

AKTION UND KOMMUNIKATION

Die Lebenswirklichkeit der Gemeinde in der Pneumatologie
F. Schleiermachers und K. Barths

Einleitung: Theologie und Kirche - der gemeinsame Bezugspunkt
zwischen Barth und Schleiermacher

Wenn es einen Bezugspunkt gibt, den Schleiermacher und Barth für die Erörterung ihres Verhältnisses gleichermaßen anbieten, dann ist das zweifellos die Kirche. Denn beide reden sie von der Kirche, wenn sie zu sagen versuchen, wozu die Theologie da ist. Beide haben sie unmißverständlich klargemacht, daß Kirche und Theologie für sie in einem unauflöslichen Zusammenhang stehen. Für beide ist es die Kirche, die theologie nötig macht. Für beide ist es die Theologie, in der die Kirche zum kritischen Verständnis der ihr eigenen Praxis kommt.

Im berühmten § 5 der Kurzen Darstellung bezeichnet Schleiermacher die Theologie als den "Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche ... nicht möglich ist".¹ Und K. Barth sagt im nicht weniger berühmten § 1 der KD. lapidar: "Theologie ist ... ein Funktion der Kirche".² Nicht das Wort Gottes und nicht die Frömmigkeit, nicht der Glaube und nicht die Wissenschaft, sondern die Kirche stellt die Vergleichsebene dar, auf der beide, Schleiermacher und Barth, sich zunächst und vor allem treffen. Wer verstehen will, was sie eint und zugleich auch wieder trennt, muß sich klarzumachen versuchen, was sie beide gemeint haben, wenn sie von der Kirche sprachen, um derentwillen Theologie zu treiben ist.

Die Vermutung liegt nahe, daß sie unter "Kirche" nicht durchweg dasselbe verstanden haben dürften. Beide haben sie jedoch, indem sie die Theologie konstitutiv auf die Kirche bezogen sahen, dabei an eine der theologischen Arbeit selber immer schon vorausgehende, sie ihrerseits allererst provozierende Lebenswirklichkeit gedacht.

Für Schleiermacher waren es die Problemstellungen der kirchlichen Praxis, bzw. in einem weiteren Sinne die geschichtliche Lebenswelt des Christentums, woraus der Theologie allererst die ihr eigenen Themen entstehen, die sie zu begreifen und für die sie eine Orientierungsfunktion zu übernehmen hat. Daß dies unter den Bedingungen der neuzeitlichen Welt so ist und sein muß, war eine der Grundeinsichten Schleiermachers. Es war die von ihm profilierte Einsicht, daß die Theologie angesichts allgemeiner, das Bewußtsein der Menschen prägender erkenntnislogischer und sozialgeschichtlicher Veränderungen nicht mehr im direkten Aus-

gang von Gott und seiner biblisch bezeugten Offenbarung, sondern im Ausgang vom menschlichen Gottesbewußtsein ihre Inhalte entfalten muß. Hier liegt nun der besondere Ort, an dem die Theologie ihre Fragestellungen und die von ihr zu lösenden Aufgaben findet. Der besondere Entstehungszusammenhang von Theologie liegt im menschlichen Gottesbewußtsein. Dieses aber kommt im geschichtlichen Leben der Kirche, im historisch gegebenen Christentum auf geprägte Weise zur Erscheinung. Es bildet dessen empirische Basis.

Warum aber nötigt das geschichtliche Leben der Kirche zur Theologie? Deshalb, weil es sich gerade nicht allein aus der Tatsache seines faktischen Gegebensein versteht, es vielmehr nach seiner kritisch-prinzipiellen und praktischen Selbstverständigung verlangt. Wir werden sehen, daß es auch Schleiermacher keineswegs darum gegangen ist - wie manche vielleicht vermuten möchten - die Theologie, indem er sie konstitutiv auf die Kirche bezog, lediglich in den Dienst des vorhandenen Kirchentums, seiner Institutionen und Ämter zu stellen. Es war vielmehr gerade das Gestaltproblem der empirischen Kirche, die konkrete Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde, die für Schleiermacher auf eine zuvor ungeahnte Weise nach einer sowohl grundsätzlichen wie praktisch-orientierenden theologischen Klärung verlangte. Angesichts eines - im Gefolge der Aufklärung - in die gesellschaftliche Allgemeinheit verschwimmenden, seine Konturen verlierenden bzw. in gravierende Positionsdifferenzen auseinanderbrechenden Christentums, sollte die Theologie dazu dienen, es in seiner kirchlichen Identität zu bewahren und in der kommunikativen Vermittlung seiner Gehalte zu stärken.³

Wir wissen, daß die kirchliche Lage eine andere war, in der K. Barth mit dem 1. Band seiner KD., also 1932, die Theologie zur Funktion der Kirche erklärte. Angesichts der drohenden Gleichschaltung des real existierenden Kirchentums mit der nationalsozialistischen Einparteiendiktatur konnte die theologische Verständigung über die Identität der Kirche sich nicht in den Horizont des geschichtlich von ihr vorhandenen stellen. Nicht das kirchliche, institutionell gegebene Christentum konnte der Theologie in dieser Situation zur empirischen Abstützung dienen. Sie mußte vielmehr auf die sowohl institutionell-kirchlich wie politisch-gesellschaftlich widerständige Aktion einer christlichen Gemeinde zielen, die sich zum definitiv singulären, historisch-gesellschaftlich unableitbaren Grund ihres Glaubens bekennt. Aber eben, indem auch Barth die Theologie zur Funktion dieser so - im Akt des Bekennens - entstehenden Kirche erklärte, stellte er zugleich, wenn auch in modifizierter Form, die Verbindung zur Grundeinsicht Schleiermachers wieder her: die Theologie entfaltet ihr Thema, indem sie sich als kritische Theorie

der Wirklichkeit begreift, in der Gott für bestimmte Menschen zur lebensbestimmenden Erkenntnis kommt. Und das ist für beide - wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung - die Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde.

Kommunikation und Aktion, das sind die Stichworte, die sich immer im Blick auf die je unterschiedlichen sozio-historischen Herausforderungen, nahelegen, wenn wir erfassen wollen, wie Schleiermacher und Barth die Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde in ihre theologische Selbstverständigung einzuholen und sie dabei in je unterschiedlichem Sinn zu bestimmen versuchten. Ich will ihre Positionen so, wie sie sich mit diesen Stichworten verbinden lassen, im Folgenden zu charakterisieren versuchen.

Was hat Schleiermacher gemeint, wenn er die christliche Gemeinde in der Kraft des Hl. Geistes als einen Ort vor allem des kommunikativen Austauschs im religiösen Verhältnis der Menschen - und damit in der unhintergehbaren Selbstdeutung ihres Daseins - zu verstehen lehrte? Und was hat Barth gemeint, wenn er die christliche Gemeinde in der Kraft des Hl. Geistes als einen Ort vor allem der gemeinsamen, widerständigen Aktion bestimmter Menschen in der Ausrichtung des einen ihnen aufgetragenen Zeugnisses verstanden wissen wollte. Vielleicht kann dabei im Vergleich deutlich werden, daß wir den Herausforderungen unserer kirchlichen und religiösen Lage nur dann begegnen können, wenn wir bereit sind, von beiden zu lernen.

F. Schleiermacher: Die Kirche in Gestalt des historisch vermittelten Lebenszusammenhangs der christlichen Gemeinde: die geschichtliche Realisierung des Christentums

1. Das Plädoyer für die gesellschaftliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirche

"Daß unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Antheil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast ganz verschwunden, der Einfluss religiöser Gesinnungen auf die Sitten und auf deren Beurtheilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinen so gut als aufgelöst, die Kirchengzucht und Disciplin völlig untergegangen, der gesammte geistliche Stand in Absicht auf seine Würde in einem fortwährenden Sinken begriffen, in Absicht auf seinen eigentlichen Zweck von einer gefährlichen Lethargie befallen."⁴

Mit dieser dem real existierenden Kirchentum seiner Zeit geltenden Verfallsdiagnose hat Schleiermacher nicht nur seinen im Kontext der Stein-Hardenberg'schen Reformen stehenden Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staat eingeleitet.⁵ Auf derselben Linie lag bereits der umfangreiche Katalog jener Anklagen, die Schleiermacher in seiner Erstlingsschrift, den Reden über die Religion,⁶ gegen die bestehende Kirche erhoben hat. Schleiermachers gegen die Kirche als religiöse Institution der Gesellschaft, seine gegen die "äußere Religionsgemeinschaft"⁷ gerichtete Kritik, galt in erster Linie ihrer allein durch die staatliche Gesetzgebung geregelten Sozialgestalt. Seine Kritik galt der ethisch-politischen Funktionalisierung der Institution Kirche zum Träger gesellschaftlich gültiger Wertvorstellungen und zum Erfüllungsgehilfen ideologischer Legitimationsbedürfnisse des Staates.⁸ Darin meinte Schleiermacher den entscheidenden Grund für den historischen Verfall der existierenden Kirche erkennen zu müssen, daß der Staat sie um des Dienstes willen, den sie für die moralisch-ideologische Integration der Gesellschaft zu erbringen vermag, zur "Korporation", zu einer "Gemeinschaft mit eigenen Vorrechten", zu einer "ansehnlichen Person in der bürgerlichen Welt" gemacht hat.⁹ Denn diese Anerkennung der Kirche, mit der der Staat sie im Rahmen der ständischen Herrschaftsordnung belohnt hat, verschaffte ihr in seinen Augen nicht nur die politisch-rechtliche Absicherung eines Monopols auf gesellschaftliche und individuelle Sinnstiftung, sie bedeutete auch ihre Herabwürdigung zu einer obrigkeitlich funktionalisierten Sozialisationsagentur.

Zur Kritik Schleiermachers am real existierenden Kirchentum seiner Zeit kam jedoch noch ein weiterer Problemaspekt hinzu, der für den Gegenentwurf seines eigenen ekklesiologischen Modells nicht weniger ausschlaggebend sein sollte. Sah er die Kirche als "äußere Religionsgesellschaft", also als soziale Institution, durch ihre Verquickung mit dem landesherrlichen Kirchenregiment, durch ihre Verklammerung mit den ideologischen Legitimationsinteressen der ständischen Gesellschaft um ihre genuin religiöse Aufgabe gebracht, so stand ihm darüberhinaus auch noch die Auswanderung vor allem der aufkommenden Schicht des gebildeten Bürgertums aus eben dieser Kirche vor Augen. Im Blick auf das im Zusammenhang der europäischen Aufklärung sich verstehenden Bürgertum sah er die harte Differenz aufgebrochen, nicht unbedingt zur Religion in ihrer vernünftigen Allgemeinheit überhaupt, wohl aber zu der in ihren partikularen, konfessionalistischen Lehren und ihrem ritualisierten Leben erstarrten Kirche. Deshalb meinte Schleiermacher darauf rechnen zu müssen, daß bei seinen, nicht

der historischen Epoche, wohl aber dem Projekt der Aufklärung verpflichteten romantischen Zeitgenossen "der Widerwille gegen die Kirche ... immer noch größer als der gegen die Religion selbst" ist.¹⁰

In der doppelten Stoßrichtung gegen ein die ideologische Vereinnahmung der Kirche betreibendes landesherrliches Kirchentum einerseits und gegen die die Auswanderung aus der Kirche befördernde moderne Religionsauffassung (Religion als Privatsache) andererseits, hat Schleiermacher den Neuentwurf seines ekklesiologischen Modells unternommen.

