

Die Kirche, ihr Wesen und ihre Bestimmung

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **17 (1927)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404022>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Kirche, ihr Wesen und ihre Bestimmung.

Eine gemeinsame Nötigung, die Frage nach der Kirche wieder zu durchdenken, hat uns zu dieser Besprechung zusammengeführt¹⁾. Es kann sich deshalb nur darum handeln, dass wir zu einem Gespräch kommen, bei dem wir uns gegenseitig hören. Wenn einzelne Gedanken meiner Darstellung ausgesprochen katholisches Gepräge tragen, so will ich auch damit nur ehrlich sagen, wie ich die Sache sehe. Nichts wäre mir peinlicher, als wenn man daraus einen falschen Anspruch oder eine andere Absicht ableiten wollte als die eben genannte. Auch das ferner denkbare Missverständnis, als spräche ich als offizieller Vertreter meiner Kirche, sei gleich von Anfang an abgewehrt. Ich kann nur meine persönliche Auffassung mitteilen. Mehr darf ich nicht versuchen. Ich bemühe mich nur, auch bei meinem persönlichen Zeugnis, auf die Stimme *der* Kirche zu hören.

Das Problem der christlichen Kirche beschäftigt uns heute nicht von ungefähr so stark. Es liegt offensichtlich eine besondere „Stunde“ dafür vor. Es haben sich vermutlich in unserer Zeit eine Reihe geistesgeschichtlicher Abläufe so zueinander geordnet, dass man nun in der Richtung auf die Kirche hin miteinander sprechen kann und soll. In der Richtung auf sie zu, — mehr dürfen wir wohl noch nicht sagen. Aber das ist nach einer langen Zeit der unbestreitbaren Unklarheit schon viel.

Es ist noch nicht lange her, dass die Kirche vor allem die Angegriffene war.

Der Historiker sah in ihr zumeist nur das Vorläufige, das Zwischeneingeschobene, das etwa Paulus oder die pfingstliche Urgemeinde zwischen die Verkündigung Jesu und die Erwartung des Reiches gestellt hatte, eine Erscheinung, die die Fragwürdigkeit des sogenannten „Paulinismus“ oder der umdeutenden „Gemeintheologie“ zu teilen hatte.

Aber auch für den Propheten *in* der Kirche war sie die scheidende Institution, die „zwischen der Offenbarung Gottes

¹⁾ Der Vortrag wurde, auf eine Einladung hin, im „Theologischen Kränzchen“, vor einer Versammlung bernischer reformierter Pfarrer gehalten.

in Jesus und uns“ im Wege stand, oder auch „die Form, in der sich die Menschen mit Gott abgefunden hatten“ (Kutter). Mit beissender Satire wurde ihre Ohnmacht aufgedeckt und ihr Verfehlen zur öffentlichen Anzeige gebracht.

Es wäre natürlich eitel, wollten wir unsere Hinwendung zur Kirche im Sinn einer Reaktion gegen diese prophetische Kritik auffassen. Israel war nie weniger das Volk Gottes als in den Zeiten, da es die Propheten nicht ertrug. *Die Kirche* ist nicht das Haus Gottes, die Gott wehren will, mit seinem Gericht bei ihr anzuheben (I. Petri 4, 17). Nur unter dem Festhalten der Kritik an der konkreten Kirche, dürfen wir in der Richtung auf *die Kirche* hin miteinander reden. Wir werden noch darauf stossen, dass uns die Kirche selbst in dieser Spannung erhält.

Aber, — was ist die Kirche?

Lassen Sie mich zur Beantwortung dieser Frage vorerst einige Beobachtungen wiedergeben, die scheinbar sehr wenig geeignet sind, eine exakte Erkenntnis zu fördern. Ich möchte ausgehen von den verschiedenen Typen mehr gefühlsmässiger Einstellung zur Kirche, die sich bei den einzelnen Menschen und Kirchengruppen aufzeigen lassen. Für die unvermeidlichen Ungerechtigkeiten einzelnen gegenüber, die bei einer so summarischen Übersicht mit unterlaufen, bitte ich von vornherein um Nachsicht.

Es gibt unzweifelhaft eine nicht geringe Zahl ernst Suchender, die noch in einem losen Zusammenhang mit irgendeiner kirchlichen Gemeinschaft stehen, die mit der Kirche selbst doch nichts anzufangen wissen. Wir wollen sie einmal mit einer ungenau zusammenfassenden Bezeichnung „die Individualisten“ nennen. Wir werden nachher auf das Wesen des Individualismus näher eingehen. Empfinden sie nun die Kirche als Hemmung oder als eine ihre persönliche Frömmigkeit zerstörende Erscheinung oder auch nur als belangloses traditum, — auf jeden Fall ist für sie die Kirche etwas Dingliches, das ausser ihnen steht. Dass jede echte Beziehung zu Gott, so oder so, auch ein Verhältnis zur Kirche in sich trage, ist für sie ein völlig abwegiger Gedanke.

Aber auch mit Bewusstsein innerhalb einer Kirche stehende Menschen, können ihr wesentlich so fremd gegenüberstehen. „Die Kirche als solche sagt mir, wenn ich ehrlich sein soll, nichts“, so habe ich den Ausspruch eines an der Sache des verkündigten Wortes lebhaft beteiligten Gliedes der reformierten Kirche im Gedächtnis. Es hat in diesem Zusammenhange keine.

wesentliche Bedeutung, wenn ein solches Kirchenmitglied noch irgend eine Definition der Kirche als Lehrrudiment in sich vorfindet, auch wenn dieses Lehrrudiment eine sachliche Beteiligung aller Glieder der Kirche an ihrer Konstitution ausspricht.

Aber auch der, der die Kirche als eine notwendige Institution, sei es als Erziehungsanstalt, sei es als Vermittlerin des göttlichen Wortes, sei es sogar als Verwalterin sakramentaler Gaben bejaht, kann zu ihr noch immer ein nur äusseres Verhältnis haben. Sie ist ihm Hilfs- oder gar nur Zweckverband, sie ist ihm eine Ordnung, die auf Zeit geschaffen ist, seine Zugehörigkeit zu ihr ist ihm, mag sie auch noch so unvermeidlich sein, kein Wesensmerkmal seines Christenstandes selbst.

Ja, ich muss noch einen Schritt weitergehen: auch der, der die Kirche aus den Gläubigen im Sinne der reformatorischen Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben auferbaut sieht, kann noch immer die Kirche aus sich herausstellen. So gewiss im durchgedachten Sinne diese Schriftlehre der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist, so gewiss kann ein glaubender Mensch, wenigstens für sein Gefühl und seine Erkenntnis, damit noch immer in der Sphäre des individuellen Verhältnisses zum Ewigen verharren. Wenn sein Glaube lebendig ist, so wird er zwar nicht immer diese Verengung ertragen. Aber diese Konsequenz beschäftigt uns hier noch nicht. Der Charakter des Sekundären kann an der Vorstellung der Kirche haften bleiben, schon allein dadurch, dass man die glaubenden und bekennenden Individuen als das Primäre ansieht und ihre Verbindung zur Kirche als etwas davon Abgeleitetes.

Ganz anders scheint sich dies alles beim römischen Katholiken zu verhalten. Er kann doch, das ist ja gerade das Merkmal katholischer Christlichkeit, seinen Christenstand nur in Verbindung mit der Tatsache der Kirche erfassen. So wird in unzähligen Umschreibungen der spezifisch katholischen Mentalität gelehrt. Wenn wir von den zum Teil abgeschmackten Verallgemeinerungen der polemischen Literatur absehen, ist diese Aufstellung auch durchaus richtig. Ja, man darf sogar sagen, dass in der Gegenwart im katholischen Abendland die Kirche wieder viel stärker als das, was sie im urchristlichen Empfinden ist, erfahren wird, nämlich als das, was jeder Gläubige mit ist, weil er an Christus glaubt. Und dennoch kommt man, aufs Ganze gesehen, nicht um den Eindruck herum, dass sich die lateinische Christenheit doch nicht einfach *in* der

Kirche begreife, sondern sich viel eher als *unter* und *von* der Kirche lebend empfinde. Wenn wir das Bild freundlich wenden, dann ist die Kirche die Mutter, die das Kind ernährt und erzieht, wenn wir's härter nehmen, dann ist sie der bald mehr leitende, bald mehr Noten erteilende Lehrer, die Autorität, und wenn wir die grausamste Seite aufzeigen wollen, dann stossen wir auf die Gerichtsbehörde, die zuerst warnt und verweist, dann aber verstösst, — und zwar auch solche, die nicht vom Christus lassen wollen (Wittig). Ist da die Kirche, die der römischkatholische Christ liebt und dennoch fürchtet, nicht doch wieder etwas anderes als das, was wir durch den Glauben selber mit sind? Ist es unter diesem Gesichtspunkt nicht bedeutsam, dass sie dort, wo sie am bewusstesten bejaht wird, bei den selbständigen Konversionen, vor allem als sicherweisende Lehrautorität Bejahung findet. Ich erinnere nur an den spätern Kardinal, den kundigen Patristiker John Henry Newman und an den Kierkegaardforscher Theodor Haecker.

„Autorität ist aber noch immer etwas Äusserliches“, sagt demgegenüber der russische Kirchenphilosoph Alexei Chomjakow. „Nein,“ ruft er, ein Wort Guizots zurückweisend aus, „weder Gott, noch Christus, noch die Kirche sind die Autorität. Sie sind die Wahrheit, sie sind das Leben, das innere Leben des Christen, sie sind lebendiger in ihm als das Herz, welches in seiner Brust schlägt“.

Hier im Osten begegnet uns also eine Erfassung der Kirche, die sie in die Mitte alles religiösen Geschehens stellt. Die Kirche ist diesen Menschen kein Fremdes, noch eine Anstalt, noch eine Vereinigung zum Glauben Gekommener, noch eine Herrin, sondern die Tatsache der erneuerten Menschheit selbst.

„Wir wissen“, sagt der erwähnte Wortführer des kirchlichen Ostens, übrigens ein Laie, „wenn einer fällt, so fällt er allein; aber niemand wird allein gerettet. Wer gerettet wird, wird in der Kirche gerettet, als ihr Glied, in Einheit mit den andern Gliedern. Glaubt jemand, so ist er in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand, so ist er in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand, so ist er in der Gemeinschaft des Gebetes.“

Und konsequent entkleidet sein Schüler Nicolas von Arseniew „die grosse Gemeinschaft“, wie er die Kirche gerne nennt, aller juridischen Bestimmungen: „Christus, die Apostel, die Kirchenkonzilien sind für uns keine Autorität. Nicht von

Autorität ist hier die Rede, sondern es ist ein unermesslicher Strom des Lebens der Gnade, der von Christus ausgeht, und wo ein jeder als Tropfen, als Welle mitgetragen wird. . . . Die morgenländische Kirche glaubt, dass dieser gewaltige Strom der Gnade alle mitreißen soll, alle umfassen soll, alle Brüder, alle Menschen, alle Kreaturen, die sich nach Erlösung sehnen von den Banden der Verwesung und des Todes nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.“ Arseniew nennt das die kosmische Einstellung der orientalischen Kirche.

Endlich ein letzter Zeuge, Pawel Florenskij, denkt diese Linie völlig zu Ende, indem er die Undefinierbarkeit der Kirche zum Erweis ihrer Lebendigkeit erhebt. Er wendet sich damit gegen die Kriterien des Abendlandes, die einen Kirchenbegriff zum Ausgangspunkt wählen. „Wir sind nicht imstande, ein kirchliches Amt anzugeben, von welchem wir sagen können, dass es in sich die Kirchlichkeit vereinige,“ sagt er; „wozu dienten dann auch alle übrigen Ämter und Betätigungen der Kirche! Auch können wir keine Formel und kein Buch angeben, das das kirchliche Leben in seiner ganzen Fülle erfasst;— wozu wären dann alle übrigen Bücher, Formeln und Betätigungen der Kirche da! Es gibt keinen Begriff der Kirchlichkeit, aber es gibt die Kirchlichkeit selbst, und für jedes lebendige Glied der Kirche ist das kirchliche Leben das bestimmteste und greifbarste, was es kennt“. „Die Buntheit unvollständiger und immer ungenügender Wortformeln bestätigt ihrerseits empirisch, was der Apostel schon gesagt hat; ist doch die Kirche der Leib Christi, die Fülle (*τὸ πλήρωμα*) des alles in allem Erfüllenden (Eph. 1, 23).“

Wie immer man seine Stellung zu diesen Dokumenten östlicher Frömmigkeit beziehen muss, eines muss man jedenfalls einräumen: die Tatsache der Kirche hat hier gefühlsmässig den beteiligtsten Ausdruck gefunden. Wir können zwar die Weichheit der Formulierung, das Verschwommene der Grenzsetzung nicht übersehen, aber wir können doch nicht umhin, zuzugeben, dass wir uns mit diesen letzten Äusserungen in der Auffassung von der Kirche bewegten, die dem biblischen Kirchenempfinden am nächsten kommt.

Aber — fügen wir gleich hinzu — es doch noch nicht erreicht.

Wollen wir diese Weichheit, diese Zerflossenheit der Aussagen überwinden, so werden wir zu der neutestamentlichen Beschreibung der Kirche hingedrängt. Auf einer andern Ebene,

nun zu exakter Bestimmung und entscheidender Besinnung aufgerufen, finden wir da Zeugnisse von einer Wucht der Realität, die wir in unsern Kirchen bisher zumeist nur formalistisch übernommen haben, aber noch nicht als ausschlaggebende Wirklichkeit auszudenken wagten.

* * *

Vorerst aber müssen wir nochmals bei Erscheinungen einsetzen, die mit der Kirche scheinbar gar nichts zu tun haben. Die Verpflichtung, an die Sache selbst heranzuführen, nötigt uns dazu.

Wir stehen unzweifelhaft auch heute noch mitten in den innern Nötigungen des Individualismus drin. Es wäre zu wünschen, dass diese Tatsache ernster, nicht wie jetzt oft geschieht, bloss als Objekt der Polemik oder gar als schon überlebt genommen würde. Denn im Individualismus handelt es sich um nichts anderes als um das Problem des Menschen selbst. Der Mensch, für sich genommen, rückbesonnen auf seine Einzelexistenz, kann nicht über die Möglichkeit hinauskommen, das Zentrum aller Dinge in sich selbst anzunehmen. Jeder andere Mittelpunkt kann unter „gottlosen“ Menschen nur durch Verabredung geschaffen werden. In sich selbst aber findet der Mensch dieses Zentrum in seinem Ich; in ihm erkennt er den *κύριος*, den er nicht mit Überlegung gewählt oder anerkannt hat, sondern in sich vorgefunden hat. Aber zugleich erkennt sich der Mensch als Ich-*κύριος* eines Ganzen, eines Organismus, der es eben dadurch ist, dass alles in ihm aus diesem Ich und zu diesem Ich hingeeordnet ist. Diese Tatsache der im Ich-*κύριος* begründeten Geschlossenheit der Individualität ist von eminenter Bedeutung für die Erfassung des Wesens der Kirche, die wir hier vorbereiten möchten.

Vorerst sehen wir aber von hier aus keinen Weg zum Verständnis einer Gottesgemeinde. Es ist mit aller nur aufbietbaren Eindringlichkeit zu betonen, dass die Kirche niemals dadurch entsteht, dass sich eine Zahl von Individuen zusammenfindet, gleichsam summiert, und geschähe es auch zu den religiösesten Zielen und aus der edelsten Absicht heraus. Dadurch entsteht immer nur eine Gesellschaft, das Produkt von Gesellen gleicher Meinung oder gleichen Werks, das Resultat der Delegation der Ich-*κυριότης* auf einen einzelnen Ich-*κύριος* oder eine Zahl von solchen.

Etwas anderes entsteht nur, wenn von aussen her eine völlig andere Person-Realität dem Ich-*κύριος* begegnet. Diese Möglichkeit der Begegnung ist wiederum ein ausserordentlich wichtiges Ereignis auf dem Weg zum Verständnis der Kirche.

Ein Ich-*κύριος* kann sich natürlich analoge Individualitäten in beliebig reich gestufter Unterscheidung denken, begrifflich konstruieren. Er kann sich einen Weltgrund als Sammel-Ich ausmalen, ihn auf dem Wege der Selbstversenkung selbst „gewinnen“. Aber das ist keine Begegnung. Das schafft keine andere Realität als die im eigenen Ich schon gegebene. Diese Selbstsetzung eines wie immer höheren oder höchsten Analogons weist immer nur zurück auf die schon im Ichbewusstsein vorhandene Wesenheit.

Aber auch die Begegnung zwischen Ich und gleichem Ich schafft noch nicht die Kirche. Dadurch, dass ein Ich dem andern begegnet, kann es innerhalb der Welt des Ichs zu den bedeutsamsten Wandlungen kommen, aber es kommt noch nicht zu einem absolut Neuen, zu einer Aufnahme des Ichs in einem andern, qualitativ höhern Ich. Das Ich ist zuletzt, im Tod, doch immer noch wieder Ich-allein. Das dritte persönlich Gemeinsame und Einende, das die Gemeinschaft begründende Du ist noch nicht gefunden. Darum entsteht auf diesem Boden keine Kirche. Es kommt im besten Falle zu einer seelischen Gemeinschaft. Das ist zwar viel, aber doch noch etwas anderes. „Freimaurerei“ in irgendwelcher Form ist das Höchste, was hier erreicht wird¹⁾.

Die Begegnung, die entweder das Ich zerbricht oder die Gemeinschaft schafft, kann sich der Mensch nicht selbst verschaffen. Sie geschieht nur, wenn ihm das ganz andere Du, der ganz andere *κύριος*, Gott, entgegentritt.

Nietzsche hat das gewusst, aber er ist an der Begegnung zerbrochen. Ich denke bei dieser Feststellung nicht an sein tragisches Ende, sondern an die Schärfe, mit der er den Gedanken aussprach, dass er die Wirklichkeit Gottes nicht ertrüge, ohne dass er selbst dieser Gott wäre.

¹⁾ Eine analoge Hinführung zum Verständnis der Kirche von modernen Gedanken aus, liesse sich auch am Phänomen des Sozialismus aufzeigen. Der Sozialismus sucht die Gemeinschaft, aber ohne den Christus und findet sie darum nicht. Aber er ist ein Hinweis, der so wenig übersehen werden darf wie der Fingerzeig des Individualismus. Nur durch beide hindurch, aber einst auch über beide hinaus, werden wir uns — wenigstens im Abendland — zur Wirklichkeit der Kirche hinfinden.

Tiefer als Nietzsche hat diese Realität Kierkegaard gekannt. Er hat „vor Gott gestanden“ und ist daran verzweifelt. Aber, weil er nicht selbst Gott zu sein sich vermessen hat, hat er die Stimme Gottes, sein Wort gehört, die Stimme dieses andern Du, die Stimme, die verbindet, weil sie vergibt. Man hat sich durch die Heftigkeit des antikirchlichen Kampfes über die Bedeutung von Kierkegaards Grunderkenntnis hinwegtäuschen lassen. Er hat die konkrete Kirche gerichtet, aber die wahre Kirche geahnt. Er hat von der Kirche kaum gesprochen und scheinbar nur den einzelnen gekannt, fast entleerend abstrakt hat er die Begegnung gezeichnet, aber wenn man von seiner Begegnung aus weitersieht, dann sieht man die Realität des entgegenkommenden, vernichtenden und aufrichtenden *κύριος*, man sieht in der Richtung auf die wirkliche Kirche hin.

Denn der Gott, den er schaute, ist doch der im Christus erschienene Gott. Nur hat Kierkegaard, verstört durch seinen bitteren Kampf gegen die konkrete Kirche, nicht weiter zu denken gewagt. Ein Grösserer, Paulus, hat es getan. