

HAUPTARTIKEL

Das Erkennungszeichen der Kirche*

Henning Theißen

Gerhard Sauter gewidmet

Abstract

Der Artikel handelt von dem Erkennungszeichen der Kirche. In Übereinstimmung mit Luthers und Melancthons Lehre von den Erkennungszeichen der Kirche (notae ecclesiae) sind diese Zeichen der verborgenen Kirche (I.). Die paulinische Unterscheidung von der Vieldeutigkeit des Kreuzes und vom Wort vom Kreuz (II.) legt nahe, dass jedes Zeichen mehrdeutig bleibt, bis es durch das Wort ausgelegt wird: Das Kreuz als charakteristisches Zeichen der Kirche wird allein durch Jesus Christus gesetzt und ausgelegt. Die Situation der Kirche unter dem Kreuz kann demnach immer nur als (Kreuzes-) Nachfolge konstituiert werden. Diese konkrete Situation der Kirche wird abschließend unter Bezugnahme auf Bonhoeffers Konzept der Nachfolge dargestellt (III.).

Wenn die folgenden Erwägungen »Das Erkennungszeichen der Kirche« zum Thema haben, so wird bewusst singularisch, als gäbe es nur ein solches Zeichen, von dem einen Erkennungszeichen der einen Kirche gesprochen, die das Neue Testament den Leib Christi nennt. Freilich könnte das Problem des Erkennungszeichens gar nicht thematisch werden, wenn nicht in irgendeiner Weise eine Pluralität von Kirche anzunehmen wäre, innerhalb derer das fragliche Erkennungszeichen allererst die Entscheidung herbeizuführen hätte, wo in dieser Pluralität wahrhaft die Kirche zu suchen ist. Es ist daher völlig folgerichtig, wenn in vorangegangenen Jahrgängen dieser Zeitschrift H.-G. Geyer und H. Th. Goebel in einschlägigen Beiträgen zum Problem des Erkennungszeichens der Kirche die Frage einer möglichen Trennung der wahren von der falschen Kirche in den Vordergrund gestellt haben. Für beide Autoren vollzieht sich diese Trennung freilich in einer »wesenhaft kirchen-internen Antithetik« oder inneren »Gewaltenteilung«¹, so dass sich das Thema des

* Umgearbeiteter Vortrag vom 02. Juli 2007 im Zuge der Ringvorlesung »Theologien auf dem Campus« der theologischen Institute auf dem Campus Koblenz der Universität Koblenz/Landau.

1. H.-G. Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche, in: EvTh 38 (1978), 470–495, hier 474 bzw. H. T. Goebel, Notae ecclesiae. Zum Problem

Erkennungszeichens insbesondere auf die Frage nach der rechten *Gestalt* der Kirche am jeweiligen historischen Ort zuspitzt. Ein prominentes gegenwärtiges Beispiel ist das EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit*. Es reklamiert mit der Genitivverweiterung des Kirchenbegriffs im Titel seinerseits ein Erkennungszeichen der Kirche, und zwar die Freiheit. Freiheit wird dabei als die freiwillige Übernahme von Verantwortung für die institutionelle Gestaltung der Kirche akzentuiert: »In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche. Die ›Freiheit eines Christenmenschen‹ [...] schärft das Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung.«² Dieses aktuelle Beispiel zeigt wie die genannten Autoren aus der Sekundärliteratur, dass sich (I.) ein singularisches Verständnis der *notae ecclesiae* als das eine Erkennungszeichen der Kirche nur (II.) in Auseinandersetzung mit der Pluralität kirchlicher Situationen explizieren lässt, an denen (III.) die Kirche konkrete Gestalt gewinnen kann. Die nachstehenden Überlegungen gliedern sich in diesen Dreischritt.

I. Das Kreuz als hermeneutische Struktur der Kirche

Wenn man sich dem Thema eines Erkennungszeichens der Kirche stellt, so ist man an die Lehre von den *notae ecclesiae* gewiesen. Diese Lehre ist allerdings kein einheitliches Gebilde, sondern speist sich aus unterschiedlichsten Entdeckungszusammenhängen.³ Hervorzuheben sind insbesondere das *Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel* (381) als Symboltext mit dem größten ökumenischen Geltungsbereich, die *Augsburgische Konfession* (1530) als wichtigste Bekenntnisschrift der Reformation sowie die einschlägigen Schriften Luthers im Zusammenhang mit dem seit 1537 päpstlicherseits mehrfach ausgeschriebenen Konzil zur Lösung der römisch-reformatorischen Kirchenspaltung, also besonders die *Schmalkaldischen Artikel* (1537) sowie *Von den Konziliis und Kirchen* (1539). Die scheinbare Vieldeutigkeit der Lehre ist dabei von besonderem Wert für die folgenden Überlegungen. Freilich könnte man die unterschiedlichen Entdeckungszusammenhänge auf einen gemeinsamen Nenner bringen, da der Kirche jeweils bestimmte Beschaffenheiten zugeschrieben werden, die solch eine Identifikation der Kirche und damit einhergehend auch ihre Abgrenzung von dem, was nicht Kirche ist, also anscheinend eine regelrechte begriffliche Definition der Kirche erlauben. Eine solche Definition geschähe aber situationsunabhängig und würde den pragmatischen Erkenntniswert der *notae ecclesiae* als Erkennungszeichen der Kirche in einer bestimmten Situation tangieren. Das Problem einer Definition der Kirche muss daher den Einstieg in die vorliegenden Erwägungen bilden.

der Unterscheidung der wahren Kirche von der falschen Kirche, in: EvTh 50 (1990), 222–241, hier 225, vgl. 230.

2. *Kirche der Freiheit*. Ein Impulspapier, hg. v. Rat der EKD, o. O. u. J. (Hannover 2006), 34.
3. Während H. Döring, Art. *Notae Ecclesiae*, in: LThK³ VII (1998), 918–921 begrifflich zwischen vernunftmäßig einsehbaren äußeren und glaubensmäßig geoffenbarten Kennzeichen (*notae resp. proprietates ecclesiae*) unterscheidet, gebraucht G. Neebe, Art. Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*), in: RGG⁴ IV (2002), 927–929 den Terminus der *notae ecclesiae* als Sammelbegriff.

1. Die Schwierigkeit eines einheitlichen Kirchenbegriffs

Eingedenk des bereits angedeuteten Zusammenhangs von Erkennungszeichen und Situation der Kirche gehen die Überlegungen des vorliegenden Abschnitts so vor, dass jeweils die *situationsbezogene argumentative Pragmatik* ermittelt wird, in der die Lehre von den *notae ecclesiae* entfaltet wird. Die Überlegungen konzentrieren sich dabei auf den zweiten der gen. Entdeckungszusammenhänge, der in gewisser Weise ein Gegenstück zum ersten bildet.

Die Tatsache, dass die Alte Kirche im Nizäno-Konstantinopolitanum die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche ausdrücklich als geglaubte Größen einführt, hat in der Moderne Anlass zur Annahme eines *doppelten Kirchenbegriffs* gegeben, der im Anschluss an R. Sohm zwischen »Geistkirche« und »Rechtskirche« unterscheidet (G. Holstein), und zwar selbst dann, wenn beide zusammenhängen und die Geistkirche als theologisches *Programm* der Rechtskirche die *Gestalt* vorgibt. Doch solch ein doppelter Kirchenbegriff ist vom Entdeckungszusammenhang des Symboltextes, dem Konzil von Konstantinopel, nur scheinbar gedeckt. Zwar verfolgt Kaiser Theodosius, wie R. Staats darlegt, mit dem Konzil in der Tat das »religionspolitische Programm«, das in Ost- und Westrom geteilte Reich im Geiste der Ära Konstantins zu neu geeinter Gestalt zu führen. Es wäre aber verfehlt, auch die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche als derartige Programmbegriffe der kaiserlichen Kirchenpolitik zu deuten⁴; ganz zu schweigen davon, dass man derartige Attribute der Kirche auch nicht als »Visionen« heutiger kirchlicher Leitbildprozesse heranziehen sollte, die dann in der Gestaltung durch die konkrete Gemeindetätigkeit zu »erden« wären.