An keiner Stelle seiner die Religion vor ihren gebildeten Verächtern verteidigenden Reden hat Schleiermacher jedenfalls so sehr die kritische Negativität gegen das bestehende betont wie bei der Entfaltung seines Kirchenverständnisses. Gerade beim Kirchenbegriff ging es ihm darum, "den ganzen Begriff einer neuen Betrachtung (zu) unterwerfen, unbekümmert um das, was bis jetzt wirklich ist, und was die Erfahrung an die Hand gibt".¹¹ Im doppelten Kontrast gegen das bestehende Kirchentum wie gegen die die innere Notwendigkeit der Organisation kirchlichen Lebens leugnende moderne Religionsauffassung zielte er mit einer "neuen Betrachtung" des Begriffs der Kirche ebenfalls auf ein doppeltes: Es sollte die Kirche zum einen nicht mehr aus ihren Funktionen, sondern aus dem ihr eigenen, religiös bestimmten Grunde verstanden werden. Und es sollte zum anderen ihre sichtbare Organisationsgestalt nicht mehr auf bloß sekundär-pragmatischen Motiven, sondern auf der der Religion ursprünglich eigenen Kraft zur Gemeinschaftsbildung aufgebaut werden. Es kam ihm also darauf an, die Substanz der Kirche in der die Wirklichkeit auf unverwechselbar eigene Weise erschließenden Religion, in der nicht moralisch und ideologisch funktionalisierten Religion, in ihrer unersetzbaren Leistung für die Selbstdeutung der Menschen zu erkennen. Und es kam ihm darauf an, die Kirche primär für das der Religion ursprünglich eigene Mitteilungsbedürfnis, für die ihr eigenen Vergemeinschaftungsinteressen, in ihrer historischen Existenz da sein zu lassen, ist die Religion das Verhältnis des einzelnen zum Unendlichen, das Bewußtsein seines absoluten Ge-gründetseins, so liegt in ihr auch, daß sie den einzelnen mit anderen zusammenführt. Jeder sucht die eigene Bereicherung bei den anderen, eben weil er zugleich erkennt, daß er den unendlichen Inhalt des religiösen Verhältnisses auf sich allein gestellt nie zu erfassen vermag. Die eigene Einsicht, die eigene Erfahrung, will sich nun vielmehr immer auch um die der anderen erweitern und umgekehrt.

Schleiermacher hat sich bei der Entfaltung dieses auf die kommunikative Interaktion der Gläubigen zielenden ekklesiologischen

Modells kritisch abgesetzt von der Gestalt, in der er die empirische Kirche vor sich sah. Dennoch hat er damit nicht bloß ein Wunschbild "wahrer Kirche" entwerfen wollen, wie es dann allenfalls in elitären, aber kleinen, apart gesetzten Kreisen hochengagierten Christentums in die Wirklichkeit drängt. Es wird in der Literatur Schleiermachers Intention auf die "wahre Kirche" zwar gern im Kontext des herrnhutischen Kirchenideals interpretiert, das ja am Gemeindeprinzip in der Abgrenzung von der großkirchlichen Organisation ausgerichtet war. Anders als die Herrnhuter selbst hat Schleiermacher jedoch deren Gemeindeverständnis so aufgenommen, daß es nicht mehr ein am Ideal kleiner Gemeinschaften orientiertes Korrektiv zum Verfall des religiösen Lebens in der institutionalisierten Großkirche darstellen sollte. Es sollte nun vielmehr die Option auf deren durchgreifende Reform bedeuten. Es sollte zielen auf die Umstellung ihrer autoritär-hierarchischen Organisationsstruktur hin auf ihre soziale Repräsentanz in kommunalen, demokratischen, die wechselseitige Artikulation des religiösen Interesses ermöglichenden Sozialformen.¹² Nicht die kleine, sich dann selber wieder von der gesellschaftlichen Allgemeinheit des religiösen Interesses separierende, nach außen abgrenzende religiöse Gemeinschaftsbildung schwebte Schleiermacher im Entwurf seines ekklesiologischen Modells vor. Bei aller Inspiration durch das Gemeindeleben der Herrnhuter ging es ihm vielmehr darum, die gesellschaftlich allgemeine und zugleich individuell höchst vielfältig vorkommende religiöse Erfahrung wieder in eine die Kommunikation der Menschen untereinander ermöglichende Sozialgestalt einzubinden. Die interpersonale Verständigung über die inhaltliche Bestimmung des religiösen Verhältnisses sollte dort geschehen können. Eine solche Sozialität sollte die Kirche sein bzw. werden. Sie sollte ein Ort der offenen und öffentlichen Kommunikation des religiösen Interesses werden.

Die in ihrer Substanz begründete Stelbständigkeit der Kirche wollte Schleiermacher also nicht auf dem Wege einer sich vom allgemein-kulturellen Leben separierenden, die Abgrenzung nach außen und den Anpassungsdruck nach innen betreibenden elitären Gemeindebildung realisiert sehen. Er intendierte vielmehr - auf dem Wege freier, die Sozialität mit der Pluralität individueller Perspektiven vermittelnder Kommunikation - die Entschränkung der in ihrer eigenen Substanz gründenden Kirche in die Vermittlung mit den Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens überhaupt. Nicht in Anlehnung an eine "tyrannische Aristokratie" sollte sie gebildet sein, sondern als "vollkommene Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist".¹³ die "wahre Kirche" als eine auf dem Wege religiöser Kommunikation die natürlichen und historischen Grenzen überwindende Menschheitsrepublik.¹⁴

2. Die Kirche als sozialer Ort freier Kommunikation

Den "tiefen Verfall" des protestantischen Kirchentums hat Schleiermacher zu Beginn seiner Verfassungsschrift (1808) auf die "seit Reformation begangenen Fehler" zurückgeführt.¹⁵ Sie lagen für Schleiermacher genau darin, daß sich der Protestantismus auf keine der evangelischen Kirche eigene, am Leitfaden theologischer Kriterien entworfene, der Substanz der Kirche (dem freien, um seiner selbst willen relevanten, Austausch religiöser Erfahrung) entsprechende Sozialgestalt verständigt hat. Weil dies nicht geschehen ist, hat man sich "seitdem (sc. seit der Reformation) dem Staat zu sehr untergeordnet und die Ansicht, als ob sie nur ein Institut des Staates zu bestimmten Zwecken wäre, hat seitdem immer mehr Überhand genommen".¹⁶ Die Tatsache, daß die Reformation die Verfassung der Kirche, die institutionelle und organisatorische Regelung ihrer sozial-kulturellen Präsenz nur theologisch sekundären, pragmatisch zu klärenden Ermessensfrage herabgestuft hat, erkannte Schleiermacher in ihrer für den Protestantismus insgesamt höchst problematischen Folgewirkung. Daraus resultierte für ihn, daß "alle kirchlichen Verhältnisse ... zu sehr nach Prinzipien des äusseren Rechts und der äusseren Verbindlichkeit beurtheilt worden (sind), wodurch ihr wahrer Geist nothwendig verloren gehen musste".¹⁷

Beides sollte im Zuge einer Verfassungsreform der Kirche nach Schleiermachers Auffassung daher zur Geltung kommen: daß die Kirche in der ihr eigenen Substanz theologisch begründet ist (als sozialer Ort der menschlichen Selbsteutung im Gottesverhältnis), daß genau deshalb aber auch ihre äußere Rechtsgestalt, mit der sie als ein eigenständiger Faktor in der Gesellschaft existiert, mit Sorgfalt bedacht sein will. Das Gestaltproblem, die Frage also nach der sichtbaren Kirche, sollte aufs Äußere ernst genommen werden, ohne damit zugleich die Kirche auf ihre äußere Gestalt zu reduzieren. Die Option auf ein in der Innerlichkeit des Gemütes zwar allgemein präsent, nach außen aber anonymes Christentum war für Schleiermacher jedenfalls keine Lösung des Gestaltproblems der Kirche. "Gründliche Hilfe", so forderte er im Anschluß an die kritische Bilanzierung des bestehenden Kirchentums "kann nur aus einer neuen Verfassung herkommen".¹⁸ Und d.h.: Der Staat muß sich "der inneren Verwaltung der Kirche gänzlich entschlagen und diese ihr selbst mit einem solchen Grade von Unabhängigkeit zurückgeben, daß sie als ein sich selbst regierendes Ganzes dastehe".¹⁹

Was Schleiermacher für die Kirche wollte, war den Bestrebungen Steins im Bereich der politischen Welt ähnlich. Er wollte den aufbrechenden Kräften des neuen, von den Ideen der Französischen Revolution geprägten Zeitalters in der Kirche Raum geben.²⁰ Das aber bedeutete Mitbeteiligung aller, auch der sog. Laien an der

Gestaltung des kirchlichen Lebens, bedeutete die Autonomie der Kirche aus eben den Kräften, die sie selber für den persönlichen Selbstumgang und den sozial-kulturellen Weltumgang der Menschen bereitzustellen vermag. Es bedeutete die Befreiung der Kirche aus der ihr im feudalen Ständestaat zugewachsenen Unselbständigkeit, ihre Überführung in einen Ort der offenen religiösen Kommunikation und somit die Eröffnung einer Chance auf ihre eigenaktive Mitbeteiligung an den Fragen der Zeit.²¹

Sollte die Mitbeteiligung aller am Leben der Kirche ermöglicht werden, so mußte diese sich der kommunikativen und interaktiven Präsenz der sie in ihrem historischen Dasein bildenden Menschen öffnen: "Sein Verhältnis als Gemeindeglied muß jedem wieder theuer werden, indem er sich thätig darin fühlt".²²

Genau dies, daß ein jeder sich als tätigen, auf das Gesamtleben der Kirche selber verwiesenen und an ihm zugleich mitwirkenden Teil des Ganzen sollte erkennen können, ist von Schleiermacher dann auch in die ausgearbeitete Ekklesiologie seiner Glaubenslehre²³ aufgenommen worden.

Was Schleiermachers - im 2. Band der Glaubenslehre vorliegende - Ekklesiologie vor allem kennzeichnet, ist schließlich genau der Sachverhalt, daß er die Kirche nicht als göttlich verordnete Anstalt, nicht als in Wort und Sakrament verankertes Institut zur Heilvermittlung, in den Blick rückt.²⁴ Sie will vielmehr verstanden sein als der sichtbare Interaktions- und Kommunikationszusammenhang derer, die kraft des Hl. Geistes in die Lebensgemeinschaft mit der Person Jesu und damit in die Teilhabe an seinem erlösenden und versöhnenden Tun sich hineingestellt wissen.²⁵ Als real-geschichtlichen Kommunikations- und Interaktionszusammenhang der Glaubenden untereinander und damit im Blick auf die Genese ihrer personalen wie ihrer kommunalen Handlungsfähigkeit, wollte Schleiermacher die Kirche primär verstanden wissen. Deshalb sah er sich zu der vielfach - dann auch und vor allem von K. Barth - kritisierten Einsicht geführt, daß es den Hl. Geist als den "Gemeingeist" der christlichen Kirche zu verstehen gilt.²⁶ Die Lehre vom Hl. Geist zielte für Schleiermacher nicht allein darauf, daß die Aufnahme jedes einzelnen in die Gemeinschaft der Gläubigen sich keineswegs deren eigenem Entschluß, sondern der erweckenden und belebenden Macht der Person Jesu selber verdankt. In ihr sollte vielmehr genau auch der Sachverhalt seinen Ausdruck finden, daß der Hl. Geist die Gemeinschaft der Gläubigen zu einem kommunal handlungsfähigen Subjekt verbindet und sie auf diese Weise "als ein geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen kann".²⁷ Deshalb hat er, weil auf die Sozialgestalt zielend, unter Aufbietung soziologischer Analogien, den Hl. Geist als "die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Per -

son²⁸ verstehen wollen. Denn, "gäbe es gar keinen Gemeingeist: so wäre auch die christliche Kirche kein wahres Gesamtleben".²⁹

Schleiermacher hat seine bereits in den Reden und in den Äußerungen zur Verfassungsfrage formulierte Kritik an einem das religiöse Mitteilungs- und Gestaltungsinteresse seiner Glieder mißachtenden und verhindernden Kirchentum in seiner ausgereiften Ekklesiologie verarbeitet. Er hat das historische Dasein der christlichen Kirche nun gerade im Blick auf den nach innen gerichteten kommunikativen Austausch der ihr zugehörenden einzelnen einerseits und auf die Ermöglichung ihrer gemeinsamen Wirksamkeit nach außen andererseits zu verstehen versucht.³⁰ Darin sollte die sichtbare Kirche ihre empirisch identifizierbare Sozialgestalt nun finden können. In diesem "Aufeinanderwirken" der ihr im Glauben Zugehörenden, in der Verständigungsarbeit an ihren individuell unterschiedlich ausgelegten Glaubensauffassungen.³¹ Und daraufhin sollte der Sinn ihres Daseins in der Welt nun beschrieben werden können; daß die in ihr zur Verständigung ihres Glauben gelangten Menschen in der noch unerlösten Welt im Geiste Jesu tätig sind.³²

In hohem Maße aufschlußreich ist denn auch die Abgrenzung, die Schleiermacher davon nimmt, wie "gewöhnlich" die sichtbare und die unsichtbare Kirche unterschieden werden.³³ "Gewöhnlich" - womit Schleiermacher zweifellos das reformatorische und altprotestantische Verständnis bezeichnet wissen wollte - meinte man mit der unsichtbaren Kirche die wahre, jedoch allein dem Glauben zugängliche Gemeinschaft der Glaubenden. Und mit der sichtbaren Kirche meinte man jenes corpus permixtum all derer, die sich "äußerlich zur Kirche bekennen",³⁴ aber nicht unbedingt mit Ernst Christen sind, also die "äußere Religionsgesellschaft",³⁵ Schleiermacher jedoch wollte gerade jenes erste, die wahre Gemeinschaft der Glaubenden, nirgendwo anders als in der sichtbaren Kirche finden. Jene "äußere Religionsgesellschaft" hingegen sollte - seiner Meinung nach - gar nicht im strengen Sinne Kirche heißen dürfen, sondern das Insgesamt dessen bezeichnen, was immer erst Kirche werden soll. Nicht in dem Sinne sollte also nach Schleiermachers Auffassung die Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche gebraucht werden, daß sich dabei die wahre Gemeinschaft der Glaubenden zu einer idealen Größe verflüchtigt. Darauf kam es Schleiermacher vielmehr an, die wahre Gemeinschaft der Glaubenden nirgendwo anders zu identifizieren als in der diese Gemeinschaft zugleich gefährdenden und immer wieder auch zerstörenden geschichtlichen Welt des Christentums.

Reduziert auf das, was von ihr historisch-empirisch sichtbar ist, sollte die Kirche damit jedoch keineswegs sein. Die sicht-

bare Kirche lebt vielmehr von den ihre Sozialität allererst konstituierenden Wirkungen des Hl. Geistes,³⁶ wie sie dem Glauben - und nur dem Glauben - an die unsichtbare Kirche immer schon in ihrer Totalität präsent sind.³⁷ Denn, so könnte man auch sagen, der Glaube an die unsichtbare Kirche ist der Glaube an ihre geschichtlich transzendente (eschatologische) Dimension. Diese ist es, die der Kirche in ihrem geschichtlichen Dasein das Potential ihres kämpferischen Weltbezuges einstiftet, weil sie ihr gewärtig macht, daß sie in ihrem Weltbezug selber nicht aufgeht.

3. Das Leben der Kirche im Spannungsfeld von Sozialität und Individualität

Schleiermacher entfaltete in den ekklesiologischen Partien seiner Glaubenslehre den pneumatologischen Konstitutionszusammenhang der Kirche in der Weise, daß sie dabei zugleich erfaßt sein sollte in der Gestalt ihres historischen Daseins mitten in der Weltgeschichte. Es verwundert deshalb nicht, daß seine ekklesiologischen Ausführungen zu der der Kirche in ihrem historischen Dasein eigentümlichen Sozialgestalt von ihm in seiner Philosophischen Ethik³⁸ bzw. Kulturtheorie auch kulturtheoretisch reflektiert werden konnten. Er hat dort die Kirche als einen den anderen elementaren gesellschaftlichen Funktionsbereichen zugeordneten Bereich des Austauschs individueller Symbolisierungen, also als Ort für die Kommunikation der den Menschen jeweils eigenen Lebensauffassung, als Raum für die Vergemeinschaftung ihrer Frömmigkeit bestimmt.³⁹ Er hat dort seine Kritik an einem die kommunikativen Interessen der Menschen in religiöser Hinsicht mißachtenden, institutionell erstarrten Kirchentum somit auch kultursoziologisch noch einmal eingeholt und darüber hinaus gezeigt, daß es ihm mit seinem Plädoyer für den lebendigen Austausch des religiösen Interesses im Kommunikationszusammenhang der Gemeinde als einer real existierenden Gemeinschaft von Menschen gerade nicht um eine Auswanderung der Kirche aus der durch Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und freie Geselligkeit bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit gehen sollte. Worauf Schleiermacher mit seiner Kirchentheorie kulturpraktisch zielte, das war vielmehr eine solche Umstellung in der internen Sozialstruktur der Kirche, die es ihr wieder ermöglichen sollte, ihren Auftrag in der Welt besser wahrzunehmen. Sie sollte ihn wieder so wahrnehmen können, daß diese Welt auch angesichts der modernen politischen, ökonomisch-technischen, wissenschaftlichen und religiösen Autonomiebestrebungen die geschichtliche Welt des Christentums, d.h. die Realisierungsgestalt der durch Jesus vorgestellten Humanität, bleiben bzw. wieder werden kann.⁴⁰ Die Sozialgestalt der Kirche daraufhin umzustellen, das eben bedeutete, sie abzuheben von ihrer bloß institutionellen, den Buch-

staben der Hl. Schrift und ihr kodifiziertes Bekenntnis verwaltenden Repräsentanz. Das bedeutete, ihre sakramentale, heilsanstaltliche Verfassung abzubauen und sie hinzusteuern auf den Vorgang interpersonaler Gemeinschaftsbildung. Das bedeutete die Öffnung der Kirche für den kommunikativen Austausch dessen, was jedem auf die ihm eigene Weise religiös zum Bewußtsein kommt, was jeder auf die ihm eigene Weise im Hören auf das Wort Gottes, in der Auslegung der Hl. Schrift vernommen hat und vernimmt.

Wenn Schleiermacher das Leben der Kirche zugleich nach der Analogie bürgerlicher Vereinsbildung beschreiben konnte,⁴¹ dann ging es ihm nicht darum, den singulären Ursprung der Kirche in der Erlösungstat Jesu Christi sowie die Kraft des Hl. Geistes gewirkte Teilhabe jedes einzelnen daran zugunsten allgemeiner humaner Vergesellschaftungsinteressen einzuebnen. Es ging ihm vielmehr darum, diesen singulären Ursprung der Kirche im Erlösungswerk Christi nach der Seite seiner Realisierung im geschichtlichen Leben der Menschheit zu erfassen.⁴² Nach dieser Seite sollte die Kirche sich dem Anspruch auf das von jedem einzelnen Selbst-Eingesehene, auf authentische religiöse Erfahrung öffnen, um die geschichtliche Welt auch noch des neuzeitlichen Christentums in der Kontinuität ihres Ursprungs zu halten. Angesichts der pluriformen, individuell höchst vielgestaltigen Teilhabe am religiösen Leben der Gegenwart sollte die Kirche auf dem Wege eines "gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirkens"⁴³ sich wieder neu bilden als Ort eines die Gesinnung und das Verhalten der Menschen im Geiste Jesu prägenden Kommunikations- und Interaktionszusammenhanges.

So sollte die Kirche sich nun in ihrem historischen Dasein verwirklichen können, in kommunikativ offenen, die Individualität, die Andersheit des anderen mit der Sozialität vermittelnden Gemeinden. Die Kirche sollte erfahrbar werden in der Gestalt von Gemeinden, die nach außen wirksam werden lassen, was in ihrem Innern zur Darstellung kommt, nicht im Sinne einer Eingliederung der anderen Lebensbereiche in die Kirche, sondern in Gestalt ihrer Humanisierung durch die im Kommunikationsprozeß der Gemeinde Gebildeten.⁴⁴

Von solchen christlichen Gemeinden getragen, arbeitet sich das Christentum hinein mitten in die Weltgeschichte, auch wenn es dadurch selber in Umbrüche, Trennungen und Irrtümer hineingerät. Die Kirche in der Vielfalt ihrer Gemeinden ist der Träger der geschichtlichen Durchsetzung des Christentums. Also, so Schleiermachers Hinweis an die um die Zukunft dieser Kirche Besorgten: Klagt doch nicht über den Verfall des Christentums. Macht die Augen auf und seht, was da ist. Entdeckt, was allen eigenen Anstrengungen zuvorkommend immer schon da ist und versteht euch selber recht darin.

Wo die Bedrohung groß ist, wächst der christlichen Gemeinde in Schleiermachers Augen eben aus der geschichtlichen Vermittlung ihres Ursprungs immer auch die Kraft zu deren Überwindung zu. In dieser geschichtlichen Vermittlung und nur in ihr - also nicht in supranaturalen Ereignissen - liegt der durch Jesus gestiftete und ihn zugleich sichtbar darstellende Wirkungszusammenhang der das Reich Gottes heraufführenden Erlösung der Menschheit beschlossen. Im Fortgang dieses geschichtlichen Vermittlungsprozesses liegt Gottes ganzer Ratschluß mit der von ihm geschaffenen Welt. Oder, mit Schleiermacher noch einmal anders gesagt: Im Fortgang dieses geschichtlichen Vermittlungsprozesses lernen wir das Woher des Gefühls unserer schlechthinnigen Abhängigkeit mit dem Gott Jesu zu identifizieren und als die so von diesem Gott her in unserem Selbstsein Bestimmten, in der Welt zu handeln. Hat Gott in Jesus machtvoll geredet, so schweigt er jetzt und läßt uns, seine Gemeinde, handeln.

