

Die sichtbare Darstellung der Versöhnung

Überlegungen zur Möglichkeit einer empirischen Ekklesiologie bei F. Schleiermacher und K. Barth

Wie sich das theologische Selbstverständnis der Kirche zum Faktum ihrer empirischen Existenz verhält, ist dem Protestantismus ein von seinem reformatorischen Ursprung her eingeschriebenes Problem. Selber aus der Kritik an der real existierenden Kirche, an ihrem Machtanspruch hervorgegangen, ist für den Protestantismus das Gestaltproblem der Kirche zentral geblieben. Wird die Kirche in ihrer evangelischen Substanz allein daran empirisch sichtbar, daß das Evangelium verkündigt und die Sakramente ausgeteilt werden? Oder schließt das theologische Selbstverständnis der Kirche bestimmte Konsequenzen auch für die Ordnung ihres historisch-praktischen Daseins im Leben der Menschen ein?¹

Es dürfte - merkwürdig genug - eine nicht zu unterschätzende Gemeinsamkeit der großen Antipoden der neueren Theologiegeschichte darin liegen, daß sie beide, F. Schleiermacher und K. Barth, die Verfassungsfrage der Kirche keineswegs für theologisch irrelevant gehalten, daß sie vielmehr, wenn auch auf unterschiedliche Weise, eine dogmatisch-theologische Ekklesiologie in empirisch-praktischer Absicht entworfen haben. Sowohl die Gemeinsamkeit wie die Differenz, die sie hinsichtlich des Gestaltproblems der Kirche erkennen lassen, können jedenfalls - über die Epochendifferenz hinweg - bei der Erwägung der Möglichkeit einer empirischen Ekklesiologie höchst aufschlußreich sein.

Im Zerfall der altständischen Gesellschaftsordnung, angesichts der Auflösung der konfessionell geschlossenen Territorien in Deutschland, an der Epochen-schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert, resultierte für Schleiermacher die theologische Relevanz des Gestaltproblems der empirischen Kirche aus der Wahrnehmung eines in die gesellschaftliche Allgemeinheit diffundierenden, einer inneren, im konkreten Erleben und Handeln der Menschen manifesten Selbstverständigung aber mehr und mehr entbehrenden Christentums. K. Barth wiederum nahm Anteil an einer neuen Ausprägung des kirchlichen Selbstverständnisses im Zusammenhang der Auflösung des Staatskirchentums nach 1918 sowie dann vor

1. Vgl. die grundsätzliche Erörterung dieser Fragestellung durch *H.-G. Geyer*: *Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche*, in: *EvTh* 38 (1978), S. 470-495.

allem in der radikalen Abwehr einer ideologischen Gleichschaltung der Kirche mit der nationalsozialistischen Einparteiendiktatur.

Der je unterschiedlichen soziohistorischen Herausforderungen ungeachtet waren sie beide, Schleiermacher und Barth, an einer legitimen, explizit theologisch zu führenden Selbstverständigung über die sichtbare, im Blick auf ihre Sozialgestalt zu beschreibende Kirche interessiert. Das läßt Barths massive Kritik an Schleiermacher eher verkennen, wie es freilich seinen späten Versuchen zu dessen Ehrenrettung auch erst die entsprechende Plausibilität verleiht.

Weniger die direkte Auseinandersetzung, die Barth mit Schleiermacher geführt hat², soll daher im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen, sondern leitend soll die Frage nach ihrem Beitrag zu einer theologischen Selbstverständigung der empirischen Kirche im Kontext der modernen, die funktionale Ausdifferenzierung des kirchlich verfaßten Religionssystems herausführenden Gesellschaftsgeschichte sein. Gefragt ist nach den Anforderungen, die sie von einer empirischen Ekklesiologie gleichermaßen und dann doch auf unterschiedliche Weise erfüllt sehen wollten.

I. F. Schleiermacher: Die Kirche im historisch vermittelten Lebenszusammenhang der christlichen Gemeinde

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 Sitten und auf deren Beurtheilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältniss zwischen den Predigern und ihren Gemeinen so gut als aufgelöst, die Kirchenzucht 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.”³

Mit dieser dem real existierenden Kirchentum seiner Zeit geltenden Verfallsdiagnose hat Schleiermacher nicht nur seinen im Kontext der Stein-Hardenberg-

2. Vgl. D. Lütz: *Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher*, Zürich 1988.

3. F. Schleiermacher: *Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preussischen Staate* (1808), in: *ders.: Kleine Schriften und Predigten*, hg. von H. Gerdes und E. Hirsch, Bd. 2, Berlin 1969, S. 113-136, 119.

schen Reformen stehenden Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staat eingeleitet⁴. Auf derselben Linie lag auch bereits der umfangreiche Katalog jener Anklagen, die Schleiermacher in seiner Erstlingsschrift, den "Reden über die Religion"⁵, gegen die bestehende Kirche erhoben hat. Weit davon entfernt, die Rolle der Kirche in ihrem faktischen Bestand als staatlich legitimierte Agentur eines gesellschaftsintegrativen *Cultus publicus* zu propagieren, sah Schleiermacher das etablierte Kirchentum vielmehr vor allem aufgrund seiner Verklammerung mit der feudal-ständischen Herrschaftsordnung und dem landesherrlichen Kirchenregiment einer gravierenden Veräußerlichung und Erstarrung, einer Verfälschung seiner Wahrheit verfallen. Schleiermachers gegen die Kirche als religiöse Institution der Gesellschaft, seine gegen die "äußere Religionsgesellschaft"⁶ gerichtete Kritik galt in erster Linie ihrer allein durch die staatliche Gesetzgebung geregelten Sozialgestalt, ihrer ethisch-politischen Funktionalisierung zum Träger gesellschaftlich gültiger Wertvorstellungen und ideologischer Legitimationsbedürfnisse⁷. 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 hat⁸. 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 staatlich funktionalisierten Sozialisationsagentur.

Zur Kritik Schleiermachers am real existierenden Kirchentum seiner Zeit kam jedoch noch etwas anderes, für den Gegenentwurf seines eigenen ekklesiologischen Modells nicht weniger Ausschlaggebendes hinzu. Sah er die Kirche als "äußere Religionsgesellschaft" durch ihre Verquickung mit dem landesherrli-

4. Zum historischen Kontext vgl. *Th. Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, S. 423-440.
5. *F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in ihrer ursprünglichen Gestalt neu hg. von R. Otto, 6. Aufl., Göttingen 1967 (Reden).
6. Reden, 214.
7. 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" (Reden, 214).
8. Vgl. Reden, 211.

chen Kirchenregiment, durch ihre Verklammerung mit den ideologischen Legitimationsinteressen der ständischen Gesellschaft um ihren genuinen Auftrag gebracht, so stand ihm darüber hinaus auch noch die Auswanderung vor allem der aufkommenden Schicht des gebildeten Bürgertums aus ebendieser Kirche vor Augen. Mit dem im Zusammenhang der europäischen Aufklärung sich verstehenden Bürgertum sah er die harte Differenz aufgebrochen, nicht 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" ist⁹.

