicht draußen, sondern drinnen bin – obwohl und indem ich doch um etwas Anderes als um das Bewußtsein meines Glaubens..., meine Taufe und mein Bekenntnis auch für meine Person nicht wissen kann. Glaube ich solches für meine Person, so heißt das offenbar, daß ich mich mit allem, was gegen mich spricht, aber auch mit allem, was ich positiv von mir selbst zu wissen meine, in seine Hand gebe: *vertrauend*, aber wirklich in *seine* Hand“⁴². Immerhin sind hier die Unterschiede zur katholischen Lehre anscheinend nicht so groß, wie man früher angenommen hat, da wir den Glauben, von dem hier die Rede ist, mit der christlichen Hoffnung gleichsetzen dürfen, so daß nicht eigentlich eine Glaubensgewißheit über das eigene Heil behauptet wird, die das Tridentinum abgelehnt hat⁴³. Allerdings ist der Unterschied wohl auch nicht so gering, wie er heute gelegentlich dargestellt wird.

6. Die allgemeine Kirche

Beim Merkmal der Allgemeinheit der Kirche nimmt Barth eine starke Akzentverschiebung vor. Er meint nicht mehr die Universalität an sich, die weltweite Sendung der Kirche, ihr Hinauswachsen über Grenzen von Raum und Zeit, sondern ihre Identität über Zeiten und Räume hinweg, ihre Treue zu sich selbst, zu ihrem unveränderlichen Wesen, das immer und überall dasselbe ist. Nur diese in ihrem Wesen immer gleiche Kirche ist die wahre Kirche, so daß die Frage nach der Katholizität die Frage nach der Wahrheit der Kirche ist. Diese Umdeutung des Begriffes allgemein (katholisch) ist im reformierten Christentum meines Wissens sonst nicht gebräuchlich. Im Artikel 17 des zweiten helvetischen Bekenntnisses heißt es unter dem Titel „Von der allgemeinen heiligen Kirche Gottes und dem einzigen Haupte der Kirche“: „Immer ist die Kirche gewesen, und immer wird sie sein.“ Die Kirche müsse allgemein genannt werden, weil sie „umfassend“ sei, d. h., weil sie sich über alle Weltteile und über alle Zeiten ausdehne, weder durch örtliche noch durch zeitliche Grenzen eingeschränkt werde.

Wie die Kirche in ihrer geographischen Ausbreitung überall dieselbe sein muß, so muß sie auch in ihrer zeitlichen Dauer, in ihrer Geschichte, immer die gleiche sein und sich selbst treu bleiben, soll sie die wahre Kirche sein. In diesem Zusammenhang polemisiert nun der reformierte Theologe gegen einen, wie er findet, „naheliegenden Irrtum“, daß nämlich die älteste Kirche die wahre Kirche sein müsse: „‘Katholische’ und also wahre Kirche ist *nicht* die älteste Kirche als solche, ist also auch nicht diejenige später oder heute existierende Kirche, die sich am sichersten auf die Kontinuität und Konformität ihrer Gestalt und der jener ältesten Kirche berufen kann. Die *Schottische Konfession* von 1560 hat dazu (Artikel 18) trocken, aber richtig bemerkt, daß schließlich Kain, was das Alter und die ihm dadurch zukommende Würde betraf, vor Abel und Seth im Vorsprung war⁴⁴.“ Man könne also „auf gar keinen Fall“ mit der *Sukzession der Ämter* auch nachweisen, daß die betreffende Kirche die wahre Kirche sei. Wie besonders seine Zitierung der schottischen Bekenntnisformel zeigt, scheint sich unser evangelischer Gesprächspartner die Sache doch etwas zu leicht zu machen und die Argumentation der katholischen Kirche mißzuverstehen. Nicht das Alter als solches ist entscheidend – sonst hätten wir eben beim Alten Testament bleiben müssen –, sondern daß die Kirche so ist, wie sie Christus gegründet hat. Denn dann und nur dann nimmt sie „am Wesen der einen Kirche teil“ und „ist ihm treu“, wie es Barth⁴⁵

⁴² A. a. O. 780.

⁴³ DS 1534, 1540, 1563, 1565 (bzw. D 802, 805, 823, 825).

⁴⁴ Kirchliche Dogmatik, IV, 1, 786.

⁴⁵ A. a. O. 787.

selbst von der wahren Kirche fordert. Denn wie soll sonst festgestellt werden können, welche Kirche die wahre ist, — oder wie die Kirche sein muß, um am Wesen der wahren, von Christus gegründeten und geführten Kirche teilzunehmen, als eben durch den Nachweis, daß sie das Wesentliche von dem noch hat, was Christus ihr gegeben, und wesentlich das noch ist, was Christus mit seiner Kirche gemeint hat. Denn wenn die Kirche, um die katholische und die wahre Kirche zu sein, wesentlich immer dieselbe sein muß, dann heißt das doch: Sie muß heute dieselbe sein, die sie am Anfang war, d. h. dieselbe, die Christus gegründet hat.

Ebensowenig aber wie das Alter hat nach der Überzeugung Barths „Modernität“ mit der Frage nach der Wahrheit der Kirche etwas zu tun. Mit dem 15. Jahrhundert anfangend, nennt er für jedes Säkulum eine neue theologische Richtung, die sich als modern bezeichnete, die den Fortschritt auf ihre Fahnen schrieb und damit ihre Begründung und ihre Richtigkeit „beweisen“ wollte. „Der Begriff des ‚kirchlichen Fortschritts‘ ist darum ein aufs tiefste dubioser Begriff. Was in der Kirche zählt, ist nicht der ‚Fortschritt‘, sondern die *Reformation*: ihre Existenz als *ecclesia semper reformanda*. *Semper reformari* heißt aber nicht: immer mit der Zeit gehen, den jeweiligen Zeitgeist als Richter über wahr und falsch walten lassen, sondern: zu jeder Zeit und in Auseinandersetzung mit jedem Zeitgeist nach der dem unveränderlichen Wesen der Kirche entsprechenden Gestalt, Lehre, Ordnung, Dienstleistung fragen... Katholisch ist sie, indem sie in diesem *semper reformari* begriffen ist, so daß ‚katholisch‘ auch mit Konservatismus gerade gar nichts zu tun hat...“⁴⁶

Die Kirche muß nach Barth auch in jedem Christen dieselbe sein; das ist ihre Katholizität dem einzelnen gegenüber. Sie muß allen Ausbruchsversuchen der Individuen gegenüber das Gemeinsame, den gemeinsamen Glauben, alles das, was sie zu Christen und alle insgesamt zur Gemeinde macht, immer wieder bezeugen. Trotzdem wird jede Lehrautorität der Kirche abgelehnt. So kann es sich wohl bei diesem Glauben, der allen gemeinsam sein soll, nur um die „*fides qua creditur*“ handeln, um den Glaubensakt, der in allen vom gleichen Herrn geweckt wird, nicht aber um die „*fides quae*“, den Glaubensinhalt, dessen Einheit und Gleichheit in allen Mitgliedern der Kirche auch mit natürlichen Mitteln festgestellt werden könnte, während die Allgemeinheit der Kirche, wie der evangelische Theologe sie versteht, ihre Identität in allen Mitgliedern, ihre Einheit im Glauben, für das natürliche Erkennen völlig unsichtbar sein soll; sie könne nur durch den Glauben festgestellt werden. Darum muß sie aber die protestantische Theologie schließlich auch, wie schon die Einheit und die Heiligkeit der Kirche, in das Haupt der Kirche allein verlegen: „Er ist der Mann“, so heißt es, „der sich hier wie dort, gestern wie heute, inmitten aller geschichtlichen Gestalten und zu Gunsten, aber auch gegenüber allen einzelnen Christen in souveräner Selbigkeit behauptet. Indem er in seiner Gemeinde lebt, redet und handelt, wird und ist sie katholisch“⁴⁷. Daß er aber das tut, daß hier und jetzt wirklich Christus selbst in unserer Mitte lebt, redet und handelt, das garantiert uns nach protestantischer Auffassung niemand und nichts als der Glaube. Nur *glauben* kann und darf man die Allgemeinheit der Kirche, meint Karl Barth, und er geht so weit, eine Kirche, die diese Katholizität an sich *feststellen* zu können meint, der Unbußfertigkeit und des Hochmuts zu zeihen und sie darum schon als unkatholisch zu verdächtigen.

Die Allgemeinheit einer Kirche in der großen Zahl ihrer Mitglieder zu sehen, scheint Barth „auf den ersten Blick fast als zu banal, um ernster Betrachtung überhaupt würdig zu sein“. Er stellt immerhin dann die Frage: „Sollte vielleicht einfach die große, vielleicht sehr große Zahl der Mitglieder einer Kirche oder innerkirchlichen Gruppierung mindestens ein Indizium und Präjudiz dafür sein, daß die Wahrheit auf ihrer Seite sein möchte, während sich umgekehrt eine kleine, eine Winkelkirche oder Winkelgruppe schon als solche, schon weil es sich dabei nur um ‚ein paar Leute‘ zu handeln

⁴⁶ A. a. O. 787.

