

Henning Theißen

Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi

**Studien zur Grundlegung der
evangelischen Theorie der Kirche**



ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

DIE BERUFENE ZEUGIN DES KREUZES CHRISTI

Arbeiten zur Systematischen Theologie

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H. J. Körtner,
Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 5

Henning Theißen

DIE BERUFENE ZEUGIN DES KREUZES CHRISTI

STUDIEN ZUR GRUNDLEGUNG DER
EVANGELISCHEN THEORIE DER KIRCHE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Henning Theißen, Dr. theol., Jahrgang 1974, studierte Theologie und Philosophie in Tübingen und Bonn, wo er 2004 mit einer systematisch-theologischen Arbeit zu Eschatologie und Judentum promoviert wurde. Nach mehrjähriger Tätigkeit im Pfarrdienst der Evangelischen Kirche im Rheinland ist er derzeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Privatdozent am Lehrstuhl für systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald beschäftigt, wo er sich 2012 mit dieser systematisch-theologischen Untersuchung habilitierte.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7624

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Zacharias Bähring, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03155-9
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Dieses Buch stellt der Öffentlichkeit meine systematisch-theologische Habilitationsschrift vor, die im Wintersemester 2011/12 von der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald angenommen wurde. Für die Veröffentlichung habe ich die gesamte Untersuchung einer kritischen Durchsicht unterzogen, über deren Absichten dieses Vorwort Auskunft und so dem Dank, der ebenfalls an dieser Stelle abzustatten ist, einen stärkeren inhaltlichen Bezug geben soll.

Mein Dank gilt an erster Stelle Prof. Dr. Heinrich Assel, der im Habilitationsverfahren das Erstgutachten erstellt und mir als seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter über Jahre hinweg zunächst am Koblenzer Institut für Evangelische Theologie und dann am Greifswalder Systematisch-Theologischen Lehrstuhl viel Freiheit eingeräumt hat, die hier vorgelegte Untersuchung nicht etwa gleichsam neben meiner universitären Tätigkeit zu erarbeiten, sondern so, dass sie sich mit dieser ergänzt hat und gewissermaßen aus ihr heraus entstanden ist. Dieser Entstehungszusammenhang spiegelt für mein Empfinden auf die schönste Weise das Anliegen der Untersuchung als Beitrag zur ekklesiologischen Grundlagenforschung. Weiterhin danke ich Landesbischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm und Prof. Dr. Wolfgang Schoberth für die Übernahme der externen Gutachten. Alle drei Gutachter haben meinen Überlegungen eine kritische Würdigung zuteilwerden lassen und damit die Überarbeitung für den Druck wesentlich angestoßen. Für diesen Anstoß und die damit verbundene Mühe der Gutachten sei allen dreien herzlich gedankt.

Gemeinsam mit Prof. Bedford-Strohm haben Prof. Dr. Ulrich Körtner, Prof. Dr. Notger Slenczka und Prof. Dr. Dr. Günter Thomas dieses Buch in die gemeinschaftlich herausgegebene Reihe »Arbeiten zur systematischen Theologie« aufgenommen und dabei einhellig die Publikation en bloc befürwortet, meinen ersten Gedankenspielen in Richtung einer gestückelten Publikation zum Trotz. Für deren Durchkreuzung bin ich allen vier in Anbetracht des Umfangs der Untersuchung umso dankbarer, je mehr diese dadurch unbelastet von Anwendungsfragen das Interesse einer Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche verfolgen kann. Aus diesem Grund wurden für die Veröffentlichung drei ursprünglich enthaltene Exkurse gestrichen, deren Material nun künftiger Behandlung vorbehalten bleibt. Anstelle etwaiger Anwendungen habe ich bei Überarbeitung der Untersuchung für die Veröffentlichung das kirchenhistorische bzw. -zeitgeschichtliche Profil der kirchentheoretischen Entwürfe (der analysierten wie meines eigenen) geschärft, besonders in Gestalt der den einzelnen (auch einzeln lesbaren) Hauptteilen (I.; II.A.; II.B.; III.) neu vorangestellten Einleitungen. In den analysierten ekklesiologiegeschichtlichen Epochen des 19. und 20. Jahrhunderts ergibt sich

so für die Grundlegung der Kirchentheorie das Bild einer »Ekklesiologie im Zeichen der Union« (F. Schleiermacher/A. Ritschl) bzw. »im Zeichen der Neuzeit« (K. Barth), was ich auch als Hinweis darauf verstehe, wie die im Zuge jüngster landeskirchlicher Fusionen in Deutschland wieder diskutierte Bekenntnisbindung evangelischer Kirche grundlagentheoretisch zu gewichten ist. Die in diesem Sinne umgearbeitete Fassung des dem 19. Jahrhundert gewidmeten Hauptteils der Untersuchung (s.u. II.A.) wurde unter dem Titel »Der Ursprung der Kirche und ihr weltweiter Beruf. Beiträge zu einer unierten Theorie der Kirche bei Schleiermacher und Ritschl« der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen vorgelegt und von dieser mit dem Hanns-Lilje-Preis 2012 ausgezeichnet. Hierfür sage ich den Mitgliedern der Akademie unter dem Vorsitz ihres Präsidenten Prof. Dr. Stefan Tangermann meinen herzlichsten Dank und danke in diesem Zusammenhang besonders Prof. Dr. Thomas Kaufmann als Vorsitzendem ihrer Philosophisch-Historischen Klasse sowie Prof. Dr. Joachim Ringleben, der mich beim Plenum der Akademie auf die freundlichste Art eingeführt hat.

Die Veröffentlichung dieses Buches wurde durch namhafte Druckkostenzuschüsse verschiedener Unterstützer erst möglich. Ich danke hierfür der Gesellschaft von Freunden und Förderern der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald e.V. sowie der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Landeskirche Anhalts, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, der Evangelisch-reformierten Kirche, der Evangelischen Kirche im Rheinland sowie der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Mit diesem Dank möchte ich auch das nachhaltige Interesse an der geschichtlichen Gestalt der evangelischen Kirche ausdrücken, auf die meine grundlagentheoretischen Überlegungen bezogen sind. Vorarbeiten hierzu habe ich von 2005 an bei verschiedensten Anlässen in unterschiedlichen Landeskirchen, meist jedoch im Kontext von Kirchenreformbestrebungen, vorgetragen und bin allen Beteiligten für dabei erfahrenen Zu- und Widerspruch von Herzen dankbar. Stellvertretend nenne ich hier den Studiensekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und Koordinator des von dieser initiierten Konsultationsprozesses zur Kirchenreform (2009–12), Prof. Dr. Martin Friedrich. Weitere Unterstützung kam von den systematisch-theologischen Doktoranden- und Habilitandensozietäten der evangelisch-theologischen Institute, Fachbereiche und Fakultäten an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal sowie den Universitäten Bonn, Mainz, Koblenz/Landau und Greifswald, deren Mitgliedern ich hier nur summarisch danken kann, aus deren Reihen ich aber doch Dr. Martin Langanke hervorheben möchte, mit dem ich besonders in der Abschlussphase der Untersuchung manches hilfreiche Gespräch geführt habe.

Bei der Vorbereitung des Typoskripts als Druckvorlage haben mich Uwe Drafz, Heiner Fandrich, Dr. Irmfried Garbe und Sabine Maidhof in freund-

schaftlicher Weise sehr unterstützt. Das erzeugt meinen herzlichen Dank. Nicola Barten und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig danke ich für gute Zusammenarbeit in technischen Fragen.

Greifswald, im Advent 2012

Henning Theißen

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	13
1. Motivationen der Untersuchung	13
2. Zielsetzungen der Untersuchung	19
3. Benachbarte Untersuchungen	24
I. KIRCHLICHE GRUNDLAGEN EINER GEGENWÄRTIGEN EKKLESIOLOGIE	29
1. Die theologische Valenz der Kirchenwirklichkeit	29
1.1. Der Theologiebegriff zwischen Autorität, Kritik und Hermeneutik	29
1.2. Der Kirchenbegriff zwischen Semantik und Pragmatik	46
2. Der dogmatische Aspekt der Kirchenwirklichkeit	56
2.1. Die institutionentheoretischen Ekklesiologiestudien von VELKD und EKU	57
2.2. Instrumentelles und konkludentes Modell kirchlicher Institutionalität	60
2.3. Axiome und Normen kirchlicher Institutionalität	70
3. Der ethische Aspekt der Kirchenwirklichkeit	82
3.1. Die organisationssoziologischen Kirchenreform- konzepte in der EKD	82
3.2. Der kirchliche Zeugnisdienst an der Gesellschaft – das Reformkonzept der EKHN	85
3.3. Die Kirche als öffentlicher Dienstleister – das Reformkonzept der EKBO	95
4. Der ökumenische Aspekt der Kirchenwirklichkeit	105
4.1. Das kirchentheoretische Grundmodell der Leuenberger Kirchengemeinschaft	105
4.2. Das Problem der kirchlichen Kennzeichen in der Ekklesiologiestudie der GEKE	114
4.3. Die kirchentheoretische Hermeneutik von Zeugnis und Dienst	118

II. THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN EINER GEGENWÄRTIGEN EKKLESIOLOGIE	125
A. ZUM 19. JAHRHUNDERT	125
Einleitung: Ekklesiologie im Zeichen der Union	125
1. Der kirchengeschichtliche Horizont der Union	127
2. Der systematisch-theologische Horizont der Union	132
5. Der Ursprung der Kirche nach Schleiermacher	134
5.1. Das Aufgabenprofil von Schleiermachers Ekklesiologie	134
5.2. Die Durchführung der Aufgabe	146
5.2.1. Der systematische Ursprungsimpuls	146
5.2.2. Die Wiedergeburt als Ursprung des christlichen Lebens	150
5.2.3. Der Ursprung der Kirche im Leib Christi	168
5.3. Folgerungen für die Aufgabe der Ekklesiologie.	180
5.3.1. Folgerungen für die Methode der weiteren Darstellung.	180
5.3.2. Folgerungen für das Konzept der Darstellung.	183
5.3.3. Folgerungen für die theoriegeschichtliche Einordnung.	202
6. Der weltweite Beruf der Kirche nach Ritschl	214
6.1. Der teleologische Begriff der Gemeinde als Liebesgemeinschaft	234
6.1.1. Kirche, Gemeinde, Reich Gottes	234
6.1.2. Ritschls Inversion der Teleologie.	235
6.1.3. Die Gemeinde als konkretes Gottesreich und das Reich der Sünde	252
6.2. Die Voraussetzungen für die Verwirklichung des Gottesreiches.	259
6.2.1. Der Staat als positive Voraussetzung des Gottesreiches.	259
6.2.2. Die Kirche als negative Voraussetzung des Gottesreiches	268
6.3. Der Beweis der Verwirklichung des Gottesreiches	272
6.3.1. Die Funktionsweise des Beweises	272
6.3.2. Die evangelische Lehre vom Beruf Christi und der Christen	277
6.3.3. Der Beruf fürbittender Bürgerschaft	282
6.4. Folgerungen aus der Wirklichkeit des Gottesreiches.	288
6.4.1. Das inbegriffliche Verständnis der christlichen Tugenden	289
6.4.2. Das zentralperspektivische Verständnis der christlichen Gemeinschaft	294

II. THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN EINER GEGENWÄRTIGEN EKKLESIOLOGIE	303
B. ZUM 20. JAHRHUNDERT	303
Einleitung: Ekklesiologie im Zeichen der Neuzeit	303
1. Zur werkbiographischen Barthinterpretation.	306
2. Zur neuzeittheoretischen Barthinterpretation	310
3. Primäre und sekundäre Pragmatik	325
7. Der Gekreuzigte als Magna Charta der Kirche nach Barth.	338
7.1. Die Zeugnissituation der Kirche in Barths Dialektischer Theologie.	338
7.1.1. Die zweifache Pragmatik in Barths Dialektischer Theologie	340
7.1.2. Die Dialektik der kirchlichen Zeugnissituation	344
7.1.3. Die Rekursivität der kirchlichen Zeugnissituation	359
7.2. Barths Zeugnislehre als ekklesiologische Hermeneutik	368
7.2.1. Die Lehre vom Wort Gottes als Weg zur Zeugnislehre.	373
7.2.2. Die Trinitätslehre auf dem Weg zur Zeugnislehre.	385
7.2.3. Die Zeugnislehre im Anschluss an die Kirchliche Dogmatik	411
7.3. Das dreifache Zeugnis der Kirche nach Barths Kirchlicher Dogmatik	437
7.3.1. Das dogmatische Zeugnis der Kirche und ihre verborgene Wahrheit	442
7.3.1.1. Die Wahrheit als Erkennungszeichen der Kirche in der Welt	447
7.3.1.2. Der Leib Christi als Integration der Welt in die Kirche	454
7.3.1.3. Die Öffentlichkeit der Kirche als Bezeugung ihrer Verborgenheit.	463
7.3.2. Das ethische Zeugnis der Kirche und ihre gesellschaftliche Wirklichkeit	472
7.3.2.1. Die innere Dynamik der »wirklichen Kirche«	473
7.3.2.2. Die wirkliche Kirche als Kirche der Freiheit.	478
7.3.2.3. Die wirkliche Kirche als Zeugin für den freiheitlichen Rechtsstaat	487
7.3.3. Das ökumenische Zeugnis der Kirche und ihre Stellung zu den Religionen	496
7.3.3.1. Das Problem einer »dritten Existenzweise« Jesu Christi	498
7.3.3.2. Das Konzept eines »dritten Wortes« über die Welt.	501
7.3.3.3. Das Zeugnis der Kirche als »drittes Geschlecht« in der säkularen Welt.	504

III. ZUR GRUNDLEGUNG DER EVANGELISCHEN THEORIE DER KIRCHE	529
Einleitung: Der evangelische Charakter der Grundlegung	529
8. Die Kirche als berufene Zeugin des Kreuzes Christi	535
8.1. Hermeneutische Grundlagen der Kirchentheorie	535
8.1.1. Das hermeneutische Verfahren zur ekkesiologischen Begriffsbildung	536
8.1.2. Die rekursive Struktur des ekkesiologischen Zeugniskonzepts	540
8.1.3. Die metaphorische Natur des ekkesiologischen Gemeinschaftsbegriffs	547
8.2. Dogmatische Grundlagen der Kirchentheorie	564
8.2.1. Das liturgische Zeugnis der Kirche als Repräsentation von Freiheit	565
8.2.2. Das theologische Zeugnis der Kirche als Repräsentation von Gleichheit	577
8.2.3. Das theopolitische Zeugnis der Kirche als Repräsentation von Brüderlichkeit	588
Anhang	605
Bibliographie	605
1. Quellen	605
1.1. Quellen zum I. Hauptteil der Untersuchung	605
1.2. Quellen zum II. Hauptteil der Untersuchung	606
2. Sekundärliteratur	610
Register	644
1. Personen	644
2. Orte und Begriffe	651

EINLEITUNG

1. MOTIVATIONEN DER UNTERSUCHUNG

1. *Unscharfe Begriffe mit dogmatischer Trennschärfe?* Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Grundlagenstudie zu einer gegenwärtigen evangelischen Theorie der Kirche. Meine im Jahre 2001 begonnene Beschäftigung mit der Thematik geht auf den DFG-Sonderforschungsbereich 534 »Christentum – Judentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart« zurück, der von 1999 bis 2002 an der Universität Bonn forschte. In seinem Rahmen wollte ich eine Studie zu ekklesiologischen Erwartungen zwischen Christen und Juden durchführen, die wegen der möglichen Inkommensurabilität der in diesen beiden Religionen begegnenden Gemeinschaftsformen die Aufgabe gehabt hätte, die Strukturbegriffe, mit denen die jeweilige Religion das Phänomen ihrer Vergemeinschaftung theologisch konzeptualisiert, kritisch zu rekonstruieren. Gedacht war besonders an den Begriff des Volkes bzw. Gottesvolkes. Als dieses Vorhaben aus projektexternen Gründen nicht zur Ausführung kam, entstand zwischen 2002 und 2004 aus berufsbegleitend unternommenen Quellenstudien zur Ekklesiologie die Überlegung, das ins Auge gefasste ekklesiologische Strukturproblem abgelöst vom spezifischen Themenfeld der interreligiösen Beziehung von Christen- und Judentum und ohne die Zuspitzung auf den für diese Beziehung besonders problemträchtigen Volksbegriff zu behandeln. Die Begrifflichkeit allerdings, die ich in Gedanken nun an seine Stelle setzte, war die Gegenüberstellung von *Kirche und Welt*.

Die in der evangelischen Theologie eingeschliffene Rede von »Kirche und Welt«¹ erscheint jedoch aus wenigstens zwei, wenn nicht drei Gründen als voraussetzungsreich und explikationsbedürftig. Sie ist erstens in der *Beschreibungsleistung zu unscharf*, um das Verhältnis beider adäquat beschreiben zu können, das mindestens darin Differenzierung verlangt, dass die Kirche einerseits gleichartiger Teil der Welt ist, andererseits aber ihrem Selbstanspruch nach von ihr unterschieden werden kann. Zweitens ist die Zusammenstellung der Begriffe Kirche und Welt trotz dieser Allgemeinheit zugleich *dogmatisch zu trennscharf*, insofern der logische Junktor »und« für das ekklesiologische

¹ Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf zwei Publikationen, die den wesentlichen Quellenzeitraum dieser Untersuchung, nämlich die evangelische Ekklesiologie in der Spannweite von F. Schleiermacher einerseits bis zu K. Barth andererseits, ganz unter der Perspektive »Kirche und Welt« wahrnehmen: W. Christe, *Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers*, Frankfurt 1996 (FTS 50); A. Siller, *Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne*, Zürich 2009.

Thema »Kirche und Welt« den junktorenlogisch nicht abbildbaren adversativen Sinn eines theologischen Gegensatzes von Kirche und Welt hat oder mindestens haben kann. Gerade die Kirche als Teil der Welt – z. B. als religiöse Organisation neben anderen, etwa jüdischen, religiösen Organisationen – kann mit dem theologischen Begriffsgespann »Kirche und Welt« nicht adäquat beschrieben werden. Drittens statuiert die Rede von Kirche und Welt auch und gerade dann, wenn sie in den sich zunehmend verbreitenden Konzepten einer »Kirche für die Welt«² den erwähnten dogmatischen Gegensatz zwar nicht aufheben, wohl aber überbrücken will, eine Zuordnung beider, die ich als *dogmatischen Kirchenpositivismus* kritisieren möchte. Damit ist gemeint, dass die aus der Geschichte hinlänglich bekannte Entgegensetzung der Kirche gegen die »arge« oder »böse« Welt,³ die von der Ebene empirischer Betrachtung der Kirche weitgehend verschwunden ist, auf der Metaebene dogmatischer Betrachtung weiterhin Urständ feiert. Während also kaum noch behauptet wird, dass die Kirche gerade so, wie sie als gleichartiger Teil der Welt anzutreffen sei, die theologische Überwindung der Welt sei (das wäre ein empirischer Kirchenpositivismus), scheint mir die Annahme gleichwohl verbreitet, dass im rein dogmatischen Begriff der Kirche dem Begriff Welt keine konstitutive Funktion zukomme. Ein Indiz für dogmatischen Kirchenpositivismus in der evangelischen Ekklesiologie ist nach meinen Quellenstudien dann gegeben, wenn der Begriff einer Kirche für die Welt so konzipiert wird, dass der dogmatische Begriff der Kirche als regulative Idee für das empirische Handeln der Kirche in der Welt fungiert, so dass der Weltbegriff nicht mehr regulativ oder korrektiv eingreifen kann.⁴

2. *Der hermeneutische Ansatz einer »präzisen Unschärfe«.* Den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildete also die Problembemerkung, dass die dogmatischen Begrifflichkeiten, die der theologischen Ekklesiologie zur

² Vgl. z. B. E. Herms, *Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland*, Tübingen 1995.

³ Als frömmigkeitsgeschichtlich weiterhin wirksames Beispiel seien hier nur einige willkürlich ausgewählte Gesangbuchverse (durchaus nicht nur aus dem Barock) genannt: EG 361,3 (M. Luther, 1529); EG 398,2 (C. Schneegaß, 1598); EG 347,5 (J. Stegmann, 1627); EG 112,5 (P. Gerhardt, 1647); EG 396,3 (J. Franck, 1653); EG 87,5 (A. Thebesius, 1663); EG 51,1 (K. Müller-Osten, 1939!).

⁴ Einige grundsätzliche Erläuterungen sowie Beispiele zum Problem des dogmatischen Kirchenpositivismus habe ich in meinem Beitrag gegeben: H. Theißen, »... den Weg zu Gott hin leicht und gerade zu machen«. Gedanken zum Gottesdienst aus Anlass seiner jüngsten Reform am Leitfaden von Jes 62* als Perikope für den Israelsonntag, in: PTh 92 (2003) 306–318, hier 312–316. Wichtig scheint mir dabei vor allem, dass die Beispiele zeigen, wie ein dogmatischer Kirchenpositivismus mit gegensätzlichen Urteilen über die empirische Kirche einhergehen kann. Die vorliegende Untersuchung tritt diesem Problem u. a. dadurch entgegen, dass sie im Handeln der Kirche Axiome von Normen des Handelns unterscheidet (s. u. Kap. 2.3. [S. 70–81]).

Verfügung stehen, um die Kirche zu erfassen, nicht hinreichend punktgenau sind, um exakt erkennen zu lassen, auf welchen Gegenstand des Denkens oder der Erfahrung damit Bezug genommen wird. Auf dieses Problem kann man wenigstens auf zwei, einander entgegengesetzte, Weisen reagieren. Eine Möglichkeit besteht darin, die Kirchenbegrifflichkeiten zu differenzieren und z. B. geglaubte von erfahrener Kirche o. ä. zu unterscheiden. Dieser Weg ist in der evangelischen Theologie oft begangen worden.⁵ Die vorliegende Untersuchung schlägt den anderen Weg ein, der von der skizzierten Problematik her ebenfalls in Betracht kommt. Ist nämlich, um das gegebene Beispiel aufzugreifen, die Begrifflichkeit von Kirche und Welt zugleich beschreibend unscharf und dogmatisch trennscharf beschaffen, so dass sie verschiedenste Situationen von Kirche unter dasselbe dogmatische Urteil bringt, dann ist es zur Optimierung der theologischen Begriffe auch möglich, diese so anzulegen, dass die unterschiedlichen Situationen des Kircheseins – also verschiedene Bezugsweisen von Kirche auf Welt – auch differenziert beurteilt werden. Dazu ist es freilich erforderlich, den mit dem dogmatischen Urteil verbundenen Wahrheitsanspruch der womöglich behaupteten situationsinvarianten Geltung zu entkleiden. Der dogmatischen Sichtweise auf die Kirche muss vielmehr eine *hermeneutische* Betrachtung zugeordnet werden, welche die Bedeutung dogmatischer Begriffe *in bestimmten Verwendungszusammenhängen* ermittelt. Insofern hat die hermeneutische Betrachtung grundsätzlich die Aufgabe, eine Übersicht solcher Begriffe anhand problemgeschichtlich exemplarischer Stationen zu liefern, ohne dass damit entweder eine normative Kraft dieser Begriffe oder aber eine geschichtliche Abhängigkeit seiner Verwendungssituationen im Sinne eines Entwicklungsschemas behauptet wäre.⁶ Die vorrangig nicht normative oder regulative, sondern explorative Funktion einer solchen Übersicht soll die Referenzleistung des Begriffs, also die Fähigkeit, einen bestimmten Sachverhalt zu bezeichnen, nicht schmälern. Letzteres ist wichtig, da ja gerade die Eindeutigkeit der Referenz das Ausgangsproblem dogmatischer Kirchenbegriffe bildete. In diesem Sinne stellen vor allem die den *kirchlichen* Grundlagen gegenwärtiger Ekklesiologie gewidmeten Partien dieser Untersuchung (I. Hauptteil) mit Referenz auf eine Reihe kirchlicher Situationen eine solche hermeneutische Übersicht für den Begriff »Zeugnis (und Dienst)« auf.

Das so umrissene Hermeneutikverständnis erfährt im weiteren Verlauf der Untersuchung bei Bearbeitung der *theologischen* Grundlagen gegenwärtiger Ekklesiologie (II. Hauptteil) unter Rückgriff auf P. Ricœur (und insbesondere seine Kanonhermeneutik) noch eine näher spezifizierte Verwendung, deren Besonderheit darin besteht, einzelne Verwendungssituationen der

⁵ Statt vieler Beispiele sei hier nur der einflussreiche Lexikonartikel von W. Härle, Art. Kirche VII, in: TRE 18, 1989, 277–317 genannt, der eine bis heute nicht überholte Rekonstruktion der Lehre von geglaubter und erfahrener Kirche enthält.