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 andererseits, hat Schleiermacher den Neuentwurf seines ekklesiologischen Modells unternommen. Sein Bild einer "wahren Kirche"¹⁰ sollte ebenso im Kontrast stehen zu einem im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments gesellschaftlich funktionalisierten Kirchentum wie zur idealistisch gemeinten, sich gesellschaftlich verflüchtigenden Religionsauffassung der Aufklärung. Beides sollte vermieden werden, sowohl die Flucht in die Sichtbarkeit der real existierenden Kirche zur Beförderung ihrer gesellschaftlichen Anerkennung wie die Flucht vor ihrer Sichtbarkeit um der Rettung ihrer human verbindlichen Allgemeinheit willen.

An keiner Stelle seiner die Religion vor ihren gebildeten Verächtern verteidigenden "Reden" hat Schleiermacher 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 eine die innere Notwendigkeit der Organisation kirchlichen Lebens leugnende Religionsauffassung zielte er mit einer "neuen Betrachtung" des Begriffs der Kirche darauf, die Kirche zum einen nicht aus ihren Funktionen, sondern aus dem ihr eigenen Grunde zu verstehen und ihre sichtbare Organisationsgestalt zum anderen nicht auf bloß sekundär-pragmatische Motive, sondern auf die der Religion ursprünglich eigene Gemeinschaftsbildung zurückzuführen. Es kam ihm darauf an, die Substanz der Kirche in der die

9. Reden, 175.

10. Reden, 191.

11. Reden, 176.

Wirklichkeit auf unverwechselbar eigene Weise erschließenden, nicht moralisch und ideologisch funktionalisierbaren Religion zu erkennen und sie primär für das der Religion ursprünglich eigene Mitteilungsbedürfnis, für die ihr eigenen Vergemeinschaftungsinteressen, in ihrer historischen Existenz dasein zu lassen.

Das war sein Argument für die Kirchlichkeit und damit für die nach einer eigenen empirischen Sozialgestalt verlangenden Wirklichkeitserfahrung der Religion: "Wie sollte er (sc. der Mensch) gerade die Einwirkungen des Universums für sich behalten, die ihm als das Größte und Unwiderstehlichste erscheinen? Wie sollte er gerade das in sich festhalten wollen, was ihn am stärksten aus sich her austreibt und ihm nichts so sehr einprägt als dieses, daß er sich selbst aus sich allein nicht erkennen kann? Sein erstes Bestreben ist vielmehr, wenn eine religiöse Ansicht ihm klar geworden ist oder ein frommes Gefühl seine Seele durchdringt, auf den Gegenstand auch andere hinzuweisen und die Schwingungen seines Gemütes womöglich auf sie fortzupflanzen."¹²

Obwohl Schleiermacher sich bei der Entfaltung dieses auf die kommunikative Interaktion der Gläubigen zielenden ekklesiologischen Modells gerade kritisch abgesetzt hat von der Gestalt, in der er die empirische Kirche vor sich sah, hat er damit freilich 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 hermhutischen 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, sondern die Option auf deren durchgreifende Reform am Leitfaden der Umstellung ihrer autoritär-hierarchischen Organisationsstruktur hin auf ihre soziale Repräsentanz in kommunalen, die wechselseitige Artikulation des religiösen Interesses ermöglichenden Sozialformen¹³. 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 untereinander und zugleich die Verständigung über ihren eigenen Grundsinn ermöglichende Sozialgestalt, also in die Kirche als einen Ort der offenen und öffentlichen

12. Reden, 178.

13. Vgl. Reden, 192-199.

Kommunikation des religiösen Interesses einzubinden. Statt die in ihrer Substanz begründete Selbständigkeit der Kirche auf dem Wege einer sich vom allgemein-kulturellen Leben separierenden, die Abgrenzung nach außen und den Anpassungsdruck nach innen betreibenden Sozialität realisiert sehen zu wollen, intendierte Schleiermacher - auf dem Wege freier, die Sozialität mit der Pluralität individueller Perspektiven vermittelnder Kommunikation - die Entschränkung der in ihrer eigenen Substanz gründenden Kirche in die Universalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Nicht in Anlehnung an eine "tyrannische Aristokratie" sollte sie gebildet sein, sondern als "vollkommene Republik, wo jeder abwechselnd Führer und Volk ist"¹⁴: die "wahre Kirche" als eine auf dem Wege religiöser Kommunikation die natürlichen und historischen Grenzen überwindende Menschheitsrepublik¹⁵.

2. Die Kirche als sozialer Ort freier Kommunikation

Den "tiefen Verfall" des protestantischen Kirchentums hat Schleiermacher zu Beginn seiner Verfassungsschrift (1808) auf die "seit der Reformation begangenen Fehler" zurückgeführt¹⁶. 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 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"¹⁷. Die Tatsache, daß die Reformation die Verfassung der Kirche, die institutionelle und organisatorische Regelung ihrer sozial-kulturellen Präsenz zur 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"¹⁸.

Beides sollte im Zuge einer Verfassungsreform der Kirche nach Schleierma-

14. Reden, 184.

15. Zu Schleiermachers religiöser Verarbeitung der Ideale der Französischen Revolution im Kirchenverständnis der "Reden" vgl. K. Nowak: Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Göttingen 1986, S. 195-202.

16. A.a.O. 119.

17. A.a.O. 119.

18. A.a.O. 119.

chers Auffassung zur Geltung kommen, daß die Kirche in der ihr eigenen Substanz theologisch begründet ist, 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 äußerste 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"¹⁹. 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"²⁰.

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 geben²¹. Das aber bedeutet 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 personalen 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 Zeit²².

19. A.a.O. 119.

20. A.a.O. 120.

21. Vgl. R. von Thadden: Schleiermacher und Preußen, in: K.V. Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacherkongreß Berlin 1984, Bd. 2, Berlin/New York 1985, S. 1099-1106.

22. Es dürfte jedenfalls, wie R. von Thadden bemerkt hat (a.a.O. 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, a.a.O., S. 9f.). Die Selbständigkeit der Kirche wurde zwar auch zu einer Forderung des konfessionellen Luthertums vor allem im späteren 19. Jh. Dort stand diese Forderung jedoch im Zeichen der Abgrenzung von der modernen, sich fortschreitend in sich differenzierenden, das überkommene soziale Ordnungsgefüge mit seinen Gemeinschaftsbedingungen auflösenden Gesellschaft (vgl. F.W. Graf: Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85 [1988], S. 31-76). Nicht um die Kirche zum Ort einer traditional verankerten Gegenkultur zur gesellschaftlichen Moderne zu machen, plädierte Schleiermacher für ihre soziale Eigenständigkeit, sondern für die Kirche als "ein sich selbst regierendes lebendiges Ganzes" (a.a.O. 1120). Ihm ging es vielmehr um eine im Prozeß der sozialen Differenzierung, der Herausbildung der

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 teuer werden, indem er sich thätig darin fühlt"²³. 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 Glaubenslehre²⁴ aufgenommen worden.

Was Schleiermachers ausgearbeitete 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 Heilsvermittlung in den Blick rückt, sondern so, daß sie als der sichtbare Interaktions- und Kommunikationszusammenhang derer erscheint, die kraft des Heiligen Geistes in die Lebensgemeinschaft mit der Person Jesu und damit in die Teilhabe an seinem erlösenden und versöhnenden Tun sich hineingestellt wissen²⁵. Weil Schleiermacher die Kirche primär als real-geschichtlichen Kommunikations- und Interaktionszusammenhang der Glaubenden untereinander und damit im Blick auf die Genese ihrer personalen wie ihrer kommunalen Handlungsfähigkeit nach innen wie nach außen verstanden wissen wollte, deshalb sah er sich zu der vielfach - dann auch und vor allem von K. Barth - kritisierten Einsicht geführt, daß es den Heiligen Geist als den "Gemeingeist" der christlichen Kirche zu verstehen gilt²⁶. Die Lehre vom Heiligen Geist zielte für Schleiermacher nicht nur 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 Heilige Geist die Gemeinschaft

Eigenständigkeit der politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Systeme auch ihrerseits mit Bezug auf die ihr eigene Substanz handlungsfähig werdende Kirche.

23. A.a.O. 119f. 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 Bezirkes 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, a.a.O. 121ff.
24. *F. Schleiermacher: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., auf Grund der 2. Aufl. und kritischer Prüfung des Textes neu hg. und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, Berlin 1960 (GL), hier GL II, § 113-163, 207-440.
25. Vgl. 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. GL II, § 116.3, 219.

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 Heiligen Geist als "die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person"²⁸ 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 die Sozialität seiner Glieder mißachtenden und verhindernden Kirchentum dergestalt in seiner ausgereiften Ekklesiologie verarbeitet, daß er das historische Dasein der christlichen Kirche nun gerade auf den nach innen gerichteten kommunikativen Austausch der ihr zugehörenden einzelnen einerseits und auf die Ermöglichung ihrer gemeinsamen Wirksamkeit nach außen andererseits zu verstehen suchte³⁰. 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 Glaubensauffassungen³¹. Und daraufhin sollte sie den Sinn ihres Daseins in der Welt nun beschreiben können, daß die in ihr zur Verständigung ihres Glauben gelangten Menschen in der noch unerlösten Welt im Geiste Jesu tätig sind³².

In hohem Maße aufschlußreich ist denn auch die Abgrenzung, die Schleiermacher davon nimmt, wie "gewöhnlich" die sichtbare und die unsichtbare Kirche unterschieden werden³³. Meinte man "gewöhnlich" - worunter Schleiermacher zweifellos das reformatorische und altprotestantische Verständnis bezeichnet wissen wollte - mit der unsichtbaren Kirche die wahre, jedoch allein dem Glauben zugängliche Gemeinschaft der Glaubenden und mit der sichtbaren

27. GL II, § 126.1, 274.

28. GL II, § 116.3, 219.

29. A.a.O. 219f.

30. Es sollte also "der heilige Geist das Band dieses innern Kreises (sc. der Gemeinschaft der Gläubigen sein), kraft dessen die Wirkungen 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" (GL II, § 116.1, 218).

31. GL II, § 121.1, 249. Es geht hier um ebenjene "Gegenseitigkeit der Mitteilung und Auffassung, welche sich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verschiedenen persönlichen Eigentümlichkeit in jedem ein anderes wird" (ebd.).

32. Das ist das Ziel ihrer den kommunikativen Austausch ihrer Glieder untereinander ermöglichenden und fördernden Sozialgestalt, daß "in diesem Ineinanderdes 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 (GL II, § 121.1, 250).

33. GL II, § 148.2, 386.

Kirche jenes *Corpus permixtum* all derer, die sich "äußerlich zur Kirche bekennen"³⁴, also die "äußere Religionsgesellschaft"³⁵, so wollte Schleiermacher gerade jenes erste, die wahre Gemeinschaft der Glaubenden, nirgendwo anders als in der sichtbaren Kirche finden. Jene "äußere Religionsgesellschaft" hingegen sollte gar nicht im strengen Sinne Kirche heißen dürfen, sondern das Insgesamt dessen bezeichnen, was immer erst Kirche *werden* soll. Nicht in dem Sinne sollte 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, sondern unsichtbar sollte diese wahre Kirche der Glaubenden nur in dem Sinne genannt werden, als sie in ihrer durch den Weltbezug definierten Sichtbarkeit, in ihrem historischen Dasein inmitten der Weltgeschichte, die in ihrem Inneren und nach außen mit der unerlösten Welt immer noch kämpfende Kirche ist. Unsichtbar ist im geschichtlichen Leben der Menschheit die den Weltbezug überwunden habende bzw. ihn vollständig in sich zur Aufhebung bringende "reine Kirche"³⁶, die nichts der alten Welt der Sündhaftigkeit Angehörendes mehr in und gegen sich hat. Als solche "reine Kirche" will sie geglaubt sein, geglaubt aber nicht als eine "Gemeinschaft ... vollkommen abgesondert von der sichtbaren und für sich allein", sondern "vermittelt durch die sichtbare"³⁷. Darauf kam es Schleiermacher entscheidend an, die wahre Gemeinschaft der Glaubenden nirgendwo anders zu identifizieren als in ihrer Vermittlung mit 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 diese Kirche damit jedoch keineswegs sein. Wovon diese Kirche in Wahrheit lebt, das sollten vielmehr jene Wirkungen des Heiligen Geistes sein³⁸, wie sie dem Glauben an die unsichtbare Kirche immer schon in ihrer Totalität präsent sind³⁹, im geschichtlichen Dasein der Kirche jedoch das Potential des kämpferischen Weltbezugs der in der Gemeinschaft der Glaubenden sozial präsenten Kirche bedeuten.

34. Ebd.

35. Vgl. Reden.

36. GL II, § 148.2, 387.

37. GL II, § 149.1, 388.

38. Den in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung liegenden institutionellen Aspekt der sichtbaren Kirche wollte Schleiermacher denn auch so verstanden wissen, nicht daß er den interaktiven Organisationszusammenhang der Gemeinschaft der 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 (GL II, § 148.2, 387). Also die in Wort und Sakrament sichtbaren Merkmale der unsichtbaren Kirche (vgl. deren umfassende Beschreibung GL II, § 127-147, 278-348) bezeichnen das konstitutive Potential ihrer Realisierung in der sichtbaren Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft der Glaubenden.

39. GL II, § 148.1, 385.

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

Schleiermacher brachte in den ekklesiologischen Partien seiner Glaubenslehre eine dogmatische, ihren pneumatologischen Konstitutionszusammenhang explizierende Lehre von der Kirche zur Entfaltung, die diese zugleich beziehbar machen sollte auf die Gestalt ihres historischen Daseins mitten in der Weltgeschichte. Es verwundert deshalb nicht, daß seine ekklesiologischen Anmerkungen zu der der Kirche in ihrem historischen Dasein eigentümlichen Sozialgestalt von ihm in seiner Philosophischen Ethik⁴⁰ auch kulturtheoretisch reflektiert werden konnten. Er hat dort die Kirche als einen den anderen elementaren gesellschaftlichen Funktionsbereichen zugordneten Bereich des Austauschs individueller Symbolisierungen, also als Ort der Kommunikation der den Menschen jeweils eigenen Lebensauffassung, als Raum für die Vergemeinschaftung ihrer Frömmigkeit bestimmt⁴¹. 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 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 wahrnehmen, ihn so wahrnehmen zu können, daß diese Welt auch angesichts der modernen politischen, ökonomisch-technischen, wissenschaftlichen und religiösen Autonomiebestrebungen die geschichtliche Welt des Christentums bleiben bzw. wieder werden kann. Die Sozialgestalt der Kirche daraufhin umzustellen, das eben bedeutete, sie abzuheben von ihrer bloß institutionellen, die Schrift und das Bekenntnis verwaltenden Repräsentanz und sie hinzusteuern auf den Vorgang interpersonaler Gemeinschaftsbildung, auf den kommunikativen Austausch dessen, was jeder auf die ihm eigene Weise im Hören auf das Wort Gottes vernommen hat.

Gerade Schleiermachers in der Philosophischen Ethik entfaltete Kulturtheorie unterstreicht noch einmal diese kulturpraktische Tendenz in seiner Reflexion auf

40. *F. Schleiermacher: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Nach den Handschriften Schleiermachers neu hg. und eingeleitet von O. Braun, in: Werke, Auswahl in 4 Bde.n, hg. von O. Braun und J. Bauer (Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1827-28), Aalen 1967 (PhE).*

41. PhE 589f.; 596-605.

den Vorgang religiöser Gemeinschaftsbildung. Wenn er das Leben der Kirche zugleich nach Analogie bürgerlicher Vereinsbildung beschreiben konnte⁴², dann ging es ihm nicht darum, den singulären Ursprung der Kirche in der Erlösungstat Jesu Christi zugunsten allgemeiner Vergesellschaftungsinteressen einzuebnen. Es ging ihm vielmehr darum, diesen singulären Ursprung der Kirche nach der Seite seiner Realisierung im geschichtlichen Leben der Menschheit zu erfassen⁴³. Nach dieser Seite sollte sie sich dem Anspruch auf das Selbst-Eingesehene, auf authentische religiöse Erfahrung öffnen, um die geschichtliche Welt auch noch des neuzeitlichen Christentums in der Kontinuität seines 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"⁴⁴ sich wieder neu bilden als Ort eines die Gesinnung und das Verhalten der Menschen im Geiste Jesu prägenden Kommunikations- und Interaktionszusammenhanges.

Die eine Kirche Jesu Christi in der realen Präsenz von Gemeinden begreifen zu können, in denen es zur sichtbaren Kommunikation und Interaktion der sie bildenden Menschen faktisch kommen kann, das erst sollte überhaupt die Möglichkeit eröffnen, die Kirche als die sichtbare Darstellung dessen in den Blick zu bekommen, was durch Jesu erlösendes und versöhnendes Tun in die Weltgeschichte hineingekommen ist. Es läßt die Gemeinde als einen die Lebensauffassung ihrer Glieder prägenden, ihren christologischen Bestimmungsgrund symbolisierenden Lebenszusammenhang erkennen, als Ort der mitteilenden Darstellung des Glaubens. So sollte die Kirche sich nun in ihrem historischen Dasein verwirklichen können, in kommunikativ strukturierten, die Individualität, die Andersheit des anderen mit der Sozialität vermittelnden Gemeinden, die nach außen wirksam werden lassen, was in ihrem Innern zur Darstellung kommt, nicht in Gestalt der Eingliederung der anderen Lebensbereiche in die Kirche, sondern in Gestalt ihrer Humanisierung durch die im Kommunikationsprozeß der Gemeinde Gebildeten⁴⁵.

Der Ort des von innen her darstellenden und nach außen wirksamen Handelns der Gemeinde ist die nach Gottes ewigem Ratschluß von Jesus Christus ausge-

42. GL II, § 121.2, 252.

43. GL II, § 117.2, 221.

44. GL II, § 121.LS, 248.

45. Vgl. 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 in der Welt von Politik, Wissenschaft und Kultur. - *F. Schleiermacher: Die christliche Sitte. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von L. Jonas, in: Sämtliche Werke I,12, Berlin 1843, S. 217-290.*

hende, durch sein erlösendes und versöhnendes Tun heraufgeführte, die sündhafte Verkehrung der Schöpfung überwindende, auf Gottes Reich zielende Geschichte. Die Kontinuität dieser Geschichte arbeitet sich hinein mitten in die Weltgeschichte, auch wenn sie dadurch selber in Umbrüche, Trennungen und Irrtümer hineingerät. In ihrer die Kraft des Ursprungs bewahrenden Kontinuität bleibt sie letztlich ungebrochen. Wo die Bedrohung groß ist, wächst ihr 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 liegt der durch Jesus gestiftete und ihn zugleich sichtbar darstellende Wirkungszusammenhang der das Reich Gottes heraufführenden Erlösung der Menschheit beschlossen. In ihm liegt Gottes ganzer Rat-schluß mit der von ihm geschaffenen Welt. Hat Gott in Jesus machtvoll geredet, so schweigt er jetzt und läßt uns, seine Gemeinde, handeln.