K. Barth: Die Kirche im historisch kontingenten Entstehungszusammenhang der christlichen Gemeinde

1. Das Plädoyer für die aus ihrer Substanz wahrhaftig existierenden Kirche

In der Spätphase der Weimarer Republik hat Barth sich mit der meist positiv-modernen Theologie protestantischer Kirchenführer vor allem um O. Dibelius und M. Schian in einen Streit um die Kirche verwickelt, in dem er sich gegen deren Kirchenreformprogramm auf heftigste zur Wehr gesetzt und zugleich die Grundlinien seiner Position in der Kirchenfrage skizziert hat. Die Position, die Barth in diesem Streit um die historische Existenz der Kirche, um ihre sichtbare Gestalt, um ihre empirische Sozialform, hat erkennen lassen, sollte für ihn kennzeichnend bleiben bis hinein in die ekklesiologischen Partien der Kirchlichen Dogmatik.⁴⁵ Wogegen Barth am Vorabend des Kirchenkampfes Stellung bezog, das galt jenen volkkirchlichen Reformprogrammen und Mobilisierungsstrategien, die, auch wenn die dem kirchlich-theologischen Standort entsprechend durchaus unterschiedlich ausfallen konnten, insgesamt dazu dienen sollten, die kulturautonome, aber wertintegrative Präsenz der Institution Kirche im religions- und weltanschauungsneutralen, pluralistischen Gesellschaftssystem der Weimarer Republik zu sichern und zu intensivieren.⁴⁶ Die Front, die Barth mit seiner Kritik an solchen Bestrebungen eröffnete, betraf somit insbesondere jene Kräfte im deutschen Protestantismus, die nach dem Wegfall des Staatskirchentums 1918, angesichts der durch die Trennung von Staat und Kirche ermöglichten relativen Staatsfreiheit des deutschen Landeskirchen-

tums, angesichts seiner Lösung aus der Hörigkeit gegenüber dem Obrigkeitsstaat, die Chance für die organisatorische Selbständigkeit der Kirche und damit für die Durchsetzung ihres religiös-moralischen Normierungsanspruches in der Gesellschaft gekommen sahen.

Das Vorgehen, das Barth gegen diese, auf die kulturrelevante Selbständigkeit der Kirche drängende Intention bis hinein in die spätere Verarbeitung der Erfahrungen des Kirchenkampfes dokumentierte, war hochgradig differenziert. Barth bestritt die Notwendigkeit einer den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit entsprechende Organisationsgestalt der Kirche keineswegs. Es galt ihm die Diskussion über die empirische Sozialform der Kirche in keiner Weise als theologisch illegitim. Nur wollte er die Selbständigkeit der Kirche nicht um dieser selbst, um ihres Machtzuwachses willen behaupten und schon gar nicht um ihrer wertintegrativen Potenz willen gesellschaftlich empfohlen wissen.⁴⁷

Es gehörte in Barths Augen jedenfalls unbestreitbar zur Sichtbarkeit der Kirche, immer auch eine sozio-historische Größe zu sein, "ein Phänomen der Weltgeschichte, historisch, psychologisch, soziologisch faßbar wie alle anderen".⁴⁸ Nicht nur, daß die Kirche als ein solches Phänomen existiert, wollte er vorbehaltlos anerkannt wissen, auch ihre kulturpraktische Selbständigkeit stand ihm damit sozusagen diskussionslos fest. Daß da "Sammlung und Aussonderung bestimmter Menschen zu dieser Gemeinschaft (geschieht) und damit - in allerlei Form, in verschiedener Strenge oder auch Lockerung - kirchliche Organisation, Verfassung und Ordnung", von diesem empirischen Sachverhalt war ihm schlicht auszugehen. Ebenso selbstverständlich war ihm davon auszugehen, daß die Kirche damit "in bestimmten Verhältnissen (steht) zu den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zuständen und Bewegungen, zur Wissenschaft, zur Kunst, zur Moral ihrer Umwelt" und somit "ein eigenartiges, aber immerhin nicht einzigartiges Element im Ganzen der menschlichen Kultur, ihrer Hervorbringungen und Schicksale" darstellt.⁴⁹

Es ist nicht unwichtig zu sehen, daß die kulturpraktische Selbständigkeit der Kirche, für die einzutreten Schleiermacher angesichts der engen Staatsbindung des evangelischen Kirchentums seiner Zeit geboten schien - allerdings ohne ihr damit einen gesellschaftlichen Dominanzanspruch einschreiben zu wollen - von Barth, als mit der empirischen Faktizität der Kirche gleichsam selbstverständlich gegeben, quittiert wird. Die organisatorische Selbständigkeit der Kirche, die Schleiermacher im Auge hatte und für die einzutreten ihm geboten schien - nicht um der puren Selbsterhaltung der Kirche, sondern um der historisch wirksamen Darstellung ihres Inhalts willen geboten schien -, das verrech-

nete Barth auf den selbstverständlich zu konstatierenden, theologisch jedoch höchst sekundären, kultursoziologischen Außenaspekt der Kirche.⁵⁰

So konnte Barth auch in der Auseinandersetzung mit O. Dibelius um ein ideologisch offensives Volkskirchenkonzept in kultursoziologischer Hinsicht unumwunden zugestehen, daß die Kirche sich im Prozeß der modernen Gesellschaftsgeschichte zum relativ unabhängigen Religionssystem neben den übrigen gesellschaftlichen Funktionsbereichen ausdifferenziert hat.⁵¹ Die Kirche als Religionsgesellschaft, als bestimmte Inhalte vertretende Institution, als bestimmte Ziele verfolgende Organisation, so ist sie empirisch da. Und selbstverständlich kann man im Blick auf die so daseiende Kirche fragen, wie die institutionelle Präsenz ihrer Inhalte überzeugender gestaltet, die Ziele dieser Organisation effektiver verfolgt werden können.⁵² Wo aber liegt dann das Kriterium dafür, daß es sich nicht nur um eine im religiösen Gewand auftretende, mehr oder weniger geschickt organisierte Inszenierung gesellschaftlicher Machtinteressen, um die Erweiterung wie auch immer - zuletzt von der Volkstumideologie - besetzter gesellschaftlicher Einflußsphären handelt?

Für Schleiermacher, der in den Anfängen der gesellschaftlichen Moderne stand, war die organisatorische Eigenständigkeit der Kirche schon rein als solche von eminent theologischem Interesse, weil ihm anders der Inhalt dessen, wofür die Kirche steht, nicht zurückzubringen war an einen Ort, an dem er in seiner Ursprünglichkeit und Besonderheit auch mitgeteilt und erfahren werden kann. Für Barth hingegen war - angesichts der offenkundigen Krise der gesellschaftlichen Moderne - mit kirchlicher Eigenständigkeit als solcher noch gar nichts gewonnen. In Barths Augen war vielmehr die Frage entscheidend geworden, ob und wie die spezifische Substanz der Kirche in ihrer historischen Existenz überhaupt noch glaubwürdig zur Erscheinung kommen kann. Im Horizont der real existierenden Kirche, angesichts dessen, was in der soziologischen Außenperspektive von ihr wahrzunehmen ist, schien ihm diese Frage jedenfalls nicht mehr entscheidbar. Er löste die Frage nach der ihrem Inhalt mit ihrer sozialen Ordnung wahrhaft entsprechenden Kirche deshalb aus den historisch-gesellschaftlichen Bezügen heraus. Sie wurde ihm zur Frage nach der im alleinigen Ursprung ihres unverwechselbaren Wesens, also aufgrund der Offenbarung wahrhaftig existierenden Kirche.

Allerdings, genau zu beachten bleibt, daß Barth "die Frage nach dem Wesen der Kirche"⁵³ so stellte, daß sie sofort wieder zur Frage nach der in Entsprechung zu ihrem Wesen existierenden Kirche wird. Denn: "Eine Kirche, die nicht existieren will, und eine Kirche, die nicht ihrem Wesen entsprechen existieren will,

ist vom Untergang bedroht".⁵⁴

Folgt man dieser Spur, nach der auch für Barth das unsichtbare, nur dem geistgewirkten Glauben erschlossene Wesen der Kirche das wahre Wesen keiner anderen als der historisch existierenden Kirche sein will, wird somit auch wieder eine überraschende Verbindungslinie zu Schleiermacher erkennbar. Auch Schleiermacher hat - wie wir gesehen haben - die unsichtbare Kirche des Glaubens im Vorgang ihres sich Hineinarbeitens in die historische Menschenwelt erkennen wollen. In Schleiermachers Augen war dies dann freilich auch ein in Gestalt der Christentumsgeschichte historisch vermittelter Prozeß. Was Schleiermacher so im Horizont der Weltgeschichte wahrzunehmen suchte, das fortschreitende Sichtbarwerden der unsichtbaren Kirche des Glaubens, das schrumpft bei Barth nun jedoch auf die Form eines eher punktuellen, aktuellen Hervorbrechens und Herausleuchtens ihres unsichtbaren Wesens mitten in der historischen Menschenwelt zusammen.

In soziologischer Hinsicht mögen die Dinge vielleicht ähnlich oder auch anders gesehen werden als sie Schleiermacher gesehen hat. Das wollte Barth gar nicht so genau entschieden wissen. Denn in der theologischen Binnenperspektive, also vom Standpunkt der christlichen Gemeinde selber ausgesehen, ist nach seiner Auffassung das Sichtbarwerden der unsichtbaren Kirche des Glaubens immer nur der unmittelbare, d.h. durch die Menschheitsgeschichte gerade nicht vermittelte, Reflex der Offenbarung. Dort und nur dort, wo es Menschen in der offenbarenden Machttat Jesu Christi, somit in der Kraft des Hl. Geistes faktisch - auch und gerade jenseits aller geschichtlichen Vermittlungszusammenhänge - gegeben ist, sich als lebendige Zeugen Jesu Christi zu wissen und entsprechend zu leben, existiert sie wirklich, die Kirche Jesu Christi - nicht im Zeichen gesellschaftlicher Macht, sondern in ihrer Ohnmacht - als Kirche unter dem Kreuz.⁵⁵

So existiert sie wirklich, eben in der Erkenntnis des Glaubens. Wollte man sie jedoch als so existierend von außen, also in der neutralen Beobachterperspektive identifizieren, man würde nur jenes vielgestaltigen Phänomens Kirche, also einer Religionsgesellschaft ansichtig, die viele Deutungen, auch die kulturgeschichtliche Deutung Schleiermachers offenhält. D.h. - und ich denke, darauf wollte Barth hinaus - die wahre Kirche des Glaubens läßt sich auch dort, wo sie sichtbar wirklich wird, nie als dinghaft Gegebene identifizieren. Sie läßt sich nicht objektiv feststellen, sondern sie wird erkannt nur im lebendigen Selbstverhältnis zu ihr, nur dergestalt, daß ich mich selbst auf bestimmte Weise an ihr beteiligt finde. Diese Kirche, die wahre Kirche Jesu Christi "gibt es" (im strengen Sinne) nur für die, die sie selber sind.

So sehr es also auch Barth darum gegangen ist, der Frage nach

der sichtbaren Existenz der unsichtbaren Kirche des Glaubens theologisch zentralen Stellenwert zu geben, hat er - anders als Schleiermacher - den Vorgang der sichtbaren Realisierung der unsichtbaren Kirche des Glaubens jedoch zugleich aus allen anderen, nicht durch sie selbst, also durch die Offenbarung gesetzten Bezügen herausgenommen. Unabhängig von allen sozio-historischen Vermittlungszusammenhängen ist die wahrhaftig existierende Kirche da. Im reinen Ursprung ihres Entstehens aus Gottes lebendigem, nie schweigendem, sondern je gegenwärtig redendem, in der Kraft seines Geistes die Zeugenschaft des Glaubens weckenden Wortes.