⁶ Heinrich Assel verdanke ich den Hinweis auf die Nähe dieses Hermeneutikverständnisses zu L. Wittgensteins Begriff der »perspicuous representation« (dt. »übersichtliche Darstellung«) in § 122 seiner *Philosophischen Untersuchungen*.

behandelten Begriffe (Rezeptionshorizonte) gewissermaßen »zusammenzuschalten« und so eine Wechselwirkung dieser Situationen zu erzeugen, die geschichtlich nicht gegeben wäre. Auf diese Weise kann insbesondere das vielschichtige Verhältnis von Kirche und Welt auf Leitbegriffe gebracht werden, die als metaphorische Termini für die Anwendung in verschiedenen Kontexten offen sind. Das vielleicht wichtigste Beispiel für unsere Themenstellung ist die Kirchenmetapher des Leibes Christi in ihrer sowohl exklusiv kirchlichen als auch darüber hinausgehenden kirchenkonstitutiven Verwendung. Sofern die Metapher wiederum mit P. Ricœur als interpretatorische Gabe eines neuen Sinngehalts eines Ausdrucks über den ursprünglichen hinaus verstanden wird,⁷ kann man diesen über eine Begriffsübersicht hinausgehenden Sinn von Hermeneutik als *metaphorisch* charakterisieren.⁸ In einer 2006 entstandenen Vorstudie zu dieser Untersuchung, die exemplarische Verwendungszusammenhänge der ekklesiologischen Metapher *corpus Christi* darstellt, habe ich als Grund für die theologische Leistungsfähigkeit metaphorischer Kirchenbegriffe ins Feld geführt, dass, wie an der Begriffsgeschichte von *corpus Christi* abzulesen, diese Metaphern keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen buchstäblichem und übertragenem Gebrauch aufrichten. Damit erledigt sich auch der an Ausschließlichkeit und Situationsinvarianz gebundene Anspruch, dass die Kirche je nach Übereinstimmung mit einer bestimmten, begrifflich festgelegten Norm Kirche ist oder nicht ist. Wie wiederum das Beispiel der Leibmetapher zeigt, sprengt vielmehr gerade die scheinbar anthropomorphe Bezeichnung der Kirche als Leib (Christi) die auf Ausschließlichkeit angelegten anthropologischen Begrifflichkeiten von Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt. Wir werden sehen, dass die ekklesiologische Leibmetapher sogar über den vermeintlichen Gegensatz von Kirche und Welt hinausgeht.⁹

⁷ P. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache in: P. Ricœur/E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 (EvTh.S), 45–70, hier 47, schreibt: Dem »Wort muß eine neue Bedeutung gegeben werden, eine Sinnausweitung, die ihm erlaubt, da Sinn zu *geben*, wo die wörtliche Auslegung den Sinn *nimmt*.«

⁸ Der Stellenwert des auf »übersichtliche Darstellung« zielenden Hermeneutikbegriffs wird am Ende des I. Hauptteils dieser Untersuchung vor dem Einstieg in die Diskussion dogmatischer Ekklesiologieentwürfe thematisiert (s. u. nach S. 121 Anm. 304); seine Näherbestimmung im Anschluss an Ricœurs Kanonhermeneutik geschieht in der Einleitung zu Hauptteil II.B. (S. 303–527) als Voraussetzung für die Interpretation K. Barths, bei der er das größte Gewicht hat. In der systematischen Auswertung im III. Hauptteil wird der betreffende Hermeneutikbegriff dann mit dem korrespondierenden Dogmatikbegriff ins Verhältnis gesetzt (s. dazu v. a. bei S. 546 Anm. 48 sowie nach S. 564 Anm. 100).

⁹ Vgl. H. Theißen, Kein »blindes und undeutliches Wort«. Die präzise Unschärfe der Kirchenmetaphern am Beispiel *corpus Christi*, in: ThZ 65 (2009) 22–42, v. a. 24f. zur Leistungsfähigkeit der Kirchenmetaphern und 39f. zur metaphorischen Sprengung kirchenbegrifflicher Ausschließlichkeiten.

Die bisher benannten Motivationen, aus denen diese Untersuchung hervorgeht, machen eine Grundentscheidung der folgenden Studien sichtbar. Angesichts der Problematik von beschreibender Unschärfe und dogmatischer Trennschärfe der gängigen, meist am Gegenüber von sichtbarer (erfahrener) und unsichtbarer (geglaubter) Kirche orientierten, dogmatischen Begrifflichkeiten wird der Versuch unternommen, metaphorische Kirchenbegriffe zugrunde zu legen oder zu entwickeln, die eine *präzise Unschärfe* besitzen, insofern das durch sie gebildete dogmatische Urteil explorativ auf vorgefundene oder rekonstruierbare Verwendungszusammenhänge bezogen ist. Das bringt freilich mit sich, dass die gesamte Untersuchung den Kirchenbegriff nicht als Ideal eines theologischen Wahrheitsanspruchs formuliert, sondern in explorativer Manier, so dass es mithilfe des Kirchenbegriffs möglich wird, Kirche in einer bestimmten Situation neu oder wieder zu entdecken. Die Untersuchung beansprucht damit, die reformatorische Lehre vom Erkennungszeichen der Kirche in ihrer Verborgtheit (*nota ecclesiae*) zur Geltung zu bringen.¹⁰

Im Zentrum steht dabei die Metapher der Kirche als *Zeugin*, da die Zeugnismetaphorik in besonderer Weise geeignet scheint, sowohl die einzubeziehenden Verwendungszusammenhänge als auch den dogmatischen Anspruch eines evangelischen Kirchenbegriffs geltend zu machen. Diese Erwartung an den Zeugnisbegriff besteht, weil Zeugnis selbst hermeneutisch zu differenzieren ist:¹¹ Zeugnis ist auf der einen Seite Themabegriff, der mit dem Phänomen Kirche gegeben ist und den von der Kirche selbst vertretenen Wahrheitsanspruch bezeichnet, wenn die kirchlichen Lebensvollzüge der Mission, aber auch das Martyrium, das diesen Wahrheitsanspruch voraussetzt, als Zeugnis bezeichnet werden. Zeugnis ist aber auch Reflexionsbegriff, der zur Darstellung bringt, dass Kirche, die in diesen oder anderen Vollzügen ihres kirchlichen Lebens begriffen ist, durch einen zeugnishaften Vorgang konstituiert wird, in dem das für die Kirche grundlegende Bezugsgeschehen des *Kreuzes* Jesu Christi in hermeneutischer, d. h. Auslegungsfähigkeit und Auslegungsbedürftigkeit dieses Kreuzes verbindender,¹² Weise als *Wort vom Kreuz* repräsentiert wird.¹³ Der Kirchenbegriff hat demnach seinen Ursprung in der hermeneutischen Differenzierung zwischen dem Kreuz und seiner dogmatischen, also mit gegenwärtigem Wahrheitsanspruch auftretenden, Repräsen-

¹⁰ Dass die reformatorische Lehre unter dem Stichwort der Erkennbarkeit auf die Verborgtheit der Kirche abhebt, ist die Hauptthese meines Beitrags: H. Theißen, Das Erkennungszeichen der Kirche, in: *EvTh* 68 (2008) 332–347.

¹¹ Vgl. H. Assel, Art. Zeugnis, in: *RGG*⁴ 8, 2005, 1852–1854, v. a. 1852f. (Thema- und Reflexionsbegriff).

¹² Zu dieser Verbindung s. Theißen, *Erkennungszeichen der Kirche*, 339.

¹³ Vgl. Assel, *Zeugnis*, 1853f., der hierfür ebenfalls auf die Hermeneutik Ricœurs zurückgreift.

tation im Wort vom Kreuz.¹⁴ Die hermeneutische Aufgabe besteht dann darin, den von der Kirche mit ihrem Zeugnis artikulierten Wahrheitsanspruch und die Beanspruchung der Kirche durch die von ihr bezeugte Wahrheit in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bestimmen. Damit stellt die Zeugniskategorie der Ekklesiologie noch vor der Befassung mit der dogmatischen Dimension des Zeugnisses als kirchlicher Mission oder seiner ethischen Dimension als Martyrium die hermeneutische Aufgabe, die Kirche sowohl in der Binnenrelation zu der sie konstituierenden Wahrheit als auch in der Außenrelation darzustellen, in der sie diese Wahrheit bezeugt. Die Besinnung auf diesen Doppelaspekt des Zeugnisses reformuliert unser dogmatisches Ausgangsproblem von Kirche und Welt hermeneutisch, so dass man von einer grundlegenden hermeneutischen Funktion des Zeugnisbegriffs für die Ekklesiologie noch vor seinen dogmatischen und ethischen Implikationen sprechen kann. Die Gründe für diese hermeneutische Ausrichtung des Zeugnisbegriffs, der von der Theoriegeschichte her alternative, insbesondere ethisierende Zuspitzungen entgegengehalten werden könnten, habe ich in einer weiteren Vorstudie dieser Untersuchung entfaltet.¹⁵ Wenn ich im Folgenden den Zeugnisgedanken als Grundlagenkategorie der evangelischen Theorie der Kirche anspreche, dann ist an diese *hermeneutische* Dimension des Zeugnisses gedacht.

¹⁴ Eine hierfür einschlägige Konzeption theologischer Hermeneutik vertritt I. U. Dalferth (z. B. I. U. Dalferth, *Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft*, in: I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 57–85). Er erblickt die hermeneutische Qualität des Wortes vom Kreuz darin, dass es – zugespitzt z. B. im Zeugnis von Ostern(!) – verschiedene, ja gegensätzliche Erfahrungsdaten des Glaubens (den Kreuzestod Jesu und die Ostererfahrungen) in einer produktiven Folgerung, die an eine Peirce'sche Abduktion erinnert, auf ein Handeln Gottes zurückführt (vgl. I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 38–84, v. a. 61–70, hier 69), um gerade so den Glauben von seinem im Gotteshandeln gegebenen Grund zu unterscheiden (dazu vgl. I. U. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich!« *Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion«* [1996], in: Dalferth, *Gedeutete Gegenwart*, 10–35). Im ekklesiologischen Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung wird sich dieses Anliegen darin niederschlagen, mithilfe der Kategorie des Wortes vom Kreuz die Kirche angemessen vom Christusgeschehen zu differenzieren.

¹⁵ Vgl. H. Theißen, *Zeugnis. Hermeneutische Überlegungen zu einer ekklesiologischen Grundlagenkategorie*, in: *EvTh* 71 (2011) 444–460. Demgegenüber vgl. die ethische Zeugniskonzeption im Anschluss an E. Lévinas bei S. Schmidt, *Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen*, Frankfurt 2009 (EHS 20/732); *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, hg. v. S. Schmidt/S. Krämer/R. Voges, Bielefeld 2011 (Edition moderne Postmoderne).

2. ZIELSETZUNGEN DER UNTERSUCHUNG

Die wesentliche Motivation dieser Untersuchung besteht in der Beobachtung, dass zur Schärfung des dogmatischen Begriffs von der Kirche eine hermeneutische Herangehensweise erforderlich ist, die dem normativen Anspruch der Ekklesiologie einen explorativen Ansatz gegenüberstellt, der stärker auf unterschiedliche Situationen der Kirche Bezug nehmen kann, als dies in den globalen Begriffen von Kirche und Welt möglich ist. Hieraus ergeben sich mehrere Implikationen, die ich zu Beginn meiner Überlegungen als Merkmale der Untersuchung hervorheben möchte.

1. Zur Unterscheidung von Grundlagen- und Anwendungsfragen. Aufgrund ihres hermeneutischen Zugangs zur dogmatischen Lehre von der Kirche versteht sich die vorliegende Studie als *Grundlagenuntersuchung*. Der Zeugnisbegriff etwa wird als Grundlagen- oder Fundamentalkategorie einer Theorie der Kirche beansprucht, nicht oder nur nachgeordnet als Topos der materialen Ekklesiologie z.B. im Sinne der kirchlichen Mission, die ebenfalls als Zeugnis zu bezeichnen wäre. Die Gegenstände der materialen Ekklesiologie, wie insbesondere die Sakramente, das kirchliche Amt oder die Ordnung der Kirche, sind nicht Thema meiner Untersuchung. Das schließt nicht aus, dass derartige Gegenstände behandelt werden, soweit sie die Grundlegung der Theorie der Kirche berühren. Auch werden gelegentlich Folgerungen für eine Anwendung der hier gewonnenen Grundlagenerkenntnisse in der materialen Ekklesiologie angedeutet oder auch ausgeführt. Dennoch scheint die in den Geisteswissenschaften eher unübliche Unterscheidung von Grundlagen- und Anwendungsforschung hilfreich, um die Zielsetzung meiner Untersuchung zu umreißen, der es vorrangig um einen tragfähigen Begriff der Kirche geht, weniger um die Gestaltung dieses oder jenes Kirchenwesens.

Die damit vorgenommene Abgrenzung geschieht weniger aus darstellungsökonomischen Gründen, obwohl man solche rein äußerlichen Aspekte anführen könnte, um die Ausklammerung material-ekklesiologischer Fragestellungen zu erklären. Damit wäre aber der m.E. wichtigste Aspekt der Unterscheidung von Grundlagen- und Anwendungsorientierung noch nicht zum Ausdruck gebracht. Sollte die Frage, ob bei begrenztem Gesamtumfang einer Studie eher Grundlagen- oder eher Anwendungsaspekte ausgelassen werden sollten, überhaupt generell beantwortbar sein, so liefern wohl die Anwendungsaspekte den höheren materialen Ertrag, selbst wenn er von geringerer Ponderanz und Halbwertszeit sein mag. Es ist daher zu beachten, dass die vorliegende Untersuchung an etlichen Stellen auf andere Studien verweist, in denen ich Anwendungsfragen behandelt habe, die sich aus der hier vorgeschlagenen Grundlagenkonzeption ergeben.¹⁶ (Ähnlich ist es in Kap. 1.1. bereits für eini-

¹⁶ Es handelt sich insbesondere um folgende Arbeiten: H. Theißen, *Kirche der Freiheit* und die *Freiheit eines Christenmenschen*. Die gegenwärtige Kirchenreform in ihrem Verhältnis zur Kirche der Reformation, in: LuJ 77 (2010) 269–295; H. Theißen, *Eingedenk*

ge Grundlagenfragen geschehen.)¹⁷ Das wesentliche Argument für diese Auslagerung einzelner Ergebnisse lautet, dass der hermeneutische Zugang zur dogmatischen Ekklesiologie, der hinter meiner Einteilung in Grundlagen- und Anwendungsfragen steht, die durch Theologiegeschichte und Theologische Enzyklopädie etablierte Themenfolge des Locus Ekklesiologie zu Prüfzwecken suspendiert. In der gegenwärtigen kirchlichen Situation als dem maßgeblichen Verwendungszusammenhang einer Grundlagentheorie der Kirche heute können sich andere materialdogmatische Themenkataloge für die Ekklesiologie nahe legen als die historisch entstandenen. Es ist also ohne die hier als Grundlagenuntersuchung betriebene hermeneutische Herangehensweise keineswegs ausgemacht, womit eine gegenwärtige Ekklesiologie sich materialiter zu beschäftigen hätte; und das ist der Hauptgrund, warum die vorliegende Untersuchung sich auf die Grundlagen beschränkt und die Anwendung ausgelagerten Einzelaufsätzen überlässt. Meine Vermutung lautet allerdings, dass insbesondere diejenigen ekklesiologischen Themen, die sich durch die gegenwärtigen Unternehmungen auf dem Gebiet der Kirchenreform ergeben, Inhalt einer heutigen Ekklesiologie sein müssten, also z. B. das Verhältnis von dogmatischen und strukturellen Faktoren der Kirche und die Unterscheidung kirchlicher Handlungsebenen, aber auch einzelne Phänomene, die gewissermaßen zwischen den etablierten Topoi verschwinden, so die zwischen Amts- und Sakramentsthematik verhandelte Frage der Ordination.

Der Rückgriff auf die scheinbar fachfremde Einteilung in Grundlagen- und Anwendungsfragen hat auch das Ziel, das Missverständnis abzuwehren, als ob

Israels predigen. Die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise »Christen und Juden« schlägt ein neues Perikopenmodell vor, in: PTh 99 (2010) 418–434; H. Theißen, Was wird aus der Perikopenordnung? Zwei Vorschläge aus dem Bereich der EKD, in: DtPfrBl 110 (2010) 353–357; H. Theißen, Die Partnerschaft von Amt und Gemeinde in einer Ökumene des Nordens, in: Ökumene des Nordens. Theologien im Ostseeraum, hg. v. H. Assel/Ch. Böttrich/H. Theißen, Frankfurt 2010 (Greifswalder theologische Forschungen 19), 119–140; H. Theißen, Kirche des Wortes und Wort der Kirche. Die pastorale Aufgabe der Taufe und ihre sakramentstheologische Herausforderung, in: FZPhTh 56 (2009) 485–507; H. Theißen, Das kündlich große Geheimnis. Wort und Sakrament in der evangelischen Kirche, in: PTh 98 (2009) 173–186; H. Theißen, Konsens nach der Konsensökumene. Hermeneutische Erwägungen zur Charta Oecumenica, in: NZSTh 51 (2009) 76–91; H. Theißen, Über Kreuz mit der Welt. Der Ort der Kirche bei Luther, in: Luther 79 (2008) 151–163; H. Theißen, Auferstanden aus Ruinen? Die Kirche und ihr Ort in der Welt, in: DtPfrBl 108 (2008) 240–243; H. Theißen, Die Öffentlichkeit der Verkündigung. Zur Auseinandersetzung mit dem rheinischen Ordinationsgesetz, in: Luther 78 (2007) 18–31.

¹⁷ Außer den in S. 16f. Anm. 9f. sowie S. 18f. Anm. 16f. genannten Texten verweise ich auf die zeugnishermeneutischen Überlegungen in folgenden Texten: H. Theißen, Witness and Service to the World. Discovering Protestant Church Renewal in Europe, in: NZSTh 53 (2011) 225–239; H. Theißen, Zeugnis für den einen Gott. Die I. Barmer These vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des Dialogs der Religionen im Rheinland, in: Kul 25 (2010/1) 4–23.

mit dem beabsichtigten hermeneutischen Zugriff auf die dogmatische Ekklesiologie das theologische Konzept einer Fundamentaltheologie, hier als Prolegomenalehre vor Eintritt in die Lehre vor der Kirche, verfolgt werden sollte. Dagegen ist zu betonen, was erst die analytischen Kapitel dieser Untersuchung werden einlösen können: Der von mir zugrunde gelegte Hermeneutikbegriff ist hinreichend schwach, um keinen eigenen Methoden- oder Gegenstandsbe- reich der theologischen Beschäftigung mit der Kirche neben der dogmatischen Ekklesiologie behaupten zu können. Vielmehr ist beabsichtigt, der dogmati- schen Beschäftigung mit der Kirche eine stärkere Ausrichtung an der Kirche selbst zu ermöglichen. Das soll durch die methodisch bewusste Differenzierung unterschiedlicher Situationen des Kircheseins und damit unterschied- licher Verwendungszusammenhänge des Kirchenbegriffs erreicht werden. Dieses schwache Hermeneutikverständnis, das im Verlauf der Untersuchung gelegentlich auch auf einen – ebenso schwachen – Begriff von Pragmatik ge- bracht wird,¹⁸ schlägt sich terminologisch so nieder, dass ich von *Ekklesio- logie* spreche, wenn die Behandlung materialdogmatischer Kirchenthemen gemeint ist, aber den Ausdruck *Kirchentheorie* oder Theorie der Kirche bevor- zuge, wenn der weitere Gesichtskreis einer theologischen Beschäftigung mit der Kirche unter Einschluss besonders der hermeneutischen Grundlegung, aber auch der kirchenpraktischen Anwendung im Blick ist.¹⁹ Der Versuch, »den Gesamtbereich der Theologie« von einer derartigen, »den Kirchenbegriff empirisch ausreichend verdeutlichenden«, *Theorie der Kirche* zu erschließen, die zugleich deren Einheit mit den »für die Kirche orientierungskräftig[en] und lebensweisend[en]« Grundsätzen (Axiomen) darlegt, war bereits in den 1970er Jahren das vor allem erkenntnislogisch motivierte Projekt einer Ar- beitsgemeinschaft um G. Sauter.²⁰ Meine Untersuchung zielt darauf, eine derartige Theorie der Kirche nicht sogleich auf das Ganze der Theologie zu beziehen, sondern zunächst an ihrem eigenen Ort, bei der Grundlegung der Ekklesiologie, zur Geltung zu bringen.

2. Zum Aufbau der Untersuchung. Die bisher angestellten Überlegungen genü- gen, um einen ersten Überblick über den *Aufbau dieser Arbeit in ihren Haupt- teilen* zu geben. Aus der hermeneutischen Differenzierung verschiedener Ver-

¹⁸ Sofern nichts Anderes ausgeführt wird, bezeichnet der Pragmatikbegriff in dieser Untersuchung im Anschluss an die Terminologie von C.W. Morris die pragmatische Di- mension von (insbesondere sprachlichen) Zeichensystemen im Unterschied zu deren Syntaktik und Semantik.

¹⁹ Zu dem von R. Preul im Anschluss an W. Trillhaas vorgeschlagenen Begriff der Kirchentheorie äußere ich mich in Kap. 1.1. (s. u. bei S. 34 Anm. 19f.).

²⁰ Die Zitate dieses Satzes entstammen: G. Sauter (in Verbindung m. J. Courtin/H.-W. Haase/G. König/W. Raddatz/G. Schultzky/H.G. Ulrich), *Wissenschaftstheoretische Kri- tik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe*, München 1973, 44; 226; (Autor jeweils: Sauter); vgl. die Begriffsbestimmung »Theorie der Kirche« (361).

wendungszusammenhänge des Kirchenbegriffs ergibt sich die Notwendigkeit, der darin vorausgesetzten Vielfalt kirchlicher Situationen auch in den Quellen der vorliegenden Untersuchung zum Niederschlag zu verhelfen. Aus diesem Grund verfolgt der *I. Hauptteil* (Kap. 1–4) meiner Untersuchung das Ziel, Selbstaussagen von Kirchen über das Kirchesein als Quellen ekklesiologischer Theoriebildung zu erschließen. Herangezogen werden insbesondere Reformkonzeptionen verschiedener deutscher Landeskirchen und landeskirchlicher Zusammenschlüsse. Ich bin aufgrund meiner Beschäftigung insbesondere mit europäischen Kirchenreformdokumenten nicht nur der Meinung, dass diese Texte im akademischen Ekklesiologiediskurs Gehör verdienen, sondern möchte geltend machen, dass hier ein wichtiges Strukturgesetz eines evangelischen Kirchenbegriffs liegt, der hermeneutisch vom Zeugnisthema ausgeht. Um zu ermitteln, was die Kirche ist, ist es notwendig, die diesbezüglichen Aussagen der Kirchen selbst zu hören, um im Ausgang davon Kriterien zu entwickeln, mit deren Hilfe die kirchlichen Selbstansprüche sowohl argumentativ dargestellt als auch kritisch beurteilt werden können. Der Rekurs auf kirchliche Quellen setzt so unmittelbar die Einsicht um, dass der dogmatische Begriff der Kirche nicht einfach von außen als Messlatte an die Kirche angelegt werden kann.

Die Unterscheidung von Grundlagen- und Anwendungsfragen wirkt sich auch auf die Analyse der dogmatischen Ekklesiologieentwürfe aus, die den *II. Hauptteil* dieser Untersuchung bildet. Dass er fast viermal so lang ist wie der *I. Hauptteil*, hängt mit dem im Verhältnis sehr viel höheren Umfang der Quellen zusammen und erlaubt keine Rückschlüsse auf die Gewichtung. Mit F. Schleiermacher, A. Ritschl und K. Barth werden drei reformierte Autoren behandelt, die allerdings weit über die Grenzen ihrer Denomination hinaus wirksam geworden sind. Keiner der drei stellt seine Ekklesiologie ausdrücklich unter den Leitgedanken des Zeugnisses. Die Untersuchung setzt sich jedoch im Sinne einer Grundlagenstudie zum Ziel, die Entwürfe nicht vorrangig auf ihre material-ekklesiologischen Erträge zu befragen, sondern den Kirchenbegriff im Kontext des jeweiligen dogmatischen Konzepts im Ganzen zu rekonstruieren. Eine reine ekklesiologische »Ergebnisabfrage« wäre sowohl bei Schleiermachers »unionistischer« *Glaubenslehre* als auch für die Breite von Barths Darstellung in der *Kirchlichen Dogmatik* ein fruchtloses Unterfangen und bliebe auch bei Ritschl, der in seinem Hauptwerk über *Rechtfertigung und Versöhnung* gar keine topisch entfaltete Ekklesiologie vorträgt, ergebnislos. Der Kirchenbegriff ist dennoch für alle drei Autoren zentral, und zwar weniger aufgrund einer positiven Bindung der Theologie an die dogmatische Lehre der Kirche in ihren Bekenntnisschriften, wie sie gelegentlich der mit allen dreien konnotierbaren Formel von der Theologie als Funktion der Kirche behauptet wird.²¹ Eine solche Kirchlichkeit

²¹ V.a. E. Herms, Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus, in: Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, hg. v. M. Beintker/Ch. Link/M. Trowitzsch, Zürich 2005, 141–186, hier 181f. hat behauptet, dass Schleierma-

würde den Kirchenbegriff rein dogmatisch beanspruchen, während die Entwürfe von Schleiermacher, Ritschl und Barth in ihren für das jeweilige Dogmatikverständnis impliziten Begründungsanfängen, also in hermeneutischer Hinsicht, auf die Kirche ihrer jeweiligen Zeit bezogen sind.

Für die Vorgehensweise meiner Untersuchung bringt diese hermeneutische Methodik im Unterschied zu einer Rekonstruktion der materialdogmatischen Ergebnisse mit sich, dass meine Darstellung der Autoren an bestimmten Punkten, die sich jeweils aus dem theoretischen Gesamtsetting der Entwürfe ergeben, von der Rekonstruktion des Werkes Schleiermachers, Ritschls oder Barths übergeht in meine eigene konstruktive²² Entfaltung kirchentheoretischer Grundlagenargumente. Aufgrund der erwähnten Verbindung von hermeneutischer und dogmatischer Theorie der Kirche werden diese konstruktiven Überlegungen aus der Darstellung vorliegender Entwürfe heraus systematisch entwickelt. Diese Übergänge von der Rekonstruktion der quellenmäßigen *Grundlagen* gegenwärtiger Theorie der Kirche zu deren konstruktiver *Grundlegung* betreffen besonders den hermeneutischen Begriff von *Zeugnis und Dienst* bei den kirchlichen Selbstaussagen (Kap. 4.3.),²³ das Theorem einer *Rekursivität des Ursprungs* der Kirche als Leib Christi bei Schleiermacher (Kap. 5.2.3.),²⁴ die *kosmologische Funktion des Berufs der Kirche* bei Ritschl (Kap. 6.3.3.)²⁵ sowie die *Logik und Typik des Kreuzes* in Barths Zeugnislehre (Kap. 7.2.3.).²⁶ Wo die vorliegende Untersuchung in ihren analytischen Teilen von der rekonstruierenden zur konstruktiven Aufgabe der Ekklesiologie übergeht, lässt sich also zwar grundsätzlich *abgrenzen*. Abgegrenzt von der Analyse lässt sich diese konstruktive Theoriebildung aber nicht *entwickeln*, sondern nur im Zusammenhang *darstellen*, was dann die Aufgabe des III. Hauptteils ist.

Die vorliegende Untersuchung hat über weite Strecken hermeneutischen Zuschnitt. Dass es sich dennoch um eine Grundlegung des dogmatischen Locus der Ekklesiologie handelt, wird im *III. Hauptteil* hervortreten, der die kirchentheoretischen Grundlagen in hermeneutische und dogmatische einteilt. Über diese Erläuterung des dreiteiligen Gesamtaufbaus der Untersuchung

chers Verständnis der Theologie als positiver Wissenschaft exakt Barths Begriff der Theologie in KD I/1 entspreche, wo diese als Funktion der (bei Barth wie bei Schleiermacher nicht empirisch zu verengenden) Kirche definiert wird.

²² Ich benutze den Begriff des Konstruktiven hier nicht im wissenssoziologischen Sinne des Konstruktivismus, sondern spezieller theologisch als Merkmal einer an der wahrheitsverantwortlichen Beantwortung gegenwärtiger Fragestellungen (sog. contemporary concerns) interessierten Theologie, also in Anlehnung an den angelsächsischen Begriff der constructive theology im Unterschied zur historical theology.

²³ S. u. S. 118–124.

²⁴ S. u. S. 168–179.

²⁵ S. u. S. 282–288.

²⁶ S. u. S. 411–437.

hinaus finden sich nähere Ausführungen zum *inneren* Aufbau der einzelnen Hauptteile jeweils in eigens überleitenden Passagen.²⁷

3. BENACHBARTE UNTERSUCHUNGEN

Im Zuge der Einleitung in die vorliegende Untersuchung scheint es mir sinnvoll, auf Berührungspunkte mit früheren Studien hinzuweisen. Solche Hinweise sollen keinen aktuellen Stand der Forschung abbilden, sondern lediglich bei der Einordnung meiner Überlegungen in die theologische Landschaft helfen. Da die folgenden Anmerkungen also nur der Orientierung dienen sollen, erstreben sie in der Berücksichtigung der Literatur keinerlei Vollständigkeit. Außerdem beschränke ich mich auf Werke, die wie die vorliegende Untersuchung als Grundlagenuntersuchungen zur Ekklesiologie angesprochen werden können. Forschungen zu einzelnen Autoren oder ekklesiologischen Themen, die zahlreich vorliegen, werden selbstverständlich in den folgenden Überlegungen berücksichtigt, bleiben aber hier außer Betracht.

Die größte Nähe der vorliegenden Untersuchung sehe ich zu der Tübinger Habilitationsschrift von Hans-Peter Großhans (2003) gegeben, der die Kirche als »irdischen Raum der Wahrheit des Evangeliums« entwirft.²⁸ Großhans konzentriert sich ganz auf Grundlagenfragen der Ekklesiologie, vor allem das Verhältnis ihrer Wahrheit zu ihrer Wirklichkeit, wobei die Entwürfe von Schleiermacher, Ritschl und Barth, die meiner Untersuchung als theologische Quellen dienen, eine wichtige Rolle spielen. Bei der Frage nach dem wahrheitstheoretischen Status der Ekklesiologie wird Großhans daher ein wichtiger Gesprächspartner sein, was auch dadurch erleichtert wird, dass seine sehr quellenintensive Darstellungsweise der Argumentationsform meiner Untersuchung entgegenkommt. Großhans' theoretischer Anspruch ist freilich nicht hermeneutischer Natur, sondern als streng erkenntnistheoretisch zu beschreiben, wie das letzte Kapitel seiner Studie erkennen lässt, das eine eigene Diskussion ekklesiologisch relevanter Wahrheitstheorien mit klarer Favorisierung des Kritischen Realismus enthält.²⁹

Eine ebenfalls für den Kritischen Realismus optierende, zugleich aber hermeneutisch orientierte Grundlegung der Ekklesiologie hat Hans-Martin Rieger in seiner Jenaer Habilitationsschrift (2007) vorgelegt. Sie widmet sich dem systematischen Verhältnis von Theologie und Kirche in der gegenwärtigen akademischen Diskussion und greift dabei besonders auf I. U. Dalferths hermeneutische Religionsphilosophie zurück, deren von der systematischen

²⁷ S. u. nach S. 46 Anm. 49 zum I. Hauptteil, nach S. 121 Anm. 304 zum II. Hauptteil sowie nach S. 535 Anm. 14 zum III. Hauptteil.

²⁸ H.-P. Großhans, *Die Kirche - irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Leipzig 2003.

²⁹ Vgl. Großhans, *Kirche*, 276 u. ö.

Theologie zu unterscheidende enzyklopädische Systemstelle Rieger dazu dient, ein gegen den Konstruktivismus gerichtetes, kritisch-realistisches Theologiekonzept zu entwerfen. Es unterfängt den Kirchenbegriff, indem es ihn durch das Wort vom Kreuz kritisch hinterfragt. Dieser »staurologisch« genannte Entwurf bringt mit der paulinischen Kategorie des Wortes vom Kreuz eine zentrale Figur der zeugnishermeneutischen Grundlegung der Ekklesiologie zur Geltung, wie sie in vorliegender Untersuchung im Anschluss an K. Barth unternommen wird.³⁰ Riegers Arbeit wird mich daher bei der Auseinandersetzung mit der im Anschluss an Barth entwickelten Formel von der »Theologie als Funktion der Kirche« beschäftigen.³¹

Obwohl Riegers Studie de facto ein Panorama des gegenwärtigen deutschsprachigen Theologiediskurses in fast seiner gesamten Breite bietet, spielt die Wirklichkeit der Kirchen, der die vorliegende Untersuchung einen eigenen I. Hauptteil widmet, keine hervorgehobene Rolle. Das sieht anders aus in zwei jüngeren ekklesiologischen Habilitationsschriften, von denen zunächst die 2009 in Berlin angenommene Untersuchung von Thomas Wabel zu nennen ist. Wabel beschäftigt sich in ausführlicher Analyse der Kulturphilosophie und -phänomenologie von E. Cassirer bzw. B. Waldenfels mit dem Problem von Eigenheit und Fremdheit, Innen- und Außenbezug, Inklusion und Exklusion in der Kirche, das er ausgehend vom kirchenreformerischen Problem eines Wiedereintritts Ausgetretener diskutiert. Der theoretische Anspruch seiner Untersuchung und damit ihr besonderer Ertrag für die Grundlegung der Ekklesiologie scheint darin zu liegen, dass hier – vor dem Hintergrund eines Begriffes von Religion als kultureller Kommunikation – die Möglichkeit geboten wird, das beschriebene Problem in einer Weise zu denken, die dessen scheinbar polare Alternativen überwindet, z.B. durch die Figur eines als nicht vereinnahmende Hineinnahme verstandenen Wiedereintritts des Außen ins Innen, der als kultureller Prozess jedem kirchenrechtlichen Wiedereintritt, ja der überhaupt als Integration des »Außerordentlichen« dem Phänomen kirchlicher Ordnung zugrunde liegen müsse.³² Wabel votiert so für die Kirche als »imaginaire Institution«.³³ Die damit vollzogene »Labilisierung« der Kirche wirkt sich

³⁰ H.-M. Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin 2007 (TBT 139), hier 472f. zur Kritik am Konstruktivismus und zur Parteinahme für einen »theologischen Realismus« (472 [These 21]), der in Orientierung am Wort vom Kreuz die »Theologie davor bewahren« könne, »das Wort gegen das Kreuz oder das Kreuz gegen das Wort auszuspielen« (472). Zu Rieger vgl. meine Rezension in: ThZ 64 (2008) 79f.

³¹ S. u. Kap. 1.1. (S. 25–46) zu dieser Thematik.

³² Vgl. Th. Wabel, *Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive*, Tübingen 2010 (RPT 50), hier 48 zur systemtheoretischen Figur des re-entry.

³³ Vgl. Wabel, *Kirche*, 413–428 mit einem Begriff von C. Castoriadis, der die symbolische Leistung würdigt, mit der eine Institution das ihr gegenüber nicht mitinstitution-

nach Wabel paradoxerweise auch in der Kirchenreform, auf die sein Buch den Blick abschließend zurücklenkt, stabilisierend für den Fortbestand der Kirche aus.³⁴ Die Grundthese, dass ein evangelischer Begriff der Kirche, der das Fremde und Außerordentliche nicht vereinnahmen will, nicht durch Abgrenzung von diesem definiert ist, sondern umgekehrt nur in der Selbstüberschreitung auf es hin gebildet werden kann, berührt sich mit der ekklesiologischen Methodenforderung einer »Perspektivenverschränkung« (I. U. Dalferth) von Innen- und Außensicht der Kirche³⁵ und wird uns bei der hermeneutischen Grundlegung des Kirchenbegriffs unter dem Stichwort einer Integration der Welt in die Kirche wiederbegegnen.³⁶ Der Gesamtzuschnitt von Wabels Untersuchung macht aber schon deutlich, dass das von ihm vertretene phänomenologische Interesse an der Religion als »kultureller Kommunikation« auf deutlich andere Themenfelder führt als die für eine an der Grundlegung der dogmatischen Ekklesiologie interessierte Untersuchung einschlägigen.

Die dogmatische Zielsetzung verbindet meine Untersuchung mit der 2010 in Erlangen angenommenen Habilitationsschrift von Eva Harasta, die unter dem Titel *Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus* eine Kriteriologie für den ekklesiologischen Wahrheitsbegriff erarbeitet und dabei, inspiriert durch D. Bonhoeffers Ethikfragmente, von einer christologischen und einer anthropologischen Kriterienreihe (Menschwerdung, Kreuz/Auferstehung, Erhöhung bzw. Glaube, Liebe, Hoffnung)³⁷ ausgeht. Schlüssel ihrer Argumentation ist die im Anschluss an M. Luthers Akzentuierung des Rechtfertigungsglaubens festgehaltene Identifikation des Glaubens mit der Verheißung der Sündenvergebung,³⁸ die vor allem im Gespräch mit Augustins geschichtstheologisch-eschatologischer Perspektive auf die Kirche vorgenommen und zu einer hermeneutischen Grundlegung der Ekklesiologie entfaltet wird. Dieses Konzept unterstreicht sowohl im innerchristlichen als auch im interreligiösen Dialog das »Für-«, »Gegen-« und »Miteinander« der stets nur im Plural anzutreffenden Kirchen (bzw. anderen Religionsgemeinschaften), in dem das kirchengründende Geschehen der christologischen Rechtfertigungsverheißung

nalisierte Außerordentliche (das sog. Imaginäre) gleichwohl symbolisch darstellt und so kritisch präsent hält.

³⁴ Vgl. Wabel, *Kirche*, 467 u. ö.

³⁵ S. u. die Ausführungen von Kap. 7.3.1. im Anschluss an S. 443 Anm. 498.

³⁶ S. u. Kap. 8.1.3., v. a. bei S. 553 Anm. 64 zur weiteren Auseinandersetzung mit Wabel.

³⁷ Vgl. E. Harasta, *Die Bewahrheitung der Kirchen durch Jesus Christus. Eine christologische Ekklesiologie*, Leipzig 2011 (ASTh 3), 19 zu den beiden Kriterienreihen sowie 22 zur Bedeutung Bonhoeffers für Harasta.

³⁸ Vgl. Harasta, *Bewahrheitung der Kirchen*, 52f.; 98, die damit implizit die Linie der Lutherrenaissance v. a. bei C. Stange aufgreift.

in Wort- und Geistgemeinschaft kommuniziert wird.³⁹ Harastas Grundthese, dass die Christusverheißungen das Glaubenszeugnis stets pluriformer religiöser Gemeinschaften bewahrheiten, berührt sich mit der in meinen Überlegungen vertretenen Hermeneutik des Zeugnisses in seiner doppelten Gestalt als christologisches und ekklesiologisches Zeugnis und fordert daher bei der dogmatischen Bestimmung der ekklesiologischen Grundlagenkategorie der Verheißung Berücksichtigung.⁴⁰ Die Betonung des stets konfessionellen Charakters der Ekklesiologie als einer Theorie der Bewahrheitung der Kirchen (im Plural) setzt freilich einen Akzent, der sich zu meinem Grundlageninteresse an der Kirche (im Singular) komplementär verhält.

In diesem Kontext verdient der ekklesiologische Entwurf des katholischen Dogmatikers Jürgen Werbick (1994) Erwähnung, der mit seiner durchgängigen Ausrichtung an den Kirchenmetaphern sowohl Harastas pluriformem Kirchenverständnis als auch dem methodischen Interesse der vorliegenden Untersuchung besonders entgegenkommt, die Kirche durch Erschließung des metaphorischen Sinnes ihrer vorgefundenen Wirklichkeit in ihrer Verborgenheit zu entdecken. Gerade das Grundlageninteresse meiner Untersuchung berührt sich in manchen Punkten mit Werbicks methodischer Grundlegung.⁴¹

Was ansonsten die Verborgenheit der Kirche angeht, auf die in der vorliegenden Untersuchung großer Wert gelegt wird, so scheint dieser Aspekt in den systematischen Beiträgen zur gegenwärtigen Ekklesiologie weniger im Vordergrund zu stehen. Das gilt allerdings nicht für die Tübinger Dissertation von Martin Abraham (2007), die in sehr breiter Gesamtanlage ein reformatorisches Kirchenverständnis für eine gegenwärtig zu verantwortende Kirchengestalt fruchtbar machen will und dabei vor der Folie von E. Troeltschs kirchensoziologischer Typologie an der systematischen Schlüsselstelle der Untersuchung auf einen vierfach differenzierten Begriff von der Verborgenheit der Kirche zu sprechen kommt, in dessen Hintergrund die Annahme eines vierfachen Widerfahrnisses von Gottes Wort bei Abrahams Lehrer O. Bayer stehen könnte.⁴² Ebenfalls in deutlich lutherischer Tradition, doch stärker

³⁹ Harasta, *Bewahrheitung der Kirchen*, 406f.; 409f. entwickelt die dreischrittige Hermeneutik zum Abschluss ihres Buches unter Anklängen an Bonhoeffer, aber auch an W. Hubers Schlagwort einer »Ökumene der Profile«. Ich sehe hier einige Berührungspunkte zur zeugnistheologischen Hermeneutik des interreligiösen Dialogs, die in Kap. 7.3.3. dieser Untersuchung skizziert wird.

⁴⁰ S. u. Kap. 8.2.1., v. a. ab S. 576 Anm. 140 zur weiteren Auseinandersetzung mit Harasta.

⁴¹ Vgl. J. Werbick, *Kirche – ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, hier 38–41 zur metaphorentheoretischen Grundlegung.

⁴² Vgl. M. Abraham, *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin 2007 (TBT 140), v. a. 420–462 zur vierfachen Verborgenheit der Kirche; vgl. dazu O. Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994 (HST 1), 413–418. Bemerkenswert erscheint vor allem, dass für eine solche Lesart von Luthers Theologie das Wort

problemgeschichtlich vorgehend, räumt außerdem Gunther Wenz im ekklesiologischen Band seines systematisch-theologischen Studienwerks (2005) dem Thema der verborgenen Kirche breiteren Raum ein.⁴³

Mit der Nennung von Wenz ließe sich eine Reihe etablierter Autoren eröffnen, die in den letzten Jahren mit ekklesiologischen Entwürfen hervorgetreten sind. Aus dieser Reihe wird v. a. Eilert Herms ein ständiger Gesprächspartner sein,⁴⁴ der 2010 seinen dritten ekklesiologischen Aufsatzband vorgelegt hat. Wenn Herms mit gewichtigen kirchen- und theologiegeschichtlichen Vorbildern die Kirche als *Geschöpf und Werkzeug* des Evangeliums (so der Untertitel) versteht, rückt er das hermeneutische Problem von Wort und Zeichen ins Zentrum der Ekklesiologie, das auch die folgende Untersuchung an entscheidenden Weichenstellungen beschäftigen wird. Demgegenüber ist der systematisch-theologische Beitrag, den Martin Laube zum Kopfband der (erneuerten) Reihe »Themen der Theologie« liefert,⁴⁵ eine konzise, geradezu stilreine Darstellung der neuzeittheoretischen Lehrbildung zum theologischen Locus »Kirche« und repräsentiert insoweit einen Lehrtypus, der in den folgenden Überlegungen stetiger Bezugspunkt der dogmatischen Urteilsbildung sein wird.

Gottes die Verborgenheit nie vollständig ablegen kann – auch nicht als Evangelium, da dieses dem seiner Natur nach verborgenen Glauben korreliert. Zu Abraham vgl. meine Rezension in: *Luther* 79 (2008) 209f.

⁴³ G. Wenz, *Kirche* (Studium Systematische Theologie 3), Göttingen 2005, hier 63–68 in eher historischer Perspektive. U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980 (HST 10), 24–30 hebt systematisch konstruktiv auf die Verborgenheit der Kirche ab; ähnlich D. Wendebourg, *Kirche*, in: *Luther Handbuch*, hg. v. A. Beutel, Tübingen 2005, 403–414.

⁴⁴ Vgl. E. Herms, *Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen 1990; Herms, *Kirche für die Welt*; E. Herms, *Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Tübingen 2010; E. Herms, *Kirche in der Gesellschaft*, Tübingen 2011. Zusammenhängend dazu s. u. Kap. 8.1.2., hier im Anschluss an S. 545 Anm. 44 zur weiteren Auseinandersetzung mit Herms.

⁴⁵ Vgl. M. Laube, *Die Kirche als »Institution der Freiheit«*, in: *Kirche*, hg. v. Ch. Albrecht, Tübingen 2011 (Themen der Theologie 1 = UTB 3435), 131–170.

I. KIRCHLICHE GRUNDLAGEN EINER GEGENWÄRTIGEN EKKLESIOLOGIE

1. DIE THEOLOGISCHE VALENZ DER KIRCHENWIRKLICHKEIT

1.1. Der Theologiebegriff zwischen Autorität, Kritik und Hermeneutik

1. Das Problem von Theologie und Autorität. Eine beeindruckende Phalanx von evangelischen Theologen deutscher Sprache hat sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts quer durch verschiedenste konzeptionelle Ansätze hindurch und über konfessionelle Grenzen hinweg dem Satz angeschlossen, dass die »Theologie eine Funktion der Kirche« sei. 1927 von Karl Barth erstmals veröffentlicht, wurde dieser Gedanke auch von Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich und Emil Brunner aufgenommen, um nur die bekanntesten Vertreter zu nennen, die unter sich schon eine enorme Breite divergierender Theologieentwürfe verkörpern.¹ Dass die Vorstellung von der Theologie als Funktion der Kirche keineswegs auf die erste Jahrhunderthälfte beschränkt blieb, zeigt die schon erwähnte Habilitationsschrift von H.-M. Rieger insbesondere anhand der hermeneutischen Theologiekonzeptionen von W. Gräßl und I. U. Dalferth.² Freilich lässt der Satz, dass die Theologie eine Funktion der Kirche sei, letztlich offen, welche Wirklichkeit hier unter der Kirche zu verstehen ist, die sich in der Wahrnehmung dieser Funktion theologisch äußert. Der Satz hätte wohl auch kaum so breite Zustimmung gefunden, besäße sein Rekurs auf die Kirche nicht diese Offenheit, die allerlei theologischen Lehrmeinungen Raum bietet. Die vorliegende Untersuchung erstrebt eine Antwort auf die wohl grundlegendste Frage, die man in der Ekklesiologie stellen kann, nämlich wer oder was die Kirche sei. Versteht man unter dieser Frage ein Anliegen wissenschaftlicher Theologie, so besteht es darin, den Wirklichkeitsstatus der Kirche und zugleich den Wahrheitsanspruch zu ermitteln,

¹ G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998 (UTB 2064), 148 nennt: K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927), hg. v. G. Sauter = K. Barth, GA II/14, Zürich 1982, 585; D. Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie [1930], hg. v. H.-R. Reuter, München 1988 (DBW 2), 128; K. Barth, KD I/1, München 1932, 1; E. Brunner, Dogmatik I, Zürich 1946, 3; P. Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart 1955, 9.

² Rieger, Theologie als Funktion der Kirche, 242–397.

den die Theologie gegenwärtig für die Aussagen und Lebensäußerungen dieser Kirche erheben kann. Dieses Grundanliegen der folgenden Studien stößt nun mit dem genannten Satz auf einen *hermeneutischen Zirkel*. Ist die Theologie nämlich eine Funktion der Kirche in der ganzen Breite ihrer konzeptionellen und konfessionellen Gestalten, die sich, wie erwähnt, diesem Satz anschließen können, dann kann die theologisch notwendige Anschlussfrage, wer oder was angesichts dieser Breite denn nun die Kirche sei, wiederum nur an diese Kirche selbst gerichtet werden, da sie jenem Satz zufolge als Funktionsträger der Theologie nun einmal zuständig für die Beantwortung theologischer Fragen ist. Der durch den zitierten Satz gekennzeichnete Theologiebegriff scheint also zu implizieren, dass die Kirche mit ihrer Lehre selbst über die ekklesiologische Frage nach dem Kirchesein oder der Wirklichkeit der Kirche urteilt. Theologie als Funktion der Kirche gesteht mithin der *lehrenden* Kirche maßgebliche Autorität zu und ist gerade in ihrer Ausrichtung auf die Kirche dogmatische Theologie. Genau diese *dogmatische Autorität* markiert aber auch das Problem, dem sich die Auffassung von der Theologie als Funktion der Kirche gegenüberstellt. Urteilt nämlich die Kirche selbst darüber, wer oder was die Kirche ist, so kann dieses Urteil nach dem für das moderne Wissenschaftsverständnis maßgeblichen Grundsatz, dass niemand Richter in eigener Sache sein soll,³ keinen Wahrheitsanspruch erheben, der wissenschaftlicher Überprüfung standhielte, denn eine solche schließt in jedem Fall eine extern nachvollziehbare Stringenz ein. Ekklesiologie allein auf die dogmatische Autorität der Kirche zu gründen, würde demnach den hermeneutischen Zirkel zum logisch fehlerhaften Zirkelschluss abrunden und den autoritativen Anspruch des dogmatischen Wahrheitsbegriffs einem autoritären Theologiestil öffnen – so die Kritik, mit der sich der folgende Abschnitt auseinandersetzen muss. Diese Kritik zielt auf eine Alternative zur Auffassung von der Theologie als Funktion der Kirche. Ich stelle zunächst einen auf das Stichwort der Kritik konzentrierten Gegenentwurf vor, ehe ich der gesamten Alternative von Autorität und Kritik ein hermeneutisches Konzept von Theologie zuordne.

2. *Das Problem von Theologie und Kritik.* Mit dem zuvor beschriebenen Zirkel ist das logische Problem auf den Punkt gebracht, vor dem jede Theologie, die sich

³ Entgegen dem ersten Augenschein wird diese Regel bestätigt durch die von I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [1797] (= MST) A 98–103 (§ 13) = I. Kant, *Werke* in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1983, 501–634, hier 572–576 aufgerichtete Pflicht des Menschen als »einem angeboren Richter über sich selbst« (MST A 98 = Weischedel, Bd. 4, 572), denn in seinem Gewissen, das diesen »inneren Gerichtshof[...]« (MST A 99 = Weischedel, Bd. 4, 573) vorstellt, stehen sich gleichwohl der Mensch selbst (als intelligibles Wesen) und der Mensch überhaupt (als Sinnenwesen) gegenüber, vgl. MST 100 Anm. = Weischedel, Bd. 4, 574 Anm. – Wir werden im Verlauf der Untersuchung immer wieder feststellen, dass diese »zweifache Persönlichkeit« (ebd.) nicht vom Menschen auf die Kirche übertragbar ist, so sehr man auch die bekannten Begriffspolaritäten von geglaubter und erfahrener Kirche als (freilich missglückte) Versuche dieser Übertragung interpretieren mag.

als Funktion der Kirche begreift, jedenfalls beim Thema Ekklesiologie steht. Es handelt sich um das Problem der Wahrheitsfähigkeit von kirchlichen Selbstaussagen über die Wirklichkeit der Kirche. Damit ist nicht bestritten, dass die Kirche wissenschaftlich relevante Auskünfte über ihre eigene Wirklichkeit geben kann, sondern lediglich in Abrede gestellt, dass diese Kirchenwirklichkeit auch zugleich Autorität für die Wahrheit ekklesiologischer Aussagen besitzen solle. Eben wegen dieser Diskrepanz zwischen Wirklichkeitsbezug und Wahrheitswert ekklesiologischer Aussagen der Kirche ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein alternativer Satz aufgekommen, der in bewusster Abgrenzung gegen jede kirchliche Funktionalisierung die Theologie programmatisch als »Theorie der Christentumsgeschichte« definiert. Die Formel geht auf Trutz Rendtorff zurück, der sie in direkter Auseinandersetzung mit seinem Lehrer und Schöpfer jenes Satzes von der Theologie als Funktion der Kirche, K. Barth, geprägt hat.⁴ Offensichtlich ist in Rendtorffs Programmformel nicht von der Kirche, sondern stattdessen von der Christentumsgeschichte die Rede. Das macht erstens jede institutionelle Fixierung der Theologie auf die Kirche unmöglich. Zweitens ist dadurch die mit jenem älteren Satz von der Theologie als kirchlicher Funktion gegebene Assoziation ausgeschlossen, als ob Theologie nur in einer »funktionierenden« Kirche möglich sei. Rendtorffs Satz ersetzt jede solche Anbindung der Theologie an das Handeln einer Glaubensgemeinschaft durch die theoretische Rekonstruktion ihrer Geschichte und bringt damit für das Verhältnis von Theologie und Kirche die Unterscheidung von Theorie und Praxis zur Geltung. Während nämlich Theologie als Funktion der Kirche immer *auch* ein *kirchliches Handeln* ist, stellt sie als Theorie der Christentumsgeschichte selbst dann, wenn sie in kirchlicher Verantwortung geleistet wird (was Rendtorff keinesfalls ausschließt), jedenfalls *auch* eine theoretische Reflexion *in kritischer Differenzierung vom kirchlichen Handeln* dar. Dies erklärt, warum sich Rendtorffs Konzept der dogmatischen Kirchenlehre im Zeichen der *Kritik* zuwendet.

Mit dem zuletzt genannten Punkt geht unabhängig von Rendtorffs eigenem Ansatz eine methodische Differenzierung einher, die für das zuvor beschriebene logische Zirkelproblem wichtig ist. Zwar ist es auch so nicht möglich, wahrheitsgemäß zu identifizieren, wer oder was die Kirche ist, doch während die Unmöglichkeit eines solchen Urteils im Konzept der Theologie als kirchlicher Funktion auf logischen Unzulänglichkeiten beruhte (die Kirche kann bei einem solchen Urteil nicht zugleich Subjekt und Objekt, nicht gleichzeitig zu beurteilender Gegenstand und urteilende Instanz sein), kann ein christentumsgeschichtliches Theologiekonzept beanspruchen, gerade diese logische Schwierigkeit zu überwinden. Denn die Ersetzung des funktionalen (praktischen) durch einen rekonstruktiven (theoretischen) Theologiebegriff bringt durch die bewusste Differenzierung vom kirchlichen Handeln eine *doppelte methodische Herangehens-*

⁴ Vgl. T. Rendtorff, Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, 60 (»theologische Interpretation der geschichtlichen Welt des Christentums«, mit Bezug auf J.S. Semler), 212 (»Theologie der Theologie- und Christentumsgeschichte«, mit Bezug auf K. Barth) u. ö.

weise an die Kirche mit sich.⁵ Theologie als Theorie der Christentumsgeschichte kann die Kirche nicht nur aus ihrer Binnensicht betrachten, sondern muss diese in eine externe Wahrnehmung einbetten. So kommt es zur methodischen Doppelheit von dogmatischer und soziologischer Betrachtung, die für den deutschsprachigen Diskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts generell prägend ist, angefangen von der erst nach 1945 rezipierten Dissertation D. Bonhoeffers zur »dogmatischen Soziologie« der Kirche⁶ über die sog. empirische Wende der Geisteswissenschaften,⁷ die sich ekklesiologisch besonders als Institutionen- und später Organisationstheorie niederschlägt,⁸ bis hin zu den systematisch betriebenen christentums- und kirchensoziologischen Forschungen im Umfeld der Kirchenmitgliedschaftserhebungen in der EKD seit 1971.

Der dogmatisch-soziologische Doppelcharakter der theoretischen Befassung mit der Kirche, wie er im Konzept einer Theologie als Theorie der Christentumsgeschichte angelegt ist, unterscheidet sich von den altbekannten Polaritäten des evangelischen Kirchenbegriffs in Form der Distinktion von sichtbarer und unsichtbarer, erfahrener und geglaubter Kirche usw. Denn während all diese Begriffspaare in ihren beiden Gliedern und vor allem in der Verhältnisbestimmung einen dogmatischen Zugang zur Kirche voraussetzen,⁹ umfasst der dogmatisch-soziologische Doppelcharakter zwei völlig verschiedene Wissenschaftsmethoden, mit denen die Wirklichkeit Kirche untersucht werden kann. Der wissenschaftliche Fortschritt, den die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Ekklesiologie reklamieren kann, dürfte denn auch vor allem in einer erheblichen Erweiterung des Methodenkanons bestehen.

Heutige Theologie kann die Kirche nicht mehr nur dogmatisch betrachten, sondern muss sie auch soziologisch ins Auge fassen, daneben aber auch noch eine ganze Reihe anderer Methoden im Blick haben, die im herkömmlichen

⁵ Die methodologischen Implikationen in Rendtorffs eigenem Konzept werden im Verlauf dieser Untersuchung im Zusammenhang mit seiner Barthinterpretation näher diskutiert, s. u. S. 314 Anm. 37f.

⁶ D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* [1930], hg. v. J. v. Soosten, Gütersloh 2005 (DBW 1).

⁷ Vgl. W.-D. Marsch, *Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Gütersloh 1970; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975.

⁸ Vgl. H. Ludwig, *Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie*, Leipzig 2010 (ÖTh 26). (Die von H.-R. Reuter betreute Dissertation behandelt aus der Gegenwart v. a. E. Herms und W. Huber.)

⁹ Zwar kann man argumentieren, dass der Begriff »sichtbare Kirche« koextensiv mit dem Gegenstandsbereich empirischer Kirchenuntersuchungen sei, doch ändert das nichts daran, dass die Sichtbarkeit, auf die der Begriff abhebt, im Gegenüber zu einer jedenfalls dogmatisch bestimmten Unsichtbarkeit der Kirche verstanden wird und insofern selbst dogmatischer Beurteilung unterliegt.

und ganz auf die dogmatische Bestimmung der Kirche fokussierten Begriff der Ekklesiologie keinen eigenen Ort besitzen. Neben der soziologischen Betrachtung ist es für die theologische Beschäftigung mit der Kirche notwendig, ihren Gegenstand u. a. auch unter ökumenischen,¹⁰ kirchenrechtlichen,¹¹ sozialetischen¹² und kulturwissenschaftlichen¹³ Aspekten ins Auge zu fassen. Für die Gegenwart scheint es mir darum, wie schon angedeutet,¹⁴ angemessen, den auf seinen dogmatischen Sinn festgelegten Begriff Ekklesiologie um den hermeneutisch weiteren Begriff der Kirchentheorie zu ergänzen. Dabei ist festzuhalten, dass eine derartige Kirchentheorie gleichwohl eine theologische Disziplin bleibt. Von der Theologie ist also weder gefordert, kirchentheoretische Teilexpertisen an andere Fakultäten abzutreten, noch sich deren Kompetenzen entweder anzueignen oder anzumaßen. Die methodische Herausforderung der theologischen Kirchentheorie besteht vielmehr einfach darin, den Kirchenbegriff hinreichend weit zu fassen und seine vor allem durch die dogmatische Ekklesiologie gegebenen Unterteilungen nicht vorschnell an die Kirche heranzutragen.

Nach meiner Auffassung ist die gegenwärtige Lage der theologischen Kirchentheorie durch die eben geschilderte methodische Erweiterung gekennzeichnet. Sie ermöglicht insbesondere eine umfassendere und adäquatere Wahrnehmung der »Kirchenwirklichkeit«, als diese in einer rein dogmatisch vorgehenden Ekklesiologie möglich wäre. Mit dem Terminus Kirchenwirklichkeit greife ich eine Begriffsbildung des früheren EKD-Oberkirchenrates R. Schloz auf, der sein mehr als drei Jahrzehnte umspannendes, verantwortliches Wirken auf dem Gebiet der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen unter diesem Titel zusammengefasst hat.¹⁵ Der Begriff weist auf eine Diskrepanz zwischen der wirklichen und der wahren Kirche hin, die uns als logische Problem-

¹⁰ Zum aktuellen Gesprächsstand in dieser Frage vgl. M. Friedrich, Kirche, Göttingen 2008 (ÖStH 14 = BeHe 108).

¹¹ Grundlegend hierfür ist: Das Recht der Kirche, hg. v. G. Rau/H.-R. Reuter/K. Schlaich, 3 Bde. + Erg.Bd., Gütersloh 1994/97 (FBESG 49–51).

¹² Hierzu liegen unterschiedlichste Entwürfe vor, von denen zwei besonders einflussreiche hervorzuheben sind: W. Huber, Kirche, Stuttgart 1979 (ThTh Erg.Bd.); W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998 bzw. Herms, Erfahrbare Kirche; Herms, Kirche für die Welt; Herms, Geschöpf und Werkzeug.

¹³ Vgl. dazu jetzt Wabel, Kirche.

¹⁴ S. o. bei S. 21 Anm. 19 zur Terminologie.

¹⁵ Vgl. R. Schloz, Kontinuität und Krise – stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren, in: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. W. Huber/P. Steinacker/J. Friedrich, Gütersloh 2006, 51–88. Schloz präsentierte diese Ergebnisse zur Erhebung von 2003 u. a. bei der Coburger Ekklesiologietagung der Luther-Gesellschaft 2005 unter dem Titel »Kirchenwirklichkeit«; vgl. meinen Bericht in: Luther 77 (2006) 113–116.

anzeige schon im Satz von der Theologie als Funktion der Kirche begegnete,¹⁶ und scheint die Wirklichkeit als kritisches Korrektiv des Wahrheitsanspruchs geltend zu machen, wie das W. Trillhaas 1963 auf dem Gebiet der Homiletik unter dem Schlagwort der »wirklichen Predigt« getan hat.¹⁷ Dogmatische Ekklesiologie wäre demnach gut beraten, sich die Kirchenwirklichkeit zum Maßstab zu nehmen, anstatt sich selbst zu deren Maßstab aufzuwerfen.

Trillhaas' Anliegen war es allerdings nicht, das kirchlich gelebte Christentum zum Kriterium für den dogmatischen Begriff der Kirche zu machen. Das nimmt gegenwärtig vielmehr das Berner Forschungsprojekt einer Empirischen Praktischen Theologie mit dem Argument an, dass die Subjekte des alltäglichen Lebensvollzugs der christlichen Religion auch deren kompetenteste Fachleute seien.¹⁸ Dieses Argument, das die (Volks-) Kirche zum ekklesiologischen Richter in eigener Sache macht, rückt ja auffällig in die Nähe des Zirkelschlusses, den wir im Konzept von der Theologie als Funktion der Kirche ausmachen konnten, obwohl dieses wegen seiner vorherrschend dogmatischen Orientierung geradezu die Folie des jetzigen Berner Projekts bildet. Trillhaas wollte vielmehr, wie er es dann in seiner *Dogmatik* durchgeführt hat, die Theorie der Kirche (bei ihm: Ekklesiologie) zur Brückendisziplin zwischen Systematischer und Praktischer Theologie machen,¹⁹ und sein Schüler R. Preul, der als erster den Begriff *Kirchentheorie* monographisch in Stellung gebracht hat, ist ihm darin gefolgt.²⁰ Gerade Preuls Konzept zeigt aber auch, dass die methodische Öffnung der Kir-

¹⁶ S. o. bei S. 30 Anm. 3 zum Problem der Kirche als ekklesiologischer Richter in eigener Sache.

¹⁷ W. Trillhaas, Die wirkliche Predigt, in: Wahrheit und Glaube (FS E. Hirsch), hg. v. H. Gerdes, Itzehoe 1963, 193–205.

¹⁸ Zum Projektbeitrag »Rituale und Ritualisierungen in Familien« der Berner Praktischen Theologen M. Baumann und Ch. Müller vgl. den Internetauftritt: http://www.theol.unibe.ch/ipt/content/forschung/drittmittelprojekte_und_nationalfondsprojekte/index_ger.html (20.11.2012). M. Baumann schreibt in einem programmatischen Aufsatz über »Postmoderne Religiosität und Praktische Theologie« (in: Weihnachten – Familienritual zwischen Tradition und Kreativität, hg. v. M. Baumann/R. Hauri, Stuttgart 2008 [PThe 95], 197–218): »Praktische Theologie nimmt die Erzähler und Erzählerinnen der Religiositätsfragmente ernst, denn sie sind kompetente Expertinnen und Experten [...]. Eine Praktische Theologie der Fragmente weiß sich grundsätzlich einem empirischen Paradigma verpflichtet« (210). (Für den Hinweis auf das Berner Projekt danke ich Klaus Raschzok.)

¹⁹ W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin ²1967 (ST I/3), 502–504 erklärt seine Behandlung der Ekklesiologie in den »Epilegomena« noch nach der Eschatologie (!) damit, dass in der Lehre von der Kirche die Dogmatik »kein Monopol« habe (503), sondern vielmehr stets den Übergang zur praktischen und soziologischen Betrachtung vollziehen müsse.

²⁰ Vgl. R. Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin 1997 (GSB), V zur erstmaligen Verwendung des Begriffs als Buchtitel sowie VIII zum Rückgriff auf Trillhaas' Kirchenverständnis, vgl. weiterhin das Schema zur Scharnierfunktion der Kirchentheorie (7).

chentheorie keine Ersetzung, sondern eine Ergänzung der dogmatischen Ekklesiologie ist, da Preul ganz an der von E. Herms übernommenen Auffassung festhält, dass die Kirche sich ausschließlich selbst aufgrund ihrer dogmatischen Lehre steuere.²¹ Diese Grundüberzeugung einer *kirchlichen Selbststeuerung durch Lehre* bewegt sich aber durchaus noch in den Bahnen des Theologiemodells dogmatischer Autorität und kann trotz der massiven Integration der »Kirchenwirklichkeit« seine Herkunft aus dem dogmatisch autoritativen Begriff der Theologie als Funktion der Kirche noch nicht durchschlagend abstreifen.

Im Sinne von Rendtorffs christentumstheoretischem Konzept wäre auf diese Schwierigkeit so zu reagieren, dass man analog zur Differenzierung von Kirche und Christentum auch noch den Begriff der Lehre selbst nach dem Vorbild von J. S. Semlers Unterscheidung zwischen kirchlicher und privater oder freier »Lehrtart« unterteilt in eine Innen- und eine Außenperspektive, so dass der Einzelne mit seiner privatim vertretenen religiösen Position zugleich konstruktiv zum Aufbau einer religiösen Lehre in kritischem Gegenüber zur kirchlichen Lehre beiträgt.²² In diesem Sinne versuchte etwa D. Rösslers Zuordnung von *positioneller* und *kritischer Theologie*, mit der er 1969 beim Wiener Theologenkongress einige Aufmerksamkeit erregte, der über ihre eigene Wahrheit urteilenden Kirche eine im Gewand gesellschaftlicher Kirchenkritik verborgene zweite Kirche gegenüberzustellen.²³ Erst damit ist der logische

²¹ Preul, *Kirchentheorie*, 41–49 und 43 Anm. 9 mit recht allgemeiner Berufung auf Herms, *Erfahrbare Kirche*. Die Auffassung von einer kirchlichen Selbststeuerung durch dogmatische Lehre stammt aus der frühen Soziologie N. Luhmanns (vgl. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977 [stw 407], 126) und bezieht sich auf *binnenstrukturelle* Aspekte der Dogmatik wie ihre Widerspruchsfreiheit oder ihre Autorität, die kohärenz- bzw. konsenstheoretisch rekonstruiert werden können (z. B. päpstliches Lehramt als Artikulation kirchenuniverseller Glaubenskonsense). Demgegenüber will Herms, *Erfahrbare Kirche*, 119–156 in korrespondenztheoretischer Weise Offenbarung als vorgängiges Erschlossensein von religiös-ethischer »Orientierungsgewissheit« in Rechnung stellen und bezieht die soziologische Figur der Selbststeuerung vornehmlich auf *infrastrukturelle* Aspekte theologischer Lehre wie die institutionelle Gewährleistung ihrer Durchführung als regelgeleitete Wissenschaftsdisziplin in einer »Theologischen Schule« (vgl. a.a.O. 157–189). Diese Gemengelage zeigt, dass der Status dogmatischer Lehre vor allem davon abhängt, welches (kohärenz-, konsens- oder korrespondenztheoretische) Wahrheitskonzept man zugrunde legt.

²² Vgl. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, 27–61 zu Semler, z. B. 59: »Das Interesse, das hier gegenüber der »öffentlichen« Religion als ein privates firmiert, ist doch in Wahrheit das Interesse an einer neuen Öffentlichkeit der christlichen Religion.«

²³ Vgl. D. Rössler, *Positionelle und kritische Theologie*, in: *ZThK* 67 (1970) 215–231, wo Rössler einerseits betont, dass jede Theologie Position beziehen und in diesem Sinne positionell sein müsse (217 zur »Bildung von Positionen«), andererseits aber unterstreicht, dass zur Vermeidung jeder Verfestigung der Positionen die Auseinandersetzung zwischen den Positionen ebenso unabdingbar sei (226). Das Zusammenspiel beider Momente in einem geklärten Verständnis von Pluralismus (vgl. 229f.) modifiziert dann auch die Kirchlichkeit der Theologie.

Zirkel aufgelöst, so dass die Kirche nicht mehr allein über das Kirchesein zu urteilen hat; vielmehr wird nun der nichtkirchlichen Gesellschaft dasselbe Urteilsvermögen bescheinigt. So kommt es, dass diese Kritik an der Kirche zugleich an einer Art kirchenexterner Kirchlichkeit baut und damit in aller Kritik zugleich konstruktiv wirkt.

Die Kehrseite dieser im Gewand der Gesellschaftskritik daherkommenden Kirchentheorie ist freilich, dass sie mit der Annahme eines »adventlichen« (P. Tillich) Christentums »außerhalb der Kirche« (T. Rendtorff) ihren kirchenexternen Standpunkt verwischt. Das erklärt, warum H.-M. Rieger in seiner erwähnten Habilitationsschrift in impliziter Metakritik des Rendtorff'schen Ansatzes den Kritikbegriff in die Kirchentheorie reintegrieren und das Autoritätskonzept der Theologie als Funktion der Kirche als »Ausdruck von kritischem Bewusstsein« unter dem Leitgedanken der *Selbstkritik* reformulieren konnte.²⁴ Folgt man diesem jüngsten und umfassendsten Beitrag zu jener Vorstellung, so lassen sich autoritative und kritische Theologiekonzepte durchaus zusammendenken, und der Gegensatz beider wäre entschärft.

Rückfragen an Riegers Entwurf einer Theologie als kirchlicher Selbstkritik sind freilich zu stellen. Insbesondere bleibt die schlichte ekklesiologische Grundfrage unbeantwortet, wer oder was die Kirche sei, da die Kirche in dem einen Konzept (Theologie als Funktion der Kirche) hierfür keine dogmatische Autorität beanspruchen kann, ohne einem logischen Zirkel aufzusitzen, während der alternative, kritische Theologieansatz (Theologie als Theorie der Christentumsgeschichte) einen doppelten Begriff von Kirche besitzt und schon deshalb keine Eindeutigkeit in dieser Grundfrage erreicht. Da diese aber schon wegen ihrer Einfachheit nicht ohne Antwort bleiben darf, scheint es mir nötig, die scheinbar ausschließende Alternative von Autorität und Kritik noch einmal zu öffnen und einem dritten Theologiekonzept, das man durch den Begriff der Hermeneutik kennzeichnen kann, das Wort zu geben.

3. *Das Verhältnis von Theologie und Hermeneutik.* In logischer Betrachtung bezeichnet die Alternative von Autorität und Kritik den Gegensatz von Internität und Externität. Wenn das Konzept der Theologie als Funktion der Kirche den Zirkel nicht auflösen kann, dass das Urteil über die Wahrheit der Kirche kirchenintern gefällt und so die Kirche zur Richterin in eigener Sache wird, dann setzt der Gegenentwurf einer Theologie als Theorie der Christentumsgeschichte diesem Problem einen methodisch abgesicherten doppelten Kirchenbegriff entgegen, der neben die interne, dogmatische Betrachtungsweise eine externe Methodik setzt und aufgrund ihrer mit einer kirchenex-

²⁴ Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche*, 459: »Geht es nun um die kulturelle und religiöse Aufgabe des christlichen Glaubens, so ist es von erheblicher Bedeutung, wenn gesagt werden kann: Christliche Religion ist [...] eine kritische Form des Bewusstseins, die, bevor sie Objekt einer Kritik werden kann, selbst Ausdruck von kritischem Bewusstsein ist.« Vgl. bereits die auf den Begriff der Kritik fokussierte Einleitung (1–17) und meine Rezension in: *ThZ* 64 (2008) 79f.

ternen Gegenkirchlichkeit rechnet. In dieser Ausgangskonstellation ist der von Rieger beschrittene Weg, die externe Kritik als Selbstkritik im Kirchenbegriff zu internalisieren, nur die eine von zwei logisch zur Verfügung stehenden Möglichkeiten. Genauso ist es denkbar, den Standort der *Externität zu differenzieren*, den eine Kritik einnehmen muss, um der kircheninternen Autorität einer über das Kirchesein dogmatisch urteilenden Theologie entgegenzutreten zu können. Dieser Weg soll im Folgenden beschritten werden.

Hierfür sei eine geschichtliche Überlegung vorangestellt. Dass die Kirche mit ihrer dogmatischen Lehre selbst darüber urteilt, wer oder was die Kirche ist, war in ihrer Geschichte jahrhundertlang keineswegs strittig oder problematisch, sondern selbstverständliche Gegebenheit. Gerade der Streit darum, wer oder was Kirche ist und wer oder was nicht, führte insbesondere die Alte Kirche zur Einberufung von Synoden und Konzilien, die nach dem Verständnis *beider* entgegengesetzten Parteien den Streit autoritativ zu entscheiden hatten. In diesem Modell ist ein bestimmtes Verständnis von der Funktionsweise der Synode oder des Konzils generell vorausgesetzt, das für das Problem von kirchlicher Autorität und Kritik an der Kirche von entscheidender Wichtigkeit ist. Diese Hermeneutik der Externität, wie man sie nennen könnte, besagt, dass über die jeweilige Streitfrage hinaus, also unabhängig davon, zu wessen Gunsten sie entschieden wird, *das Konzil selbst die Kirche* ist und als solches über oder zwischen den Parteien, also im Verhältnis der Externität zu ihnen steht, selbst wenn es sich mit seiner Entscheidung unvermeidlich auf die eine oder andere Seite schlagen muss.²⁵ Die Frage, wer oder was die Kirche ist, lässt sich für die Alte Kirche also mit der Externitätshermeneutik des ökumenischen Konzils beantworten. Eine lehrmäßige Beantwortung dieser Frage ist in diesem Modell weder nötig noch möglich, vielmehr ist die Identität von Kirche und ökumenischem Konzil die Voraussetzung dafür, dass theologische Streitfragen in der Kirche überhaupt lehrmäßig entschieden werden können. Das Konzil, also die zur Findung einer Lehrentscheidung über das Kirchesein zusammentretende Kirchenversammlung ist hier, noch bevor diese Entscheidung gefällt wird, selbst die Kirche, und anstatt dieses Kirchesein lehrhaft festzulegen, nimmt es dasselbe schlicht pragmatisch in Anspruch. Was heißt das für den Begriff der lehrenden Kirche, den wir in allen bisherigen Überlegungen als zentral konstatieren konnten?

In jedem Fall folgt aus dem Identitätsmodell im Umkehrschluss, dass in demselben Augenblick, wo Lehrentscheidungen eines Konzils nicht anerkannt werden, die Frage nach dem Kirchesein unausweichlich in den Vordergrund

²⁵ In seiner heute schon klassischen, in Erwartung des II. Vatikanischen Konzils verfassten, Darstellung arbeitet H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Freiburg 1959 (Herder-Bücherei 51), 9; 14 u. ö. heraus, dass die Konzilien des 1. Jahrtausends ohne die später geforderte päpstliche Bestätigung die »höchste Gewalt über die Universalkirche« innehaben, die ihnen der *Codex Iuris Canonici* attestiert. Von diesem Modell auszugehen, schließt also keine zwingende Option für den spätmittelalterlichen Konziliarismus ein.

rückt, indem es in solchen Fällen regelmäßig zu Kirchenspaltungen kommt. Sie sind das exakte Spiegelbild des Identitätsmodells, da sich die konkurrierenden Kirchen nicht nur gegenseitig das Kirchesein absprechen, sondern auch den Begriff der kirchlichen Ökumene, also des Konzils selbst, zur Disposition stellen müssen, wie die Spaltung von Ost- und Westkirche zeigt, die sich nicht zuletzt in einem Streit über die Zählung der ökumenischen Konzilien nach dem Jahr 451 niederschlägt. Eine vergleichbare Frage zerreißt den spätmittelalterlichen Konziliarismus bei dem Problem, ob das Konzil ohne, mit oder unter dem Papst die Kirche sei.²⁶ Dass der Kirchenbegriff erst mit dem Niedergang des Konzilsgedankens zum Thema wird,²⁷ zeigt sich auch bei den Reformatoren. So weicht bei Luther die Forderung nach einem allgemeinen und freien Konzil, die er in der Frühzeit der Reformation erhebt,²⁸ allmählich einem Wirklichkeitssinn, der ihn die Ausbildung und theoretische Fundierung eines eigenen Kirchenwesens in Angriff nehmen lässt. Ähnliches gilt für Melanchthon, der noch in der *Confessio Augustana* den altkirchlichen Gedanken einer selbst gravierendsten Lehrdifferenzen umspannenden Einheit der Kirche denkt, die sogar sich gegenseitig als unwürdig einstufoende Priester gleichermaßen agieren lässt.²⁹ Erst nach dem Scheitern des Augsburger Reichstags (1530) spricht auch Melanchthon deutlich negativ über die kirchliche Qualität Roms.³⁰

Den vielleicht eindrücklichsten Beleg für den Zusammenhang von Kirche und Konzil bilden aber die beiden vatikanischen Konzilien. Bekanntlich hat erstmals in der Geschichte das Zweite Vatikanum eine dogmatische Konstitution über die Kirche zustande gebracht. Sie war zwar schon fast hundert

²⁶ Vgl. den Überblick bei I.W. Frank, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984 (Leitfaden Theologie 14), 177-192.

²⁷ Nach W. Pannenberg, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 33 taucht Ekklesiologie als begriffliche Disziplin erst im 16. Jahrhundert auf.

²⁸ So vor allem in seiner Reformschrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von der christlichen Standes Besserung* (1520), den er auffordert, es »sol dartzu thun wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde« (Luther, WA 6, 413,28f.).

²⁹ Die Rede von einer Vielzahl »falscher Christen und Heuchler« in CA 8 (BSLK 62,5f.) richtet sich wahrscheinlich speziell gegen die Priester, die das Abendmahl in häretischer Weise als Messopfer feiern, denn Melanchthon ersetzt, wie W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 2, Gütersloh 1978, 165 hervorhebt, die in Luthers Vorbildern zum augsburgischen Kirchenartikel genannten Novatianer (WA 26, 507,15: »Novater«) durch die in der Verwerfung zu CA 8 genannten »Donatisten« (BSLK 62,13), er nennt also anstelle abgefallener Christen allgemein (zum Begriff der Novatianer vgl. M. Wallraff, Art. Novatian/Novatianer, in: RGG⁴ 6, 2003, 418f., hier 418) im Besonderen unwürdige Priester. Vgl. Theißen, *Erkennungszeichen der Kirche*, 336.

³⁰ Vgl. v. a. Apol. 7,22 (BSLK 238f.), wo die biblische Warnung vor »falschen Lehrern« und »Wölfen«, die sich in die Gemeinden einschleichen, ziemlich unverblümt auf die päpstliche Kirche bezogen wird.

