

Kirche als Aktion Jesu Christi

Bemerkungen anlässlich der Lektüre von *Walter Kreck's* „Grundfragen der Ekklesiologie“, München 1981

Dietrich Korsch

I

Endgültig seit der Reformation steht dogmatische Ekklesiologie vor der Aufgabe, nicht nur schlüssige Aussagen über das wahre Wesen der Kirche zu produzieren, sondern zugleich Auskunft zu geben über das problematische Verhältnis des wahren Wesens zur faktischen Existenz einer Kirche, die sich in mannigfaltige Erscheinungsweisen differenziert hat. Indem sie dieser Aufgabe nachkommt, unterstellt sie einen relevanten Unterschied von Wahrheit und Wirklichkeit christlicher Vergemeinschaftung und grenzt sich ab ebenso von der Vorstellung einer zwanglosen Identität, die den Übergang von Wahrheit zu Wirklichkeit wie den von Wirklichkeit zu Wahrheit in gleicher Weise vollziehen ließe, wie von dem Bild einer schieren Indifferenz von dogmatischem Begriff und empirischer Realität, die der theologischen Reflexion nur noch die Rolle eines beliebigen Meinens jenseits einer sich selbst reproduzierenden kirchlichen Basis einräumte. Den Unterschied von Wahrheit und Wirklichkeit als relevant zu unterstellen bedeutet freilich sogleich, eine Beziehung in der Weise des Anspruchs aufzurichten, daß das evangelische Wesen in der historisch-gesellschaftlichen Gestalt der Kirche zur Geltung zu kommen habe. Die dogmatische Ekklesiologie schließt so unvermeidlich die Frage nach dem Subjekt der intendierten Vermittlung ein.

In dieser allgemeinen logischen Konstellation vertritt die Ekklesiologie von W. Kreck in großer Luzidität und mit allem Nachdruck die Auffassung, daß der Unterschied von Wesen und Existenzweise der Kirche nur dadurch aufgehoben werden kann, daß das Wesen sich selbst in der erscheinenden Wirklichkeit zu Aussprache und verständiger Durchsetzung bringt. Es macht den konstruktiven Rang dieser dogmatischen Ekklesiologie aus, daß sie die Bedingungen der Überführung der Wahrheit in die Wirklichkeit dogmatisch zu entwickeln imstande ist.

Zur Begründung dieser Auffassung ist auf die von Karl Barth formulierte Lehre von der dreifachen Gestalt der Parusie Jesu Christi zurückzugehen (vgl. KD IV, 1, 367–384; IV, 3, 337–342). Nach Barths Lehre hebt die eine Wiederkunft Jesu Christi an mit seiner leiblichen Gegenwart als des Auf-erstandenen, geht fort in der Gestalt seiner Präsenz im Heiligen Geist und gelangt ans Ziel in seinem schließlichen Kommen am Ende in Herrlichkeit

(vgl. 65)¹. Zwischen den drei Gestalten der Parusie besteht insofern substantielle Einheit, als der am Ende verherrlichte Christus kein anderer als der von den Toten Auferweckte und also auch kein anderer als der gegenwärtig Wirkende ist; modale Differenz insofern, als die Art und Weise seines Gegenwärtigseins verschieden ist: einst vor den Augen der Jünger, jetzt im Geist und von der Gemeinde erkannt, dann offensichtlich und vor aller Augen. Da der Wiedergekommene in seiner Auferstehung sich als der Herr des Todes zu erkennen gegeben hat, besitzt er (und er allein) die Macht, die Differenz der Zeiten und Modi seiner Gegenwart zu überwinden.

Mit diesem dogmatischen Gedanken sind Grund, Ziel und Ort der Kirche bestimmt: von der Selbstvorstellung des auferstandenen Gekreuzigten herkommend geht sie auf die Vollendung zu. Die Zwischenzeit zwischen jenem anfänglichen Ereignis (vgl. 62) und jener endlichen Erfüllung (vgl. 65) ist der gegenwärtige Ort der Kirche, an dem sie von ihrem Herrn in Dienst genommen und als Mitarbeiter seiner Selbstverkündigung auf ihr Ziel ausgerichtet wird. Genau an diesem Ort und in dieser Funktion kann die Kirche „irdisch-geschichtliche Existenzform“ (mit Barth zu reden: KD IV, 3, 867) oder „Aktion Jesu Christi“ (8) heißen.