⁴⁷ A. a. O. 793.

scheint, mindestens verdächtig mache, eine ‚Sekte‘ zu sein?“ So ist die Frage natürlich zu einfach gestellt und ebenso die Antwort, die er darauf gibt: „Die Vermutung, daß es der liebe Gott mit Vorliebe mit den stärkeren Bataillonen hält, ... wäre ja wirklich allzu bequem.“ Aber man kann das Problem doch auch etwas sublimer darstellen und dann geht die recht handfeste Antwort der schon einmal zitierten Schottischen Konfession von 1560 wieder am Eigentlichen vorbei, daß nämlich „die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus und seinen Jüngern gegenüber zweifellos in der Mehrheit und doch im Unrecht waren“⁴⁸. Man gewinnt den Eindruck, daß der reformierte Professor zu der Meinung neigt, die Wahrheit sei eher bei einer Minderheit als bei der Mehrheit zu suchen. Doch rät er immerhin auch da zur Vorsicht, etwa aus dem Wort des Herrn von der „kleinen Herde“ (Lk 12, 32) mit aller Sicherheit zu schließen, die wahre Kirche könne nur eine kleine Schar sein. Es könnte sein, meint er nun doch, daß die Existenz der Minderheit als Minderheit nicht in der Wahrheit begründet ist, die sie besitzt, sondern in dem Individualismus, aus dem sie entstanden ist. So zitiert er denn auch andere Stellen des Neuen Testamentes, die von der großen Menge sprechen, die Jesus nachfolgte (Mk 3, 7 f.), sowie von den Massenbekehrungen zu Pfingsten und nachher in Jerusalem (Apg 2, 41; 4, 4). Ferner gibt er zu bedenken, daß jede Minderheit die Tendenz hat, zur Mehrheit zu werden.

7. Die apostolische Kirche

Barth lehnt mit aller Entschiedenheit den Individualismus eines Allerweltchristentums ab, der jede kirchliche Bindung scheut und sich nach Belieben von dieser und von jener Kirche holt, was dem einzelnen behagt, und dem die Frage nach der wahren Kirche kein Problem ist. Darum sieht er die Notwendigkeit eines Kriteriums ein, mit Hilfe dessen die „*fides quaerens intellectum*“ feststellen kann, warum ich mich mit Recht zu dieser und zu keiner anderen Gemeinschaft als der wahren Kirche Christi bekenne. Er findet es im Prädikat „apostolisch“. Die apostolische Kirche ist die wahre Kirche. Das ist nach ihm das einzige konkrete Kennzeichen, an dem man die wahre Kirche Christi erkennen kann. Er umschreibt das Merkmal „apostolisch“ etwa in der Bedeutung unserer apostolischen Tradition: „In der Nachfolge, in der Schule, unter der maßgebenden Autorität, Belehrung und Anleitung der Apostel, in Übereinstimmung mit ihnen, weil auf sie hörend und ihren Auftrag aufnehmend“⁴⁹. Soweit die Kirche in diesem Sinn apostolisch ist, soweit ist sie für ihn die wahre Kirche, und daran soll sie auch als die wahre Kirche erkannt werden. Dieses Erkennen geschieht aber wieder im Glauben. Das Verhältnis der Kirche zu den Aposteln ist ein geschichtliches Ereignis, und daran muß auch der teilnehmen, der die Kirche als apostolisch erkennen will. Er kann das nicht einfach von außen feststellen. Nur wenn er mit der Gemeinde in der Nachfolge der Apostel lebt und unter ihrer Autorität und Anleitung steht, wenn er an derselben Bewegung mit ihnen teilnimmt, die das Werk des Heiligen Geistes, also nur im Glauben erkennbar ist, kann er diese Feststellung treffen. Als fundamentaltheologisches oder gar apologetisches Argument ist, so betrachtet, die Apostolizität der Kirche nicht brauchbar.

Unter den Begriff „apostolisch“ fällt nach der Überzeugung von etwa zwei Dritteln aller Christen auch die apostolische Sukzession, die ununterbrochene Amtsnachfolge von den Aposteln bis auf unsere Zeit. Wie wir schon gesehen haben, läßt sich Barth von einer erdrückenden Überzahl nicht imponieren. Was wir mit der apostolischen Sukzession meinen, begegnet dem völligen Unverständnis des Calviners für die sakramentale Wirklichkeit in der Kirche. Er bezeichnet sie als „so etwas wie eine technische, durch rituelle Handauflegung zu vollziehende Vererbung oder Übertragung apostolischer Autorität, Lehrgewalt und Sendung, in welcher sie von einem höchsten kirchlichen Amtsträger, d. h. von einem Bischof, auf dessen Nachfolger und damit auch auf

⁴⁸ A. a. O. 791.