Während die vier *notae ecclesiae* nach dem Glaubensbekenntnis von Konstantinopel also für das Problem eines doppelten Kirchenbegriffs stehen, verdeutlichen demgegenüber die beiden in der *Confessio Augustana* genannten *notae ecclesiae* die komplementäre Schwierigkeit eines *einheitlichen Begriffs von Kirche*. Freilich scheint CA 7 zunächst eine förmliche Einladung zu einer begrifflichen Definition der Kirche auszusprechen:

»Ebenso lehren sie, daß die eine heilige Kirche allezeit bleiben wird. Es ist aber die Kirche die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente richtig verwaltet werden. Und zur wahren Einheit der Kirche genügt es, übereinzustimmen in bezug auf die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente.«⁵

Der berühmte zweite Satz dieses Artikels folgt anscheinend haargenau dem aristotelischen Schema einer Definition, indem zunächst eine dem zu definierenden Begriff übergeordnete Gattung benannt wird (Versammlung der Heiligen), innerhalb derer dann mit den *notae ecclesiae* ein artspezifisches Unterscheidungsmerkmal angegeben wird (Wort und Sakrament). Das hieße freilich, dass CA 7 auch andere religiöse Körperschaften kennt, die aber nicht als Kirche anzusprechen sind, weil ihnen das reine Evangelium und die rechte Sakramentsverwaltung fehlen. Auf den ersten Blick scheint das genau die argumentative Pragmatik der *Confessio Augustana* widerzuspiegeln, da die protestantischen Theologen ja gerade in der Sakramentenfrage

4. Zitat: R. Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996, 39; zum Sachproblem der Attribute: 264–270.

5. R. Mau (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Bd. 1, Bielefeld 1997, 39.

mit dem altgläubigen Kirchenkörper im Streit lagen. In diese Richtung scheint zu weisen, dass es Luthers große Sakramentenschrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* war, die er 1520 polemisch als das bloße »Vorspiel« seines in der Bannandrohungsbulle *Exsurge Domine* geforderten Widerrufs bezeichnete. Jedoch ist dieser polemische Ton Melanchthon als dem Autor der *Confessio Augustana* bekanntlich fremd. Freilich rechnet auch er mit einer katholischen und einer protestantischen Gemeinschaft; das zeigt schon die Zweiteilung der *Confessio Augustana* in Artikel, über die beide Seiten konsentieren, einerseits und Missbräuche andererseits, die bei den Protestanten abgestellt werden. Fraglos auch beziehen sich einige dieser Missbräuche auf das Sakrament. Doch an keiner Stelle tendiert die *Confessio Augustana* dazu, den Altgläubigen das Kirchesein abzusprechen, wie es für das artspezifische Unterscheidungsmerkmal im Sinne einer aristotelischen Definition nötig wäre. Hier lässt sich eine Diskrepanz zwischen Wirkungsgeschichte und Autorintention der *Confessio Augustana* beobachten. Gewirkt hat die *Confessio Augustana* als Gründungsurkunde der evangelischen Kirche. Geschrieben hat Melanchthon sie jedoch, um zu demonstrieren, dass die protestantisch gewordenen Territorien sich in Einheit mit der Kirche des altgläubigen Reiches befinden. Was also ist mit dieser Einheit gemeint?

Die Standardauskunft, dass die Reformatoren keine eigene Kirche gründen wollten, sondern nur die bestehende reformieren, gibt den Sachverhalt der Einheit nur sehr ungenau wieder, weil sie zu dem Missverständnis einlädt, als ginge es um den Verbleib in einer bestehenden Institution, als hieße Einheit also institutionelle Einheit. Das aber entspräche nicht dem Kirchenverständnis von CA 7, wie sich bereits im folgenden Artikel zeigt, der in den literarischen Vorformen der *Confessio Augustana* noch zum Kirchenartikel hinzugehörte (und in ihrer *Apologie* wieder mit ihm zusammengefügt wird). CA 8 hält mit den Entscheidungen der Alten Kirche zum Donatistenstreit fest, dass auch die Anwesenheit unwürdiger Priester in der Kirche nichts an ihrem Charakter ändert; sie ist und bleibt »im eigentlichen Sinne« die Versammlung der Heiligen:

»Obwohl die Kirche im eigentlichen Sinne die Versammlung der Heiligen und wahrhaft Gläubenden ist, ist es dennoch erlaubt, da in diesem Leben viele Heuchler und böse Menschen darunter sind, Sakramente zu empfangen, die durch böse Menschen gereicht werden« (CA 8).⁶

Dieses antidonatistische Argument wird in der Sekundärliteratur meist vor dem Hintergrund des Einwandes verstanden, den die römischen Konfutatoren dem Kirchenverständnis der *Confessio Augustana* entgegenhielten: Sie lehre unter dem Begriff der Kirche als *congregatio sanctorum* einen Ausschluss der Heuchler und Bösen oder mache die Kirche zu einer rein geistigen Gemeinschaft (*civitas platonica*). In direkter Entgegnung hierauf würde CA 8 dann versichern, dass auch nach evangelischer Auffassung die Kirche ein Mischgebilde von Heiligkeit und Unheiligkeit ist (*corpus permixtum*).⁷ Es scheint aber gerade umgekehrt, dass die Anführung antidonatistischer

6. A.a.O., 40. Die Kirche »im eigentlichen Sinne« ist also nicht einer Kirche »im weiteren Sinne« entgegenzusetzen, so dass sich wiederum ein doppelter Kirchenbegriff ergäbe.

7. Das aktuelle Standardwerk zu den lutherischen Bekenntnisschriften vermerkt, dass in CA 8 »nicht nur gesagt ist, daß nach evangelischer Lehre auch durch Böse verwaltete Sakramente ihre Gültigkeit behalten, sondern – wenngleich in äußerst verschlungenem Satzbau – auch dies zum Ausdruck kommt, daß in der Kirche, obwohl sie eigentlich die Versammlung der Heiligen und wahrhaft Gläubenden ist, in diesem Leben viele Heuchler und Schlechte sind« (G. Wenz, *Theologie der*

Argumente einen spezielleren Argumentationszweck verfolgt, der sich nicht auf Böse und Heuchler allgemein, sondern tatsächlich auf unwürdige Priester im Besonderen richtet. Immerhin ersetzt Melanchthon, der in der *Confessio Augustana* nach den historischen Analysen von W. Maurer ansonsten »konsequent« den »Zusammenhang mit Luthers ursprünglichem Bekenntnis bewahrt hat«, hier mit der Nennung der Donatisten die bei Luther an entsprechender Stelle auftauchenden Novatianer⁸; er will stärker als Luther hervorheben, dass Unheiligkeit in der Kirche gerade bei den Priestern anzutreffen ist, die die kirchenkonstitutiven Handlungsvollzüge vornehmen.⁹ Liest man CA 8 nicht von der (späteren) römischen Verwerfung her, sondern vor dem Hintergrund dieser literarisch nachweisbaren Akzentsetzung, dann bekommt die argumentative Pragmatik einen klaren zeitgeschichtlichen Bezug mit doppelter Stoßrichtung.