2. Die Kirche als Ereignis in der Erkenntnis der Offenbarung

Auch Barth wollte - ebenso wie Schleiermacher und darin liegt denn auch die sie verbindende Grundstellung zum Wirklichkeitsverständnis der Moderne als Erfahrungswirklichkeit - die unsichtbare Kirche des Glaubens nirgendwo anders als in einer bestimmten Gestalt der sichtbaren Kirche auffinden. In einer bestimmten Ausrichtung und Aktionsform eben der sichtbaren Kirche.⁵⁶

Schleiermacher hat die so wirklich werdende Kirche jedoch auf das "Miteinander ihrer menschlichen Glieder" hin zu beschreiben unternommen. Er hat auf diese Weise dem Sachverhalt Rechnung zu tragen versucht, daß die aus unterschiedlichen sozialen Lagen und mit differenten mentalen Perspektiven - aus ihrem alten Leben und aus ihrer alten Welt kommend und diese auch nie ganz loswerdend - zur Gemeinde findenden Menschen im Aufeinander- und Miteinanderwirken fortschreitend zur Verständigung darüber kommen, was es im Hören des Wortes Gottes nun gemeinsam zu tun gilt. Schleiermacher hat das Werk des Hl. Geistes auch noch in der Faktizität seines Geschehens und damit im Medium von interpersonalen Kommunikationsprozessen zu erfassen versucht, die sich nicht irgendwelche soziologischen Außenperspektiven abschließen lassen. Er hat den Hl. Geist in jenem Verständigungsbe-mühen wirksam gesehen, das die im Innern - das ja immer zugleich ein Außen ist, bzw. werden will - vorgehende harte Arbeit einschließt, die es bedeutet, wenn unterschiedliche Menschen sich im Hören des Wortes Gottes und damit in der Befreiung zum gemeinsamen Tun tatsächlich zusammenfinden können.

Die Tatsache, daß Barth in seinem berühmten Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl diesen schließlich vielleicht doch an genau dem Punkt meinte "in optimam partem" verstehen zu können, wo mit der Möglichkeit zu rechnen ist, "daß eine Theologie des Heiligen Geistes das Schleiermacher schwerlich bewußte, aber ihn faktisch beherrschende legitime Anliegen schon seiner theologischen Aktion gewesen sein möchte",⁵⁷ dürfte seinen entscheidenden Grund

genau darin haben, daß Barth dies auch gesehen hat: Schleiermacher hat den Hl. Geist in der Faktizität seines Wirkens und damit in der kommunikativen Realisierung einer aus dem Wort Gottes lebenden, in Sozialität und Individualität handlungsfähig werdenden christlichen Kirche beschrieben.

Es liegt hier jedenfalls auf dem Hintergrund der Bestimmung des Verhältnisses von unsichtbarer Kirche genau der Punkt, an dem Barth sich mit Schleiermacher trifft und an dem sie dann doch sozusagen in unterschiedliche Richtungen auseinandergehen. Dort, wo Schleiermacher die christliche Kirche im Interaktionszusammenhang eines vom Erlösungswerk Christi inaugurierten, zugleich aber geschichtlich vermittelten Gesamtlebens reflektierte, postulierte Barth die Faktizität dieses Geschehens. Dort setzte er auf das faktische Dasein der christlichen Gemeinde als dem Werk des Hl. Geistes, um sich dem konstitutiven Grund und Inhalt dieses Geschehens - dem sich selbst zur Mitteilung bringenden Gott - zuzuwenden. Was ist die Substanz der Kirche, ihr wesenhaftes Sein, in der sie dann kraft des Hl. Geistes auch faktisch da sein darf? Das war für Barth die entscheidende Frage und nicht der mühsame, immer auch zu Kompromissen nötigende Prozeß des Herausarbeitens der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit im lebendigen Umgang der Menschen untereinander.

"Kirche ist, indem es geschieht, daß Gott bestimmte Menschen leben läßt als seine Knechte, Freunde, Kinder, als Zeugen der in Jesus Christus schon geschehenen Versöhnung der ganzen Welt mit Ihm."⁵⁸ Auf diesen konstitutiven Grundakt hin, in dem herauskommt, wofür die Kirche inmitten der von Gott geschaffenen Menschenwelt unverwechselbar steht, wollte sie von Barth im ganzen seiner diesen Vorgang selber entfaltenden und somit auf ihre Weise auch zur historischen Präsenz bringenden KD. erfaßt sein. Dafür steht die Kirche, für das empirische Geschehen dieses Faktums, daß es Menschen von Gott gegeben ist, als wahrhaftige Zeugen der im Versöhnungsgeschehen erschlossenen Wahrheit über die Welt mitten in der Welt (die diese Wahrheit von sich her nicht kennt, aber der sie gilt) im Gehorsam und d.h. in einer dieser Wahrheit entsprechenden, sie gleichnishaft darstellenden Existenzform sichtbar dazusein.

Ob dieses Faktum tatsächlich geschieht oder nicht, läßt sich freilich nicht objektiv konstatieren. Was sich objektiv, in der Rolle eines Beobachters konstatieren läßt, bleibt ein an sich selbst vieldeutiges soziologisches Phänomen. Im Umkreis dieses Phänomens ist auf dessen mögliche Entsprechung zum Faktum wahren Kircheseins sorgsam zu achten und dafür zu arbeiten. Aber letztlich "gibt" es dieses Faktum doch nur für die, die sich kraft des Hl. Geistes im lebendigen Selbstverhältnis zu ihm bzw. als es selber vorfinden. Man könnte vielleicht auch sagen, dieses

Faktum gibt es nur für die, denen es zur evidenten, unleugbaren Tatsache ihres eigenen Bewußtseins geworden ist.⁵⁹

Vieles mag sich auch sonst noch Kirche nennen, es wird doch nur Scheinkirche sein, wenn nicht der konstitutive Grundakt, dem sie sich als wahre Kirche selber verdankt, dabei zur Darstellung kommt, d.h. wenn sie sich nicht mit ihrem Reden und Tun zum zeugnishaften Hinweis eben darauf gestaltet. Nicht die empirische Faktizität der Kirche als solche ist entscheidend, sondern allein dies, daß da Menschen sind - und seien es nur jene zwei oder drei, die in Jesu Namen versammelt sind -, die mit dem Vollzug und der Gestalt ihres Lebens als wahrhaftiger Hinweis auf die Wahrheit des versöhnenden Gottes existieren.

Die evangelische Substanz der Kirche wollte von Barth also zugleich als das normative Kriterium für die Wahrhaftigkeit ihrer Existenz verstanden sein und deren Entfaltung im Ganzen der KD. somit auch als die pragmatische Einweisung in die empirisch-historische Wahrnehmung dieser Existenz.⁶⁰ So wird sie in der erweckenden Macht Jesu, mit der er sich in der Kraft des Hl. Geistes seinen irdisch-geschichtlichen Leib schafft, empirisch da sein, oder sie wird nicht sein. Wenn überhaupt, dann ist die Kirche so da, auch im Zerfall der Christentumsgeschichte, an ihren Rändern oder - im ökumenischen Horizont - ganz anderswo.

3. Das Leben der Kirche in der gleichnishaften Darstellung der Versöhnung.

Es gibt eine Empirie der Kirche, daran hat Barth immer wieder erinnert, die "nur jenes vielgestaltige kirchliche Etwas in seiner Vieldeutigkeit (vielleicht nur eben verfänglich und irreführend) zu sehen" gibt.⁶¹ Es ist dies die Empirie der Kirche als einer gesellschaftlich vermittelten Institution und Organisation. Sie macht sie in der Perspektive der höchst vielgestaltigen und vieldeutigen Interessen zugänglich, die Menschen bei der Beteiligung oder Nichtbeteiligung an ihrem Dasein haben können. Daß die sozio-empirische Sicht der Kirche sie immer auch so sehen läßt, daran hat Barth nicht nur keinen Zweifel gelassen, er hat auch auf die relative Berechtigung dieser Sichtweise hingewiesen.⁶² So wird eine die Kirche als sozio-historisches Phänomen analysierende Kirchen- und Religionssoziologie in der Tat vorgehen müssen. Sie wird vor allem die Pluralität der Intentionen und Motivlagen, das Muster der mit der Kirche verbundenen Erwartungen und Enttäuschungen aufzuhellen und in den Ansatz einer Theorie über die gesellschaftliche Funktion der Kirche als der religiösen Institution der Gesellschaft zu bringen haben. Barth hat die Berechtigung dieser kultur- und religionssoziologischen Außenansicht der Kirche ihr relatives Recht nicht nur zugestanden. Er hat sie in den ekklesiologischen Partien der Versöhnungs-

lehre auch mit einer eigenen, dieses Zugeständnis selber noch einmal erhellenden kultursoziologischen Diagnose angereichert.⁶³ Barth benennt im Blick auf die kirchliche Lage in der säkularisierten Massengesellschaft der Nachkriegszeit schließlich vor allem den Funktions- und Positionsverlust der Kirche, ihre "Randexistenz",⁶⁴ ihre - legt man Erfolgsgesichtspunkte an - offenkundige Wirkungslosigkeit, ihre offenkundige Schwäche in der ideologischen Prägung und kulturpraktischen Formierung des öffentlichen Bewußtseins.

"Was bedeutet schon die Existenz der Kirche inmitten des mehr oder weniger brausenden Getriebes dieser Stadt, oder inmitten der mehr oder weniger friedlichen Betriebsamkeit jenes Dorfes? ... Was wird anders im großen oder kleinen Weltgeschehen, im Leben der Gesellschaft und der Individuen, indem unter und neben anderen Größen auch die Kirche auf dem Plan und so am Werk ist? Immer verglichen mit dem nämlich, was im übrigen menschlichen Raum, angefangen mit der Heuernte des Bauern und gipfelnd etwa in den fortgehenden Entdeckungen der Naturwissenschaft und den ihr folgenden Erfindungen der Technik fort und fort in Gestalt großer oder kleiner, aber bemerkbarer Erfolge herauskommt - was da zum Nutzen oder Schaden, zum Heil oder Unheil der Menschen, aber jedenfalls sichtbar, greifbar, von Jedermann zu konstatieren und, wenn es ein bißchen hochkommt, auch in der Zeitung von Jedermann einleuchtend und interessant zu beschreiben" ist.⁶⁵

Wenn das die Lage der Großkirchen vor allem in den modernen Industriegesellschaften, empirisch gesehen, ist, sie im Funktions- und Positionsvergleich mit den dominanten Faktoren des gesellschaftlichen Lebens höchst marginal erscheinen, welchen Sinn kann es dann haben, sie auf dieser Ebene und in dieser Perspektive nur umso eindringlicher zu empfehlen. Welche Erfolgsaussichten kann es dann haben, ihren Beitrag "zur Hebung und Förderung der Menschheit" immer noch mit psychologischen, moralischen, ideologischen Argumenten verteidigen zu wollen?⁶⁶ Daß Barth einen solchen, das funktionale Argument stärkenden Zugriff auf die Empirie der Kirche zwar als durchaus legitim anerkennt, aber gerade im Blick auf die empirische Existenz der Kirche auch wieder als höchst irrelevant eingeschätzt hat, dürfte aufs engste mit seiner Beurteilung der kirchlich-religiösen Lage selber zusammenhängen. Angesichts des offenkundigen Kursverfalls der Kirche als der religiösen Institution der Gesellschaft läßt sich deren Kurswert nicht wieder steigern im Rückgang auf die Kräfte, die lediglich ihre gleichwohl immer kraftloser werdende gesamtgesellschaftliche Funktion zu stärken versuchen.