Logisch betrachtet liegt in dem Gedanken von den drei Gestalten der Parusie Jesu Christi das Modell einer nichtsynthetischen Einheit von Identität und Differenz vor: in der Differenz der Zeiten oder Gegenwartsmodi Jesu Christi prävaliert die Identität ihres Sinnes oder ihrer Bestimmung; freilich so, daß die Differenz nicht durch wie immer geartete Praxis weitergearbeitet und zu der identischen Bestimmung synthetisiert, sondern nur als in dem Einen bereits aufgehoben angeschaut werden kann, der allein auch die Kraft zur Überwindung der Differenz besitzt.

Aus diesem christologischen Modell resultiert für den Aufbau der ihr entsprechenden (vgl. 74–86) Ekklesiologie die Struktur einer eschatologisch pointierten Rechtfertigungslehre (vgl. 295.297). In der Differenz der Zeiten stehend ist die Kirche der Zweideutigkeit und dem Versagen nicht entnommen, sondern akut anfällig für die Versuchung, von ihrem Grund und auf dem Weg zu ihrem Ziel abzuweichen; insofern ist sie „Sünder“. Unter der Prävalenz des identischen Sinnes der differenten Zeiten aber wird sie zur Eindeutigkeit berufen und erfüllt die Aufgabe der Mitwirkung an der Verkündigung Jesu Christi; insofern ist sie „gerecht“. So wenig die Kirche sich selbst vom Sündersein zum Gerechtein bringen kann, so gewiß setzt sich umgekehrt ihre Bestimmung immer wieder gegen die aktuelle Differenz durch; die Unumkehrbarkeit dieser Sinnrichtung markiert die eschatologische Spitze dieses Typus der Rechtfertigungslehre (zu dieser Auslegung der Rechtfertigungslehre im Anschluß an Hans Joachim Iwand vgl. *W. Kreck*, Grundfragen der Dogmatik, München 1970, 293–296).

Die Fruchtbarkeit dieser Struktur, die den Aufbau aller Kapitel konsequent triadisch steuert, zeigt sich sowohl in der eschatologischen Verflüs-

¹ Seitenzahlen im Text ohne weitere Angaben beziehen sich auf das anzuzeigende Buch.

sigung dogmatischer Gegensätze als auch in der Differenzierung der erscheinenden Wirklichkeit. Die eschatologische Orientierung befreit beispielsweise in der Frage der Abendmahlslehre den Blick von der Fixierung auf die Elemente und lenkt ihn hin auf die Funktion des Herrenmahls im Kontext zeugnisgebender Gemeinde. In geradezu klassischer Weise wird in dieser Perspektive die lutherisch-reformierte Kontroverse vermittelt (zusammenfassend 138). In der Beurteilung politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit lehrt die eschatologisch gerichtete Rechtfertigungslehre den Blick schärfen für die Tendenzen der Totalisierung und lädt ein zum Widerspruch gegen sie: gegen die Totalisierung des ideologischen Anspruchs (für Kreck bis in den innersten Nerv verbunden mit der Erfahrung des deutschen Faschismus) (88), gegen die Totalisierung der Sicherheit in der Eskalation der Rüstung (153.306), gegen die Totalisierung eines gesellschaftlichen Systems, das die Ausbeutung von Menschen und Natur zu seinem Prinzip hat (246f.306–308). Daß und wie diese beiden Leistungen des einen Grundansatzes zusammengehören, dokumentiert sich in Krecks Buch im Bezug aktuell-zuschärfender Exkurse auf die jeweiligen Stücke der Lehrentwicklung. Nicht zuletzt leitet die hier in praktischer Anwendung durchgeführte Rechtfertigungslehre auch das Gespräch mit katholischen Gestalten der Lehre von der Kirche, das – unerlässlich! – in allen Fragen gesucht wird.