CA 8 legitimiert zum einen die nicht dem römischen Amtsverständnis genügenden lutherischen Priester in den protestantischen Territorien, die z. B. den Zölibat missachten; CA 8 bezieht sich aber zum anderen auf die Priester der altgläubigen Kirche des Reiches, die die Versammlung der Heiligen als Messopfer in einer Weise feiern, die dem lutherischen Verständnis von reiner Evangeliumspredigt und lauterer Sakramentsverwaltung widerspricht. Auch sie stehen mit ihrem Handeln in der Einheit der Kirche, obwohl ihr Handeln mit Wort und Sakrament gerade diejenigen Dinge berührt, die für diese Einheit konstitutiv sind. Wenn nun aber sowohl lutherische als auch altgläubige Priester in der Kirche miteinander bestehen können, wenn also nach der Auffassung der *Confessio Augustana* die Kirche weder gegenüber anderen Kirchen abzugrenzen ist noch gegenüber dem, was nicht Kirche ist, dann bleibt (soll der Begriff der Kirche nicht leer sein) nur übrig, die Kirche durch Abgrenzung nach innen, also als Selbstdifferenzierung zu bestimmen. Diese kritische Selbstdifferenzierung der Kirche ist die Frage nach der wahren Kirche. Melanchthons ekklesiologische Entdeckung in der *Confessio Augustana* lässt sich also so auf den Punkt bringen, dass die Einheit der Kirche nichts anderes sein kann als ihre Wahrheit und dass die eine Kirche nur die wahre Kirche sein kann. Die Einheit der Kirche ist identisch mit ihrer Wahrheit. Melanchthon interpretiert hier die Kennzeichen der Kirche, wie sie ihm mit dem Nizäno-Konstantinopolitanum vorgegeben waren, nicht so, dass damit definiert würde, was die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in Wahrheit sei, sondern so, dass dieses wahre Sein der Kirche selbst ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität ist. Deshalb kann die Einheit der Kirche auch nicht definitorisch erfasst werden, denn sie erlaubt keine Abgrenzung nach außen. Nur scheinbar ist ja die wahre Kirche in ausschließender Weise von ihrem Gegensatz, der falschen Kirche, abzugrenzen. Tatsächlich jedoch stehen sich wahre und falsche Kirche nicht als distinkte Größen gewissermaßen auf Augenhöhe gegenüber,

Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2, Berlin/New York 1998, 262f. in nicht weniger verschlungenem Satzbau).

8. Für W. Maurer, Historischer Kommentar zur *Confessio Augustana*, Bd. 2, Gütersloh 1978, 165 liegt hier ein »wirklicher Neuansatz« bei Melanchthon vor (Zitat im Text: 164).
9. Zwar entstammen novatianische und donatistische Streitigkeiten dem selben Problemkomplex, nämlich dem Umgang mit unter der Verfolgung abgefallenen Christen. Während aber das novatianische Schisma allgemein die Frage »abgefallener Gemeindeglieder« betrifft (M. Wallraff, Art. Novatian/Novatianer, in: RGG⁴ VI [2003], 418f., 418), geht es im Donatistenstreit speziell um die Legitimität abgefallener Priester.

da die falsche Kirche dem Wortsinn nach nicht, wie es aristotelischer Definition entspräche, ein Sonderfall von Kirche ist, sondern in Wahrheit gar nicht Kirche. Ebenso ist auch die wahre Kirche kein Bezirk, der sich, wiederum in definitorischer Manier, aus einem übergeordneten Begriff der Kirche aussondern ließe. Eine praktische Konsequenz dessen ist, dass die im Zusammenhang von Kirchenplanung und Gemeindeentwicklung gegenwärtig diskutierten und auch in *Kirche der Freiheit* anklingenden Versuche, Modelle gestufter Kirchenmitgliedschaft zu implementieren¹⁰, auf eine grundsätzliche Schwierigkeit stoßen. Die Wahrheit der Kirche lässt sich nicht abstufen, sondern stellt eine Herausforderung an die Kirche in ihrer jeweiligen Situation dar. Dieser unaufgebbare Situationsbezug macht es unmöglich, wahre Kirche als begriffliche Einheit zu definieren. Der bedeutende Erkenntnisfortschritt der in der *Confessio Augustana* artikulierten Kirchentheorie besteht darin, dass die so argumentierenden Reformatoren die Kirche weder als Gegebenheit hinnehmen noch in begrifflichem Definitionsanspruch gewissermaßen am Reißbrett neu entwerfen. Die Ekklesiologie der *Confessio Augustana* versteht sich vielmehr unter der Leitfrage nach der wahren Kirche als kritische theologische Selbstprüfung und ist damit immer an die jeweilige kirchliche Situation gebunden, die nach solcher Prüfung verlangt. Diese theologische Selbstdifferenzierung ist die unmittelbare Kehrseite davon, dass Melanchthon auf jegliche Abgrenzung der Kirche nach außen verzichtet.

Man mag freilich fragen, ob der Verzicht auf eine definitorische Abgrenzung der Kirche in der *Confessio Augustana* nicht auch Melanchthons irenischer Grundhaltung geschuldet ist, die ihn die *Confessio Augustana* durchgängig als Konsensdokument anlegen ließ. Bekanntlich hat Luther, der die *Confessio Augustana* als Wiedergabe seiner Lehre hoch schätzte, Melanchthon genau diesen Irenismus vorgehalten, da er selbst »so sanft und leise nicht treten« könne.¹¹ Tatsächlich aber geht Luthers Lehre von den *notae ecclesiae* in keine andere Richtung als bei Melanchthon. Was dieser in seiner Verhandlungsgrundlage für den Augsburger Reichstag 1530 peinlich meidet, das spricht Luther, wenn er 1537 mit Blick auf das angekündigte Konzil in den *Schmalkaldischen Artikeln* auf das Thema Kirche zu sprechen kommt, zwar sofort aus: die Abgrenzung der Kirche von dem, was nicht Kirche ist, indem der altgläubigen Kirche das Kirchesein abgesprochen wird. »Wir gestehen ihnen nicht zu, daß sie die Kirche sind, und sie sind es auch nicht.«¹² Auch scheint Luther sogleich die in CA 7 nicht gewagte Definition von Kirche anzuschließen, wenn er fortfährt: »Denn es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist, nämlich die heiligen Gläubigen und ›die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‹ (Joh 10,3). Denn so beten die Kinder: ›Ich glaube eine heilige, christliche Kirche.‹«¹³ Dabei zeigt sich aber auch, dass Luthers spätere Aufzählungen von bald sieben, bald zehn *notae ecclesiae*¹⁴ ungeachtet einer klaren Systematik nicht auf Abgeschlossenheit und folglich nicht auf eine abgrenzende Definition der Kirche zielen; im Gegenteil ist gerade die offene Vielzahl der *notae ecclesiae* ein Indiz für Luthers situationsgebundene Argumentationsabsicht: Ein »armer, irriger Mensch« soll in allerlei Situationen, in de-

10. Kirche der Freiheit, 98 (vgl. 38) denkt an Formen »fördernder Mitgliedschaft«, worin sich keine Verbundenheit mit einer bestimmten Gemeinde, sondern allgemein mit der EKD ausdrücken soll.