⁴⁹ A. a. O. 798.

die von diesem zu ordinierenden untergeordneten Amtsträger gewissermaßen überströme“⁵⁰, als eine „Konstruktion, der zufolge das Apostolische (ähnlich wie die Herrscherwürde in einer Erbmonarchie oder auch einfach wie ein Bauernhof vom Vater auf den Sohn) von einem Bischof vermöge Handauflegung durch einen zu solcher Ordination befugten zweiten Bischof auf einen dritten als den Nachfolger des ersten übergehen würde: immer unter Eintritt der gewünschten Folgen auch für den beteiligten niedrigeren Klerus und auf dem Weg über diesen dann auch für die übrige, die nichtklerikale Gemeinde“⁵¹. Zur Erkenntnis solcher Apostolizität und damit der wahren Kirche, meint er, bedürfe es dann weder des Heiligen Geistes noch des Glaubens, sondern nur „eines vielleicht unkritischen, vielleicht doch auch kritischen archäologischen Wissens um jene Zusammenhänge“ bzw. „eines bestimmten Rechtsdenkens, von dessen Angemessenheit sich jeder Beliebige überzeugen oder auch nicht überzeugen mag, ohne das *credo ecclesiam* auch nur im geringsten mitzusprechen“⁵². Der Fehlschluß ist offenbar: Klar ist zwar, daß die äußere Sukzession von jedermann, der die wissenschaftlichen Voraussetzungen mitbringt, nachgeprüft werden kann. Ebenso klar aber ist, daß ein Schluß auf die *wahre Kirche* den Glauben an Christus und sein Wort, an das Sakrament und den darin wirkenden Heiligen Geist voraussetzt. Das „*Credo ecclesiam*“ wird da also sehr wohl mitgesprochen.

Wo Barth im Protestantismus selbst Bestrebungen nach einer apostolischen Sukzession im katholischen Sinn feststellt, wird er in seiner temperamentvollen Art zum Spötter. Es ist immer wieder das Unverständnis für das Sakrament, begründet in der Angst, der Heilige Geist könne auf diese Weise für den Menschen „verfügbar“ werden, in der Sorge, daß der Heilige Geist für den Gläubigen der souveräne Herr bleibe und daß er nicht zu einer „eigentümlichen supranaturalen Substanz“ werde, die „in die Hände und Macht bestimmter ... Menschen übergegangen“ ist, oder „ein rechtliches oder technisches oder symbolisches Es, ein Requisit, das sich in der Weise in der Macht eines oder mehrerer hervorgehobener Glieder der Gemeinde befände, daß es von diesen ohne weiteres auch in die Macht anderer übergehen könnte ...“⁵³. Es tritt wieder das mangelhafte Verständnis für die Kirche als Leib Christi zutage, das wir schon festgestellt haben; ja wir müssen sagen, daß Barth nicht einmal die Aussage konsequent durchführt, die er selbst von der Kirche immer wieder macht, daß sie nämlich „die irdische Erscheinungsform Jesu Christi“ sei.

Schließlich beschränkt der Baseler Theologe die apostolische Tradition auf das Zeugnis der bloßen Wortverkündigung, wie es ja fast allgemein im Protestantismus geschieht. Nur dadurch sei die Kirche apostolisch, daß sie das Zeugnis der Apostel übernimmt. Wenn es nun beim Merkmal „apostolisch“ nur um das Zeugnis der Apostel geht und wenn man dieses Zeugnis ausschließlich in der Bibel zu finden glaubt, dann ist es konsequent, es sachlich mit dem „Schriftprinzip“ gleichzusetzen, worunter man „die Autorität der Bibel als Quelle und Norm kirchlicher Existenz, Lehre und Ordnung“ versteht⁵⁴. Apostolisch sei die Kirche also in ihrem Bekenntnis zur Heiligen Schrift des Neuen Testamentes als der Bezeugung Jesu Christi und als der Quelle und Norm ihrer Existenz.