II.K. Barth: Die Kirche im historisch kontingenten Entstehungs-zusammenhang der christlichen Gemeinde

1. Der wahre Grund der wahrhaftig existierenden Kirche

“Handelt es sich denn bei der neu zu betonenden Sichtbarkeit der Kirche wirklich so einfach um Geschichte, Schicksal, Wirklichkeit, soziologische Notwendigkeit, Gemeinschaft, Gestalt, Ordnung, Gegebenheit, Leibhaftigkeit und wie die Schibboleths des neuen Realismus alle heißen mögen? Also um Sichtbarkeit im allgemeinen und als solche? Wenn man hört und liest, was heute dazu gesagt wird, sollte man es wohl meinen. Aber was in der Kirche im Zeichen sichtbar werden soll, ist doch die Situation des mit dem gekreuzigten Christus konfrontierten Menschen, also das Gericht und die Gnade und die Hoffnung, die Verlorenheit des Menschen, die freie göttliche Erwählung und die Unbedingtheit des dem Menschen widerfahrenden Anspruchs, - das und nichts sonst. Wird das nicht verleugnet und verraten, wo man ununterbrochen jene allgemeinen Worte in Munde führt? Will man nicht vielleicht doch im Grunde eben das Allgemeine, das durch jene Worte bezeichnet ist? Hat man sich nicht vielleicht doch im Grunde einer ganz anderen Sichtbarkeit als der Sichtbarkeit der Kirche zugewendet?”⁴⁶

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

46. K. Barth: Die Not der evangelischen Kirche, in: **Z** 9 (1931), S. 109.

deren Kirchenreformprogrammatik aufs 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 Dogmatik⁴⁷. Wogegen Barth am Vorabend des Kirchenkampfes Stellung bezog, das galt jenen volkskirchlichen Reformprogrammen und Mobilisierungsstrategien, die, auch wenn sie 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 intensivieren⁴⁸.

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 Landeskirchentums, angesichts seiner Lösung aus der Hörigkeit gegenüber dem Obrigkeitsstaat, die Chance für die organisatorische Selbständigkeit der Kirche und damit für die Freisetzung der ihr eigenen kulturpraktischen Potenz, für die Durchsetzung ihres religiös-moralischen Normierungsanspruches gekommen sahen.

Das Vorgehen, das Barth gegen diese, auf die kulturelevante Selbständigkeit der Kirche drängende Intention bis hinein in die spätere Verarbeitung der Erfahrungen des Kirchenkampfes dokumentierte, war merkwürdig zwiespältig. Barth bestritt die Notwendigkeit einer den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit entsprechenden 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 willen behauptet und schon gar nicht um ihrer wertintegrativen Potenz willen gesellschaftlich empfohlen wissen⁴⁹.

47. Vgl. *K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik*, 4. Band: Die Lehre von der Versöhnung, 1.-3. Teil, Zollikon-Zürich 1953-1959 (KD): § 62: Der Heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde (KD IV/1, 718ff.); § 67: Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde (KD IV/2, 695ff.); § 72: Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde (KD IV/3,2, 780ff.).

48. Vgl. die informative Übersicht über die unterschiedlichen Kräfte im damaligen Protestantismus bei *K. Meier: Volkskirche 1918-1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (ThExh 213), München 1982.

49. "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], S. 110). Vgl. auch Barths Kritik an der vor allem an der Selbsterhaltung der Kirchen und ihren Erfolgabilenzen orientierten Institutionsekklesiologie in: *K. Barth: Quousque tandem ...?*, in: ZZ 8 (1930), S. 1-6.

Es gehörte in Barths Augen jedenfalls unbestreitbar zur Sichtbarkeit der Kirche, immer auch eine soziohistorische Größe zu sein, "ein Phänomen der Weltgeschichte, historisch, psychologisch, soziologisch faßbar wie alle anderen"⁵⁰. 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, wie auch davon, 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" darstellt⁵¹.

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. Was Schleiermacher bereits gesehen hat und wofür einzutreten ihm geboten schien - nicht um der puren Selbsterhaltung der Kirche, sondern um der historisch wirksamen Darstellung ihres Inhalts willen geboten schien -, das verrechnete Barth auf den selbstverständlich zu konstatierenden, theologisch jedoch höchst sekundären Außenaspekt der Kirche⁵².

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 gesell-

50. KD IV/1, 728.

51. KD IV/1, 778.

52. Barths Ekklesiologie arbeitet denn auch durchgängig mit der Unterscheidung von soziologischer Außenperspektive und theologischer Innenperspektive (vgl. KD IV/1, 731f.; IV/2, 700f.; IV/3, 827f.), 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).

schaftlichen Funktionsbereichen ausdifferenziert hat⁵³. 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 können⁵⁴. Wo aber liegt dann das Kriterium dafür, daß es sich hierbei nicht nur um eine im religiösen Gewand auftretende, mehr oder weniger geschickt organisierte Inszenierung gesellschaftlicher Machtinteressen, um die Erweiterung wie auch immer besetzter gesellschaftlicher Einflußsphären handelt?

War für Schleiermacher, der in den Anfängen der Moderne stand, die gesellschaftliche Eigenständigkeit 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 auch mitgeteilt und erfahren werden kann, so war für Barth - 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 glaubwürdig zur Erscheinung kommt. Genau diese Frage war ihm aber in der Perspektive dessen, was er zur kulturtheoretischen Außenperspektive der Kirche rechnete, also im Medium ihrer soziohistorischen Realisierung, gar nicht entscheidbar. Er löste die Frage nach der ihrem Inhalt mit ihrer sozialen Ordnung wahrhaft entsprechenden Kirche deshalb aus genau diesen, mit ihrem historisch-gesellschaftlichen Dasein bereits gesetzten Bezügen gänzlich heraus. Sie wurde ihm zur Frage nach der im alleinigen *Ursprung* ihres unverwechselbaren Wesens wahrhaftig existierenden Kirche.

Allerdings, genau zu beachten bleibt, daß Barth "die Frage nach dem Wesen der Kirche"⁵⁵ 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* entsprechend existieren will, ist vom Untergang bedroht."⁵⁶

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. War für Schleiermacher mit der Präsenz der unsichtbaren Kirche des Glaubens in der sichtbaren Kirche der historischen Menschenwelt freilich die Relation auf das

53. ZZ 9 (1931), 113.

54. Vgl. KD IV/1, 732.

55. ZZ 9 (1931), 113.

56. ZZ 9 (1931), 117.

Mitgesetzsein dieser Welt im historischen Dasein der Kirche und damit die kämpferische Arbeit ihres Sichvermittels in diese Welt im Prozeß ihrer Geschichte verbunden, so hat Barth genau diesen Zusammenhang durchschnitten. Sofern die ihrem Wesen, ihrer evangelischen Substanz entsprechende Kirche wirklich existiert, existiert sie auch für Barth als sichtbare Kirche mitten in der Weltgeschichte. Aber diese ihre Sichtbarkeit hat nicht die Form eines Sichvermittels, eines Sichhineinarbeitens in die unerlöste Menschenwelt, sie realisiert sich nicht im Prozeß einer auch noch ihre Irrtümer und Trennungen erleidenden und in sich aufhebenden Christentumsgeschichte, sie hat vielmehr die Form eines eher punktuellen Hervorbrechens und Herausleuchtens ihres unsichtbaren Wesens mitten in der historischen Welt der Menschen⁵⁷. Dort und nur dort, wo es Menschen in der offenbarenden Machttat Jesu Christi, somit in der Kraft des Heiligen Geistes, faktisch gegeben ist, sich als lebendige Zeugen Jesu Christi zu wissen und entsprechend zu leben, existiert sie wirklich, die Kirche Jesu Christi als Kirche unter dem Kreuz⁵⁸.

Zielt auch Barth darauf ab, daß die Frage nach der Existenzform der historisch wirklichen Kirche theologisch deshalb von zentralem Stellenwert ist, weil es mit dieser Kirche um die humane Darstellung der dem Glauben erschlossenen Wahrheit geht, so hat er den Vorgang ihrer Realisierung zugleich aus allen anderen, nicht durch sie selbst gesetzten Bedingungen herausgenommen. Jenseits aller soziohistorischen Bedingungen und Vermittlungszusammenhänge 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 im Ursprung ihres Entstehens wahrhaftig existierende Kirche

“Das Christentum in der Definition und Beschreibung *Schleiermachers* braucht niemand erst zu glauben: es ist in seiner Eigenart ein historisches Phänomen wie alle anderen und als solches grundsätzlich allgemein wahrnehmbar. 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

57. “Die wirkliche Kirche ... wird sichtbar, indem sie als solche in der Kraft des Heiligen Geistes ... aus ihrer Verborgenheit in der kirchlichen Einrichtung, Überlieferung und Gewohnheit, aber auch in aller kirchlichen Neuerung und Veränderung *hervorbricht* und *herausleuchtet*” (KD IV/2, 700).

58. Das eben heißt existieren nicht als sich selbst inszenierende, sondern als im hinweisenden Zeugnis auf den im Kreuz offenbaren Gott ihm allein dienende Kirche (ZZ 9 [1931], 95).

ihm zugänglich, allem anderen Sehen aber unzugänglich.”⁵⁹ In dieser Perspektive hat Schleiermacher den kultursoziologischen Außenaspekt der Kirche von ihrem theologischen Innenaspekt nicht recht zu unterscheiden vermocht und damit die allein dem Glauben sich erschließende Singularität der Kirche Jesu Christi verkannt. Was Barth auf den von ihm so genannten Außenaspekt der Kirche verrechnete, war für Schleiermacher allerdings gleichbedeutend mit ihrer historischen Realisierung, mit ihrer historischen Präsenz im Kommunikations- und Interaktionszusammenhang der alle gesellschaftlichen Lebensbereiche fortschreitend mit dem Geist Jesu durchdringenden und diesen Geist in ihrem eigenen Leben zur Darstellung bringenden christlichen Gemeinde. Nicht sollte die allein dem Glauben sich erschließende, die Totalität der Wirkungen des Heiligen Geistes unsichtbar repräsentierende Kirche geleugnet werden, sondern erfaßt werden sollte diese in sich selbständig begründete Kirche eben in ihrer Vermittlung ins Allgemeine, gezeigt werden sollte, wie das Innen zugleich ein Außen und das Außen ein Innen wird.

Mit der selber historisch vermittelten Kritik Barths an einer um ihrer selbst willen sich sozial-kulturell inszenierenden Kirche, an einem sich als gesellschaftlichen Faktor im völkischen oder überhaupt wertintegrativen Sinne etablierenden Kirchentum, von dem Schleiermacher in Wahrheit ja nicht getroffen sein konnte - obwohl er immer mit gemeint war -, vollzog sich zugleich die Abdrängung jener medialen, immer auch geschichtlich vermittelten Vollzüge, in denen Menschen zur Erkenntnis des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden kommen, in die theologische Irrelevanz. Nicht daß Barth nun diesen Aspekt gänzlich hätte leugnen müssen. Aber er verrechnete ihn nun eben unter jenen religionssoziologischen Außenaspekt der Kirche, zu dem sich dann das allein dem Glauben erkennbare faktische Ereignis der wahren Kirche schlechterdings kontingent verhält.

Dennoch, auch für Barths Ekklesiologie blieb es kennzeichnend, daß sie den “ekklesiastischen Doketismus”⁶⁰, die idealistische “Flucht vor der Sichtbarkeit der Kirche”⁶¹ ebenso kritisch negierte wie die “abstrakt im Sichtbaren”⁶² existierende, als allgemein gesellschaftliches Phänomen, die ideologische “Flucht in die Sichtbarkeit”⁶³ antretende Kirche. Auch Barth wollte die unsichtbare Kirche nirgendwo anders als in einer bestimmten Gestalt der sichtbaren Kirche auffinden, in einer bestimmten Ausrichtung und Aktionsform eben der sichtbaren Kirche. Es sollte so sein, daß “das Unsichtbare das ... Geheimnis gerade des