11. WAB V, 319,7f. (Nr. 1568 an Kurfürst Johann). Die Schreibweise der Lutherzitate ist in diesem Aufsatz modernisiert.

12. Mau (Hg.), 336 (Nr. 32).

13. Ebd.

14. WA 50, 628,29–634,33; 641,20–643,5 bzw. WA 51, 479,4–485,25.

nen die Kirche unkenntlich geworden ist, zumindest an einem der vielen Kennzeichen merken, wo inmitten dieser Unkenntlichkeit wahrhaft die Kirche zu finden ist. Diesem eher seelsorglichen, jedenfalls nicht begrifflich definitorischen Interesse dient es, wenn Luther 1539 in *Von den Konziliis und Kirchen* den Schlussabschnitt über die *notae ecclesiae* mit folgendem Rückbezug auf die gen. Passage zum Kirchenverständnis der unmündigen Kinder aus den *Schmalkaldischen Artikeln* eröffnet: »Wohlan, der Kinderglaube lehrt uns, wie gesagt, dass ein christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse bis an der Welt Ende, denn es ist ein Artikel des Glaubens, der nicht aufhören kann, bis da kommt, was er glaubt, wie Christus verheißt: ›Ich bin bei euch bis zur Welt Ende‹. Woran will oder kann doch ein armer irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist?«¹⁵

2. Die Verborgenheit der Kirche

Die Kennzeichen der Kirche, so das Ergebnis der bisherigen Überlegungen, zielen nicht auf eine situationsunabhängige Definition der Kirche. Die *notae ecclesiae* geben weder eine idealistische Überhöhung noch eine begriffliche Abstraktion von Kirche ab, die von außen an die jeweilige Kirchenwirklichkeit angelegt oder herangetragen würde. Vielmehr zeigte sich anhand der situativen Pragmatik von CA 7 und 8, dass die Kennzeichen der Kirche gerade für die geschichtliche Situation der Unkenntlichkeit der Kirche zu behaupten sind. Kennzeichen inmitten der Unkenntlichkeit aber können nur verborgener Art sein. Wenn die *notae ecclesiae* also die Kirche erkennbar machen, dann machen sie die Verborgenheit der Kirche kenntlich. Sie führen die Kirche nicht aus der Verborgenheit ins Offenbare, sondern machen umgekehrt offenbar, dass die Kirche verborgen ist; sie machen die Kirche *als verborgen* offenbar.¹⁶ Gerade in ihrer Offenbarungsfunktion heben die *notae ecclesiae* die Verborgenheit der Kirche somit nicht auf, sondern vertiefen sie gewissermaßen. *Die Verborgenheit der Kirche ist also ein konstitutives und positives Merkmal ihrer Wahrhaftigkeit und nicht etwa ein Mangel* – z.B. der Mangel, dass in der irdischen Diesseitigkeit und unter den Bedingungen der Sünde bis zum Endgericht nicht entschieden werden kann, wer zur wahren Kirche hinzugehört und wer nicht.¹⁷ Begrifflich gesprochen: Die Kirche ist nicht eschatologisch verborgen, sondern sie ist unter dem Kreuz verborgen – also so, wie das Kreuz Jesu Christi die eine Offenbarung Gottes ist, die freilich in der Verborgenheit geschieht. Wenn man *dogmatisch* sagen kann, dass Gott im Kreuz Jesu Christi aus freien Stücken sich selbst ganz und gar zu erkennen gibt, sich also offenbart – dann muss man *hermeneutisch* auch sagen, dass diese Offenbarung in der Verborgenheit geschieht, eben weil sie als Gottes freier Entschluss dem menschlichen Erkenntnis- und Einflussvermögen entzogen bleibt, so dass Gott inmitten und unbeschadet seiner völligen Selbstoffenbarung der Verbor-

15. WA 50, 628,16–21.

16. Was die Verborgenheit der Kirche angeht, verdanke ich entscheidende Einsichten G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064), Göttingen 1998, 142–150.

17. Hingegen bildet für G. Wenz die Sünde und nicht die Offenbarung den Grund für die Verborgenheit der Kirche: »Fragt man weiter, wodurch die Verborgenheit der Kirche eigentlich bedingt ist, so ist primär auf die Sünde zu verweisen« (Wenz, 274).

gene bleibt.¹⁸ Der Gedanke der Offenbarung als Verborgenheit bildet also keinen Widerspruch, da Offenbarung und Verborgenheit sich nicht ausschließen, vielmehr sind sie als dogmatische und hermeneutische Aussage *überkreuzt*. Das Kreuz ist also die gemeinsame hermeneutische Struktur, in der die – situativ bedingt unterschiedlichen – *notae ecclesiae* übereinkommen. Als diese hermeneutische Struktur ist das Kreuz das eine Erkennungszeichen der Kirche.

II. Hermeneutische Struktur und historische Situation der Kirche

Bilanziert man die bisherigen Überlegungen, so meldet sich allerdings ein Einwand. Auf die Frage, woran die Kirche erkannt wird, war zu antworten, dass sie in den verschiedensten Situationen der Unkenntlichkeit an der hermeneutischen Struktur des Kreuzes erkannt wird. Das *Kreuz als hermeneutische Struktur* lässt erkennen, was die Kirche ist. Das aber schließt in sich, dass *nicht das Kreuz als historische Situation* diese Aufgabe erfüllt. Hiergegen kann eingewandt werden, dass gerade das Kreuz die historisch bestens bezeugte Ursprungssituation der Kirche darstellt und als solche nicht zu einer hermeneutischen Struktur umfunktioniert werden darf. Ansonsten würde ein Akt der Entmythologisierung vollzogen, der die Anstößigkeit und Grausamkeit des Kreuzes hinwegsublimiert. Es fragt sich also, ob die These, dass das Erkennungszeichen der Kirche eine hermeneutische Struktur sei, nicht die Einsicht unterläuft, von der hier auszugehen war, dass dieses Erkennungszeichen nur in bestimmten historischen Situationen anzutreffen ist. Diesen Widerspruch von hermeneutischer Struktur und historischer Situation aufzulösen, ist die Aufgabe der im vorliegenden Abschnitt anzustellenden Zwischenüberlegung.

Dies soll zunächst in thetischer Form geschehen. Das eine Erkennungszeichen steht dann nicht in Widerspruch mit der situativen Vielfalt der Kirche, wenn es sich um ein Zeichen handelt, das ebenso deutungsbedürftig wie deutungsfähig ist. Wäre es nicht deutungsbedürftig, so fiel die Kirche mit diesem Zeichen zusammen. Eine Differenzierung unterschiedlicher Situationen der Kirche wie z. B. der Situation der Unkenntlichkeit wäre dann nicht möglich, aber eben damit wäre ein Erkennungszeichen der Kirche für derartige Situationen der Unkenntlichkeit auch gar nicht notwendig. Wäre das fragliche Zeichen hingegen nicht deutungsfähig, so bliebe sein Bezug zur Kirche zufällig und ohne Wiedererkennungswert; ein Erkennungszeichen der Kirche wäre dann nicht möglich. Wenn das Erkennungszeichen aber sowohl deutungsbedürftig als auch deutungsfähig ist, so stellt es unbeschadet seiner Einheit keine monolithische Größe dar, sondern einen in sich differenzierten Zusammenhang von Zeichen und Deutung, genauer: den Zusammenhang von einem bestimmten Zeichen und seiner Deutung. Das eine Erkennungszeichen ist also ein ganz bestimmtes »bedeutsames Zeichen« (*res significans*), wie man mit einem augustinischen Begriff sagen kann.¹⁹

Augustin versteht unter dem »bedeutsamen Zeichen« das Wort, und er richtet mit diesem Konzept des Wortes das für jede Hermeneutik grundlegende Verhältnis von

18. Der hier gebrauchte Begriff von Offenbarung als Verborgenheit stützt sich auf Einsichten aus der Zeugnislehre in K. Barths Kirchlicher Dogmatik (§§ 69–73 KD).

19. Vgl. zum Folgenden die Darstellung der »fruchtbaren Aporie, die sich seit Augustin mit ihr [sc. der Formel Wort und Sakrament] verbindet«, durch H. Assel, Art. Wort und Sakrament, in: RGG⁴ VIII (2005), 1710–1712, Zitat 1711.

Ding und Zeichen in grundlegender Weise neu aus. Demnach deutet das Wort wie alle Zeichen auf ein abwesendes Ding; als sprachliches Zeichen hat es jedoch die Besonderheit, seine eigene Deutung schon bei sich zu führen und so selbst zu sagen, was es bedeutet. Mit Augustin zu sprechen: Das Ding hat den Prinzipat des Seins, das Wort aber den Prinzipat des Bezeichnens.²⁰ Das bezeichnete Ding wird mithin im Wort gedeutet und dadurch gerade in seiner Abwesenheit neu bestimmt, so dass es im Wort in neuer Bedeutung anwesend ist. Das deutungsbedürftige Zeichen erweist sich so im Wort als deutungsfähig. In der Ekklesiologie ist dieser Gedanke aufgenommen worden in der gesamtreformatorischen Anschauung von der *Kirche als Geschöpf des Wortes*, das schafft, was es sagt. Entwickelt hat Augustin jenen Gedanken jedoch in der Lehre vom Sakrament, das nach seiner ebenso berühmten wie umstrittenen Definition ein sichtbares Wort ist, indem das Wort zum Element hinzutritt.²¹ Nicht minder als die reformatorische Kirche des Wortes beruft sich darum die römisch-katholische Kirche auf Augustin, und zwar nicht nur die scholastische »Heilsanstalt« als die Kirche, die ganz im Zeichen ihres sakramentalen Handelns steht, sondern auch die Auffassung der konziliaren und nachkonziliaren Ekklesiologie, dass die *Kirche selbst ein Sakrament* sei.²² Als bedeutsames Zeichen schließt das Erkennungszeichen der Kirche also sowohl die sakramentale Ekklesiologie als auch das Konzept der Kirche des Wortes ein. Beide basieren ja auf dem Zusammenhang von sakramentalem Zeichen und bedeutsamem Wort, allerdings mit dem Unterschied, dass auf der einen Seite innerhalb der Einheit von Wort und Sakrament das Sakrament als Vollgestalt beider verstanden wird, während auf der anderen Seite innerhalb des Gespannes von Wort und Sakrament das Wort den Vorrang hat, nach dem auch das Sakrament zu verstehen ist. Als bedeutsames Zeichen vermag sich mithin das eine Erkennungszeichen der Kirche, so die These, auf *unterschiedliche*, ja sogar konfessionell *geschiedene* Situationen der Kirche zu beziehen und stellt nicht bloß eine hermeneutische Struktur dar. Diese These soll im Folgenden für eine beispielhafte Situation der Kirche entfaltet werden.

1. Das Problem der Vieldeutigkeit des Kreuzes

Wenn nach den bisherigen Überlegungen das Kreuz in den unterschiedlichsten Situationen der Unkenntlichkeit von Kirche die Bedeutung hat, die Verborgtheit der Kirche offenbar zu machen, dann, so die implizite Antithese, besteht die Bedeutung des Kreuzes für die Kirche nicht in dem historischen Faktum einer Ursprungssituation, auf die sich die Kirche gerade in Krisenzeiten (also z. B. in Situationen der Unkenntlichkeit) zurückbesinnen könnte. Zweifellos verlangt das Kreuz als hermeneutische Struktur der Offenbarung in Verborgtheit danach, in geschichtlichen Situationen konkretisiert zu werden. Es handelt sich beim Kreuz um ein deutungsbedürftiges Zeichen, das ohne Deutung, also für sich genommen, unkonkret und vieldeutig ist, ebenso Hinrichtungsinstrument wie Heilsgegenstand sein kann. Selbst im Neuen Testament, das durchgehend die Heilsbedeutung des Kreuzes aussagt, schwingt der unverständliche und grausame, ja törichte und skandalöse Charakter

20. Augustin, *De doctrina christiana* II, III,4 (CChr.SL XXXII, 34,22 f.; 34,14 f.).

21. Augustin, *Tractatus in Johanne* LXXX,3 (CChr.SL XXXVI, 529,5 f.).

22. *Lumen Gentium* 1 und 9 = DH 4101; 4124.

des Kreuzes immer mit, und zwar nicht nur als überwundener Verstehenshintergrund, sondern als bleibendes Interpretament, wenn Paulus das Wort vom Kreuz als Ärgernis für die Juden und Torheit für die Griechen kennzeichnet (1 Kor 1,18). Als hermeneutische Struktur also ist das Kreuz deutungsbedürftig und verlangt nach konkreter geschichtlicher Gestalt, so wie ja schon festzuhalten war, dass es auch immer nur in konkreten Situationen der Unkenntlichkeit von Kirche deren Verborgenheit offenbart. *Aber die grundlegende Gestalt von Offenbarung als Verborgenheit ist nicht diese oder jene kirchliche Situation, sondern ist der gekreuzigte Jesus Christus selbst.* Der gekreuzigte Jesus Christus ist der Ort, wo Gott sich in der Verborgenheit offenbart; hier ist er selbst ganz und gar kenntlich als derjenige, der das Heil der Menschen will. Der gekreuzigte Jesus Christus ist die geschichtliche Gestalt, die der hermeneutischen Struktur des Kreuzes die Deutung gibt. Er ist die Deutung des vieldeutigen Kreuzeszeichens, er ist das Wort, das als bedeutsames Zeichen das Kreuz deutet. Damit ist die wesentliche Differenzierung vollzogen, die sich auf den Begriff bringen lässt, den Paulus hierfür bildet: Jesus Christus, der selbst historisch nach Tag und Stunde datierbar am Kreuz hängt, ist doch zugleich das »Wort vom Kreuz« (1 Kor 1,18), das dieses Kreuz in einem hermeneutischen Strukturwandel von Tag und Stunde sprengender Tragweite deutet. Das Wort vom Kreuz ist also das Geschehen, in dem das undeutliche und vieldeutige Zeichen des Kreuzes bedeutsam wird für die konkrete Situation der Kirche. Eine solche beispielhafte Situation der Kirche sei im Folgenden dargestellt.

2. Das Wort vom Kreuz als bedeutsames Zeichen

Für die ekklesiologische Frage nach Kirche des Wortes oder Kirche als Sakrament scheint in besonderer Weise Martin Luthers Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche um das Sakramententhema instruktiv, da Luther in ihrem Verlauf eine bestimmte Präzisierung seiner Position vornimmt, die genau in den Grenzbereich der beiden Konzepte Wort und Sakrament eingreift. In den Sakramentssermonen von 1519 unterscheidet Luther am Sakrament, den scholastischen Distinktionen folgend, das Zeichen, die Bedeutung und den Glauben.²³ Dabei legt er freilich allen Akzent auf den Glauben des Sakramentsempfängers, der die Bedeutung des sakramentalen Zeichens, nämlich die Verheißung der Sündenvergebung, erst wirksam mache. In der großen Sakramentenschrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, die nur ein Jahr später den Bruch mit Rom vollkommen macht, setzt Luther hingegen an die Stelle dieses zuvor so entscheidenden Glaubensaspektes die Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus, was mit kirchentrennender Wirkung zur Reduktion der Siebenzahl der Sakramente auf Taufe und Abendmahl führt.²⁴ Macht man sich

23. In den Sakramentssermonen von 1519 finden sich die Belege beinahe stereotyp: WA 2, 727,23–25; 742,5–9; 715,22–28. Der Glaube als Wirksamkeitsbedingung auf Seiten des Sakramentsempfängers tritt hier offensichtlich an die Stelle der Wirksamkeitsbedingung, die das Florentiner Konzil 1439 in Aufnahme der scholastischen Lehrdiskussion über das *opus operantis* auf Seiten des Sakramentsspenders ansiedelt: Der Priester muss das Sakrament spenden »in der Absicht, zu tun, was die Kirche tut« (DH 1312).