Das Problem, das durch diese Struktur aufgegeben ist, besteht darin, die Selbstbezeugung Jesu Christi als Wort Gottes und die Selbsttätigkeit der Gemeinde oder Kirche zu vereinbaren. So wenig die Selbsttätigkeit der Gemeinde die Selbstbezeugung Jesu Christi ersetzen oder auch nur verstärken kann, so wenig kann andererseits die Selbsttätigkeit der Gemeinde im Rahmen der eigenen Aktion Jesu Christi fortfallen, wenn anders der Sinn der Zwischenzeit eben darin besteht, daß er seine Gemeinde an seinem Zeugnis will mitwirken lassen. Nicht notwendig zu sein und doch nicht überflüssig zu werden: das zeichnet die eigentümliche Gestalt und Praxis der christlichen Kirche aus. Daß sie in dieser Situation gleichwohl das Wort Gottes zu reden beanspruchen darf und muß, d. h. sie sich nicht selbst relativieren und in Belanglosigkeit zum Verschwinden bringen darf, daran ist W. Kreck alles gelegen (133.294).

II

Der Aufbau von W. Krecks Ekklesiologie, der, um zur Lektüre anzuregen, hier nur im knappen Überblick vorgestellt werden soll, ergibt sich stringent aus ihrem überzeugenden Grundgedanken und seiner inneren Gliederung.

Bereits die „erkenntnistheoretische“ Frage des ersten Kapitels ist von ihm aus gestaltet. Weder kann die Kirche als überweltliche Wirklichkeit gedacht werden, noch kann sie mit ihrer vorgefundenen Wirklichkeit identifiziert werden. In ihrer Vorfindlichkeit aber wahre Kirche zu *werden* (was die Selbstkritik einschließt!), das ist ihr besonderer Stand. Aus ihm ergibt sich die Konsequenz, daß sie darauf Verzicht tun muß, ihre weltliche oder gar weltgeschichtliche Notwendigkeit demonstrieren zu wollen.

Vom „gegenstandstheoretischen“ zweiten Kapitel her, das die bereits skizzierte Grundlegung entfaltet, eröffnet sich der Weg durch die fundamentalen Bestimmungen wahrer Kirche, die alle unter dem gemeinsamen Zeichen exzentrischer Existenz und eschatologischer Ausrichtung stehen. Das dritte Kapitel denkt nach über die Art und Weise der Präsenz Jesu Christi in seiner Gemeinde. Unter den reformatorischen Leitgesichtspunkten von Wort und Geist (101) kann sich Kreck durchaus den traditionellen *notae ecclesiae* anschließen. Jedoch vermag er im Horizont der missionarischen Ausrichtung der Gemeinde im Unterschied zur Kirche als Heilsanstalt manches Licht neu zu setzen (z. B. 138). Von noch nicht abzusehender Wirkung dürfte sein Plädoyer für den theologischen Vorzug und die praktische Favorisierung der Erwachsenentaufe gegenüber der Säuglingstaufe sein: eine Konsequenz, in der er mit K. Barth übereinstimmt, ohne freilich an diesem Punkt seine Voraussetzungen zu teilen (vgl. 130–135).

Nachdem solchermaßen die „vertikale“ Sinnrichtung ausgeführt wurde, geht das vierte Kapitel auf die „Horizontale“, die mit der Vertikale gegebenen Querverbindungen in der Gemeinde von Brüdern (und Schwestern) ein. Aus der Diskussion des Problems von Amt und Gemeinde, das in diesem Zusammenhang thematisiert wird, leuchtet am Ende die Vorstellung einer „freie(n) Gemeindekirche“ (199) auf, die bruderrätlich („schwester-rätlich“?) organisiert ist und die ihre Zeit analytisch zu begreifen fähig ist.

„Schrift und Tradition“ lautet der herkömmliche Titel für die Antwort auf die Frage, wie sich die Kirche ihrer Herkunft versichern könne. Indem W. Kreck in seinem fünften Kapitel dartut, daß und wie dieses Problem sich in den Bezugsrahmen von Tradition und Situation übersetzt, unterstreicht er erneut, daß der auferstandene und gegenwärtig wirkende Herr die Grundlegung der Gemeinde vollzieht, die eben mit Bezug auf ihn ihre Situationsadäquanz in Auseinandersetzung mit der Tradition gewinnt: was die Herausforderung durch die quasi apokalyptische Weltlage einschließt (vgl. 245–248).

Daß der lebendige Grund der Gemeinde allein auch der Leitfaden auf dem Weg aus der Vielfalt von Kirchentümern zu der einen ökumenischen Kirche sein kann (freilich auch sein muß!), die Kirche aus der Wahrheit ist, das ist die Folgerung, die im sechsten Kapitel gezogen wird.