Jahre zuvor beim Ersten Vatikanum geplant, doch es wäre auch ohne die historischen Umstände beim Abbruch des Konzils gut erklärbar, dass neben der ultramontanen Zentrierung und besonders der infalliblen Aufwertung des Bischofs von Rom das entscheidende Schema über die Identität der Kirche nicht mehr zur Abstimmung kam, nicht mehr zur Abstimmung kommen musste.³¹ Wahrscheinlich ist das Erste Vatikanum das letzte Beispiel für das Identitätsmodell, jedenfalls ist die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanums schon deshalb von anders gearteter Autorität, weil selbst ein ökumenisches Konzil, das eigens lehramtlich erklärt, was die Kirche ist, nicht mehr mit der unausdrücklichen Selbstverständlichkeit die Kirche selbst sein kann wie ein solches Konzil, das seine Identität mit der Kirche in Lehrfestlegungen zu beliebigen anderen Inhalten einfach pragmatisch in Anspruch nimmt, anstatt sie begrifflich zu klären. M. a. W. die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* liefert mit der bloßen Tatsache ihrer Verabschiedung den Beweis, dass man, anders, als es jahrhundertlang vorausgesetzt wurde, zwischen Konzil und Kirche, zwischen lehrender und wahrer Kirche differenzieren muss. Zugespitzt gesagt, hätte es dafür der Hermeneutik des Konzils nach gar nicht der berühmten Öffnungsklausel »subsistit« (LG 8) bedurft, mit der die Bischöfe erst bei der Diskussion in der Konzilsaula den letzten Rest der sich noch von der Kirchenenzyklika Pius' XII. *Mystici corporis Christi* (1943) herleitenden Linie einer Identität der wahren Kirche mit der katholischen Kirche (»est«) auch begrifflich-semantic den Abschied gaben.³² Bringt man den pragmatischen Aspekt in Anschlag, dass das Zweite Vatikanum offensichtlich die Autorität des Identitätsmodells nicht mehr einfach in Gebrauch nehmen konnte, dann richtet sich die im »subsistit« ausgedrückte Zurückhaltung auch weniger auf das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Kirchen – dieses ist ja vielmehr Gegenstand einer weiteren Konzilerklärung – als vielmehr auf die Wesensbestimmung der katholischen Kirche selbst.³³ Nach *Lumen Gentium* ist die katholische Kirche das, was sie wesentlich ist, nicht im ökumenischen Gegenüber zu anderen Kirchen, sondern in ihrem Verhältnis zu Christus, dem

³¹ Zum offenen Ende des Ersten Vatikanums vgl. überblickshalber Jedin, Kleine Konziliengeschichte, 122.

³² Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann, Bd. 2, Freiburg 2006, 263–582, der die Vorstufen der Konstitution ab dem Schema der Vorbereitungskommission insbesondere danach beurteilt, inwieweit sie der analogen Natur aller Kirchentermini gerecht werden, die Identität und Univozität ausschließt (z. B. 295f., 314f., 335f. u. ö.).

³³ Die Assoziation von LG 8 mit der Ökumenefrage ergibt sich daraus, dass hier im unmittelbaren Kontext der Rede von der Subsistenz der wahren Kirche in der katholischen Kirche die außerhalb Letzterer anzutreffenden »Elemente der Heiligung und der Wahrheit« genannt werden, die im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums *Unitatis redintegratio* für die Lehre von der »Hierarchie der Wahrheiten« (UR 11) einschlägig sind (vgl. UR 3).

»Licht der Völker« (*lumen gentium*).³⁴ In dieser pragmatischen Betrachtung liefert *Lumen Gentium* keine Definition der Kirche im Wortsinne durch Abgrenzung nach außen, sondern durch Differenzierung nach innen, indem die Kirche ihr Verhältnis zu Christus als geheimnisvoll, eben als Mysterium oder Sakrament begreift, das erst in einem zweiten Schritt auch als Werkzeug, also zeichenhaft nach außen gerichtetes Instrument bezeichnet wird.³⁵

Obwohl die evangelischen Kirchen charakteristischerweise kein sakramentales Selbstverständnis aufweisen, ist der pragmatische Zuschnitt der Argumentation von *Lumen Gentium* erstaunlich nahe an der pragmatischen Pointe des Kirchenartikels der *Confessio Augustana*, der die Einheit der Kirche nicht als Verhältnis der protestantischen Reichsstände zur katholischen Kirche bestimmt, sondern mit der Wahrheit der Kirche gleichsetzt, die im Wort Gottes besteht.³⁶ Auch die Kirchen der Augsburgischen Konfession definieren sich demnach nicht durch Außenabgrenzung, sondern durch kritische Binnendifferenzierung, indem sie sich der Frage aussetzen, ob sie wahre Kirche sind. Von dieser inneren Bestimmung des Kircheseins als Kirche des *Wortes* weicht der katholisch-konziliare Begriff der Kirche als *Sakrament* inhaltlich-semantic semantisch offenkundig ab,³⁷ doch die pragmatische Struktur des Kirchenbegriffs, durch Selbstdifferenzierung und nicht durch Außenabgrenzung definiert zu sein, ist bei beiden gleich.

³⁴ Hünermann, Kommentar, 367f. Anm. 52 interpretiert die Subsistenzformel als kirchliche Selbstaussage, die festhält, dass der katholischen Kirche die »drei wesentliche[n] Elemente« – gemeint sind das eine Bekenntnis des Glaubens, die gemeinsame Feier des Gottesdienstes und die brüderliche Eintracht der Familie Gottes nach UR 2 – »gegeben sind«.

³⁵ Hünermann, Kommentar, 356 legt den Akzent darauf, dass in der Wendung »sacramentum seu signum et instrumentum« (LG 1 = DH 4101) die aufgrund der konziliaren Diskussion erfolgte, *gemeinsame* Hinzufügung der Begriffe Zeichen und Instrument dem Sakramentsbegriff eine Innen- und Außenorientierung verleihe, was freilich nichts am Charakter der Hinzufügung ändert.

³⁶ Dass Melanchthon die Einheit der Kirche als ihre Wahrheit interpretiert, folgt daraus, dass er mit den *notae ecclesiae* (= Wort und Sakrament: Apol. 4,20 = BSLK 238,22f.) *hinreichende* (»satis est«, CA 7), also *einzig* Bedingungen für *wahre* Einheit (»veram unitatem«, CA 7) lehrt. Via negationis folgt dasselbe Ergebnis daraus, dass die Kirchendefinition in CA 7 entgegen dem Augenschein keinen Oberbegriff von *congregatio sanctorum* kennt, der es erlaubte, alle Arten von Heiligenversammlung, die die o.g. Bedingungen nicht erfüllen, aus dem Kirchenbegriff auszuschließen. Folglich kann die Einheit der Kirche nach CA 7 nicht die Einheit der (evangelischen oder aber katholischen) *Art des Kirchenbegriffs* bezeichnen, sondern nur den *Kirchenbegriff selbst*. Vgl. Theißen, Erkennungszeichen, 336.

³⁷ Daran ändert die Tatsache, dass in CA 7 Wort *und* Sakrament als Kennzeichen der Kirche genannt werden, nichts, denn dieser Kirchenartikel ist im Kontext von CA 4–6 zu sehen, also den Artikeln, die die Verkündigung des Wortes (CA 5) der Rechtfertigung (CA 4) behandeln, gegen das die Kirche Gehorsam (CA 6) zeigt.

Und gerade dieses pragmatische Moment ist für unsere Grundfrage, wer oder was die Kirche sei, maßgeblich, weil es den entscheidenden Wink zur gesuchten³⁸ Differenzierung des Begriffs der Externität an die Hand gibt. Anders als die katholische Kirche, die in ihrem innersten Wesen ihren Mysteriencharakter erblickt, wird die Kirche der *Confessio Augustana* in der sie definierenden kritischen Introspektion bei der Frage nach ihrer Wahrheit vor einen Maßstab geführt, der ihr ganz und gar nicht innerlich, sondern durchweg von außen entgegentritt, nämlich vor das Wort Gottes. Dabei ist die Externität dieses Wortes offensichtlich von anderer Art als die Außenrelationen, die diese Kirche zu einem allgemeinen Konzil oder zu anderen Kirchen, die es außer ihr gibt, unterhalten mag, denn diese definieren die Kirche ja gerade nicht. Die Kirche existiert also in einer doppelten Außenrelation: einerseits zu anderen Gemeinschaften und andererseits zum Wort Gottes. Die Reformatoren bringen die Eigenart der zum Wort Gottes bestehenden Außenrelation dadurch zur Geltung, dass sie die Kirche als *creatura verbi divini*, also als Geschöpf des Evangeliums vom Gekreuzigten bezeichnen. Damit ist zugleich grundlegend ausgesagt, wer oder was die Kirche ist: Sie ist ein Geschöpf des göttlichen Wortes.³⁹ Das Evangelium oder Wort vom Kreuz bildet also den Maßstab, vor dem die Kirche sich selbst kritisch hinsichtlich ihrer Wahrheit prüft. Die Folgerung liegt sehr nahe, dass auch der logische Zirkel von Wirklichkeit und Wahrheit der Kirche nur mithilfe dieser *spezifischen* Externität des Wortes Gottes aufgelöst werden kann.

Ob die Kirche, wenn sie selbst Auskunft über ihre Wirklichkeit gibt, bei der Wahrheit bleibt, die sie selbst dogmatisch lehrt, ist am Maßstab von Gottes Wort zu messen, das die hierfür nötige Externität gegenüber der Kirche besitzt. Externitäten, die der Kirche dadurch gegenüber treten wollen, dass sie der dogmatischen Betrachtung der Kirche eine soziologische oder kirchenrechtliche oder ökumenische etc. entgegensetzen, reichen nicht bis an den Konstitutionszusammenhang der Kirche heran. Von seiten der Kirche entspricht dem, dass die kirchliche Lehre dem von *außen*, nämlich vom neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis, aber auch von anderen Glaubensgemeinschaften an sie angelegten Objektivitätsanspruch nur genügen kann, weil sie von *innen* her der kritischen Prüfung durch das *qualifizierte Außerhalb* von Gottes Wort ausgesetzt ist.

Die Differenzierung zwischen zwei Außenrelationen der Kirche wirft zugleich ein differenziertes Licht auf unser Ausgangsproblem, dass die Kirche zur Richterin in eigener Sache wird, wenn ihr im Einklang mit dem Konzept von Theologie als Funktion der Kirche dogmatische Autorität attestiert wird,

³⁸ S. o. S. 37 zur Formulierung dieses Desiderates.

³⁹ Z. B. Luther, WA 1, 13,38f. (*Ecclesiam nasci in verbo dei; 1512!*); 2, 191,34f. (*ecclesia verbo dei genita*); 2, 430,6f. (*Ecclesia creatura euangelii*). Die ekklesiologisch wichtige Alternative von Geschaffen- oder aber Gezeugtsein der Kirche (s. u. bei S. 559 Anm. 87) kann man der reformatorischen Formulierung also nicht historisch-exegetisch entnehmen, sondern nur systematisch interpretierend.

in der Grundfrage nach dem Wer oder Was der Kirche zu urteilen. Unterscheidet man nämlich von den Außenrelationen der Kirche zur Welt und zu anderen Glaubensgemeinschaften ihr qualifiziertes Außerhalb in Gestalt des ihr entgegentretenden Wortes Gottes,⁴⁰ dann ist eine wesentliche Differenz gegenüber dem kritischen Begriff der Theologie als Theorie der Christentumsgeschichte markiert. Während diese nämlich einen *doppelten Kirchenbegriff* annimmt, der sich in zwei verschiedenen wissenschaftlichen Methodiken, einer kircheninternen und einer -externen, niederschlägt, nimmt das hermeneutische Theologiekonzept eine *doppelte Außenrelation der (einen) Kirche* an. Die Unterscheidung dieser zweifachen Außenrelation wirkt sich unmittelbar auf unser Ausgangsproblem der Kirche als dogmatischer Richter in eigener Sache aus, denn die Kirche trifft das qualifizierte Außerhalb des ihr souverän gegenüber tretenden Wortes Gottes gerade in ihrem sie bestimmenden innersten Wesen an. Gegenüber diesem Wort Gottes kann das dogmatische Urteil der Kirche nicht den Status eines Richterspruchs haben, sondern vermag – um im Bild zu bleiben – lediglich als *Zeugnis* auf den eigentlichen Richter über ihr Kirchengesein hinzuweisen, der das Wort Gottes selbst ist. Der Zeugnisbegriff vermag also den Verdacht kirchlichen Richtens in eigener Sache auszuräumen und in dieser Hinsicht die Vorstellung von der Theologie als Funktion der Kirche zu rehabilitieren. Das logische Grundproblem von Internität und Externität, das hinter jenem Verdacht stand, löst sich mit der Differenzierung einer doppelten Außenrelation der Kirche organisch in das Phänomen des Zeugnisses auf, das die entscheidende Grundlagenkategorie der vorliegenden Untersuchung bildet.

Aber auch noch in anderer Hinsicht ist der erste Eindruck, als ob der christentumstheoretische Theologiebegriff dem kirchenfunktionalen generell überlegen sei, differenzierungsbedürftig. Wir konnten feststellen, dass kirchliche Selbstaussagen über die Wirklichkeit der Kirche kein Richterspruch sind, an dem diese Wirklichkeit zu messen wäre, vielmehr haben sie gerade als dogmatische Lehrsätze die Eigenart des Zeugnisses, für das es kennzeichnend ist, auf die bezeugte Wahrheit lediglich hinzuweisen, zugleich aber mit der eigenen Zeugenexistenz für diese Wahrheit einzutreten.⁴¹ Insofern ist das

⁴⁰ Sauter, Zugänge zur Dogmatik, 27f. bezeichnet speziell dieses qualifizierte Außerhalb (und nicht etwa die Relation einer bestimmten Kirche zum Begriff der Kirche) mit dem Begriff »Externität«.

⁴¹ Ich mache hier von der Hermeneutik des Zeugnisbegriffs bei Ricœur Gebrauch. Vgl. zum Überblick und zugleich zur Grundlegung: P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage* [1972], in: P. Ricœur, *Aux frontières de la philosophie* (Lectures, Bd. 3), Paris 1994 (La couleur des idées), 107–138, wo die dem empirischen Begriff des Zeugnisses als Tatsachenschilderung entgegengesetzte Involvierung des vor Gericht vereidigten Zeugen als hermeneutische Neucodierung des Begriffs von seinem empirischen über den juristischen zu einem aktuellen Sinn beschrieben wird, an dessen Ende der religiöse Sinn des Zeugen (aktiv als Missionar oder Märtyrer) steht: »Le témoin est capable de souffrir et de mourir par ce qu'il croit. [...] Un homme devient un martyr parce que d'abord il est un témoin« (116).

Zeugnis einerseits wahrheitstheoretisch schwächer als die Aussage, da es bloßen Hinweiskarakter hat, andererseits aber stärker, da es die Wahrheit, auf die es hinweist, für sich selbst als verbindlich gelten lässt. Es ist diese eigentümliche Kombination von Stärke und Schwäche, die im doppelten Sinne den *prozessualen Charakter des Zeugnisses* ausmacht: Das Zeugnis kann zum einen nicht punktuell, sondern nur als Lebensvorgang oder eben *Lebensprozess* verstanden werden, der zum anderen den Zeugen wie ein *gerichtlicher Prozess* in sich verwickelt. Für die Ekklesiologie hat das zur Folge, dass die wissenschaftliche Ermittlung der Wahrheit, also die Formulierung wahrer Aussagen über die Kirche, keine theoretische Operation ist, sondern selbst einen Lebensvorgang, d. h. eine Praxis darstellt. Genau dieser *Praxischarakter* der Theologie bildete die Pointe des kirchenfunktionalen Theologiebegriffs, während das Rendtorff'sche Gegenkonzept die Theologie betont als *Theorievollzug* entwarf. Auch in dieser Hinsicht verdient es die Auffassung von der Theologie als Funktion der Kirche, gegenüber dem Konzept einer Theorie der Christentumsgeschichte rehabilitiert zu werden.

Ein Beispiel hierfür, das in den letzten Jahren für Aufsehen sorgte, bildet F.W. Grafts Kritik am »Unkulturprotestantismus«⁴² der bayerischen Landeskirche, deren Engagement für die Kirchliche Hochschule angeblich das Theologiestudium zum bloßen Ausbildungsapparat für die Rekrutierung des Nachwuchsbedarfs in der Pfarrerschaft degradierte;⁴³ dem setzte Graf die akademische Theologie an staatlichen Universitäten entgegen.⁴⁴ An diesem Vorgang ist interessant, dass Grafts polemische Diagnose an die Misere erinnert, die nach H. Schelskys klassischer Darstellung der deutschen Universitätsgeschichte zur Gründung der Berliner Universität führte: die Aufspaltung der Wissenschaft in zunftmäßige »Brotgelehrte« und zweckfreie »philosophische Köpfe« (so F. Schillers Gegenüberstellung in seiner Jenaer Antrittsvorlesung 1806).⁴⁵ Allerdings kehrt Grafts Therapievorschlagn die Grundsätze der Humboldt'schen Universitätsgründung geradezu um: Steht diese für die Einheit von Forschung und Lehre, so plädiert Graf zumindest in der Theologie für die Aufspaltung in bloß lehrende Kirchliche Hochschulen und forschende

⁴² So der Titel eines Beitrags für die Süddeutsche Zeitung: F.W. Graf, Unkulturprotestantismus. Die bayerische Landeskirche ist auf dem Weg zur Sekte, in: SZ 59 (2003), Nr. 101 vom 03./04.05.2003, 13.

⁴³ Gemeint war die Augustana-Hochschule Neuendettelsau, die Graf, Unkulturprotestantismus, 13 als »Klerikalliga Süd« abtut.

⁴⁴ Hier bringt man nach Graf, Unkulturprotestantismus, 13 die »Trophäen der wissenschaftlichen Champions League nach Hause«.

⁴⁵ Dieser Kontext der Berliner Universitätsgründung bildet eine Schlüsselstelle in der schon klassisch gewordenen Darstellung von H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Reinbek 1963 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Soziologie 171/172). Schelsky betont nach meinem Eindruck durchweg die praktische Bedeutung der Universität für das neohumanistische Bildungsideal, Menschen zu dem zu erziehen, was ihr Menschsein ausmacht.

Theologische Fakultäten. Die divergente Therapieempfehlung bei gleichlautender Diagnose erklärt sich so, dass Graf eine zentrale Voraussetzung des Humboldt'schen Ideals nicht teilt: Während wissenschaftliche Forschung für Graf nämlich *Theorie* ist,⁴⁶ stellt die reine Wissenschaft des »philosophischen Kopfes« im Sinne Schillers eine höchst *praktische* Tätigkeit dar, weil sie Menschen zu dem bilden hilft, was sie als Menschen sein sollen.

An dem Beispiel zeigt sich, dass es dem Theologiebegriff einer Theorie der Christentumsgeschichte sehr viel schwerer fällt als der alternativen kirchenfunktionalen Theologiekonzeption, die Relevanz der Theologie für die »Menschen als Menschen« (also nicht nur für denjenigen, der aktiv Theologie treibt) plausibel zu machen, wenn diese Relevanz sich nicht in einem historischen Interesse erschöpfen soll, sondern auch einen gegenwärtigen Wahrheitsanspruch einschließt. An dieser Problematik ändert sich auch dann nichts, wenn man mit Ch. Marksches (als damaligem Präsidenten der Berliner Humboldtuniversität) davon ausgeht, dass die von Schelsky unterstellten wissenschaftsethischen Prinzipien der Humboldt'schen Universitätsgründung weniger auf W. v. Humboldt als auf F. Schleiermacher zurückzuführen sind.⁴⁷ Im Gegenteil stellt sich das Problem, wie die Theologie ihre Relevanz in einem nichttheologischen und, wie man mit Blick auf Graf hinzufügen muss: auch nicht-kirchlichen, Gesellschaftskontext plausibilisieren kann, vor dem Hintergrund von Schleiermachers Wissenschaftskonzeption erst recht, denn es ist das Grundproblem aller Hermeneutik. Hermeneutik aber hat nach der Auffassung ihres modernen Gründungsvaters, der kein anderer als Schleiermacher ist, die Aufgabe, die immer schon verstandenen Lebensvollzüge in ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit zu hinterfragen und so erst vom Vorverständnis zu einem Verständnis zu gelangen.⁴⁸

Die hermeneutische Grundoperation, in scheinbar selbstverständlichen Lebensvollzügen durch kritische Rückfrage allererst zu wahren Verstehen vorzustoßen, heißt in Bezug auf die Kirche, inmitten der Kirchenwirklichkeit die wahre Kirche *als verborgene Kirche* zu entdecken. In dieser hermeneutischen Operation zeigt sich die theologische Valenz der Kirchenwirklichkeit und zugleich der Grund, warum sie gegenwärtig mit einem differenzierten

⁴⁶ Graf, Unkulturprotestantismus, 13 nennt à la Rendtorff die »historische Kulturwissenschaft des Christentums«.

⁴⁷ Vgl. Ch. Marksches, Die Theologie in der Humboldtschen Universität, in: ThLZ 134 (2009) 3–12, hier 4f. mit Anm. 6, der auch darauf hinweist, dass diese Erkenntnis auf dieselbe Zeit zurückgeht, da man zum Universitätsjubiläum 1910 die Humboldt'sche Gründung (einschließlich ihrer Programmformeln wie der »Einheit von Forschung und Lehre«) mehr schuf als entdeckte (vgl. 4).

⁴⁸ Dies ergibt sich jedenfalls, wenn man Schleiermachers Begriff der Hermeneutik sensu stricto zugrunde legt: »Die strengere [sc. hermeneutische] Praxis geht davon aus, daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden« (F. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hg. u. eingeleitet v. M. Frank (stw 211), Frankfurt 1995, 92, Ziff. 16).

Methodenset außerdogmatisch betrachtet wird: Es sind die Lebensvollzüge dieser Wirklichkeit, die der dogmatischen Ekklesiologie Stoff geben. Die Beispiele des augsburgischen, aber auch des konziliaren Kirchenbegriffs zeigten, dass die wahre Kirche nur da in Erscheinung tritt, wo die Wahrheitsfrage der Kirchenwirklichkeit *ungefragt* gegenübertritt: Wenn Luther die Hoffnung auf ein allgemeines Konzil fahren lässt oder umgekehrt das Zweite Vatikanische Konzil seine Identität mit der Kirche nicht mehr einfach in Gebrauch nehmen kann, dann erst kommt es zur Feststellung dessen, was Kirche ist. Ekklesiologische Kritik- und damit Urteilsfähigkeit entstammen also keiner kirchlich anzueignenden Haltung, wie Rieger sie in seinem Entwurf einer Theologie als Funktion der Kirche vorschlägt (»Selbstkritik«, »kritisches Bewusstsein«), sondern sind ein Widerfahrnis des göttlichen Wortes, das der Kirche in ihrem Innersten als das qualifizierte, weil sie qualifizierende Außenhalb gegenübertritt. Der ekklesiologische Terminus für dieses durch die doppelte Außenrelation der Kirche gegebene Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit der Kirche ist ihre Verborgtheit. Die folgenden Studien widmen sich daher in dogmatisch-ekklesiologischer Perspektive der *verborgenen* Kirche.

In der Durchführung bringt der Fokus auf der verborgenen Kirche mit sich, dass scheinbar selbstverständliche Argumentationsverfahren wie insbesondere die Definition kirchlicher Begriffe durch Außenabgrenzung gegen benachbarte Begriffe nicht zur Anwendung kommen. An ihre Stelle tritt das Zeugnis-konzept als lediglich indirekte (»schwache«), aber nicht minder verbindliche (»starke«) Weise der Repräsentation von Wahrheit. Auch in der Auswahl der Quellen, die einer wissenschaftlichen theologischen Untersuchung zur Ekklesiologie zugrunde liegen, hat der hier skizzierte Theologiebegriff Konsequenzen.

Lässt sich die ekklesiologische Grundfrage, wer oder was die Kirche sei, erst da entscheiden, wo sie der Kirche ungefragt entgegentritt, dann empfehlen sich neben den ausdrücklichen Theoriebildungen zur Ekklesiologie, auf die meine Untersuchung in ihrem II. Hauptteil eingeht, insbesondere solche Texte als ekklesiologische Quellen, die die Kirche selbst im Ringen um ihr Kirchesein zeigen. Das sind gegenwärtig die in großer Zahl entstehenden Dokumente kirchlicher Reformprozesse, die bei aller Diversität eines gemeinsam haben: Kirchenreform ist kein Handlungsvollzug, den die Kirche, selbst gesteuert leitend und planend, im Gehorsam gegen ihren spezifischen Auftrag ergreift, sondern eine Notwendigkeit, die sich der Kirche durch äußere, scheinbar äußerliche Umstände wie schwindende Finanz- und Personalressourcen aufdrängt. In diesen Kirchenreformprozessen wird die »Kirchenwirklichkeit« in dem Sinne, wie der Begriff hier mit Schloz eingeführt wurde, sichtbar.

Der I. Hauptteil der vorliegenden Untersuchung widmet sich anhand kirchlicher Ekklesiologiedenkschriften und ausgewählter Reformkonzepte dieser Kirchenwirklichkeit in der Überzeugung, dass gerade diese scheinbar ephemeren Textgattungen in Wirklichkeit die Kirche an den Ort eines qualifizierten Außenhalb verweisen, der sie zur Reformulierung und gleichzeitigen Überprüfung ihres dogmatischen Wahrheitsanspruches zwingt. Gerade in der Reformaufgabe zeigt sich, dass die Kirche »über Kreuz mit der Welt« liegt

und genau deshalb die Welt als den Ort des qualifizierten Außerhalb begreifen muss, von dem aus ihr das kirchengründende Wort vom Kreuz entgegenkommt.⁴⁹ Konkret heißt das, dass die vorliegende Untersuchung das Profil des Zeugnisbegriffs, der in ihrem Zentrum steht, anhand von kirchlichen Selbstaussagen entwickelt und von da aus in der Darstellung ekklesiologischer Theorieentwürfe zur Geltung bringt, die von sich aus gar nicht unbedingt auf den Zeugnisbegriff hin akzentuiert zu sein scheinen. Während also die »graue Literatur« der kirchlichen Denkschriften und Reformpapiere bislang in der dogmatischen Ekklesiologie so gut wie keine Rolle spielt, wird sie in der vorliegenden Untersuchung an hermeneutischer Schlüsselstelle behandelt.