24. Die Trias von Zeichen, Bedeutung (Verheißung) und Einsetzung lässt sich in *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* nicht als Auflistung wie in den Sakramentssermonen des Vorjahres nachweisen. Stattdessen findet sich eine zweigliedrige Formel des Sakraments als »Zeichen und

nun aber klar, dass die Einsetzung der Sakramente an derselben argumentativen Stelle steht, die zuvor der Glaube des Sakramentsempfängers innehatte, dann ist deutlich, dass Luthers Insistieren auf den Einsetzungsworten weder das Glaubensthema abrogieren noch den Sakramenten eine biblizistische oder historische Verankerung im Leben Jesu geben soll. Luther gibt mit seiner Selbstpräzisierung vielmehr der Einsicht Ausdruck, *dass die Deutung des sakramentalen Zeichens, die für die Wirksamkeit des Sakraments notwendig ist, zwar im Glauben vollzogen wird, gerade dieser aber auf das Wirken Jesu zurückgeht*. Wenn Luther schließlich 1528 gegenüber Zwingli auf dem Wortlaut der Einsetzungsworte besteht, so sagt er damit ebenso aus, dass Jesus selbst als Deuter der sakramentalen Zeichen präsent ist. Die Frage, *wie* diese Deutung geschieht (oder gar, wie diese Deutung zu deuten sei: ob im Sinne der Realpräsenz oder aber der Symbolpräsenz) – diese Frage kommt gegenüber der Tatsache, *dass* Jesus als Deuter seiner Zeichen präsent und darum wirklich selbst im Abendmahl anwesend ist, immer schon zu spät. Auf diese Pointe, dass Jesus überhaupt als Deuter seiner Zeichen präsent ist, will Luther hinaus, wenn er, scheinbar an seinen reformierten Diskussionspartnern vorbeiredend, das *est* als schlichten Wortlaut der Einsetzungsworte in den Vordergrund rückt. Jesus, so kann man den Stellenwert der Einsetzungsworte zusammenfassen, gibt nicht nur die sakramentalen Zeichen, sondern er gibt auch die Deutung dieser Zeichen, und erst darin zeigt sich der Gabecharakter des Mahles. Das wird bei Luther im meist weniger beachteten zweiten Teil seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* deutlich, der nach den ausführlichen systematischen Erwägungen des ersten Teils eine Auslegung der neutestamentlichen Einsetzungsworte bietet. Die Rede vom »Leib, der für euch gebrochen wird«, bezeichnet demnach das von Jesus gebrochene (also an die Jünger ausgeteilte) Brot – und genau darin den Leib Jesu, der am Kreuz gebrochen (im Sinne von: zerschlagen) wird.²⁵ Ebenso erwägt Luther, einem »fein gelehrten Pfarrer auf einem Dorfe«²⁶ folgend, dass das »Blut, das für euch vergossen wird«, der in den Kelch vergossene (= eingegossene) Wein ist, den Jesus den Jüngern ausschenkt – und genau darin das am Kreuz vergossene Blut Jesu.²⁷ Das *est* der Einsetzungsworte bezieht sich also auf die jeweilige geschichtliche *Situation der Abendmahlsfeier*, in der die *Situation des Kreuzes* durch den Gekreuzigten konkret gedeutet wird, so dass in der Abendmahlssituation das abwesende Kreuz als Erkennungszeichen der Kirche anwesend ist. Das Gefüge von Kreuz und Wort vom Kreuz schlägt also die hermeneutische Brücke zur jeweils konkreten Situation der Kirche.

III. Die Situation der Kirche unter dem Kreuz

Mit dem Stichwort der Situation, in das die Zwischenüberlegung des vorstehenden Abschnitts mündete, ist die abschließende Frage des hier vorgelegten Versuches erreicht. Dies gibt Gelegenheit zu einer Rekapitulation des Gedankengangs. In den

Verheißung« (WA 6, 572, 11.13–15). Die Einsetzung des Zeichens ist jedoch von diesem zu unterscheiden, da Luther, wie das Beispiel der Krankensalbung zeigt, verheißungsvolle Zeichen kennt, denen zum Sakrament die Einsetzung fehlt (568, 11–13).

25. WA 26, 470, 24–28: »Es ist bei mir kein Zweifel, dass der Text Pauli ›Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird‹, sei schlicht zu verstehen von dem Brechen und Austeilen über Tische.«

26. WA 26, 470, 9–10.

27. WA 26, 472, 13–31, ohne aber die Deutung nur auf das Blutvergießen am Kreuz auszuschließen.

bisherigen Erwägungen wurde das Problem des Erkennungszeichens der Kirche grundsätzlich hermeneutisch angegangen, indem das *Kreuz* als die eine gleichbleibende Struktur der unterschiedlichen *notae ecclesiae* aufgefasst wurde. Dabei war aufgrund früherer Beiträge zum Thema die Notwendigkeit einer konstitutiven Bezugnahme auf das Problem der konkreten Situation der Kirche als Desiderat im Blick, aber erst nachdem die hermeneutische Argumentationsführung selbst im Stichwort des *Wortes vom Kreuz* die Situativität des Erkennungszeichens verdeutlicht hat, kann das Problem der Situation der Kirche als solches thematisiert werden. Die Kirche, so die These des einen Erkennungszeichens der Kirche, wird kenntlich, wenn Jesus Christus selbst als das Wort vom Kreuz das vieldeutige Zeichen seines Kreuzes deutet. Wie aber kann man sich eine konkrete Situation vorstellen, in der Jesus Christus selbst sein Kreuz deutet? Aus der Sicht der Kirche gefragt: Wie ist der geschichtliche Ort beschaffen, an dem die Kirche als Zeugin des Kreuzes Christi Gestalt gewinnt? Es ist unschwer zu erkennen, dass man mit dieser Frage an das eingangs dieses Aufsatzes genannte Problem der Verantwortung der Kirche für »die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung« gewiesen ist, die nach der 3. These der Barmer Theologischen Erklärung die durchgängige Gründung der Kirche in dem einen göttlichen Wort Christus »zu bezeugen« hat. Es handelt sich um exakt diejenige Verantwortung, die nach dem EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit* das kirchliche Erkennungszeichen der Freiheit als Verantwortung für die institutionelle Gestalt der Kirche prägt. Was also lässt sich über die Situation und den Ort der Kirche aussagen, wenn sie durch die Zeugnisfigur von Barmen III bestimmt sind?

Zur Beantwortung dieser Frage sei hier auf die wenigen Bibelstellen zurückgegriffen, an denen, wie es die eben angestellte Zwischenüberlegung fordert, der synoptische Jesus sein eigenes Kreuz deutet. Dies geschieht in den Logien vom Kreuz der Nachfolge oder von der Kreuzesnachfolge.²⁸ Die konkret zu beschreibende Situation der Kirche ist also die *Nachfolge*. Zwar können diese Logien mit größter Wahrscheinlichkeit nicht als echte Jesusworte gelten, doch dies ist nach allem, was über das Wort vom Kreuz zu sagen war, unerheblich. So insistiert ja Luther nicht deshalb auf den Einsetzungsworten, um die Sakramente im Leben Jesu quasi zu datieren. Vielmehr gilt auch beim Thema Kreuzesnachfolge, dass Jesus selbst im Leben der Nachfolgenden sein dort abwesendes Kreuz vergegenwärtigt, indem er ihr Leben im Zeichen des Kreuzes deutet. Also nicht die Nachfolge, sondern das Kreuz konstituiert die konkrete Situation der Kreuzesnachfolge.