Schleiermacher, der den die moderne Gesellschaftsgeschichte kennzeichnenden Vorgang der funktionalen Ausdifferenzierung auch der Kirche als religiöser Institution bereits deutlich vor Augen hatte und diesen Differenzierungsprozeß in seiner Kulturtheorie zu begreifen versuchte, hat noch auf die Kontinuität der über die Kommunikationspraxis der Gemeinde sich in diesen Differenzierungsprozeß hinein vermittelnden Christentumsgeschichte gerechnet. Vermöge der in der Kommunikationspraxis der christlichen Gemeinde, in den von ihr und ihren Familien geprägten Sozialisationsprozessen, im religiös mitteilungskräftigen Darstellungszusammenhang ihres Gottesdienstes, vermöge der in all dem real stattfindenden Gesinnungsbildung, werden die so Gebildeten auch in Wissenschaft und Kultur, Ökonomie und Politik die über gesellschaftliche Umbrüche hinweg sich erhaltende Einheit der christlichen Welt und damit Fortschritte auf dem Weg zu einer humanen Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse wirksam zur Geltung zu bringen wissen. Weil Schleiermacher auf diesen geschichtlich-gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhang immer noch meinte setzen zu können, deshalb war ihm das theologische Selbstverständnis der christlichen Kirche unter der Vorstellung der geschichtlich wirksamen Existenz ihrer Gemeinden und der durch sie gebildeten einzelnen immer noch im universalen Kontext der geschichtlichen Welt des Christentums aussagbar.

Barth hingegen läßt - auch und gerade nach 1945 - eine Einschätzung der religiös-kirchlichen Lage erkennen, die solche geschichtlichen Vermittlungs- und Durchsetzungsvorstellungen angesichts der Erfahrung einer von ganz anderen Kräften dominierten Gesellschaftsentwicklung und angesichts dessen, was die real existierende Kirche in ihrer institutionellen und organisatorischen Verfaßtheit empirisch zu erkennen gegeben hat und zu erkennen gibt, ziemlich ungläubwürdig macht. Entdeckte Schleiermacher im Verfall des bestehenden Kirchentums - angesichts der Erstarrung der großkirchlichen Organisation - die christliche Gemeinde (und die durch sie gebildeten einzelnen) als geschichtlichen Träger des die Schöpfung vollendenden Gottesbewußtseines Jesu, so schrumpfte diese Gemeinde bei Barth auf den zeichenhaft aufbrechenden, historisch Kontingenten Hinweis auf die sie begründende, versöhnende Wahrheit zusammen. Kirche ist nun überall dort, aber auch nur dort, wo Menschen dadurch zur Gemeinde Jesu Christi werden, daß sie sich als seine Zeugen, als zeichenhaften Hinweis auf die in ihm gefallene Entscheidung Gottes zur Rettung der Welt wissen und entsprechend handeln. Theologisch verantwortlich kann auch im empirischen Sinn die Kirche demnach nur dort gesucht und erkannt werden wollen, wo eben dies faktisch geschieht - mitten im historischen Kirchentum, an seinen Rändern oder auch außerhalb -, daß Menschen sich in Anspruch genommen

finden, die "vorläufige Darstellung" der Versöhnung zu sein.⁶⁷ Das ist in aller Vorläufigkeit der unabdingbare Sinn ihrer historischen Existenz, in der Zwischenzeit des Glaubens, zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft. Ihr Sinn ist es, die gleichnishafte Darstellung und damit der empirisch sichtbare Hinweis zu sein,⁶⁸ auf die in sich selbst gründende und sich selbst durchsetzende Wahrheit des versöhnenden Gottes.

So dürfte denn auch leicht deutlich sein, wozu dieses normative Kriterium wahren Kircheseins in empirischer Hinsicht allein dienen kann und will. Es will in heuristischer Funktion verstanden sein, als Anweisung will es verstanden sein, wo die wahre Kirche zu suchen ist. Es will als hilfreiche Anweisung verstanden sein, die Kirche dort zu entdecken, dort selber als diese Kirche da zu sein, wo es Menschen gegeben ist, sich der versöhnenden Wahrheit entsprechend zu verstehen und daraufhin zu leben.

Genau dann, wenn Menschen dies tun, sie in dieser Entsprechung leben, geschieht die zwar vorläufige, aber doch sichtbare Darstellung der Versöhnung. Sie geschieht verständlich hörbar und auffällig sichtbar in der sie umgebenden Welt. Auf die Welt ist sie dabei, wenn auch nicht nach deren Ordnung und Zeit, schließlich immer auf eine dieser durchaus verständliche Weise bezogen. Darin liegt ja die apostolische Funktion und damit in ihrer Beziehung nach außen die kulturpraktische und politische Relevanz des darstellenden Handelns der christlichen Gemeinde, daß sie der Welt exemplarisch vorführt, wozu diese selber bestimmt ist.⁶⁹

Schluß: Kommunikation und Aktion - die Differenz zwischen Schleiermacher und Barth in der kulturpraktischen Bestimmung der Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde.

Ich will diese Differenz erläutern, indem ich abschließend noch einmal die Funktion der Pneumatologie im Kirchenverständnis Schleiermachers und Barths zu charakterisieren und pointiert am Beispiel ihrer (aktuellen) gesellschaftspraktischen Relevanz herauszustellen versuche.

Schleiermacher kommt auf die Mitteilung des Hl. Geistes dort zu sprechen, wo es die Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde als eine solche zu begreifen gilt, zu der das kommunikative Verhältnis, das Gelingen der Verständigung unter den sie bildenden Menschen konstitutiv hinzugehört. So entsteht Gemeinde, in der lebendigen, interpersonalen Mitteilung des durch die Person Jesu geprägten Gottesverhältnisses. Die Gemeinde ist der Ort des sich kommunikativ vermittelnden Glaubens. Und das Wirken des Hl. Geistes steht eben dafür, daß die einzelnen, in der Konkretion ihres historisch-gesellschaftlichen Daseins höchst verschiedenartigen Christen, sich im gemeinsamen Grund ihres christlichen Glaubens tatsächlich verstehenlernen und somit zu einem vor ihm

her bestimmten Handeln in der Welt als einzelne wie als Gemeinschaft fähig werden. Was in unseren normalen, endlich-menschlichen Perspektiven undenkbar ist, geschieht durch das Wirken des Hl. Geistes, den Schleiermacher eben auf seine Wirkung hin als den "Gemeingeist" der Christen, als den tragenden Impuls ihrer Vergemeinschaftung verstanden hat: Menschen, die durch Sprache, Rassen, Geschlechts- und Alterdifferenzen, sowie durch soziale Schichtungen unterschieden und voneinander getrennt sind, gewinnen miteinander und füreinander Vertrautheit mit Gottes Willen. Daß sie vom Hl. Geist ergriffen sind, heißt, daß sie ihren höchst unterschiedlichen psychosozialen Ausgangsbedingungen zum Trotz in das Zustimmungsverhältnis zum Gott Jesu, in die durchgängige Bestimmtheit seines Gottesverhältnisses hineingezogen werden. Was im Blick auf die konkreten Lebensperspektiven einzelner Menschen, im Blick auf ausdifferenzierte, eigengesetzlich operierende Gesellschaftsbereiche, im Blick auf heterogene Kulturkreise unvorstellbar ist, das geschieht im Wirken des Hl. Geistes: es gelingt universale Verständigung, ohne daß dabei die Vielfalt des wirklich gelebten und kulturell verschiedenartig geprägten Lebens zum Verschwinden kommt.

Obwohl demnach auch in Schleiermachers Augen im Wirken des Hl. Geistes etwas geschieht, was in unseren endlich-menschlichen Perspektiven undenkbar ist, hat er die Behauptung dieser Wirkksamkeit dennoch mit historischen Kontinuitätsvorstellungen verbunden. D.h. er hat die theologische Voraussetzung dafür, daß es geschieht, eben das Wirken des Hl. Geistes, immer auch mit den politischen, sozialen und kulturellen Faktoren der Menschheitsgeschichte verwoben gesehen. Mit dem historischen Prozeß der Christentumsgeschichte hat er deshalb die Erwartung verbunden, daß sich innerhalb ihrer der Hl. Geist der Gemeinde, als die Kraft der Vergemeinschaftung der Christen, als Konsensstifter im Meinungsstreit, fortschreitend zur Wirkung bringt.

Im historischen Rückblick und dann vor allem auch im Blick auf die eigene Gegenwart, angesichts des in den 30-er Jahren politisch akut werdenden Streits um die Kirche, mußte es Barth nicht nur auf äußerste gefährlich, sondern - wie er im Vorwort zu KD. I/1 zu verstehen gibt - ebenso illusionär erscheinen, auf den historisch fortschreitenden Prozeß einer zusammenstimmenden Einigung über das wahre Selbstverständnis der Kirche und eine ihm entsprechende Praxis zu warten.⁷⁰ Er hat deshalb den Hl. Geist in einen solchen Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde gebracht, daß er ihn nicht als den Geist der Gemeinde begriff, sondern als den ewig durch den Sohn vom Vater ausgehende Geist, also strikt von oben herab und somit als den, der die Gemeinde im menschlich-geschichtlich ganz und gar Voraussetzungslosen in die Aktion ihres lebendigen Zeugendienst-

stes versetzt. Darin zeigt sich nun die geistgewirkte Gegenwart des Auferstandenen, daß da Menschen sind, die nicht auf eine sich selbst recht verstehende Kirche warten, die nicht die Wahrscheinlichkeit ihrer historischen Verwirklichung projektieren, sondern die es wagen, diese Kirche jetzt, auch und gerade im historisch Voraussetzungslosen, dort also, wo nach menschlichem Ermessen gar nichts dafür spricht, daß es sie geben wird, zu sein. Man könnte demnach auch sagen, daß die Pneumatologie Barths, in der der Hl. Geist gerade nicht als der Geist der Gemeinde, sondern als die erweckende und belebende Macht Jesu Christi selber, des himmlischen Hauptes seines irdisch-geschichtlichen Leibes verstanden werden will, die Lebenswirklichkeit dieser Gemeinde als eine solche beschreibt, die sich auch noch in diffusen und mit zerstörerischen Irrtümern durchsetzten religiös-kirchlichen Gemengelagen in eindeutigen Wahrheitsbehauptungen und Akten demonstrativer Wahrhaftigkeit lebendig zeigt.

War es in den 30-er Jahren die drohende Gleichschaltung mit der faschistischen Einparteiendiktatur der gegenüber sich der Hl. Geist in eindeutigen, die Substanz der Kirche dokumentierenden Positionsanzeigen lebendig erweisen sollte, so zeigen die späteren Bände der Versöhnungslehre, wie Barth den Auftrag der Kirche im Kontext einer gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen versuchte, die die ambivalenten, immer auch lebensbedrohlichen Folgen ihres Modernisierungsprozesses zu erfahren bekommen hat und noch gefährlicher zu erfahren bekommen könnte. Das durch den technologisch-ökonomischen Fortschritt gekennzeichnete Weltgeschehen beginnt sich gegen die Menschen zu kehren, deren Lebenserleichterung es dienen sollte.⁷¹ Und die institutionalisierten Steuerungsmechanismen vor allem der staatlichen Politik versagen. Der Staat ist offensichtlich genausowenig wie das institutionalisierte Kirchentum der gesellschaftliche Ort, an dem die der Welt der Menschen geltende Option für das gute Leben überzeugend dokumentiert und verfochten wird. Auch die demokratietyischen Machtordnungsverhältnisse scheinen jedenfalls keine Gewähr dafür zu bieten, daß die Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses, wie er vor allem durch die technologisch-ökonomischen Innovationsschübe angetrieben wird, der demokratischen Kontrolle und damit der Verständigung der Menschen über ihre Lebensinteressen zugänglich bleibt.⁷²

Bereits Schleiermacher hat die moderne Gesellschaftsgeschichte unter dem Aspekt wahrgenommen, daß sie zu einer Ausdifferenzierung und Autonomisierung gesellschaftlicher Subsysteme führt. Auch die Kirche sah er in ihrer Sozialgestalt davon betroffen. Dennoch meinte er immer noch darauf setzen zu können, daß in der Vermittlung über die von der christlichen Gemeinde getragene Gesinnungsbildung auch die übrigen Bereiche des gesellschaftlichen

Lebens, Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur, in der Einheit der christlichen Welt gehalten und damit der Humanität, zu der diese von ihrem Ursprung her bestimmt ist, nähergebracht werden können.