Im Einzelnen wird dabei, ausgehend von kirchlichen Selbstaussagen zu Kirche und Kirchenreform, ein Begriff der Kirche skizziert, der über die in der evangelischen Ekklesiologie eingebürgerten Begrifflichkeiten wie insbesondere die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer oder erfahrener und geglaubter Kirche (samt all ihren Spielarten) hinausführen, eher noch diese hinter sich lassen will, obwohl sie gerade in den zu betrachtenden kirchlichen Äußerungen oftmals tonangebend sind und darum auch den Ansatzpunkt einer hermeneutischen Erörterung bilden müssen. So kommt es zu einer Transformation des Kirchenbegriffs, die zunächst den *dogmatischen* Kirchenbegriff anhand der Ekklesiologiedenkschriften von VELKD und EKU kritisch revidiert (Kap. 2), um ihn dann in Richtung eines *sozialetischen* Kirchenbegriffs unter den Leittermini »Zeugnis und Dienst« zu erweitern, wofür die Reformkonzepte ausgewählter deutscher Landeskirchen einschlägig sind (Kap. 3). Dieselbe Formel von »Zeugnis und Dienst« wird jedoch auch auf der Grundlage eines *ökumenischen* Kirchenbegriffs geltend gemacht, wie man an der Ekklesiologiedenkschrift im Kontext der Leuenberger Konkordie beobachten kann (Kap. 4).⁵⁰

1.2. Der Kirchenbegriff zwischen Semantik und Pragmatik

Der Ertrag der bisherigen, dem Theologiebegriff gewidmeten, Überlegungen war in erster Linie methodischer Art und lautete, dass die Kritik, die die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts an dem in der ersten Hälfte dominierenden autoritativen Theologiekonzept als Funktion der Kirche vorgebracht hat, *hermeneutisch* zur Geltung zu bringen sei. Das bedeutet, unmittelbar evident scheinende Vorverständnisse des jeweiligen theologischen Themas kritisch zu hinterfragen, um so zu einem vertieften Verständnis ihres Wahrheitsgehalts zu gelangen. Beim Thema Kirche wird diese Hermeneutik des Vorverständnisses besonders gut

⁴⁹ In meinen Beiträgen: Theißen, Über Kreuz mit der Welt; Theißen, Auferstanden aus Ruinen?, habe ich dieses Phänomen am Beispiel der jenseits des mittelalterlichen corpus Christianum, nämlich in Acht und Bann, sich vollziehenden Grundlegung eines evangelischen Kirchenwesens diskutiert und auf die Fragen gegenwärtiger Kirchenreform anzuwenden versucht.

⁵⁰ Zur Argumentation der Kapitel 1.2., 2.2. sowie 4.3. vgl. meinen als Vorarbeit dienenden Beitrag: Theißen, Witness and Service to the World.

greifbar in den Selbstaussagen gegenwärtiger Kirchenreform, wo die Kirche ungefragt mit der Frage nach ihrem Kirchesein konfrontiert wird. In der Wendung *ecclesia semper reformanda*, die z. B. den Titel für den jüngsten Konsultationsprozess der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zur Kirchenreform (2009–12) abgibt, findet dieses Vorverständnis von Kirchenreform prägnanten Ausdruck; ebenso der ungesuchte Charakter der Reform, redet die lateinische Phrase mit dem Gerundivum *reformanda* doch von der als Sachzwang auftretenden Notwendigkeit, die Kirche zu reformieren. Die Wendung, die keineswegs den Kirchenbegriff dogmatisch zu definieren beansprucht, verspricht also hermeneutisch gleichwohl Einblick in das reformatorische Verständnis der Kirche.

1. Semantik und Pragmatik der Formel »ecclesia semper reformanda«. Man kann mit einigem Recht das Wirken M. Luthers zu großen Teilen als Kirchenreform charakterisieren, auch wenn das entsprechende semantische Feld, wie Th. Mahlmanns lexikalische Untersuchungen⁵¹ es nahe legen, bei Luther noch den das Hochmittelalter hindurch etablierten, engeren Sinn einer Wiederherstellung des Lebensideals der christlichen Stände, im Mittelalter vor allem des Mönchslebens,⁵² besitzt.

Das Anliegen, das sich dann in seinen Hauptschriften von 1520 artikuliert, bezeichnet Luther mit auffallend singularischer Formulierung als Besserung *des* christlichen Standes (so bekanntlich im Titel der *Adelsschrift*), was einerseits auf die sauerartige Umwandlung der mittelalterlichen Dreiständelehre durch den »Orden der christlichen Liebe« (so im Bekenntnis von 1528)⁵³ vorausweist, andererseits eben keine ausdrückliche Reformationsterminologie erkennen lässt. Tatsächlich scheint die Vorgeschichte der Formel *ecclesia semper reformanda*, die Mahlmann bis ins Jahr 1610 zu dem Konkordienlutheraner F. Balduin zurückverfolgt,⁵⁴ den neuen, epochengeschichtlichen Sinn des Reformationsbegriffs, den man bei den Reformatoren selbst natürlich noch nicht erwarten kann, schon zu implizieren, denn nur die Überzeugung, dass die Reformation selbst wiederum der Reform bedürfe,

⁵¹ Vgl. Th. Mahlmann, Art. Reformation, in: HWP 8, 1992, 414–427; Th. Mahlmann., *Ecclesia semper reformanda*. Eine historische Aufklärung, in: *Theologie und Kirchenleitung* (FS P. Steinacker), hg. v. H. Deuser/G. Linde/S. Rink, Marburg 2003 (MThSt 75), 57–77; Th. Mahlmann, »*Ecclesia semper reformanda*«. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert (FS B. Hägglund). Mit einer Bibliographie der Schriften des Jubilars, hg. v. T. Johansson/R. Kolb/J.A. Steiger, Berlin 2010 (*Historia Hermeneutica*. Series Studia 9), 381–442.

⁵² Mahlmann, *Reformation*, 417 führt die Rede des IV. Laterankonzils (1215) von einer Reformation der ganzen Kirche sowie der Bulle Bonifaz' VIII. *Unam sanctam* (1308) von einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern an.

⁵³ Luther, WA 26, 505,11f.

⁵⁴ Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda*, 75 mit Zitat von Balduin: »semper in ecclesia opus est reformatione«.

kann die Vorstellung einer *fortwährenden* Reformation, also das *semper* der späteren Formel, hervorbringen. Damit erklärt sich nicht nur, dass ab dem späten 17. Jahrhundert gerade die calvinistisch reformierte Konfession⁵⁵ die zunächst rein quantitative Rede von einer zweiten Reformation qualitativ als Überbietung der Wittenberger Reformation durch die von Zürich und Genf ausgehende beansprucht.⁵⁶ Vielmehr wird so auch plausibel, dass der Wortlaut der späteren Formel erstmals im Kontext der reformierten Konfession nachweisbar ist, wenn Karl Barth in einem Referat aus dem Jahr 1947 über die Barmer Theologische Erklärung derart beiläufig von der »ecclesia semper reformanda« spricht,⁵⁷ dass der Eindruck einer schon seit Langem stehenden Wendung unausweichlich ist. Dieses Referat dürfte aber die Vorlage für die erste programmatische Verwendung der Formel als Titel einer Festschrift für Ernst Wolf im Jahre 1952⁵⁸ gebildet haben, denn nicht nur Wolf selbst, sondern auch die Herausgeber K.G. Steck und W. Schneemelcher, auf die die Wahl des Titels zurückgeht, zählen zu den z. T. herausragenden, durch den Kirchenkampf geprägten lutherischen Theologen des 20. Jahrhunderts, die, veranlasst durch die diesbezügliche Wirkung der Barmer Theologischen Erklärung, für einen konstruktiven Einbezug der Theologie Barths stehen.⁵⁹ Vor diesem Hintergrund ist Mahlmanns als argumentative Pointe gewendetes Erstaunen darüber, dass mit Balduin ausgerechnet ein Verfechter des Konkordienbuches 1610 erstmals die Notwendigkeit fortwährender Reformation artikuliert,⁶⁰ dadurch bestätigt, dass der programmatische Gebrauch der Formel *ecclesia semper reformanda* auf das Barmen-Luthertum im Umkreis von Ernst Wolf zurückgeht. Die Formel scheint also in der Gegenwart eher uniertes Gepräge zu tragen.

⁵⁵ Vor der kurhessischen Reformation (1605) und der *Confessio Sigismundi* (1613) war das Prädikat einer »reformierten« Kirche auch für die Lutheraner in Gebrauch, so Mahlmann, *Reformation*, 418.

⁵⁶ Vgl. Mahlmann, *Reformation*, 420 mit Anm. 95f., der sich auf G. Voetius (1676) und J. van Lodensteyn (1700) stützt und ihnen für die numerisch verstandene »[z]weyte Reformation« W. Teschenmacher (1633) gegenüberstellt.

⁵⁷ Vgl. K. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, mit einer Einleitung v. E. Jüngel u. einem Editionsbericht hg. v. M. Rohkrämer, Zürich 2004, 156. Diesem ältesten direkten Beleg und seiner unmittelbaren (aber terminologisch noch nicht fixierten) Vorgeschichte bis zurück zu W. Goeters 1911 widmet sich Mahlmann, *Neue Bearbeitung*, 385f. mit dem Ergebnis, dass hier keine neuen Traditionsströme gegenüber den in der vorigen Anm. genannten münden.

⁵⁸ *Ecclesia semper reformanda* (FS E. Wolf), hg. v. K.G. Steck/W. Schneemelcher, München 1952 (EvTh.S). Diesen Beleg hält Mahlmann für den ältesten.

⁵⁹ Zu Steck s. u. S. 297 Anm. 28; für Schneemelcher vgl. die Darstellung von K. Schäferdiek, Art. Schneemelcher, Wilhelm, in: *BBKL* 27 (2007) 1258–1269, online: http://www.bbkl.de/s/s1/schneemelcher_w.shtml (03.03.2011).

⁶⁰ Vgl. Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda*, 77.

Nicht minder erstaunlich ist jedoch, dass der semantische Gehalt der Formel, wie er sich anhand von Mahlmanns begriffsgeschichtlichen Studien erheben lässt, mit den Auffassungen Wolfs zur Frage der Kirchenreform in direktem Widerspruch steht. Besteht der inhaltliche Wert der Formel nämlich im fortwährenden Charakter der Reformation, dann impliziert das, wie wir sahen, ein Ideal von Reformation, das sich mit der kirchengeschichtlichen Epoche gerade nicht deckt, sondern sie überbietet und damit zur Orientierung der weiteren Kirchengeschichte wird. Unsere Formel visiert also einen Kirchenbegriff an, der als Ideal der kirchlichen Wirklichkeit vor Augen gestellt wird und ihr zur Orientierung ihres Reformationshandelns dient. Eben diese Korrelation von *Idee* und *Wirklichkeit* aber hat Wolf in einem Aufsatz aus dem Jahr 1947 als die geschichtlich-dialektische Grundstruktur von »Verfall und Reformation« der katholischen Vorstellung von einer »Erneuerung der Kirche« zugeordnet und entschieden der Reformation im evangelischen Sinne entgegengesetzt, da deren Ekklesiologie die Voraussetzung einer Unterscheidbarkeit von (idealem) Gehalt und (wirklicher) Gestalt der Kirche nicht teile.⁶¹

Die begriffsgeschichtliche Untersuchung der Formel *ecclesia semper reformanda* mündet daher in die widersprüchliche Beobachtung, dass die Formel zwar ein durchaus bis an die Epochengrenze der Reformation zurückzuverfolgendes Anliegen der evangelischen Kirche zum Ausdruck bringt, ihre konkrete Formulierung (in der Festschrift für Ernst Wolf) aber in Widerspruch zu dem Kirchenbegriff steht, den sie zu würdigen beansprucht. Der hier schlummernde Widerspruch lässt sich mit den Mitteln reiner Begriffssemantik nicht auflösen, wohl aber bei Berücksichtigung der Argumentationspragmatik, wenn die Herausgeber der Wolf-Festschrift deren Titel wie folgt erläutern:

»Als Absage an alle Restauration möchte auch die Überschrift verstanden werden, unter die wir die Beiträge gestellt haben.«⁶²

Die in dieser Erläuterung implizierte Entgegensetzung von Reformation und Restauration ruft zwei historische Epochenbegriffe auf, deren Konfrontation schon den pragmatischen Charakter der Erläuterung erkennen lässt, der ganz auf die Verwendungssituation zielt. Denn offensichtlich steht die semantisch durch den Restaurationsbegriff bezeichnete Epoche zwischen Wiener Kongress und Paulskirchenrevolution in keinem begriffsgeschichtlich identifizier-

⁶¹ E. Wolf, »Erneuerung der Kirche« im Licht der Reformation. Zum Problem von »Alt« und »Neu« in der Kirchengeschichte [1947], in: E. Wolf, *Peregrinatio*, Bd. 2: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 139–160, hier 146) stellt der auf dem Gegensatz von Idee und Wirklichkeit aufbauenden, geschichtlichen Dialektik von »Verfall und Reformation« (157) die reformatorisch verstandene »Neuheit, die das Alte als dessen eschatologische Erfüllung überwindet und erlöst« (143), gegenüber und bilanziert: »Die Reformation ist eben nicht [...] Reform der Kirchengestalt« (146).

⁶² *Ecclesia semper reformanda*, hg. v. Steck/Schneemelcher, 2.

baren Zusammenhang mit der Restauration, der Steck und Schneemelcher mit der Formel *ecclesia semper reformanda* eine Absage erteilen wollen. Vielmehr zeigt die Verwendung der Formel als Titel einer Festschrift für Ernst Wolf, dass die Restauration, der eine *ecclesia semper reformanda* entgegentreten muss, in unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Phänomene umfassen kann. Sieht man nämlich im Hintergrund des späteren Festschriftentitels Wolfs erwähnten Aufsatz von 1947, dann ist Restauration in der Kirche die Reform einer als bloß äußere Ordnung künstlich von ihr abgetrennten Gestalt. Je nach situativer Pragmatik kann das z. B. nach 1933 heißen, die bis zur Weimarer Republik gewachsenen synodalen Kirchenstrukturen zu zerschlagen und durch ein bischöfliches Führerprinzip zu ersetzen. Nach 1945 hingegen wäre es gerade umgekehrt Restauration, vermeintlich nahtlos bei den Strukturen der Weimarer Republik anzuknüpfen, als ob mit der Zeit des Nationalsozialismus auch die zu seiner Zeit getroffenen Entscheidungen des Kirchenkampfes hinfällig geworden wären. Kann man aber die Abgrenzung gegen die Restauration nur situationsabhängig verstehen, dann ist dasselbe auch für ihre Entgegensetzung zur Reformation anzunehmen. Man sollte daher erwägen, die antirestaurative Formel »*ecclesia semper reformanda*« hier als Gegenentwurf zu einem restaurativen Verständnis der reformatorischen Wendung »*ecclesia perpetuo mansura*«⁶³ aufzufassen, denn diese Wendung aus dem Kirchenartikel der Augsburgerischen Konfession unterliegt einer ähnlichen Spannungslage von Semantik und Pragmatik.

2. *Semantik und Pragmatik der Formel »ecclesia perpetuo mansura«*. W. Maurer hat als Vorarbeit zu seinem historischen Augustana-Kommentar in einer Spezialuntersuchung herausgearbeitet, dass die Wendung *ecclesia perpetuo mansura* semantisch die zeitliche Universalität der Kirche, also ihre ewige, bis ins Jenseits währende Existenz bezeichnet, die zwischen den Protestanten und der römischen Kirche unstrittig war – im Gegensatz zur räumlichen Universalität, die für die »katholische« Kirche selbstredend war, für die verstreut lebenden Protestanten aber eine Anfechtung ihres kirchlichen Selbstverständnisses darstellte und letztlich eine Triebfeder für ein eigenständig evangelisches Kirchenverständnis bildete. Für Luther stelle die räumliche Universalität der Kirche daher eine regelrechte »Kampfeslehre« dar, die eben deshalb in der betont irenischen *Confessio Augustana* ganz hinter die ökumenisch unproblematische zeitliche Universalität zurücktrete.⁶⁴

⁶³ CA 7: »Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit« (BSLK 61,1f.).

⁶⁴ Vgl. hierzu W. Maurer, *Ecclesia perpetuo mansura im Verständnis Luthers* [1966], in: W. Maurer, *Kirche und Geschichte* (GAufs), Bd. 1: Luther und das evangelische Bekenntnis, hg. v. E.-W. Kohls/G. Müller, Göttingen 1970, 62–75, hier 68 zum Charakter der räumlichen »Kampfeslehre« Luthers und 69 Anm. 23 zu ihrer irenischen Abblendung bei Melanchthon: »Darin daß in der Endgestalt von CA 7 (in der lat. und deutschen Fassung) das räumliche Interesse völlig hinter dem zeitlichen zurücktritt, spricht sich die unpolemische, ökumenisch-verbindliche Haltung der CA aus.«

Maurers weithin rezipierte Unterscheidung von räumlicher Polemik und zeitlicher Irenik im reformatorischen Verständnis von Katholizität verlangt allerdings gerade vor dem Hintergrund der Augustana-Komentierung durch denselben Autor eine Ergänzung. Folgt man nämlich der von Maurer plausibel gemachten Grundthese, dass Melanchthon in der *Confessio Augustana* »konsequent« den »Zusammenhang mit Luthers ursprünglichem Bekenntnis« bewahrt habe,⁶⁵ dann muss man auch berücksichtigen, dass Luther gerade in diesem Bekenntnis von 1528 auch die zeitliche Universalität der Kirche als Kampfeslehre einsetzen kann – zwar nicht speziell in der Ekklesiologie, wohl aber an allen dogmatischen Loci, an denen Altgläubige ihm Neuerertum und Abfall von der altkirchlichen Lehre vorwerfen.⁶⁶ M. a. W. hängt der Charakter einer bestimmten Anschauung von der Kirche als entweder Kampfeslehre oder aber Irenik nicht allein am propositionalen Gehalt der jeweiligen Lehre, sondern einmal mehr an der Pragmatik ihrer Verwendung. Man muss daher auch für die Wendung *ecclesia perpetuo mansura* in Erwägung ziehen, dass der Aufruf einer vom semantischen Gehalt her ökumenisch unstrittigen Lehre in der konkreten Verwendungssituation gleichwohl ein gegen die katholische Auffassung gerichtetes Anliegen der Protestanten transportieren kann.

Für den Lehrtopos der Jenseitigkeit der Kirche, den die Wendung aus CA 7 bezeichnet, ist eine solche pragmatische Differenzierung tatsächlich geboten, da die Reformatoren den Begriff der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, wie er durch das Apostolische Glaubensbekenntnis vorgegeben ist und selbstverständlich von Protestanten wie Altgläubigen bejaht wird, anders verstehen als zu ihrer Zeit üblich.⁶⁷ Herkömmlich erfordert die Genitivverbindung *communio sanctorum* eine doppelte syntaktische Auflösung (sowohl maskulin als auch neutrisch). Die Gemeinschaft der Heiligen würde demnach die Gesamtheit der im Zustand vollendeter Heiligung gestorbenen Christen (*communio*

⁶⁵ Belege: W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. 2, Gütersloh 1978, 164.

⁶⁶ Vgl. Maurer, *Ecclesia perpetuo mansura*, 65 selbst: »Anders war Luthers Lage, wenn seine Gegner ihm gegenüber offensiv wurden und ihm vorwarfen, er sei durch seine Neuerungen aus der Kontinuität mit der wahren Kirche herausgefallen. Luther berief sich, um seine Übereinstimmung mit der Kirche aller Zeiten [hic!] zu beweisen, auf die Bibel.«

⁶⁷ Die pragmatische Verschiebung wird schon dadurch angedeutet, dass CA 7 den Begriff zu einer »*congregatio sanctorum*« abwandelt, also mehr Gewicht auf das tätige Versammeltwerden (nämlich zum Gottesdienst) legt, das freilich nicht bloß als äußerer Vorgang verstanden ist. Es stellt aber m. E. eine Überinterpretation (genauer: eine Eintragung von Gedanken des 19. Jahrhunderts, s. u. S. 211 Anm. 295) dar, wenn H.-R. Reuter, *Communio und congregatio*. Zwei Aspekte des Kirchenbegriffs, in: H.-R. Reuter, *Botschaft und Ordnung*. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009 (ÖTh 22), 56–72, hier 61 diesen dogmatischen Kirchenbegriff der *congregatio* heranzieht, um davon eigens einen Kirchenbegriff der *communio* als Ensemble von »geistgewirkten menschlichen Handlungen« abzuheben (70).

sanctorum im personalen Sinne) bezeichnen, die ihre durch gute Werke erworbenen Verdienste nicht benötigen und sie darum in den Schatz der Kirche einfließen lassen können, aus dem sie denjenigen Christen zugute kommen, die nicht als Heilige leben oder gestorben sind (communio sanctorum im sächlichen Sinne der Sakramente, aber auch der Seelenmessen und Ablässe). Die Vorstellung von der communio sanctorum konstituiert hier durch die doppelte Syntax einen doppelten Kirchenbegriff als auf Erden pilgernde Kirche und als Kirche der Heiligen im Jenseits,⁶⁸ und die Trennlinie zwischen beiden bildet der Tod. An dieser Stelle hakt das reformatorische Kirchenverständnis kritisch ein, da es Heiligkeit nicht als persönliche Eigenschaft von Menschen versteht, sondern als Qualität des göttlichen Handelns und aufgrund dessen als Merkmal des Glaubens, der als Werk Gottes am Menschen aufgefasst wird. Auch die reformatorische Theologie ordnet damit die Heiligkeit der Jenseitigkeit zu, zieht aber die Demarkationslinie zum Diesseits nicht mit dem Tod, sondern mit dem Wirken Gottes im Unterschied zum Werk der Menschen, so dass Heiligkeit von allen, also insbesondere von den lebenden Gläubigen ausgesagt werden kann und im Blick auf Gottes in ihnen wirksames Handeln auch ausgesagt werden muss.

Umgekehrt setzt die reformatorische Kritik der Heiligenanrufung die Diesseitigkeit ihres Christenlebens im Sinne der Sündigkeit voraus, wenn besonders nach dem Scheitern des Augsburger Reichstages hauptsächlich die Angewiesenheit der Heiligen auf Sündenvergebung als glaubensstärkendes Beispiel anerkannt wird, aber nicht mehr die Taten der Heiligen.⁶⁹ Bezogen auf die Ekklesiologie heißt das, dass die Kirche kraft des göttlichen Wortes inmitten der

⁶⁸ Von dieser Annahme lebt noch die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, wenn sie in Kap. VII das grundsätzlich heilsgeschichtlich angelegte Modell der Kirche als Pilgerschaft (und mit ihm die hierarchische Ordnung der Kirche als Entsprechung zum Lager des Volkes Israel in der Wüste: LG III) ausrichtet auf die Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche der bereits vollendeten Heiligen (vgl. LG 49f. = DH 4169f.).

⁶⁹ In CA 21 behandelt Ph. Melanchthon die Verehrung der Heiligen im Anschluss an die guten Werke (CA 20) und bezieht sich darum besonders auf die in diesem Kontext profan verstandenen Werke der Heiligen wie Davids Kriegsführung. Apol. 21, 1531 nach dem Reichstag veröffentlicht, versteht aber den Begriff der guten Werke konsequent im Sinne von Luthers *Sermon von den guten Werken* als Glauben an die Sündenvergebung und hebt darum als Beispiel der Heiligkeit Petrus hervor, weil ihm »seine Verleugnung verziehen wird« (Apol. 21,139,317 = Evangelische Bekenntnisse. Reformatorische Bekenntnisschriften und neuere Theologische Erklärungen, hg. v. R. Mau, Bielefeld 1997, Bd. 2, 246). In der Konsequenz dieses reformatorischen Heiligkeitsbegriffs stellt Melanchthons Kritik der Heiligenverehrung die kirchliche Darstellung der Heiligenviten generell in Frage: »Und wenn die Heiligen auch sehr große Taten vollbrachten [...], so hat sie doch niemand in wahren Begebenheiten ausfindig gemacht« (Apol. 21,143,324 = Mau, Bd. 2, 251). Diese Entwicklung findet ihren Abschluss in der Neufassung des Artikels in CA-var. 21 von 1540, wo David nicht mehr als Kriegsherr, sondern als Empfänger der Sündenvergebung Beispiel der Heiligkeit ist (Mau, Bd. 2, 57).