Die „Kirchliche Dogmatik“ Karl Barths ist etwa ein Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschrieben, und ihr Verfasser hat seither manches positive Wort über die katholische Kirche und im besonderen über das Konzil gesprochen. Das ökumenische Klima ist durch das Konzil tiefgreifend verändert worden. Doch ist kaum daran zu zweifeln, daß sich an der *Glaubenshaltung* der Protestanten gegenüber der katholischen Kirche nichts wesentlich geändert hat. Insbesondere ist die Ablehnung des Papsttums unverändert geblieben. Mögen theologisch noch andere Thesen des

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ A. a. O. 799.

⁵² Ebd.

⁵³ A. a. O. 800 f.

⁵⁴ A. a. O. 805.

evangelischen Bekenntnisses (der evangelischen Bekenntnisse) wesentlicher und als die eigentlich tragenden Pfeiler auch der protestantischen Ekklesiologie erscheinen, — psychologisch (und damit wohl tatsächlich) ist die letztentscheidende Frage: Ist der Papst der Stellvertreter Christi oder nicht? Vor einem Ja auf diese Frage schrekt man auf protestantischer Seite zurück, — auch wenn man alle Mißverständnisse und Vorurteile abgelegt hat, die das katholische Dogma entstellen. Gerade die Stellungnahme zum Primat macht dem evangelischen Christen die ökumenische Gesinnung schwieriger als uns Katholiken⁵⁵. Wenn angesichts der Tatsachen ein Ende der Trennung nicht absehbar ist und die Versuchung zur Mutlosigkeit aufsteigt, gilt es umso mehr, zu dem zu beten und auf den zu vertrauen, bei dem nichts unmöglich ist. Immerhin gibt es auch eine ganze Reihe von Ansatzpunkten zur Verständigung. Es ist doch sehr viel Gemeinsames da, von wo aus die Diskussion auch über das Sein der Kirche geführt werden kann in geduldiger Liebe zu den anderen, in unbestechlicher Liebe zur Wahrheit und in unwandelbarer Liebe zu Christus selbst, in dem wir einander doch finden müßten.

LEO KRINETZKI

Die Theologie des Hohen Liedes¹

Das Hohe Lied ist eine Sammlung biblischer Liebes- und Hochzeitslieder, die vermutlich im 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. von einem Weisheitslehrer (daher die Zuweisung an „Salomon“ 1, 1) zusammengestellt wurde, um den jungen Israeliten, in Unterstützung der Ehereform des Esdras und Nehemias, ein von allem heidnischen Beiwerk gereinigtes (vgl. Neh 13, 23 ff) Idealbild bräutlich-elheiler Liebe vor Augen zu stellen. Wohl schon sehr bald wurde dieser Wortsinn unter dem Einfluß der prophetischen Botschaft in gewissem Sinne messianisch-eschatologisch verstanden (vgl. Jer 33, 11): das hohe Ideal der Lieder schien sich erst in der messianisch-eschatologischen Zukunft voll verwirklichen zu lassen, dann nämlich, wenn Jahwe seine Braut Israel erneut begnadigt und in einem neuen, ewigen Bund von neuem geehelicht haben würde (vgl. Os 2, 16. 21. 25). Diesen neuen Gottesbund sollten die verheirateten Israeliten und Israelitinnen vorzugsweise in ihrer eigenen, „natürlichen“ Brautschafft und Ehe miteinander erleben und erfahren, hieß es doch in HL 8, 6 f, daß ihre gegenseitige Liebe letztlich eine „Flamme Jah(we)s“ sei, die deshalb kein noch so „großes Wasser“ der Trübsal „auslöschen“ könne. Dieser neue Gottesbund und dieses neue Eheideal waren jedoch für die Israeliten und Israelitinnen nicht nur eine Verheißung, sondern auch ein Ansporn zur Tat. Hatten sich mit der Heimkehr Israels aus dem Exil nicht schon viele andere Weissagungen der Propheten verwirklicht? Verwirklicht nicht nur durch die Machttaten Jahwes, sondern auch durch die Mitwirkung der Menschen? Konnte es demnach nicht so sein, daß jede Bemühung der nachexilischen Israeliten um eine Annäherung an das Liebesideal des Hohen Liedes zugleich auch eine Annäherung an die ersehnte messianische Endzeit war? Erweckte nicht der Anblick jedes jungen israelitischen

⁵⁵ Vgl. J. Kuhlmann, Der Fels des Anstoßes, *Una sancta* 1/1966, 55 ff.

¹ Vgl. meine bisherigen Publikationen zum Hohen Lied: *Die Macht der Liebe. Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zu HL 8, 6–7*: Münchener Theologische Zeitschrift 13 (1963), 256–279; *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*, Düsseldorf 1964; *Die Liebe hört nie auf. Die Botschaft des Hohen Liedes heute*, Stuttgart 1964.