Auf dem mühsamen Weg zur Einheit der Kirchen in gegenseitiger und Welt-Verantwortung könnte dann ein wenig von dem zum Vorschein kommen, was das siebte Kapitel mit der „eschatologische(n) Identität von kämpfender und triumphierender Kirche“ (295) erhoffen läßt: daß sie ihrem Ziel in Bedrängnis, aber mit Gewißheit entgegenzugehen imstande ist und auf diesem gewissen Weg auch die Entschiedenheit gebotener Parteinahme nicht scheut.

W. Krecks Gesprächspartner im Diskurs über die Grundbestimmungen wahrer Kirche sind, nach dem Bezug auf die biblischen Urkunden und deren moderne Exegeten, immer wieder die Reformatoren, K. Barth, R. Bultmann und D. Bonhoeffer; von katholischer Seite kommen hinzu M.

Schmaus und H. Küng. Es gelingt W. Kreck, diese bisweilen kontrapunktisch geführten Stimmen strikt das Thema umspielen zu lassen, das mit dem Grundgedanken und seiner Entfaltung vorgegeben ist.

III

W. Krecks Lehre von der Kirche erscheint zu einem Zeitpunkt, an dem dogmatische Ekklesiologie nicht eben Konjunktur hat. Zumal ein Verständnis der Kirche Jesu Christi, das den Anspruch, im Sinne der reformatorischen Tradition überprüfbar rechte Lehre zu sein, verbindet mit dem Aufruf zu problembewußtem und tatkräftigem Handeln der „Kirche in der Krise der bürgerlichen Welt“ (so der Titel von Krecks Aufsatzband aus dem Jahr 1980, dem praktisch-eingreifenden Seitenstück zu dieser dogmatischen Ekklesiologie), sucht seinesgleichen. Diese beiden Elemente, rechte Lehre und verändernde Praxis, so einleuchtend zu verknüpfen, signalisiert den hohen Grad sowohl der theologischen Kompetenz als auch der historischen Erfahrung des Autors; aus beiden zu lernen, ist nicht nur uns Jüngeren unerläßlich.

IV

Lernen schließt – im Sinne des Lehrers – Fragen ein. Meine Frage bezieht sich auf das, was ich oben das Problem der eschatologisch pointierten Rechtfertigungslehre nannte: das Verhältnis von Selbstbezeugung Jesu Christi und Selbsttätigkeit der Gemeinde; in diesem Horizont steht auch W. Krecks Widerspruch gegen die Tauflehre K. Barths.

W. Kreck insistiert darauf, die kirchliche Verkündigung und Praxis nicht arbiträr werden zu lassen. Auch unter der axiomatischen Vorgabe der Selbstverkündigung Jesu Christi kann und darf „antwortendes Tun“ der Gemeinde nicht auf den Anspruch verzichten, „im Namen und Auftrag Gottes zu reden“ (133) und also grundsätzlich vollmächtiges Wort der Zusage zu sein. Dementsprechend versteht er die Taufe als die zeichenhafte Antwort der Gemeinde auf das doppelte Ja, das in Jesus Christus gesprochen ist: das Ja Gottes zu den Menschen und das Ja der Menschen zu Gott, die in ihrer (bloß) zeichenhaften Funktion gleichwohl indikativisch-zusagenden Charakter trägt. Eben die Eindeutigkeit der Zusage sieht er bei K. Barths Unterscheidung der Geist- von der Wassertaufe verlorengehen. Der „eschatologische (. . .) Vorbehalt“ (132) der Nichtidentifizierbarkeit des Wortes der Verkündigung mit dem Wort Gottes erfordert nach W. Krecks Überzeugung nicht den Verzicht darauf, die Verkündigung als Verkündigung des Wortes Gottes zu präzisieren. Dieser Überzeugung scheint mir auch die assertorische Redeform zu entsprechen, deren sich Kreck im Entscheidenden bedient.