Barth blickt demgegenüber bereits auf Entwicklungen der Gesellschaftsgeschichte zurück, die solche Einflußmöglichkeiten weitgehend ausgeschaltet haben. Und wir haben inzwischen erfahren, wie die daraus wiederum entstehenden gesellschaftlichen Konfliktlagen zu einer neuen politischen Kultur geführt haben, die dadurch gekennzeichnet ist, daß außerparlamentarische Protestbewegungen die Interessen, die dem Ganzen des Lebens und seiner Bewahrung gelten, artikulieren und gegen eine bloß legitimatorische Politik bzw. politiklose Ökonomie und Technologie ins Feld führen.⁷³

Fragt man nach konkreten Manifestationen der Lebenswirklichkeit der christlichen Gemeinde, von der Barth redet, so wird man heute daher am ehesten an solche Lebensäußerungen denken müssen, wie sie für die Aktionsgruppen im subpolitische Raum kennzeichnend sind. Was die Lebendigkeit der christlichen Gemeinde ausmacht, das ist - inhaltlich gesehen - schließlich dies, daß sie, ihrer gesellschaftlichen Randexistenz unbeschadet, aus dem Wissen darum lebt, wozu die Welt als Ganze und die Menschheit in ihr in Wahrheit bestimmt sind.⁷⁴ Sie weiß es, weil sie aus Menschen besteht, die kraft des Hl. Geistes an die Wahrheit des versöhnenden Gottes und damit an die Wirklichkeit der Überwindung des Bösen durch die Feindesliebe Gottes glauben können. Die aus diesem Wissen um die Wahrheit und Wirklichkeit des guten Lebens aktive Gemeinde zeigt ihre Aktivität in der mit ihrem Wort und ihrer Tat demonstrativen Darstellung dessen, wodurch sie als eine solche Gemeinde ins Leben gerufen weiß. Sie lebt - auf die Form hin gesehen - ähnlich wie die subpolitischen Aktionsgruppen aus der Überzeugung, unter Umständen besser als die demokratische Mehrheit sowohl um die abgrundtiefe Bedrohung des Lebens wie um seine Rettung zu wissen.

Ihre provokante Positionsanzeige ist demnach das erste, was sie zu tun hat. Sie ist Gemeinde, die sich bekennt und zu der man gehört, indem man sich zu ihr bekennt.⁷⁵ Nur durch solche, im Bekenntnis manifeste Aktion gewinnt sie Profil und provoziert dann vielleicht auch Kommunikation. Wo sie tatsächlich historisch wirklich wird, dürfte deshalb auch immer wieder einzuholen sein, worauf Schleiermacher den Akzent setzte: das Gelingen der Verständigung zwischen den Menschen.

Anfangen dürfte der Versuch, solche Verständigung gelingen zu lassen, jedenfalls damit, daß die im Widerfahrnis des Glaubens erkannte Wahrheit Gottes nicht nur behauptet, sondern auch noch unter den Bedingungen ihrer Bestreitung interpretiert wird. D.h.

im faktischen Konflikt menschlicher Selbstdeutungen wäre sie als eine heute - gerade aufgrund ihrer Widerständigkeit - vielleicht besonders plausible religiöse Selbstdeutung und nicht als deren Ausschaltung anderen verständlich zu machen.

Wilhelm Gräb

1. F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe, H. Scholz, ed., Hildesheim 1961⁴.
2. KD. I/1, 1.
3. Cf. V. Drehsen, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Gütersloh 1988, 73-133,
4. F. Schleiermacher, Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preussischen Staate (1808), in Kleine Schriften und Predigten, H. Gerdes u. E. Hirsch, eds., Bd. 2. 1969, 113-136, 119.
5. Zum historischen Kontext cf. Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 423-440.
6. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in ihrer ursprünglichen Gestalt R. Otto, ed., Göttingen 1967⁶.
7. O.c., 214.
8. Darin gipfelt Schleiermachers Kritik, daß der Staat die Kirche "belehnt" hat "mit drei höchst wichtigen Aufträgen in seinen Angelegenheiten. Der Kirche hat er mehr oder weniger übertragen die Sorge und Aufsicht auf die Erziehung, unter den Auspizien der Religion und in der Gestalt einer Gemeinde, will er, daß das Volk unterrichtet werde in den Pflichten, die seine Gesetze nicht fassen, und beredet zu sittlichen Gesinnungen, und von der Kraft der Religion und den Unterweisungen der Kirche fordert er, daß sie ihm seine Bürger wahrhaft mache in ihren Aussagen". Ibid.
9. O.c., 211.
10. O.c., 175.
11. O.c., 176.
12. Cf. o.c., 192-199.
13. O.c., 184.
14. Zu Schleiermachers religiöser Verarbeitung der Ideale der französischen Revolution im Kirchenverständnis der Reden cf. K. Nowack, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine Literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Göttingen 1986, 195-202.
15. O.c., 119.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. O.c., 120.
20. Cf. R. v. Thadden, Schleiermacher und Preußen, in K.V. Selge, Internationaler Schleiermacherkongreß Berlin 1984, Bd. 2, Berlin/New York 1985, 1099-1106.
21. Es dürfte jedenfalls, wie R. v. Thadden bemerkt hat (o.c., 1104) die Behauptung unbegründet sein, daß Schleiermacher mit seiner Forderung nach der Autonomie der Kirche der konfessionellen Orthodoxie des Luthertums in die Hände gearbeitet habe (So H. Gerdes in der Einleitung zu Bd. 2 der Kleinen Schriften Schleiermachers, 9 f.). Die Selbständigkeit der Kirche wurde zwar auch zu einer Forderung des konfessionellen Luthertums vor allem im späteren 19. Jahrhundert. Dort stand diese Forderung jedoch im Zeichen der Abgrenzung von der modernen, sich fortschreitend in sich differenzierenden, das überkommene so-

- ziale Ordnungsgefüge mit seinen Gemeinschaftsbindungen auflösenden Gesellschaft. Cf. F.-W. Graf, *Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt* in ZThK, 85, 1988, 31-76. Nicht um die Kirche zum Ort einer traditional verankerten Gegenkultur zur gesellschaftlichen Moderne zu machen, plädierte Schleiermacher für ihre soziale Eigenständigkeit, für die Kirche als "ein sich selbst regierendes lebendiges Ganzes" (K.V .Selge, *Internationaler*, 1120). Ihm ging es vielmehr um eine im Prozeß der sozialen Differenzierung, der Herausbildung der Eigenständigkeit der politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Systeme auch ihrerseits mit Bezug auf die ihr eigene Substanz handlungsfähig werdende Kirche.
22. K. Nowack, *Schleiermacher und die Frühromantik*, Göttingen 1986, 119 f. Konkret sah Schleiermachers durchaus gemäßigter Vorschlag zur Verfassungsreform vor, daß in den Gemeinden Presbyterien zu wählen und in den Kreisen Synoden zu bilden sind. Die Synoden sollten sich aus den Geistlichen eines Bezirks zusammensetzen. An die Spitze der Provinzialkirchen wiederum sollten kollegial verfaßte Kapitel mit einem Bischof als Vorsteher treten; eine konfessionelle Spaltung der evangelischen Kirche sollte es dabei nicht mehr geben, o.c., 121 ff.
 23. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 2, auf Grund der 2. Aufl. und kritischer Prüfung des Textes neu hg. und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von N. Redeker, Berlin 1960 (GL), hier GL. II, § 113-164, 207-404.
 24. Die normative Geltung der Hl. Schrift, der Dienst der Wortverkündigung, Tauf und Abendmahl, Gebet und Schlüsselamt, welche Schleiermacher als die "wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche" behauptet hat (GL. II, § 127, LS, 278), wurden von ihm denn auch strikt funktional verstanden. Es sind diejenigen unveräußerlichen Merkmale kirchlichen Lebens, vermöge deren dieses in der Kontinuität seines geschichtlichen Ursprungs bleibt. Es sind die Medien der Aufrechterhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus in der Lebensgemeinschaft mit Christen (cf. GL. II, § 127.3, 282-224). Sie haben aber keinen den bleibenden Ursprung dieser Lebensgemeinschaft in der produktiven Wirksamkeit Jesu Christi selber ersetzenden substantiellen Gehalt. Darin identifizierte Schleiermacher schließlich geradezu das Unterscheidungsmerkmal des protestantischen Kirchenverständnisses vom römisch-katholische, daß jenes auf "eine Abtretung der Wirksamkeit Christi an die Kirche" hinauskommt, während dieses seine Eigentümlichkeit gerade darin hat, daß es die "Institution der Kirche zum Behuf der Wirksamkeit Christi" und damit durchweg in der medialen Funktion für dessen Selbstvergegenwärtigung begreift (GL. 1, § 24.4, 141).
 25. Cf. GL., II, § 113 LS, 207: Die "Lehre von der christlichen Kirche" gilt der "Gemeinschaft der Gläubigen" in der leibhaftigen Existenz und dem konkreten Vollzug ihres historischen Daseins und insofern eben dem, "was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird".
 26. O.c., II, § 116.3, 219.
 27. O.c., II, § 126.1, 274.
 28. O.c., II, § 116.3, 219.
 29. O.c., 219 f.
 30. Es sollte also "der heilige Geist das Band dieses inneren Kreises (sc. der Gemeinschaft der Gläubigen sein), kraft dessen die Wirkun-

- gen der Einzelnen auf den äußeren (sc. der in die Kirche immer erst noch Gerufenen) eine Einheit werden und ebenso ihr gegenseitiges Aufeinanderwirken gleichsam einen organischen Umlauf bildet". O.c., II, § 115.2, 218.
31. O.c., II, § 121.1, 249 f. Es geht hier um eben jene "Gegenseitigkeit der Mitteilung und Auffassung, welche sich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verschiedenen persönlichen Eigentümlichkeit in jedem ein anderes wird". Ibid.
32. Das ist das Ziel ihrer den kommunikativen Austausch ihrer Glieder untereinander ermöglichenden und fördernden Sozialgestalt, daß "in diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in allen die Richtung auf ein gemeinsames, nur durch das Ineingreifen aller Kräfte und Tätigkeiten annäherungsweise zu förderndes Werk" entsteht.
33. O.c., § 148.2, 386.
34. Ibid.
35. Cf. F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden, Göttingen 1967f.
36. Den vor allem im Institut der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, wie überhaupt in allen ihren unveränderlichen Merkmalen (GL II, §§ 126-156) vorliegenden institutionellen Aspekt der sichtbaren Kirche, wollte Schleiermacher denn auch so verstanden wissen, nicht daß er den interaktiven Organisationszusammenhang der Gemeinschaft des Glaubenden in seiner historischen Präsenz auch entbehrlich macht, sondern daß er mit den "vorzüglichsten Organe(n) der unsichtbaren Kirche" auch "am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren" gleichbleibend "repräsentiert" (o.c., II, § 148.2, 397). Also, die in Wort und Sakrament sichtbaren Merkmale der unsichtbaren Kirche des Glaubens bezeichnen das konstitutive Potential ihrer Realisierung in der empirischen Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft der Glaubenden.
37. O.c., II, § 148.1, 385.
38. F. Schleiermacher, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Nach den Handschriften Schleiermachers eingeleitet von O. Braun, ed., in Werke, Auswahl in 4 Bde., O. Braun und J. Bauer, eds., (Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1827-28), Aalen 1967 (PHE).
39. O.c., 589 f.; 596-605.
40. Cf. zur Entfaltung dieses Zusammenhang W. Gräß, Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers, Göttingen 1980.
41. GL II, § 121.2, 252.
42. O.c., II, § 117.2, 221.
43. O.c., II, § 121. LS, 248.
44. Cf. die Entfaltung dieses konstitutiven Wirkungszusammenhanges, der für Schleiermachers Auffassung von der geschichtlichen Welt des Christentums bestimmend war, in der Christlichen Sittenlehre, wo er den "inneren Kreis" der gemeindlichen Kommunikationspraxis durchgängig bezieht auf den "äußeren Kreis" eines Handelns der Gemeinde - und der aus ihr kommenden einzelnen - in der Welt von Politik, Wissenschaft und Kultur. - Die christliche Sitte. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dergestalt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, L. Jonas, ed., in Sämtliche Werke I, 12, Berlin 1843, 217-290.

45. Cf. KD. IV/1,3. Die Lehre von der Versöhnung: § 62: Der heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde (KD. IV/1, 718 ff.); § 67: Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde (KD. IV/2, 695 ff.); § 72: Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde (KD. IV/3,2, 780 ff.).
46. Cf. die informative Übersicht über die unterschiedlichen Kräfte im damaligen Protestantismus bei K. Meier, Volkakirche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte in ThExh 213, 1982.
47. "Warum kümmert man sich offenbar nur um die Existenz der Kirche als solche, um Charakter, Öffentlichkeit, Tat der Kirche an sich und gar nicht um das Was, dessen Existenz man will?" ZZ 9/1931, 110. Cf auch Barths Kritik an der vor allem an der Selbsterhaltung der Kirchen und ihren Erfolgsbilanzen orientierten Institutions-Ekklesiologie in K. Barth, "Quousque tandem ...?" ZZ 8, 1930, 1-6.
48. KD. IV/1, 728.
49. KD. IV/1, 778.
50. Barths Ekklesiologie arbeitet denn auch durchgängig mit der Unterscheidung von soziologischer Außenperspektive und theologischer Innenperspektive (cf. KD. IV/1, 731 f.; IV/2, 700 f.; IV/3, 827 f.) und zwar dergestalt, daß von außen nie der Weg nach innen führt. Was Kirche in ihrem Wesen ist, entscheidet sich in der theologischen Innenperspektive. Nur von ihr her ist deshalb auch zu beurteilen, ob das, was von außen als Kirche empirisch sichtbar wird, auch wirklich und nicht nur zum Schein Kirche ist. Und weil Barth dann Schleiermacher so verstanden hat, daß für diesen auch in theologischer Hinsicht, die in der Ethik und Geschichtsphilosophie entwickelte Außenperspektive, das Verständnis von Kirche "im Rahmen einer allgemeinen Phänomenologie und Soziologie des Vereins und im besonderen des religiösen Vereins" bestimmend geblieben sei, war es ihm im Blick auf Schleiermacher bis zuletzt eben "ernstlich zu bezweifeln, ob man "von daher an das, was die Besonderheit der christlichen Gemeinde ausmacht, auch nur herankommen kann". KD. IV/3, 826.
51. ZZ 9/1931, 113.
52. Cf. KD. IV/1, 732.
53. ZZ 9/1931, 113.
54. O.c., 117.
55. Das eben heißt existieren, nicht als sich selbst inszenierende Kirche, sondern als dienende Kirche, als lebendiger Hinweis auf den im Kreuz offenbaren Gott. O.c., 95.
56. Auch für Barth galt es genau darauf zu sehen, daß "das Werk des Heiligen Geistes als der erweckenden Macht Jesu Christi nicht geschehen (würde), wo das Unsichtbare nicht auch sichtbar würde, wo die christliche Gemeinde nicht auch irdisch-geschichtliche Gestalt annähme und hätte". (KD. IV/1, 730). Aber eben, daß sie das tut, daß die christliche Gemeinde so sichtbar existiert, das galt es für Barth allein in seinem strikt theologischen Konstitutionszusammenhang zu explizieren. Seine ganze KD. ist denn auch - so könnte man sagen - nichts anderes als die Explikation dieses strikt theologischen Konstitutionszusammenhanges der Existenz der wahren, das irdisch-geschichtliche Dasein Jesu Christi anzeigenden Kirche. Mehr freilich, als daß sie dort faktisch wirklich wird, wo es zu der von Jesus Christus selbst gewirkte Existenz der Kirche im hinweisenden Zeugnis auf seine Versöhnungstat kommt, ist im streng theologischen Sinne dann auch

- nicht von dieser Kirche zu sagen.
57. Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, H. Bolli, ed., München/Hamburg 1968, 311.
 58. KD. IV/1, 727.
 59. "Das, was das ist, das Christentum: das Sein der Gemeinde als die 'lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus', ruft nach dem Sehen des Glaubens und ist nur ihm zugänglich, allem anderen Sehen aber unzugänglich. ... Ist das, was sie ist, ihr Geheimnis, ihr geistlicher Charakter, nicht ohne Manifestationen und Analogien in ihrer allgemein sichtbaren Gestalt, so gibt es doch keine solchen allgemein sichtbaren Manifestationen und Analogien, in denen sie sich unzweideutig darstellen würde." KD. IV/1, 733.
 60. Die Organisationsgestalt der Kirche, ihre Ordnung und ihr Recht werden von Barth denn auch einerseits keineswegs für gleichgültig erklärt, andererseits jedoch strikt darauf zurückgenommen, daß sie aus dem Gehorsamsakt kirchlichen Existierens hervorgehen müssen und in Entsprechung dazu deshalb ihrerseits im normativ geltenden christologischen Konstitutionszusammenhang kirchlichen Daseins auszulegen sind. Kirchenrecht ist "Dienstrecht" (KD. IV/2, 781), also eine praktische Funktion der in der gehorsamen Tat des Glaubens zu realisierenden historischen Existenz der Kirche. Ist es dann des näheren der Gottesdienst, in dem die so existierende Kirche auf besonders herausgehobene Weise als Gemeinde zum Ereignis wird (KD. IV/2, 790), so gilt das Kirchenrecht daher vor allem der rechten Ordnung dieses Geschehens, ist es "liturgisches Recht" (KD. IV/2, 787). Auf die Ordnung des Gottesdienstes als der Mitte der Gemeinde bezogen, hat es der Gestaltung ihres lebendigen Daseins als Bekenntnis-, Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft zu dienen (KD. IV/2, 787-824). Immer also werden die Gestaltungsfragen kirchlichen Lebens streng funktional bezogen auf das allein im christologischen Konstitutionszusammenhang auszulegende Faktum kirchlicher Existenz. Allen Klerikalismus und Sakramentalismus abwehrend, bringt Barth - ebenso wie Schleiermacher - die in ihrem Bekenntnis, in der Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft sichtbar werdende Gemeinde darauf zurück, daß sie - im gehorsamen Tun des Glaubens - selber das handelnde Subjekt ihrer so sich gestaltenden Ordnung ist. Nie also sind auch für ihn jene sichtbaren Erkennungsmerkmale wahren Kircheseins selber schon deren heilwirkungsvolle Substanz, sondern Zeichen, menschliche Darstellung, ihres Wirklichwerdens in der Kraft des Heiligen Geistes.
 61. KD. IV/2, 701.
 62. KD. IV/3, 827 f.
 63. O.c., 850-859.
 64. O.c., 851, 853.
 65. O.c., 855 f.
 66. O.c., 856.
 67. KD. IV/2, 701, 705.
 68. Barth hat denn auch einzig und allein die Apostolizität der Kirche, die darin besteht, daß sie ein für die Welt glaubwürdiges Zeichen der Versöhnung ist, als ihr Existenzkriterium anerkannt. Die "apostolische Existenz der Kirche" hat er als "eine, die einzige nota ecclesiae" bezeichnet. KD. IV/1, 797.
 69. Diesen Zusammenhang hat Barth dann vor allen Dingen entfaltet in Christengemeinde und Bürgergemeinde, ThSt. 20, 1946.

70. Deshalb war Barth der Meinung und wollte mit der KD. das seine dazu tun, "daß derjenige auf eine sich selbst ernst nehmende evangelische Kirche bis zum jüngsten Tag vergeblich warten würde, der es nicht in aller Bescheidenheit wagen wollte, an seinem Ort und so gut er es versteht, solche Kirche zu sein." KD. I/1, 1, XI.
71. Cf. Barths Erläuterung dieser Dialektik der Aufklärung am "Schulbeispiel" der Kernforschung; KD. IV/3, 802.
72. Darauf reflektiert Barth in seiner Beschreibung der für das Weltgeschehen kennzeichnenden "confusio hominum", cf. KD. IV/2, 799 f.
73. Cf. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main, 300-374.
74. So gilt für die christliche Gemeinde einerseits, daß sie gerade dann, wenn sie lebendige Gemeinde ist, "erst recht die Erfahrung machen (wird), wie wenig sie mit den in der Welt starken sonstigen Bemühungen und ihren Erfolgen konkurrieren, wie sie ihr gegenüber immer nur in die Ecke einer wunderbar gestikulierenden Minorität gedrängt existieren kann" (KD. IV/2, 857). Andererseits gilt für eben diese - so im Zeichen des Kreuzes existierende - christliche Gemeinde, daß "ihre Kraft" darin besteht, "daß sie und nur sie mit dem beschäftigt ist, was mitten im Weltgeschehen ganz allein Verheißung, was ursprünglich und endlich die Zukunft für sich hat" (ibid.) Die christliche Gemeinde ist es, die ihrer "Randexistenz" (o.c., 853) unbeschadet "mit der Voraussetzung und Basis alles menschlichen Tuns und Lassens beschäftigt ist: mit der für alle Menschen (ob sie es wissen und wahr haben wollen oder nicht) schlechthin bestimmenden und insofern allein wichtigen Sache" (o.c., 857). Sind "die Anderen der Peripherie, so ist sie der Mitte der menschlichen Existenz zugewendet. Das ist die heimliche Kraft ihrer und nur ihrer Arbeit". (O.c., 858)
75. Ist solche Gemeinde überall da, "wo Zwei oder Drei versammelt sind im Namen Jesu" (KD. IV/2, 794), so gilt von dieser Gemeinde - auch und gerade dann, wenn sie in der besonderen Feier ihres Gottesdienstes Ereignis wird (o.c., 790) -, daß sie "konstituiert" ist als "Bekennnisgemeinschaft". Erst aufgrund des Bekenntnisses als dem "erste(n) Element des christlichen Gottesdienstes" (o.c., 793), also erst aufgrund der "im gemeinsamen Hören des Wortes Gottes gemeinsam gegebene(n) Antwort" (ibid.), wird die christliche Gemeinde dann auch zur Tauf-, Abendmahls- und Gebetsgemeinschaft (o.c., 794-799).