1. Das Problem der »kritischen Solidarität«

Dieser Konstitutionszusammenhang der Nachfolgesituation ist zu betonen, weil gerade beim Thema Nachfolge die *konkrete Situation* der Kirche unter dem Kreuz oft gleichgesetzt wird mit der *historischen Situation* der Kirche in der Welt. Zum Beispiel wird von einer kritischen Solidarität der Kirche mit der Welt gesprochen, was etwa das Folgende meint. Die Situation der Kirche in der Kreuzesnachfolge ist, dass sie in das Kreuzesleiden mit hineingezogen wird. Ihr Ort ist daher bei den »gerings-

28. Vgl. Mk 8,34 par. Mt 10,38 par. Lk 9,23; Mt 16,24; Lk 14,27. Dem redaktionellen Zusammenhang nach ist auch das Bildwort vom grünen Holz (Lk 23,31) eine Deutung des Kreuzes im Munde Jesu.

ten Brüdern« (Mt 25,39), den Armen und Leidenden dieser Welt.²⁹ An ihrer Seite, also inmitten der Welt und in voller Weltlichkeit lebend, gibt die Kirche zu erkennen, dass sie gleichwohl nicht von dieser Welt ist, sondern in ihr und dann auch ihr entgegen das Reich Gottes bezeugt. Als Kronzeuge dieser kritischen Solidarität kann Dietrich Bonhoeffers Konzept von Nachfolge gelten. Die bleibende Faszination seines gleichnamigen Buches³⁰ dürfte darauf beruhen, dass hier von der Nachfolge gleichermaßen anspruchsvoll wie schlicht geredet wird. Z. B. liest man unter der Überschrift »Die Nachfolge und das Kreuz« (77–85) Unmissverständliches zur Situation der Kreuzesnachfolge: »Kreuz ist Mitleiden mit Christus, Christusleiden. [...] Jedem Christen wird es auferlegt« (80). – »Wie Christus nur Christus ist als der leidende und verworfene, so ist der Jünger nur Jünger als der leidende und verworfene, als der mitgekreuzigte« (78). Nachfolge scheint hier in die Nähe strengster Selbstkasteiung zu rücken. Diese anspruchsvolle Strenge – Bonhoeffers unübertroffene Wendung lautet »teure Gnade« (29–43) –, ist aber – es sei lediglich an Bonhoeffers Kapitelüberschriften erinnert – zugleich in aller Schlichtheit der »einfältige Gehorsam« (69–76). Die Nachfolge ist also gerade kein Heiligungsstreben im Sinne der Lehre von den evangelischen Räten, und sie ist daher auch keine Weltflucht. Im Gegenteil legt Bonhoeffer allen Akzent auf die »sichtbare Gemeinde« (241–268), die inmitten der Welt und in voller Weltlichkeit lebt, um gerade und nur so die völlige Andersartigkeit von Gottes Reich gegenüber der Welt zum Ausdruck zu bringen.³¹ Bonhoeffer hat diesen Gedanken in seinen späten Andeutungen zu einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe sowie zur mündig gewordenen Welt noch vertieft. Dass die Kirche von der Welt unterschieden ist, indem sie in voller Weltlichkeit nachfolgt, ist ein höchst anspruchsvoller Gedanke, hat aber zugleich den Anschein entwaffnender Schlichtheit, weil eine Nachfolge, die *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt ist, doch an der historischen Situation der Kirche in der Welt für jedermann anschaulich konkretisierbar sein müsste. Wie Bonhoeffers enorme Wirkung generell zu einem guten Teil auf der Übereinstimmung von Theologie und Biographie beruht, so scheint daher auch hier dem theologischen Konzept der Nachfolge eine bestimmte Situation in Bonhoeffers kirchlicher Biographie zu entsprechen. Die Herausgeber der *Nachfolge* in Bonhoeffers Werkausgabe illustrieren diese Situation anschaulich; es ist die Situation der Vikare der Bekennenden Kirche, die Bonhoeffer zwischen 1935 und 1937 in Finkenwalde ausbildete. Sie mussten den Anspruch, dass die Kirche sich nicht der Welt gleichzustellen hat (Röm 12,2), gegenüber einer deutsch-christlichen Landeskirche verteidigen, die durch Inkorporation der nationalsozialistischen Ideologie und Hierarchie der Welt nicht nur gleichgestellt, sondern gleichgeschaltet war.

29. Vgl. z. B. eine frühere Veröffentlichung des jetzigen EKD-Ratsvorsitzenden: W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung* (NBST 4), Neukirchen-Vluyn 1983, 165f.; 242 jeweils mit Bezug auf das matthäische Gleichnis.

30. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, hg. v. M. Kuske/I. Tödt (DBW IV), Gütersloh 1992 (fortan mit bloßen Seitenzahlen im Text zitiert). Das Buch erschien 1937 als Dokument und Vermächtnis der vom nationalsozialistischen Deutschland in die Illegalität des Finkenwalder Predigerseminars abgedrängten Vikarsausbildung.

31. DBW IV, 260: »Der Christ bleibe in der Welt. [...] Er bleibe in der Welt um des frontalen Angriffes gegen die Welt willen«, vgl. 34f.: »Luthers Weg aus dem Kloster zurück in die Welt bedeutete den schärfsten Angriff, der seit dem Urchristentum auf die Welt geführt worden war. Die Absage, die der Mönch der Welt gegeben hatte, war ein Kinderspiel gegenüber der Absage, die die Welt durch den in sie Zurückgekehrten erfuhr. Nun kam der Angriff frontal.«

Hier standen die Vikare im Fadenkreuz ständig wachsender staatlicher Repressalien einerseits und der Versuchung andererseits, sich von der »intakten« DC-Kirchenadministration legalisieren zu lassen.³² Die konkrete Situation der Nachfolge unter dem Kreuz und die historische Situation der BK-Vikare im Fadenkreuz dieser doppelten Belastung scheinen sich also aufs Genaueste zu entsprechen.

2. Die »Magna Charta« der christlichen Kirche

Gegen die Kongruenz von konkreter Nachfolgesituation und historischer Situation der Kirche erhebt sich nun aber ein Einwand. Das entscheidende Moment der kritischen Solidarität – ihr Anspruch und ihre Schlichtheit zugleich – ist, dass die Kirche zu ihrer Verborgenheit unter dem Kreuz ja sagt; sie sagt ja zu ihrem eigenen Kreuz und Leid, sie sagt ja zu Armut und Niedrigkeit als der konkreten Situation, in die die Kirche unter dem Kreuz gestellt ist. Dieses eine Wörtchen Ja ist der schlichte Gehorsam, der von der Kirche in der Nachfolge gefordert ist. Indem sie aber dieses Ja spricht, setzt sie *ihr eigenes Wort*, ihr Ja zum Kreuz an die Stelle des *Wortes vom Kreuz*, das Jesus ist. Damit wird aber die Verborgenheit unter dem Kreuz aus einer Offenbarungsqualität Christi zu einer Beschaffenheit der Kirche, d.h. sie wird zu einem (eschatologisch aufzuhebenden) Mangel, wie Leid, Armut und Niedrigkeit Mängel sind. Die Verborgenheit unter dem Kreuz aber ist, so ergab der erste Abschnitt der vorliegenden Überlegungen, kein Mangel, sondern ein konstitutives Positivum der Kirche. Aus diesem Grund ist es unmöglich, die konkrete Situation der Verborgenheit unter dem Kreuz mit einer historischen Situation zu identifizieren, und wäre es auch die Situation von Armut, Leid und Niedrigkeit, die besonders danach ruft, dass in ihr Kirche erkennbar werde. Demgegenüber ist vielmehr festzuhalten: *Konkret* ist die Situation der Kirche unter dem Kreuz gerade deshalb, weil sie *kein historischer*, sondern ein theologischer Ort ist. Wie dieser theologische Ort der Kirche im Verhältnis zu ihrer historischen Situation recht zu verstehen ist, lässt sich dabei gerade an Bonhoeffers *Nachfolge* deutlich machen und für gegenwärtige Beispiele anwenden.

Die Auslegung der Bergpredigt, die den Löwenanteil des Buches ausmacht, gliedert Bonhoeffer nach den Stichworten des »Außerordentlichen«, das (laut Mt 5) die Blicke der Welt auf die Kirche oder Gemeinde zieht, einerseits und andererseits der Verborgenheit des christlichen Lebens (Mt 6), das die Welt eben nicht sehen kann. »Kapitel 5 und 6 prallen hart aufeinander. Das Sichtbare soll zugleich das Verborgene sein; das Sichtbare soll zugleich nicht gesehen werden können« (153). »Wie kann dasselbe Ding zugleich sichtbar und verborgen sein?« fragt Bonhoeffer (154) und gibt erstaunlich umstandslos zur Antwort: »Wir brauchen bei der Antwort nur auf das zurückgreifen, was sich im 5. Kapitel ergab. Das Außerordentliche, das Sichtbare ist das Kreuz Christi, unter dem die Jünger stehen. Das Kreuz ist zugleich das Notwendige, Verborgene und Sichtbare, Außerordentliche« (154f.). In der Tat hatte Bonhoeffer bei der Auslegung von Mt 5 die gegenüber den Pharisäern bessere Gerechtigkeit der Gemeinde, ihr Außerordentliches mit dem Kreuz Christi identifiziert (148). Bonhoeffer denkt die Situation der Kirche so, dass das Kreuz von Golgatha die Welt buchstäblich überragt. In diesem Kreuz überragt auch die Kirche die Welt

32. M. Kuske/I. Tödt, Nachwort der Herausgeber, in: DBW IV, 307–332, hier 312–317.

unübersehbar – allerdings nur so, wie nach Mt 5,14 die Stadt auf dem Berge unübersehbar ist. In seiner Auslegung weist Bonhoeffer selbst darauf hin, dass diese Stadt eine »feste Stadt oder bewachte Burg« sein kann, durchaus aber auch eine »zerfallene Ruine« (112). Es ist also keine bestimmte Eigenschaft der Stadt, die die Blicke der Welt auf sie zieht, sondern ihre exponierte Lage auf dem Berg. Anders gesagt: Das Bildwort kennzeichnet, wie G. Sauter darstellt, die Stadt auf dem Berge als die Stadt, an der in Gericht und Verheißung Gott handelt.³³ Abwegig ist es daher, wenn die Herausgeber der *Nachfolge* das Stichwort Ruine mit der historischen Situation und dem »Zerfall der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland« in Verbindung bringen (112 Anm. 60). Sondern wie die Stadt auf dem Berge so ist auch das Kreuz (und mit ihm die Kirche unter ihm) weltüberragend, weil an ihm Gottes Handeln erkennbar wird. Das hat eine bemerkenswerte Konsequenz für die Frage nach der Verantwortung der Kirche für ihre institutionelle Gestaltung. Die konkrete Situation der Kirche kann nämlich dann nicht als historische Situation identifiziert werden und darum kann auch der Ort der Kirche nicht deren eigener Gestaltungsvollmacht überlassen bleiben. Es ist daher sehr fraglich, ob die Kirche ausgerechnet in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die eigene Gestalt als Kirche der Freiheit oder nicht vielmehr auch hier als verborgene Kirche beschrieben werden sollte. Am Beispiel gesagt: Das erwähnte EKD-Impulspapier schlägt in seinem dritten sog. Leuchtfeuer die Schaffung zentraler kirchlicher Begegnungsorte vor als eine Maßnahme, in der sich jene Verantwortung bündelt. Dabei wird auch das Bibelwort von der Stadt auf dem Berge als Ausdruck einer »Stärkung der Stärken« der Kirche zur »Fülle ihrer geistlichen Kraft« herangezogen.³⁴ Die auffallende rekursive Formulierung »Stärkung der Stärken« deutet aber schon an, dass die zentralen kirchlichen Orte, von denen hier die Rede ist, dasjenige affirmieren, was in der umgebenden Parochie auch schon der Fall ist, so dass auch der theologische Ort der Kirche – der Text des Impulspapiers spricht von einer »geistlichen Kraft« – Gefahr läuft, kaum mehr als eine Affirmation ihrer historischen Situation zu sein. Damit würde aber die in Gottes Handeln gegründete Unübersehbarkeit der Stadt auf dem Berge zu einem Exzellenzkriterium der Stadt selbst und das Erkennungszeichen der Kirche zu einem Markenzeichen transformiert.

Demgegenüber ist für eine angemessene Verhältnisbestimmung von theologischem Ort und historischer Situation der Kirche daran zu erinnern, dass die überragende Freiheit der Kirche nicht in ihr selbst, sondern in ihrer Botschaft von Gottes Handeln begründet ist. Weltüberragend ist die Kirche unter dem Kreuz demnach deshalb und darin, dass das Wort von diesem Kreuz in jede einzelne Situation der Welt hinein und damit über jede bestimmte Situation hinaus die Versöhnung aller Welt verkündigt. Das Wort vom Kreuz ist also nichts anderes als das Wort von der Versöhnung, das nach Paulus unter uns »aufgerichtet« ist (2 Kor 5,19) wie das Kreuz selbst. Das impliziert freilich auch eine Solidarität mit der Welt, aber nun nicht mit der unter Armut und Niedrigkeit leidenden Welt wie im Konzept der kritischen Solidarität, sondern mit der Welt als versöhnt. Was die Kirche unter dem Kreuz über die Welt hinausragen lässt, ist also nichts anderes als die Welt selbst! Diese versöhnte

33. G. Sauter, »A City upon a Hill«? The Religious Dimension of American Self-Understanding and Its Crisis Today, in: M. Welker/C. A. Jarvis (Hg.), *Loving God with our Minds. The Pastor as Theologian*. FS W. M. Alston, Grand Rapids 2004, 17–30, 25.

34. Kirche der Freiheit, 59.

Welt ist der Ort der Kirche, und der Unterschied zum Konzept der kritischen Solidarität macht offensichtlich, dass dieser theologische Ort die historische Situation nicht einfach nur affirmierend wiederholt, sondern schöpferisch neu gestaltet: Die Welt ist jetzt als die versöhnte Welt erkannt. Kirche an ihrem jeweiligen Ort zu gestalten, heißt demnach, das Wort von der Versöhnung in der Welt auszurichten. Wenn daher die Kirche – und nach neutestamentlichem Sprachgebrauch nur sie – der Leib Christi, des Versöhnners aller Welt, ist, dann impliziert das als »Magna Charta des Seins der christlichen Gemeinde« (K. Barth), dem »Begriff des *alle* Menschen umfassenden und vereinigenden Leibes Christi mindestens sehr nahe zu kommen«³⁵. Dieser menschheitliche Leib Christi ist die Deutung, die Christus selbst seinem Kreuz gibt. D. h. die Kirche ist unter dem Kreuz, das alle Welt mit Gott versöhnt, *verborgen*. Denn dass im Kreuz Christi nicht nur die Kirche, sondern alle Welt mit Gott versöhnt ist, lässt sich eben nur *verborgen*: im Wort vom Kreuz aussagen, also in Christus. Deswegen ist auch das Kreuz Christi, von dem Christus als das Wort vom Kreuz redet, das Erkennungszeichen der Kirche, denn nur in Christus sind Kirche und Welt identisch, eben darum sind sie aber auch nur in Christus unterscheidbar.