Nach K. Barths Auffassung in KD IV, 3 und IV, 4 wird die Prädikation der Verkündigung als „wahres Wort“, das den Gehalt des Wortes Gottes hat, unter Vorordnung der Tatsache, daß Jesus Christus sein eigener Zeuge ist, nur dann erfolgen können, wenn sich der wahre Zeuge des dienenden

Zeugnisses aktuell bedient hat, dieses Zeugnis also im Menschen, der es hört, zu seinem Ziel kommt. „Dabei kann es ja nicht sein Bewenden haben, daß die Geschichte Jesu Christi als die Geschichte des einen kraft der Treue Gottes ihm wieder treuen Menschen in seiner Auferstehung von dem Toten allen Menschen objektiv offenbar wurde (. . .). Das will doch Gott in seinem in Jesus Christus geschehenen *Werk* und mit jenem in seiner Allmacht gesprochenen *Wort*: daß es von Allen, von einem Jeden und nun also gerade auch von diesem und diesem bestimmten Menschen vernommen, dankbar aufgenommen, im Gehorsam befolgt werde“ (KD IV, 4, 31f).

Kommt es zu seinem Ziel, so geschieht von Gott her die „*Wendung*, in der wirklich er, der Mensch selbst frei wird, zu werden, was er zuvor nicht war noch sein konnte, und so zu tun, was er zuvor nicht tat und zu tun unvermögend war: Gott treu zu sein.“ (a.a.O. 6) Eben in dieser Wendung von Gott her wird der Mensch zugleich „*freies Subjekt* dieses Geschehens“ (a.a.O. 5). Das Zum-Ziele-Kommen des Wortes Gottes ist aber nichts anderes als die „*Taufe mit dem Heiligen Geist*“ (a.a.O. 33).

Der erste Lebensakt dieses neuen freien Subjekts besteht nun präzise in der Tat der dankbaren Anerkennung dieses Geschehens: die Taufe mit Wasser ist „*die erste Gestalt* der der göttlichen Wendung entsprechenden *menschlichen Entscheidung* in der Begründung des christlichen Lebens“ (a.a.O. 49).

Als tätige Entscheidung eines freien Subjekts ist die Taufe – gerade in ihrer von Barth bestimmten Gestalt der Wassertaufe – für dieses Subjekt nicht eine solche zeichenhafte Entsprechung, deren Realität und Validität unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen könnte. Zuhöchst in der scheinbaren Beschränkung der Taufe der Kirche auf die Taufe mit Wasser erweist sie ihre subjektiv freiheitsbegründende Wirklichkeit: die Selbsttätigkeit dessen, der die Taufe begehrt, ist Element der Selbstbezeugung Jesu Christi geworden. Ob nicht die Intention W. Kreecks, die Bedingungen zu beschreiben, unter denen sich die Wahrheit Jesu Christi in die Wirklichkeit der Kirche übersetzt, noch konsequenter zur Geltung käme, könnte er an diesem Punkt K. Barth folgen?

Es würde sich vermutlich in dieser Perspektive auch das Bild von der Kirche etwas verändern. Es müßte von einer Grundordnung der Gemeinde ausgegangen werden, die diese beschreibt als Gemeinschaft der in ihrem Herrn untereinander konstitutiv verbundenen freien Subjekte. „*Herrschaftsfreie Bruderschaft und Schwesterschaft*“ gewänne dann noch größere Basisnähe und noch stärker einen egalitären Zug, ohne funktionale Differenzierung und individuelle Einmaligkeit aufzuheben. In demselben Zusammenhang müßten dann noch intensiver die Hindernisse erörtert werden, die einer freien Vergemeinschaftung christlicher Subjekte entgegenstehen, die Klassenspaltung, die auch die Gemeinde durchzieht, zuvörderst. Die Selbsterkenntnis der christlichen Gemeinde würde die Erkenntnis der Existenz in diesem Widerspruch mit einschließen: sie wäre als solche ein politischer Lernprozeß, der dann auch die Stellungnahmen der Gemeinde als kollektivem Subjekt zu Fragen von Welt und Gesellschaft leiten würde.

Indem ich so unter Erinnerung an die späte Lehre Karl Barths von der Taufe versuche, die Verknüpfung von rechter Lehre und verändernder Praxis christlicher Kirche noch auf eine andere Weise anzudeuten als W. Kreck sie ausführlich begründet vorgenommen hat, hoffe ich, sein Anliegen auf meine Art befördert und also von ihm gelernt zu haben.