Profanität heilig sein kann – ein Gedanke, der gerade in der lutherischen Sakramentenlehre für die Gegenwart Jesu Christi in den natürlichen Elementen des Sakraments wichtig ist –, während dieselbe Kirche im Verhältnis zu dem sie konstituierenden Geist Gottes zugleich als große, ja als die größte Sünderin qualifiziert wird.⁷⁰

Freilich könnten gerade diese Beispiele, die weithin Bekanntes ausbreiten,⁷¹ den Eindruck erwecken, dass die reformatorische Neufassung des Begriffs der Heiligkeit, die anstelle der Unterscheidung von Tod und Leben die Fundamentalunterscheidung von Gott und Mensch setzt, bloß im Austausch einer bestimmten begrifflichen Axiomatik durch eine andere bestünde, so dass es der Willkür obläge, ob die Kirche sich als heilig oder aber als Sünderin darstellt. Da es frivol wäre, dieses Vexierspiel als Spitze der reformatorischen Ekklesiologie zu betrachten, muss man betonen, dass die pragmatische Pointe des reformatorischen Verständnisses von der Gemeinschaft der Heiligen noch anderswo liegt, nämlich in der der Bestreitung des doppelten Begriffs von Kirche als pilgernde und als himmlische Gemeinschaft. Im altgläubigen Modell ist diese Doppelheit wegen der Unvereinbarkeit von Tod und Leben sachlich geboten, während der Gegensatz von Gott und Mensch, der bei den Reformatoren an dieselbe axiomatische Systemstelle tritt, in der Person Christi versöhnt ist, so dass mit den Kennzeichnungen der Kirche im Apostolischen Glaubensbekenntnis von der Kirche als *una sancta* auszugehen ist. Wenn vom Standpunkt einer Relationstologie aus betont wird, dass der reformatorische Begriff der Heiligkeit personal konzipiert sei,⁷² so ist das um der Klarheit des Unterschieds gegenüber der ja ebenfalls personalen altgläubigen Auffassung von den Heiligen willen strikt auf die Person und das Werk Christi zu beziehen; in diesem Sinne sollte man den reformatorischen Kirchenbegriff weniger personal als vielmehr christologisch strukturiert nennen.⁷³ Vor allem aber weist die reformatorische Rede von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen die schon angedeutete pragmatische Ausrichtung auf: Wenn die Unterscheidung zwischen pilgernder und himmlischer Kirche hinfällig ist, kann sich die Rede von der Kirche nur auf einen einzigen Gegenstand beziehen und duldet keinerlei Abzirkelung doppelter Kirchenbegriffe, die sich in der Rede von der »Kirche als ...« zu erkennen gibt. Die oft als theoretischer Mangel wahrgenommene Tatsache, dass die Rede reforma-

⁷⁰ M. Luther, WA 34/I, 276,7f.: »Non est tam magna peccatrix ut Christiana ecclesia« (Predigt vom Ostersonntag 1531).

⁷¹ Vgl. zusammenfassend R. Schäfer, Art. Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, in: RGG⁴ 3, 2000, 1569, der von Luthers Interpretation der Bußpsalmen auf die Situation der Getauften ausgeht.

⁷² Diese Auffassung legt sich in der kritischen Auseinandersetzung v.a. der Religionswissenschaft mit R. Ottos überpersonalem Konzept des Heiligen nahe, vgl. Die Diskussion um das »Heilige«, hg. v. C. Colpe, Darmstadt 1977 (WdF 305).

⁷³ Zur Ausführung vgl. G. Wainwright, Art. Heilig und profan V, in: RGG⁴ 3, 2000, 1534–1537, der von der christologischen Idiomenkommunikation aus argumentiert.

torischer Ekklesiologie von der Kirche keine Identifikation ihres Gegenstands in Raum und Zeit zulässt, ergibt sich vielmehr folgerichtig aus der erwähnten Lehre von der sowohl räumlichen als auch zeitlichen Universalität der Kirche. Das vermeintliche Problem erfährt zudem in der reformatorischen Auffassung eine pragmatische Lösung, indem die Reformatoren, wenn sie die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen nennen, einfach von der Gemeinschaft sprechen, der sie selbst angehören. In den bedeutenden Katechismen der Reformation schlägt sich das so nieder, dass sie die Credoformulierung »Gemeinschaft der Heiligen« nie nur auf verstorbene Heilige beziehen, sondern pointiert auf »mich«, den je aktuell Glaubenden.⁷⁴

In der reformatorischen Ekklesiologie lässt sich also ein unübersehbar pragmatischer, d. h. situationsbezogener Aspekt aller Rede von der Kirche beobachten, der dem Grundsatz einer Theologie als Funktion der Kirche entspricht, wie er in Kap. 1.1. entfaltet wurde. Dass damit so wenig wie in jenem Grundsatz eine Gleichsetzung der eigenen Glaubensgemeinschaft mit der wahren Kirche behauptet ist, zeigt sich an der dort schon erwähnten Tatsache, dass die Einheit der einen Kirche, der sich auch die eigene Glaubensgemeinschaft zurechnet, nicht nach außen abgegrenzt wird; an diese Stelle tritt vielmehr die ebenfalls schon erwähnte Lehre von den Kennzeichen der Kirche. Sie prüft die jeweilige Gemeinschaft daraufhin, inwieweit sie wahre Kirche ist, und misst sie dazu am Wort vom Kreuz.

Gerade dieser »Prüfauftrag« der *notae ecclesiae* verdeutlicht nochmals den Erkenntnisfortschritt, den der reformatorische Kirchenbegriff gegenüber dem altgläubigen beansprucht. Auch der doppelte Kirchenbegriff erfüllt nicht zuletzt eine derartige Prüffunktion, indem er der auf Erden pilgernden Kirche die himmlische Kirche der Heiligen vor Augen stellt. In dieser Konstellation wird die Kirche allerdings nicht am Wort Gottes gemessen, sondern an einem Idealbild von Kirche. Der doppelte Kirchenbegriff wirkt sich hier als *Unterteilung verschiedener Bereiche innerhalb der Kirche* aus, so dass der Bereich des Idealen als Maßstab für den Bereich der Wirklichkeit dient. Auf evangelischer Seite hingegen ist diese Unterteilung ausgeschlossen. Es ist also nicht möglich, die Fundamentalunterscheidung von Gott und Mensch, die die Einheit des Kirchenbegriffs gewährleistet, so zur Geltung zu bringen, dass Gottes Wirken an der Kirche als eigener Bereich gegenüber dem menschlichen Wirkungsbereich abgegrenzt wird. Vielmehr muss man in Analogie zu der axiomatischen Verschiebung, die mit der reformatorischen Fundamentalunterscheidung gegenüber der altgläubigen Entgegensetzung von Tod und Leben in den Begriff der Heiligkeit eintritt, festhalten, dass die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem

⁷⁴ So in Luthers Katechismen bei der Auslegung des dritten Artikels, die »mir und allen Gläubigen« gilt (Kleiner Katechismus), so dass »auch ich ein Stück und Glied« dieser Kirche bin (Großer Katechismus). Entsprechend hält Frage 54 des Heidelberger Katechismus von der erwählten Gemeinde fest, »daß ich in dieser ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde« (Belege: Evangelische Bekenntnisse, hg. v. Mau, Bd. 2, 21 Ziff. 24; 93 Ziff. 156; 153).

Wirken *quer durch alle Bereiche der Kirche* geht. Dementsprechend sind auch die Heiligkeit und die Jenseitigkeit der Kirche kein kirchlicher Besitz, sodass auch keine kirchliche Eigenschaft des Ewigseins besteht.

Mit den hier vorgetragenen Überlegungen sollte die Entgegensetzung von Reformation und Restauration erläutert werden, die im Verwendungszusammenhang der Formel *ecclesia semper reformanda* wirksam wird. Dass Anlass besteht, die Einheit und Heiligkeit der Kirche gegen eine restaurative Erstarung zu kirchlichen Eigenschaften abzuheben, zeigt das Beispiel von R. Prenter, der in seinem Buch über die *Confessio Augustana* regelmäßig von der *ecclesia perpetua mansura* spricht und damit die adverbiale Rede von dieser Ewigkeit attributiv einem Handlungssubjekt Kirche zuordnet, so dass die Kirche nun selbst als ewig erscheint.⁷⁵ Beide Formeln, sowohl die Rede von der *ecclesia semper reformanda* als auch die Wendung *ecclesia perpetuo mansura*, können das reformatorische Kirchenverständnis treffen – oder auch verfehlen. Verfehlt wäre es in beiden Fällen, die fortwährende Reform oder aber den dauerhaften Bestand der Kirche durch eine Abgrenzung kirchlicher Bereiche zum Ausdruck zu bringen, die reformbedürftig sind, während bestimmte andere Bereiche als unveränderlicher Kernbestand der Kirche von solcher Reform ausgenommen werden. Auch die reformatorische Fundamentalunterscheidung von Gott und Mensch kann man nicht in dieser Weise zur Geltung bringen, indem man z. B. die Botschaft des Evangeliums als irreformable göttliche Vorgabe von der kirchlichen Ordnung als äußeres Menschenwerk unterscheidet. Wenn im Gegenteil die Unterscheidung von Gott und Mensch durch alle Bereiche der Kirche hindurchgeht, kann die Entscheidung, was Bestand hat und was reformiert werden muss, nur im pragmatischen Situationsbezug getroffen werden, und schon das Beispiel Ernst Wolfs zeigte,⁷⁶ dass dabei identische Sachverhalte in unterschiedlichen Situationen gegensätzlich beurteilt werden können. Evangelische Kirchenreform wird deshalb pragmatisch so vorzugehen haben, dass sie die ihr vorfindliche Glaubensgemeinschaft und deren Situation in ihrem Anspruch, Kirche zu sein, ernst nimmt und darin die verborgene Kirche entdeckt. Diese Vorgehensweise scheint dem evangelischen Begriff der Kirche adäquat zu sein, da sie Bereichsscheidungen in der Kirche vermeidet, die mit einem Begriff von Einheit der Kirche nicht zu vereinbaren wären. Insbesondere die verbreiteten Unterscheidungen von sichtbarer und unsichtbarer, erfahrener und geglaubter Kirche usw. sind daher nur unter der grundlegenden Fragestellung zu verstehen, dass evangelische Ekklesiologie in der vorgefundenen Kirche deren Verborgtheit zu entdecken hat.⁷⁷ Man kann die Aufgabe evangelischer Kirchentheorie geradezu durch die Kurzformel charakterisieren: Kirche entdecken.

⁷⁵ R. Prenter, *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*, Erlangen 1980, 98f.

⁷⁶ S. o. die Ausführungen im Anschluss an S. 49 Anm. 62 zur Pragmatik der Formel *ecclesia semper reformanda*.

⁷⁷ Dass speziell Luthers Ekklesiologie sich in den Auseinandersetzungen, die letztlich zu seinem Bann führten, als Theorie der verborgenen Kirche entwickelt, ist die

2. DER DOGMATISCHE ASPEKT DER KIRCHENWIRKLICHKEIT

Im vorigen Kapitel dieser Untersuchung wurde ein Konzept von Kirche skizziert, das im Unterschied zu den zweigeteilten Begrifflichkeiten der Lehrtradition die in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen artikulierte Einheit der Kirche auch terminologisch zur Geltung bringen will. Gleichwohl scheint die Frage, wie diese Einheit der Kirche zu verstehen sei, unvermeidlich – und damit auch die Notwendigkeit begrifflicher Differenzierungen unumgänglich. Die folgenden Kapitel des I. Hauptteils dieser Untersuchung widmen sich diesem Problem, indem sie zwischen einer dogmatischen (Kap. 2), einer ethischen (Kap. 3) und einer ökumenischen (Kap. 4) Kirchenwirklichkeit unterscheiden. Damit soll nicht nachträglich ein dreigliedriger Kirchenbegriff eingeführt werden, denn die Verstehensschwierigkeiten mit dem Begriff einer Einheit der Kirche scheinen weniger im Begriff der Kirche als dem der Einheit zu wurzeln, der ganz allgemein als philosophischer Terminus (also völlig unabhängig vom Kirchenthema) eine Mehrdeutigkeit aufweist, weil er sowohl intensionalen wie extensionalen Sinn hat.⁷⁸ Dementsprechend kann auch der Begriff »kirchliche Einheit« sowohl auf eine als Entität gegebene Wirklichkeit verweisen als auch auf das, was deren Einheit bewirkt. Da beide Dimensionen von Einheit offensichtlich als Wirklichkeit bezeichnet werden können, wird der intensional-extensionale Doppelcharakter auch der kirchlichen Einheit im Folgenden durch die Unterscheidung von dogmatischer, ethischer und ökumenischer Kirchenwirklichkeit zum Tragen gebracht.

Es handelt sich hierbei um unterschiedliche Zugänge zu demselben, einen Kirchenbegriff, die sich jedoch von ihm aus im Rückblick als zwar konvergierende, aber doch getrennte Wege erweisen, die darum, wenn man sie zurückverfolgt, auch in unterschiedliche oder sogar ausschließliche Anfangsgründe zurückweisen. Setzt man voraus, dass es gerade diese Anfangsgründe von Kirche sind, mit denen sich eine Grundlegung der Ekklesiologie zu beschäftigen hat, so kann man durchaus von verschiedenen oder gar getrennten dogmatischen Wirklichkeiten der Kirche sprechen, ohne dem dogmatischen Begriff der Theologie oder dem Begriff der Kirche, wie sie eben in Kap. 1 skizziert wurden, Abbruch zu tun.

Grundthese von K. Hammann, *Ecclesia spiritualis*. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus, Göttingen 1989 (FKDG 44).

⁷⁸ Einheit heißen sowohl die »zusammengesetzte, in sich geschlossene Mannigfaltigkeit«, die »als ein gegliedertes Ganzes erfahren wird«, als auch die »Vergleichsgröße«, durch die die Glieder der Einheit sich aufeinander beziehen (vgl. Kirchner/Michaelis/Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hg. v. A. Regenbogen/U. Meyer, Darmstadt 1998, 173).

Mit dem Bild getrennter Wege zu einem gemeinsamen Standpunkt dürfte auch die Hermeneutik beschrieben sein, mit der ich mich den folgenden kirchlichen Selbstaussagen annähern möchte.

2.1. Die institutionentheoretischen Ekklesiologiestudien von VELKD und EKU

Wenn man bedenkt, wie wenig selbstverständlich ekklesiologische Selbstaussagen jahrhundertlang für Kirchen gewesen sind, die ihr Kirchesein stattdessen einfach in Urteilen zu verschiedensten Problemen außerhalb dieser ekklesiologischen Grundfrage zur Geltung brachten, dann ist es besonders überraschend, dass in dem kurzen Zeitraum zwischen 1977 und 1981 die beiden umfassendsten konfessionellen Zusammenschlüsse deutscher evangelischer Landeskirchen mit Ekklesiologiedenkschriften an die Öffentlichkeit traten.⁷⁹ Während das Genre Denkschrift die äußerer Zwänge entthobene freie Reflexion assoziieren lässt, kann man für die Studien, die die Theologischen Ausschüsse von VELKD bzw. EKU in jenen Jahren veröffentlichen,⁸⁰ durchaus äußere Zusammenhänge namhaft machen, die die genannten Zusammenschlüsse geradezu (im Sinne unserer Überlegungen in Kap. 2) zur Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Kirchesein drängten. Vorrangig sind die 1971 begonnenen Mitgliedschaftserhebungen der EKD zu nennen, die offen frag-

⁷⁹ Rein rechnerisch war die aufgrund einer Reihe von sog. Abendmahlsthesen (1957) entstandene Arnoldshainer Konferenz (AKf), die ab 1969 die unierten Gliedkirchen der EKD sowie die lutherischen Kirchen von Württemberg und Oldenburg im Gaststatus umfasste, größer als EKU oder VELKD, doch handelte es sich nicht um einen vergleichbaren Kirchenzusammenschluss. Dieser entstand erst 2003 durch die Zusammenfügung von EKU und AKf zur Union Evangelischer Kirchen (UEK).

⁸⁰ Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hg. v. W. Lohff/L. Mohaupt, Hamburg 1977 (zur Sache 12/13) bzw. Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), Bd. 1: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union, hg. v. A. Burgsmüller, Gütersloh 1980 (Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union); Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, hg. v. A. Burgsmüller, Gütersloh 1981 (Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union). Beide Studien haben freilich nur begrenztes öffentliches Interesse gefunden, wobei die VELKD-Studie wegen der darin vertretenen Position von Volkskirche noch am ehesten durch andere Denkschriften weitergewirkt hat. Die erwartbare Rezeptionsschiene des EKV-Votums läge demgegenüber in der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung, doch finden sich selbst in der flüssig geschriebenen Wirkungsgeschichte Barmens von M. Schilling, Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer, Neukirchen-Vluyn 2005 nur spurenelementartige Hinweise auf das Votum zu Barmen III. Grund dafür ist die auf individuelle Rezeption abstellende Methodik der Studie Schillings.

ten: *Wie stabil ist die Kirche?*⁸¹ Die sozialwissenschaftliche Vorgehensweise der Erhebungen entsprach der in den 1960er Jahren eingeläuteten empirischen Wende in den Geisteswissenschaften, die für die Theologie dazu führte, dass das Thema Institution in den Mittelpunkt des Interesses rückte, und zwar nicht nur,⁸² aber verständlicherweise besonders in der Kirchentheorie.⁸³

Die Frage nach der Institution Kirche und damit die Sorge um die volk-kirchliche Wirklichkeit charakterisieren sowohl die lutherische als auch die unierte Ekklesiologiestudie, obwohl beide sonst, nicht nur wegen ihrer denominationellen Differenzen, durchaus unterschiedlich gebaut sind.⁸⁴ Die sehr viel kürzere VELKD-Studie ordnet nach kurzer Exposition in ihrem Kernbestand jeweils fünf ekklesiologische Problemfelder und die ihnen entsprechenden Leitlinien in Orientierung an den Artikeln der *Confessio Augustana* so an, dass einerseits das Frage-Antwort-Schema reformationszeitlicher Katechismen,⁸⁵ andererseits die für die Bekenntnisschriften typische Kopplung von Assertion und Anathema durchscheint.⁸⁶ Demgegenüber entfaltet das sich selbst so bezeichnende »Votum« der EKU nach äußerst knappen einleitenden Fragen an die Kirche zunächst die Grundlagen des reformatorischen Kirchenverständnisses, ehe sich eine als Weisung bezeichnete Anwendung in gegenwärtiger Verantwortung für nicht weniger als neun Themenbereiche anschließt, was dem ganzen Votum das Erscheinungsbild eines komprehensiven dogmatischen Traktates gibt. Freilich ist das Votum zugleich Teil einer Kommentierung aller sechs Thesen der Barmer Theologischen Erklärung, die der

⁸¹ So der Buchtitel der 1974 von H. Hild herausgegebenen Erhebungsergebnisse.

⁸² Der Institutionsbegriff löst in der theologischen Sozialethik jener Zeit die ältere Figur der »Schöpfungsordnung« ab, deren Hauptmangel, die unbewiesene Behauptung theologischer Vorgegebenheit, bereits zuvor (durch E. Wolf u. a.) mithilfe des Mandatsbegriffs im Sinne einer konstitutiven Notwendigkeit menschlichen Aufgebenseins korrigiert worden war.

⁸³ Zu nennen ist besonders die am Münsteraner sozialetischen Institut entstandene Untersuchung von Marsch, Kirche.

⁸⁴ Bereits R. Weth bezog sich 1978 in seinem Einführungsvortrag in das EKU-Votum vor der Synode der EKU (West) auf die VELKD-Studie (daneben auf eine Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes von 1977, die ich unberücksichtigt lasse), hob dabei aber vor allem auf ein Gegenüber von Affirmation (so ihm zufolge die VELKD) und Transformation der Volkskirche (so die EKU) ab, das die Ebene der ekklesiologischen Grundlegungsfragen womöglich nicht erreicht; vgl. Weths Aufnahme seines Vortrags in der gedruckten Einführung zum Referateband des Votums: R. Weth, Barmen als Entscheidung. Eine Einführung, in: Gemeinde von Brüdern, Bd. 1, hg. v. Burgsmüller, 9–23.

⁸⁵ Diese Fortführung über die Hälfte der Studie hinweg macht Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 10 Anm. 1 selbst namhaft.

⁸⁶ Die Schlussabsätze der als »Leitlinien« aufgefassten Punkte der Studie formulieren jeweils einen Satz »Wenn nun einer behauptet ..., so muß dem widersprochen werden«.

Ausschuss mit einem Votum zur II. Barmer These 1973 begann, allmählich als zusammenhängende Aufgabe wahrnahm und bis 1999 realisierte.

Gerade angesichts des Genreunterschieds zwischen quasi katechetischer und eher traktatartiger Darstellung fallen aber die um das Thema Institution kreisenden Gemeinsamkeiten beider Denkschriften umso mehr ins Auge. Beide Studien verstehen darunter durchaus im sozialwissenschaftlichen Sinne⁸⁷ die zur Wahrnehmung einer bestimmten gesellschaftlichen Funktion auf Dauer gestellte, gemeinschaftliche Lebensform der Kirche (insbesondere ihren Gottesdienst),⁸⁸ unterstreichen jedoch auch, dass der institutionelle Sinn der Kirche damit noch nicht ausgeschöpft sei, sondern vielmehr zugleich, ja sogar vorrangig,⁸⁹ das Moment ihrer Stiftung durch Jesus Christus einschlieÙe,⁹⁰ die auf Latein ebenfalls als *institutio* bezeichnet wird.⁹¹ Diese Homonymie des In-

⁸⁷ Für die VELKD-Studie ist v. a. auf das zugrunde liegende Ausschussreferat von D. Rössler zu verweisen, das die soziologischen Theorien von T. Parsons und N. Luhmann sowie von A. Gehlen und P. L. Berger/Th. Luckmann behandelt (D. Rössler, Die Institutionalisierung der Religion, in: Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 41–69).

⁸⁸ Vgl. Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 42f.: »Institutionell«, nämlich auf Wiederholung und geschichtliche Dauer in diese Welt und Zeit gestellt, ist eben die auftragsgemäÙe Anrufung, Verkündigung und Auslegung seines [sc. Gottes] Namens.«

⁸⁹ In der VELKD-Studie heben v. a. die Ausschussreferate diesen Gesichtspunkt hervor; vgl. Rössler, Institutionalisierung der Religion, 46f. zur »Idee der Institution« (ein Begriff von H. Schelsky mit Rückgriff auf B. Malinowski) als eigentlicher Keimzelle der Institution.

⁹⁰ Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 42: »Die Kirche ist Institution nicht erst, sofern sie das Werk menschlicher Institutionalisierung ist, sondern zuvor und zuerst als ›Stiftung‹ Jesu Christi.« (In den Konkretionen der Studie, hier 59–68, tritt dieser theologische Aspekt der Institution allerdings hinter den soziologischen zurück.) Vgl. Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 14 (Nr. 6): »Die Kirche ist Institution, weil sie als handelnde Kirche theologische Inhalte und geistliche Aufgaben wahrnimmt, die ihr vorgegeben sind, über die sie aber nicht verfügt.«

⁹¹ Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 14f. (Nr. 6) unterscheidet diese beiden Seiten des Institutionenbegriffs als ekklesiologisches (14) und anthropologisches (15) Moment, wobei letzteres, ohne dass der Begriff Stiftung gebraucht wird, die Stiftungsinhalte Wort und Sakrament namhaft macht: »Aber auch im Blick auf die Menschen ist es gut, von der Kirche als einer Institution zu sprechen. Sie repräsentiert in Wort und Sakrament eine letztgültige Freiheit für die Menschen. Sie bezeugt, daß das Gelingen des Lebens nicht von der Leistungskraft des Menschen abhängt, sondern Gnade ist, die auch das Mißlingen seiner Lebensziele umgreift.« Der beide Institutionenmomente verbindende Grundzug, dass Institutionen Vorgaben darstellen, ehe sie zum Etablissement werden, tritt hier deutlich hervor, auch wenn man urteilen muss, dass das augenscheinliche Bemühen um eine in der Volkskirche rezeptionsfähige (»pastorale«) Sprache (»... ist es gut ...«; Explikation »letztgültiger Freiheit« am Beispiel »Gelingen des Lebens«) hier zu Lasten der argumentativen Klarheit (und damit auch der von der Studie ohnehin schon in Frage gestellten Zukunftsfähigkeit der Volkskirche) geht.

stitutionsbegriffs bedeutet keine Äquivokation,⁹² weil sich die christologische Stiftung der Kirche auch institutionentheoretisch aussagen lässt, insofern die Kirche diejenige Institution ist, die ihre wahrzunehmende Funktion nicht selbst wählt, sondern (von Christus) vorgegeben bekommt im Auftrag zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, die aus diesem Grund in CA 7 als Kennzeichen der Kirche genannt werden. Das erklärt, warum die Denkschriften als kirchliche Institution vorrangig den Gottesdienst namhaft machen. Schreitet man nun jedoch zu einer weiteren großen Gemeinsamkeit beider Dokumente fort, bewegt man sich auf den Wendepunkt zu, von wo aus die jeweiligen Argumentationen im Rückblick zu ganz verschiedenen Begründungsanfängen führen, die ich als instrumentell bzw. konkludent bezeichnen werde.

2.2. Instrumentelles und konkludentes Modell kirchlicher Institutionalität

1. Die Ordnung der Kirche als Faktor ihrer Institutionalität. VELKD und EKU stimmen darin überein, dass sie das ordinierte Amt der Pfarrerin bzw. des Pfarrers in den eben geschilderten Stiftungszusammenhang der Kirche einbezogen sehen.⁹³ Das zwingt wegen des hohen Gewichts, das CA 7 mit der Nennung von Wort und Sakrament als Inhalt dieser Stiftung hat, zu der Rückfrage, ob damit behauptet wird, dass das ordinierte Amt als dritte Bedingung kirchlicher Einheit neben die beiden in CA 7 genannten treten müsse. Zur Beantwortung wäre, der Hermeneutik der im Rückblick getrennten Wege ent-

⁹² Zur Verdeutlichung weist Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 43 Anm. 23 gleichwohl darauf hin, dass der »dogmatische Begriff und der heute gängige Begriff von ›Institution‹ auseinanderfallen«, und spricht um der Klarheit willen auch von einer »Stiftung«. Dass die VELKD-Studie Vergleichbares unterlässt, ist angesichts ihres Bemühens um volkskirchennahe Sprache (s. vorige Anm.) überraschend.

⁹³ Vgl. Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 24 (Nr. 11) zum ordinierten Amt: »Dieses Amt gründet inmitten des allgemeinen Priestertums im Auftrag des Herrn und ist darum keine der Gemeinde zur freien Disposition überlassene Delegation, die auch unterlassen werden könnte«. Es ist zu beachten, dass hier entgegen einer Ableitung des ordinierten Amtes aus dem allgemeinen Priestertum, wie die VELKD sie inzwischen (freilich ohne Bejahung einer Delegationstheorie) vertritt (»Ordnungsgemäß berufen«). Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, Hannover 2006 [TVELKD 136], Ziff. 3.4 in der reformatorischen Grundlegung der kirchlichen Ordinations- und Beauftragungspraxis), die direkte christologische Stiftung des ordinierten Amtes behauptet wird, nur dass die Studie in problematischer Rücksichtnahme auf volkskirchliche Rezipierbarkeit (s. die beiden vorigen Anm.) statt einer »Stiftung« von einem »Auftrag« Christi spricht.

Das EKU-Votum spricht beim Thema apostolischer Verkündigung lediglich von einem »relativen Vorrang des Wortzeugnisses von Jesus Christus vor anderen Zeugnisgestalten« (Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 43), was die Annahme nahelegt, dass dieses mit Berufung auf CA 5 geäußerte Argument das ordinierte Amt einschließt.

sprechend, auf die Anfangsfrage zurückzugehen, ob Wort und Sakrament als *hinreichende*, also keiner Ergänzung fähige, Bedingung aufzufassen sind, was dem Wortlaut der Confessio Augustana am nächsten kommt (»satis« = hinreichend), oder nur als *notwendige* Bedingung, was die EKU-Studie anzunehmen scheint, wenn sie CA 7 als »Minimaldefinition« der Kirche betrachtet.⁹⁴ Da das Verständnis von CA 7 gerade in dieser Frage im ökumenischen Ekklesiologiediskurs äußerst strittig ist,⁹⁵ möge hier der Hinweis genügen, dass sowohl VELKD als auch EKU das mit der Kirche selbst mitgestiftete ordinierte Amt als *Dienst an der kirchlichen Einheit* auffassen und diesen offensichtlichen Bezug auf CA 7 in einer Weise interpretieren, die die geschilderte Streitfrage hinter sich lässt, denn das ordinierte Amt dient nach sachlich gleich lautender Aussage beider Denkschriften dadurch der kirchlichen Einheit, dass es auf der Ebene der Gemeinde die unterschiedlichen Dienste der in ihr agierenden Gruppen durch seinen eigenen Dienst der Verkündigung von Gottes Wort eint und so das theologische Gegenüber der Gemeinde präsent hält.⁹⁶ Speziell die

⁹⁴ Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 44.

⁹⁵ Grund des hohen Streitwertes ist, dass der Einbezug des Amtes in die notwendigen Bedingungen des Kircheseins die Entgegnung der katholischen Gegenreformation auf Wittenberger, Zürcher und Genfer Reformation replizieren würde, da R. Bellarmin 1590 seine Lehre von den drei die Kirche zusammenhaltenden Bändern (sog. *tria vincula*) auf Lehre und Liturgie (vgl. Wort und Sakrament) sowie das hierarchische Amt bezog. Gegenwärtige Streitigkeiten in der Ämterfrage wie die kurz nach den Denkschriften von VELKD und EKU in der weltweiten Ökumene gefällte Richtungsentscheidung der Lima-Dokumente (1982) für das dreigliedrige Amt (= Bischof, Presbyter, Diakon wie in katholischer und anglikanischer Kirche) oder die 2005 geführte lutherisch-reformierte Auseinandersetzung im deutschlandweit tonangebenden Ökumenischen Arbeitskreis (vgl. *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge II: Ursprünge und Wandlungen*, hg. v. D. Sattler/G. Wenz, Göttingen und Freiburg 2006 [DiKi 13]) sind vor diesem Hintergrund zu sehen.

⁹⁶ Vgl. *Kirche der Zukunft?*, hg. v. Lohff/Mohaupt, 15f. (Nr. 6): »Die spezifische Funktion des kirchlichen Amtes liegt darin, das in Jesus Christus gründende Wort Gottes zu vergegenwärtigen. Diese theologische Funktion des Amtes kann nicht in die Gruppenbezüge der Gemeinde aufgelöst werden, weil der Sozialbezug des Amtes grundsätzlich weiter reicht. Er hat nämlich die Aufgabe, das Evangelium über alle vorhandenen Gruppenzugehörigkeiten und gemeindlichen Aktivitäten der Christen hinaus für jedermann präsent zu halten.« Der korrespondierende Pkt. 11 bringt diese Einheitsfunktion des Amtes *via negationis* zur Sprache: »Wenn nun einer behauptet, das Evangelium sei nur je und je in punktuellen Akten bruderschaftlichen Zeugendienstes zur Sprache zu bringen und das kirchliche Amt sei in eine Vielzahl einzelner Funktionen aufzuteilen, die verschiedenen Fachleuten zu übertragen sind, so muß dem widersprochen werden, weil damit die einheitsstiftende Kraft der Evangeliumsverkündigung verdunkelt wird« (26).

Vgl. *Gemeinde von Brüdern*, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 88: »In der besonderen Verantwortung dieses Dienstes verhilft der Pfarrer der Gemeinde dazu, »auf's Wort zu merken« und kirchliche Lehre ernst zu nehmen [...]. Seine theologische Vorbildung befähigt ihn dazu, Darstellung und Lebensäußerungen von christlicher Gemeinde übergreifend zu reflektieren.«

Autoren des EKV-Votums sehen in dieser Einheitsfunktion des Amtes einen wesentlichen Erkenntnisfortschritt.⁹⁷ Dieser lässt sich vor dem Hintergrund unserer einleitenden Bemerkungen zum Doppelcharakter des philosophischen Einheitsbegriffs⁹⁸ so erklären, dass die extensionale Einheit der Kirche hier auf die *Gemeinde* als den »Wirkungskreis« der ordinierten Amtsträger beschränkt wird, was im Gegenzug die Annahme erlaubt, dass die intensive Einheit dieser Gemeinde (kirchenreformerisch gesprochen: ihre Identität oder ihr Profil) gegenüber einem klar definierten Außerhalb, nämlich der Öffentlichkeit außerhalb der Gemeinde, zu repräsentieren ist. Die Kehrseite dieses Erkenntnisfortschritts ist freilich, dass die Lösung der Einheitsfrage auf gemeindlicher Ebene noch nichts über die kirchliche Einheit im Maßstab *weltweiter Ökumene* aussagt, und wie wir bald sehen werden,⁹⁹ geht dasselbe EKV-Votum, das sich den genannten Erkenntnisfortschritt zugute hält, auf dieser ökumenischen Ebene andere Wege.

Zunächst aber stellt sich mit der zwischen VELKD und EKV konsensuellen Auffassung, dass das ordinierte Amt als Dienst an der kirchlichen Einheit Bestandteil des ebenfalls durch diese Einheit begründeten Stiftungszusammenhangs (CA 7) sei, eine weitere Anschlussfrage, die die *Ordnung* der Kirche betrifft, zu der das Amt der Pfarrerin oder des Pfarrers ja als ordiniertes Amt selbst schon hinzugehört. Dient nämlich dieses Amt der kirchlichen Einheit, dann liegt die Folgerung nahe, dass auch die Ordnung, deren Teil das Amt selbst ist, einheitlich und darum eine bestimmte Ordnung sein müsse. Tatsächlich kommen die Denkschriften an dieser Stelle zu abweichenden Auffassungen, die nun gerade ihr jeweiliges Profil auszumachen scheinen.

2. Institutionalität als Ordnung von Freiheit (VELKD). Die VELKD bejaht unter Hinweis auf die von allen kirchenfremden Ordnungssystemen unabhängige Selbstverwaltungsvollmacht der Kirche entschieden die Notwendigkeit kirchlicher Ordnung,¹⁰⁰ lehnt aber die Festlegung auf eine bestimmte, der evangelisch-lutherischen Kirche in besonderer Weise gemäße, Ordnung ebenso entschieden ab.¹⁰¹ Das zentrale Argument hierfür ist bis in Anklänge der Formulierung hinein einem der Vorträge entnommen, die die Mitglieder des

⁹⁷ Die Bestimmung der pfarrdienstlichen Aufgabe als »übergreifende Reflexion des Gemeindelebens« kann nach der Einführung in das Votum, die H. Schröder gibt, beanspruchen, »uns doch ein Stück voranzubringen« (Belege: Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 25).

⁹⁸ S. o. S. 56 Anm. 78 zum philosophischen Begriff der Einheit.

⁹⁹ S. u. den Schlussabsatz von Kap. 2.2. (S. 69f.).

¹⁰⁰ Kirche der Zukunft?, 18 (Nr. 8): »Die Kirche kann als Volkskirche nicht ohne Ordnungen sein.«

¹⁰¹ Kirche der Zukunft?, 19 (Nr. 8): »Die Gestaltung und Ausformung kirchlicher Ordnungen gehört deshalb zum Lebensvollzug der empirischen Kirche und ist niemals abgeschlossen.«

Theologischen Ausschusses zur Vorbereitung der Studie hielten; es bezeichnet die von T. Rendtorff stark gemachte Natur der Kirche als *Institution der Freiheit*.¹⁰² Damit ist bei Rendtorff,¹⁰³ aber auch im ganzen Duktus der Studie selbst,¹⁰⁴ insbesondere gemeint, dass die Volkskirche Raum bietet für die verschiedensten individuellen Gestaltungen des Kircheseins, ohne wertende Urteile über sie zu fällen; im Gegenteil bezeichnet der Begriff Ordnung die freie, d. h. wertfreie Gestaltung dieser Koexistenz. Auf den ersten Blick ist dieses Begründungsverfahren zwiespältig, denn der theologische Institutions-Stiftungsbegriff bringt im Kontext der VELKD-Studie ja gerade zum Ausdruck, dass es der Kirche als Stiftung Christi im Gegensatz zu anderen Institutionen *nicht freisteht*, ihre gesellschaftliche Funktionswahrnehmung selbst zu wählen.¹⁰⁵ Wenn nun gleichwohl argumentiert wird, die evangelische Freiheit impliziere, dass die individuelle Ausbildung der jeweiligen Ordnung einer bestimmten Kirche Sache kirchlicher Freiheit sei,¹⁰⁶ dann wird offensichtlich diese positive Freiheit der Kirche von einem negativen, christologischen Freiheitsbegriff unterschieden. Die Pointe dieser Unterscheidung zeigt sich bei dem mit der Freiheitsthematik korrelierten Problem der Verantwortung, also bei der Frage einer »Freiheit in kirchlicher Verantwortung«, oder kürzer: einer »verantwortlichen Freiheit«.¹⁰⁷ Hier lehnt sich die Studie besonders eng an Rendtorffs Ausschussreferat an. Die Kirche ist demnach frei, *damit aber auch verantwortlich dafür*, durch ihre institutionelle Ordnung eine öffentliche

¹⁰² T. Rendtorff, Theologische Probleme der Volkskirche, in: Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 104–131, Zitat 129, vgl. v. a. 123–126.

¹⁰³ Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 126 zur Volkskirche als »offene[r] Kirche«.

¹⁰⁴ Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 29f. (Nr. 13) nimmt den Gedanken der offenen Kirche so auf, dass es unter Hinweis auf das Stichwort des *corpus permixtum* (30) aus CA 8 abgelehnt wird, in der Kirche »dort Grenzen festzulegen, wo diese von Christus nicht eindeutig sichtbar gemacht worden sind« (gemeint sind Grenzen zwischen wahrhaft gläubigen und bloß nominellen Gliedern der Kirche). Vgl. außerdem Nr. 8 zum »Miteinander und Nebeneinander« verschiedener Gestalten des Kircheseins in der Volkskirche (20).

¹⁰⁵ S. o. nach S. 60 Anm. 92 zu diesem Aspekt von Institutionalität sowie für die VELKD-Studie S. o. S. 59 Anm. 88.

¹⁰⁶ Vgl. den o. S. 62 Anm. 101 zitierten Passus der VELKD-Studie. Insbesondere Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 121f. zufolge ist es der evangelischen Kirche »im Prinzip freigegeben und freigestellt, in welchen konkreten Gestaltungen sich diese Vermittlung realiter vollzieht«. Rendtorff hat bei der angesprochenen Vermittlung das Verhältnis zwischen dem ordinierten Amt und der Gemeinde des Priestertums aller Gläubigen, also die bekannte kirchenordnungsrechtliche Streitfrage der Zuordnung von CA 5 und CA 14 im Blick, was sich für die Einschätzung seiner Argumentation noch als belangreich erweisen wird, s. u. S. 69 Anm. 127.

¹⁰⁷ Belege: Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 19 bzw. 20 (Nr. 8).

»Präsenz von Wort und Sakrament«¹⁰⁸ und damit die Voraussetzung dafür zu gewährleisten,¹⁰⁹ dass Menschen in die durch Wort und Sakrament konstituierte Kirche, also in den Leib Christi, eingegliedert werden *können*; sie ist aber nicht verantwortlich dafür und es steht auch nicht in ihrer Freiheit, dass Menschen auch *tatsächlich* Glieder am Leib Christi, also gläubig, werden;¹¹⁰ dies unterliegt allein christologischer Freiheit.

Die geschilderte Argumentation macht mit der Differenzierung zwischen ekklesiologischem und christologischem Freiheits- und Verantwortungsbereich die zunächst willkürlich erscheinende Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit plausibel und erklärt so, warum nach Auffassung der VELKD die Kirche zwar nicht ihre institutionell wahrzunehmende Funktion, wohl aber deren konkrete Institutionen frei wählen und gestalten kann. Für Rendtorff, dessen Ausschussreferat hier maßgeblich im Hintergrund steht, ist dies insbesondere ein Anlass, den Begriff der Kirche über die kirchlichen Institutionen hinaus auf alle in der Geschichte vorkommenden individuellen Gestaltfindungen des Christentums auszudehnen.¹¹¹ Für unsere Hermeneutik des Rückgangs auf die Begründungsanfänge zeigt Rendtorffs Akzentuierung der kirchlichen Verantwortung für die Möglichkeit (wenn auch nicht Wirklichkeit) des Glaubens vor allem, dass hier die *Ordnung* der Kirche als Voraussetzung im Sinne einer *notwendigen* Bedingung für *Wort und Sakrament* verstanden wird, während diesen der Charakter einer *hinreichenden* Bedingung belassen wird.

¹⁰⁸ Diese Formel wählt Nr. 11 der VELKD-Studie selbst: »Weil die öffentliche Verkündigung des Evangeliums unverzichtbare Grundbedingung ihres Kircheseins ist, hat die Kirche für die Präsenz von Wort und Sakrament in ihrer Mitte zu sorgen« (Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 24). Vgl. auch die Überschrift zu Nr. 8: »Die Ordnungen der Kirche dienen der Vergegenwärtigung des Evangeliums« (18).

¹⁰⁹ Dass die kirchliche Institutionalität die Voraussetzung der in ihr gewährten individuellen Freiheit sei, ist die von Rendtorff allerdings nur exkursweise entfaltete Pointe (Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 127: »Institution als Voraussetzung und Basis für die individuellen Gestalten der Freiheit«); so richtigerweise auch Herms, Geschöpf und Werkzeug, 463 Anm. 45.

¹¹⁰ Kirche der Zukunft?, hg. v. Lohff/Mohaupt, 25 (Nr. 11): »Die Kirche hat sich nicht selbst gemacht und ist auch nicht Herr über die Folgen ihrer Verkündigung.« Vgl. Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 125: »Aber der Institution ist keine Macht verliehen über die Folgen der Verkündigung des Evangeliums.« Wenn Rendtorff hier fortfährt: »Sie ist nicht Herr der Bedingungen, unter denen sie diesen Auftrag erfüllt, und auch nicht Herr über die Menschen, denen er gilt« (125f.), so widerspricht diese Rede von unverfügbaren Bedingungen nicht seiner in der vorigen Anm. zitierten Pointe, dass die kirchliche Institution Voraussetzung individueller Freiheit sei, sondern besagt im Gegenteil, dass diese Voraussetzung unter allen denkbaren Gegebenheiten bewerkstelligt werden muss.

¹¹¹ Kennzeichnend ist z. B. die Äußerung von Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 124: »Die konkrete, geistliche wie soziale Lebenswirklichkeit der Kirche entwickelt sich und erneuert sich in kontingenter Weise. Aber diese Kontingenz ist selbst eine notwendige Folge eben des Freiheitsgrundes der Kirche.«

3. *Institutionalität als Ordnung von Gemeinschaft (EKU)*. Genau an dieser Stelle, also in den Begründungsanfängen, setzt das EKU-Votum anders an und beansprucht damit, sachlich über die Ekklesiologie von CA 7 hinauszugelangen.¹¹² Zwar betont auch die EKU unter Berufung auf die III. Barmer These die Notwendigkeit kirchlicher Ordnung überhaupt, die schon die VELKD aufgrund der Leitlinien der *Confessio Augustana* unterstrich; sie hält aber zugleich fest, dass die Ordnung in jedem Fall der Botschaft zu folge

»Gehorsam und Ordnung gehören gleichrangig zum Zeugnis der Gemeinde, wobei mit innerer Notwendigkeit der Gehorsam aus dem Glauben, die Ordnung aus der Botschaft folgt. [...] Trotz der Gleichordnung auf der Zeugnisebene besteht ein unumkehrbares Gefälle von der Botschaft zur Ordnung.«¹¹³

Diese und ähnliche Sätze sollen mit der Terminologie von Barmen III (Glaube/Gehorsam; Botschaft/Ordnung) dem Erkenntnisfortschritt Ausdruck geben, den die EKU über die lutherische Reformation (CA 7) hinaus reklamiert, denn offensichtlich entspricht in den Barmer Termini der Begriff Botschaft – ähnlich der von ihr hervorgerufene Glaube – dem, was in den Lehrbegriffen der *Confessio Augustana* Wort und Sakrament heißt. Barmen, so die EKU, mache mit einer »jahrhundertelangen Tradition des Protestantismus« Schluss,¹¹⁴ die in der kirchlichen Ordnung ein *Adiaphoron* sah, dessen Gestaltung getrost kirchenfremden Größen wie den Magistraten der Städte oder der weltlichen Herrschaft allgemein überlassen werden könne. Die ohne wirkliche Klärung des logischen Anschlusses behauptete Abhängigkeit der kirchlichen Ordnung von Wort und Sakrament lässt sich mit diesem Traditionsbruch allein allerdings nicht plausibilisieren, sondern wird erst dann verständlich, wenn man die Auffassung der VELKD, die ja ebenso die ekklesiologische Notwendigkeit kirchlicher Selbstordnung betont, daneben hält. Denn während die institutionelle Ordnung der Kirche für die VELKD die »instrumentale« Funktion (T. Rendtorff)¹¹⁵ einer *notwendigen*, aber nicht hinreichenden Voraussetzung für die Vergegenwärtigung des Evangeliums besitzt, hat die Ordnung der Kirche

¹¹² Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 44 behauptet, dass gerade die für das Votum der EKU titelgebende Einsicht in den Charakter der Kirche als »Gemeinde von Brüdern« »über die »Minimaldefinition« der christlichen Kirche durch das Augsbürgische Bekenntnis [...] hinaus[gehe]«.

¹¹³ Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 54.

¹¹⁴ Gemeinde von Brüdern, Bd. 2, hg. v. Burgsmüller, 54.

¹¹⁵ Rendtorff, Probleme der Volkskirche, 125f.: »Institution aber ist die Kirche gerade dort, wo Wort und Sakrament und das ihnen zugeordnete Amt in der Gemeinde die Aufgabe haben, als Instrument für die empirische Gegenwart dieser Wahrheit Sorge zu tragen. [...] Nicht eine unmittelbare gläubige Subjektivität der Kirche, sondern eine gleichsam instrumentale Institutionalität ist die Form, in der sie im Dienste der Freiheit steht.« Um die buchstäblich *instrumentale* Funktion der Kirche als »tönendes Erz« oder »klingende Schelle« auszuschließen, sollte es freilich besser *instrumentell* heißen.

nach Auffassung der EKU *konkludenten* Sinn: Wo die Botschaft in Wort und Sakrament ausgebreitet wird, da schließt sie die Ausbildung einer kirchlichen Ordnung, der »Gemeinde von Brüdern«, ein. Von der bereits durch die Reformatoren behaupteten Konkludenz, mit der die Liebe aus dem Glauben folgt,¹¹⁶ unterscheidet sich die Gemeinde von Brüdern dadurch, dass sie in der genannten Abhängigkeit von Wort und Sakrament selbst kirchenkonstitutiv ist. Der kirchentheoretische Status brüderlicher Gemeinschaft kommt also dem von Wort und Sakrament recht nahe und wird in dieser grundlegenden Hinsicht noch genauere Diskussion erfahren.¹¹⁷ Ein Unterschied ist allerdings, dass der Gemeinschaftsgedanke in der Barmer Rezeption der EKU, die uns momentan beschäftigt, keinen Grundlagenfaktor der Kirchentheorie bezeichnet, sondern eine bestimmte Kirchenwirklichkeit, nämlich die genannte Ordnung der Kirche, vor Augen hat.

Auch der behauptete Fortschritt von Barmen III gegenüber CA 7 bezieht sich auf diesen Aspekt der Kirchenwirklichkeit und besteht darin, dass nicht mehr eine bestimmte Ordnung die Kirche, *sondern dass die Kirche eine bestimmte Ordnung hervorbringt*, eben die »Gemeinde von Brüdern«. Musste man m. a. W. in der Reformationszeit Kriterien für die an bestehende Kirchenwesen zu richtende Frage ermitteln, ob sie zu Recht Kirche genannt werden, so stellt sich im Kontext der Barmer Theologischen Erklärung die umgekehrte Frage, was die außerhalb des bestehenden Kirchenwesens geschehende Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zur Kirche macht. Natürlich ist dabei zeitgeschichtlich an die Konfrontation zwischen den gleichgeschalteten Landeskirchen und den illegalen Strukturen der Bekennenden Kirche zu denken; Barmen III beansprucht also gerade für eine *außerhalb des rechtlichen Rahmens* stehende Gemeinschaft den *rechtmäßigen* Titel der Kirche.¹¹⁸ Der ekklesiologische Erkenntnisfortschritt, den die EKU unter Berufung auf diese These reklamiert, ist aber nicht auf die zeitgeschichtliche Situation von 1934 beschränkt, sondern besagt in derselben Grundsätzlichkeit, die im Kontext der lutherischen Reformation CA 7 besitzt, dass Kirche unabhängig von rechtlichen Gestalten da entsteht, wo die Verbreitung der christlichen Botschaft in

¹¹⁶ Man denke nur an CA 6 in seiner Stellung zu CA 4 und CA 5.

¹¹⁷ S. u. Kap. 8.1.3. und 8.2.3.

¹¹⁸ Als »rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands« hatte sich bereits die Bekenntnisversammlung vom 22.04.1934, die sog. Ulmer Einung, verstanden (vgl. J. Mehlhausen, Art. Nationalsozialismus und Kirchen, in: TRE 24, 1994, 34–78, Zitat: 56, Hervorhebung aufgehoben). Von ihr ging der entscheidende Impuls zur Barmer Synode aus. Für diese ist zu beachten, dass die am 31.05.1934 verabschiedete Barmer Theologische Erklärung im Kontext einer Erklärung zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche steht, der ausdrücklich die durch Gesetz der NS-Administration im Juli 1933 geschaffene DEK als Rechtstitel für die in der Theologischen Erklärung beschriebene Bekennende Kirche in Anspruch nimmt.

Wort und Sakrament eine Ordnung von Gemeinschaft ins Leben ruft, die in der III. Barmer These als »Gemeinde von Brüdern« bezeichnet wird.¹¹⁹

Der besondere ekklesiologische Beitrag des EKV-Votums über den von der VELKD-Studie aktualisierten Erkenntnisstand der Reformation hinaus besteht sicherlich in der Hervorhebung der brüderlichen Gemeinschaft als konstitutives Merkmal der Kirche. Der geschichtliche Bezug auf die Ordnung der Kirche wird allerdings ausgeblendet, wenn man diese brüderliche Gemeinschaft mit K. Scholder als dritte nota ecclesiae neben Wort und Sakrament einstuft, so dass die »Minimaldefinition« von CA 7 durch Barmen III endlich zu einer »evangelischen Definition der Kirche« erweitert würde, die ihr »seit den Tagen der Reformation« gefehlt hätte.¹²⁰ Dadurch werden die unterschiedlichen Begründungsanfänge beider Bekenntnistexte vereinerleitet, denn während die Ordnung der Kirche in der *Confessio Augustana* den Rechtsrahmen ihrer kirchlichen Verfasstheit bezeichnet, ist sie in der Barmer Erklärung ein gemeinschaftliches Resultat des Kircheseins, das auch außer ihrer rechtlichen Verfasstheit anzutreffen ist. Die Barmer Erklärung eröffnet so 1934 die Möglichkeit, Kirche – im Sinne der Bekennenden Kirche als brüderliche Gemeinschaft um Wort und Sakrament – auch im Gegensatz zur rechtlich verfassten Kirche zu denken, was für die lutherische Reformation, die sich 1530 ja gerade reichsrechtlich zu legitimieren suchte, keine gangbare Option darstellte. Wir konnten aber für T. Rendtorff als Koautor der VELKD-Studie feststellen, dass in der gegenwärtigen lutherischen Ekklesiologie das institutionentheoretische Verständnis der Kirche – als »Institution der Freiheit« – im Dienste eines jenseits ihrer institutionellen Grenzen ausgeweiteten Verständnisses von Kirche als Christentum stehen kann.¹²¹

4. Institutionalität kirchlicher Lebensordnungen. Man steht also vor dem Ergebnis, dass sowohl der Freiheitsbegriff der VELKD-Studie als auch der Gemeinschaftsbegriff des EKV-Votums den Kirchenbegriff institutionell und rechtlich entschränken. Das ist gerade am Begriff der kirchlichen Ordnung abzulesen, mit dem beide Denkschriften keineswegs die rechtlich verbindlichen Gesetzestexte assoziieren, die einer Kirche institutionelle Verfasstheit verleihen (also die quasi verfassungsrechtlich zu denkenden Kirchenordnungen), sondern vielmehr das Textgenre der in ihrem rechtlichen Status weitgehend ungeklärten sog. *Lebensordnungen*, die unterschiedliche »Frömmigkeitsstile, kirchliche

¹¹⁹ Mit der Formulierung, dass die Kirche diese Ordnung »hervorbringt« oder »ins Leben ruft«, ist hier offensichtlich nicht die kirchliche Ordnungsfreiheit gemeint, die sich in der gerade kirchenrechtlich beliebten Redeweise ausdrückt, die Kirche »gebe sich« eine bestimmte Ordnung.

¹²⁰ K. Scholder, Die Bedeutung des Barmer Bekenntnisses für die evangelische Theologie und Kirche, in: EvTh 27 (1967) 435–461, Belege 442.

¹²¹ S. o. bei S. 64 Anm. 111 zu Rendtorffs Begriff des Christentums im Unterschied zur Kirche.