59. KD IV/1, 733.

60. KD IV/1, 729.

61. ZZ 9 (1931), 89.

62. KD IV/1, 731.

63. ZZ 9 (1931), 106.

Sichtbaren ist"⁶⁴. So sollte es sein, ohne daß die sichtbare Kirche nun jedoch auf das sich in ihr und durch sie sich offenbarende Geheimnis ihrer Wahrheit hin zu beschreiben gewesen wäre. Hier, wo Schleiermacher das wirklichkeitsetzende Werk des Heiligen Geistes in seinem realgeschichtlichen Prozedere zur Sprache brachte und es unternahm, die Gemeinschaft der Glaubenden im Fortschreiten ihres Sich-als-Gemeinde-Verstehens zu erfassen, blieb das Faktum ihrer Existenz für Barth ein selber nur dem Glauben in der Kraft des Heiligen Geistes erschlossenes Geheimnis. Zwar galt es auch für Barth 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"⁶⁵. 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 - und seine ganze "Kirchliche Dogmatik" ist nichts anderes als die Explikation dieses strikt theologischen Konstitutionszusammenhanges der Existenz der wahren Kirche, die Offenbarung ihres Geheimnisses. Ansonsten aber, nach der Seite ihrer Sichtbarkeit, ist sie allein in ihrer historischen Faktizität zu konstatieren. Mehr, als daß sie dort faktisch wird, wo es zu der von Jesus Christus selbst gewirkte Existenz der Kirche im hinweisenden Zeugnis auf seine Versöhnungstat kommt, ist im theologischen Sinne nicht zu sagen. Mehr ist darüber in der Binnenperspektive auch dann nicht zu sagen, wenn auch für sie durchaus gilt, daß die Kirche "nicht als ein ideelles Commune oder Universum (existiert), sondern - auch sie in der Zeit und im Raum - im Miteinander ihrer menschlichen Glieder, durch das gemeinsame Tun des von ihnen gehörten Wortes zu einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft zusammengeschlossen: auch sie in konkreter Gestalt also und jedermann sichtbar"⁶⁶.

Genau da, wo Schleiermacher die Kirche in der Entfaltung ihrer pneumatologischen Wirklichkeit gerade auf das "Miteinander ihrer menschlichen Glieder" hin zu beschreiben unternommen hat, wo er dem Sachverhalt Rechnung zu tragen versuchte, daß die aus unterschiedlichen sozialen Lagen und mit unterschiedlichen 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, dort setzte Barth mit dem ausführlichen Hinweis auf das Werk des Heiligen Geistes als der erweckenden Macht Jesu das Faktum gleich, daß es geschieht. Schleiermacher hat das Werk des Heiligen Geistes nicht wie Barth - für den es ja

64. KD IV/1, 735.

65. KD IV/1, 730.

66. KD IV/1, 730.

auf geht in der Zueignung des Versöhnungsgeschehens - in seinem theologischen Konstitutionszusammenhang allein zu erfassen versucht, sondern in der Faktizität seines Geschehens selber und damit im Medium von interpersonalen Kommunikationsprozessen, die sich nicht auf irgendwelche soziologischen Außenperspektiven abschieben lassen, sondern die im Innern - das ja immer zugleich ein Außen ist bzw. werden will - vorgehende harte Arbeit einschließen, die es bedeutet, wenn unterschiedliche Menschen sich im Hören des Wortes Gottes und damit in der Befreiung zum gemeinsamen Tun verstehen lernen.

Die Tatsache, daß Barth in seinem berühmtem 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"⁶⁷, dürfte seinen entscheidenden Grund genau darin haben, daß Barth dies auch gesehen hat: Schleiermacher hat den Heiligen 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 jødenfalls auf dem Hintergrund der Bestimmung des Verhältnisses von unsichtbarer und sichtbarer 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, das faktische Dasein der christlichen Gemeinde als das Werk des Heiligen Geistes, um sich dem konstitutiven Grund und Inhalt dieses Geschehens selber zuzuwenden. Was ist die Substanz der Kirche, ihr wesenhaftes Sein, in der sie dann kraft des Heiligen Geistes auch faktisch dasein darf? Das war für Barth die entscheidende Frage und nicht der Prozeß des Herausarbeitens der Erkenntnis dieser 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 geschenehen Versöhnung der ganzen Welt mit ihm."⁶⁸ 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 histori-

67. Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, hg. von H. Bolli, München/Hamburg 1968, S. 311.

68. KD IV/1, 727.

schen Präsenz bringenden Kirchlichen Dogmatik 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, im Gehorsam, und d.h.: in einer dieser Wahrheit entsprechenden, sie gleichnishaft darstellenden Existenzform, sichtbar dazusein. Daß dieses Faktum tatsächlich geschieht, ist das offenbare Geheimnis der unsichtbaren Kirche des Glaubens in der sichtbaren Kirche der erfahrbaren Welt. Aber eben nur dort, wo dies in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht - und darauf kam es Barth an -, nur dort wird die wahre Kirche auch wirklich. 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 ebendarauf 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 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 Kirchlichen Dogmatik somit auch als die pragmatische Einweisung in die empirisch-historische Wahrnehmung dieser Existenz. So wird sie in der erweckenden Macht Jesu, mit der er sich in der Kraft des Heiligen Geistes seinen irdisch-geschichtlichen Leib schafft, empirisch dasein, oder sie wird nicht sein. Wenn überhaupt, dann ist sie so da, auch im Zerfall der Christentumsgeschichte, an ihren Rändern oder - im ökumenischen Horizont - ganz anderswo.

3. Die empirische Existenz der Kirche in der Darstellung der Versöhnung

Es gibt eine Empirie der Kirche, daran hat Barth keinen Zweifel gelassen, die "nur jenes vielgestaltige kirchliche Etwas in seiner Vieldeutigkeit (vielleicht nur eben verfänglich und irreführend!) zu sehen" gibt⁶⁹. Es ist dies die Empirie der Kirche als einer gesellschaftlich vermittelten Institution und Organisation, die sie in der Perspektive der höchst vielgestaltigen und vieldeutigen Interessen zugänglich macht, die Menschen bei der Beteiligung oder Nichtbeteiligung an ihrem Dasein haben können. Daß die sozioempirische Sicht der Kirche sie immer auch so sehen läßt, daran hat Barth nicht nur keinen Zweifel gelassen, er hat auch auf

69. KD IV/2, 701.

die relative Berechtigung dieser Sichtweise hingewiesen⁷⁰. So wird eine die Kirche als soziohistorisches 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 - von ihm dann allerdings lediglich der kultursoziologischen Außenperspektive zugewiesenen und somit ihr theologisches Selbstverständnis ungefährdet lassenden - Sicht auf die Kirche ihr relatives Recht nicht nur zugestanden, er hat sie in den ekklesiologischen Partien der Versöhnungslehre auch mit einer eigenen, dieses Zugeständnis selber noch einmal erhellenden kultursoziologischen Diagnose angereichert⁷¹. Barth benennt im Blick auf die kirchliche Lage in der säkularisierten Massengesellschaft schließlich vor allem den Funktions- und Positionsverlust der Kirche, ihre "Randexistenz"⁷², 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, für Jedermann zu konstatieren und, wenn es ein bischen hochkommt, auch in der Zeitung von Jedermann einleuchtend und interessant zu beschreiben" ist⁷³. Wenn das die Lage der Kirche vor allem in den modernen Industriegesellschaften, empirisch gesehen, ist, sie im Funktions- und Positionsvergleich mit den dominanten Faktoren des gesellschaftlichen Lebens höchst marginal erscheint, welchen Sinn kann es dann haben, sie auf dieser Ebene und in dieser Perspektive nur um so eindringlicher empfehlen, ihren Beitrag "zur Hebung und Förderung der Menschheit" immer noch mit psychologischen, moralischen, ideologischen Argumenten verteidigen zu wollen⁷⁴? Daß

70. KD IV/3, 827f.

71. KD IV/3, 850-859.

72. KD IV/3, 851, 853.

73. KD IV/3, 855f.

74. KD IV/3, 856.

Barth einen solchen, das funktionale Argument stärkenden Zugriff auf die Empirie der Kirche zwar als durchaus legitim anerkannt, aber gerade auch im Blick auf die empirische Existenz der Kirche wieder als höchst irrelevant anerkannt 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 nur auf derselben Ebene und mit denselben Mitteln versuchen können gegenzusteuern.

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 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 wirksam zur Geltung zu bringen wissen. Weil Schleiermacher auf diesen geschichtlichen 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 ließ 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 unglaubwürdig macht. Entdeckte Schleiermacher im Verfall des bestehenden Kirchentums die christliche Gemeinde als Träger eines ihren Ursprung in der in Christus vollendeten Schöpfung auch geschichtlich realisierenden Kommunikations- und Interaktionszusammenhanges, 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 sein⁷⁵. "Vorläufig" deshalb, weil die christliche Gemeinde, die diese Menschen als die so in Anspruch genommenen sind, die Versöhnung Gottes mit der gottfeindlichen Welt und somit die Rettung aus ihrem Verderben nicht selber zu bewirken und geschichtlich heraufzuführen hat (das auch gar nicht kann), sondern die sie durch die Art ihres Daseins nur gleichnishaft darzustellen, deren Vorschein mitten in der Weltgeschichte sie dann aber auch glaubwürdig zu erkennen geben muß. "Vorläufig" aber auch deshalb, weil die endgültige und universale Offenbarung jener versöhnenden, in der Auferstehung des Gekreuzigten ihr zur Erkenntnis gebrachte Wahrheit selber noch aussteht⁷⁶. Das aber ist dann in aller Vorläufigkeit der unabdingbare Sinn ihrer historischen Existenz, in der Zwischenzeit des Glaubens, zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft, die gleichnishafte Darstellung und damit der empirisch sichtbare Hinweis zu sein⁷⁷ 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, wo es Menschen gegeben ist, sich der versöhnenden Wahrheit entsprechend zu verstehen und daraufhin zu leben.

Indem Barth hier die gott-menschliche Differenz gesetzt und festgehalten hat zwischen der sich selbst durchsetzenden Wahrheit des versöhnenden Gottes und der sie in aller Partikularität und notorischen Schwachheit, aber darin in gleichnishafter Darstellung doch empirisch-sichtbar anzeigenden Gemeinde (jenen Menschen, die in dieser Entsprechung existieren), hat er der real existierenden Kirche zugleich die Entlastung signalisiert, von allem Zwang zur Aufrichtung universaler, dominanter, mit ihrem historischen Dasein und Geschick in der neuzeitlichen Gesellschaftsgeschichte ohnehin kaum verträglichen Geltungsansprüchen und Durchsetzungsinteressen. Kirche ist da, wo Menschen zwanglos einstimmen, mit dem Vollzug ihrer ganzen Existenz, mit ihrem Reden und Tun, in den überzeugungskräftigen Hinweis auf Gottes am Kreuz Jesu sich offenbarenden Feindesliebe.

75. KD IV/2, 701, 705.

76. KD IV/3, 906f.

77. Barth hat denn auch einzig und allein die Apostolizität der Kirche, ein für die Welt glaubwürdiges Zeichen der Versöhnung zu sein, als ihr Existenzkriterium anerkannt, die "apostolische Existenz der Kirche" als "eine, die einzige nota ecclesiae" bezeichnet (KD IV/1, 797).

Genau dann, wenn Menschen dies tun, 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 ihres darstellenden Handelns, daß sie der Welt exemplarisch vorführt, wozu diese selber bestimmt ist⁷⁸.

Im Blick auf den Vollzug dieses darstellenden Handelns wiederholt sich damit aber doch auch das von Schleiermacher traktierte Problem, daß Menschen mit ihren individuell differenten Perspektiven auf die Wahrheit, mit ihren unterschiedlichen kommunikativen Medien in solchem Handeln begriffen sind. Wird man auf deren Kopräsenz immer schon rechnen, von "der" Gemeinde als einem in der erweckenden Macht des Heiligen Geistes konstituierten, handlungsfähigen Subjekt immer schon ausgehen können, unter Umgehung gleichsam der harten Arbeit des Sichverständigens unter durch das Anderssein des anderen voneinander unterschiedenen Menschen? Genau hier, wo es um das empirische Zustandekommen von Gemeinde als einem das Anderssein des anderen nicht totalitär vereinnahmenden, sondern kommunikativ vermittelnden kommunalen Handlungs-subjektes geht, dürften nicht nur angesichts der hochgradigen Komplexität und Differenziertheit der modernen Lebensverhältnisse die größten Hindernisse liegen⁷⁹. Es dürfte genau hier, wo Barth die wahrhaftig existierende Kirche in einer kommunal handlungsfähigen Gemeinde identifiziert, die zeichenhaft zur sichtbaren Darstellung bringt, was sie im Hören auf das eine Wort Gottes als die eine Wahrheit über die Welt vernommen hat, herauskommen, daß auch er, soll diese Gemeinde nicht nur der Traum des Theologen sein, in Anspruch nehmen muß, was Schleiermacher gemeint hat, indem er den Heiligen Geist als den die faktische Pluralität von Wirklichkeitsperspektiven versöhnenden "Gemeingeist" verstehen ließ.

78. Diesen Zusammenhang hat *Barth* dann vor allem entfaltet in: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (ThSt 20), Zürich 1946.

79. Vgl. die Ausführungen zu diesem sowohl ekklesiologischen wie sozialetischen Kernproblem bei *H.-G. Geyer*: *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie*, in: *A. Burgsmüller (Hg.): Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde* (Barmen II), Gütersloh 1974, S. 172-212.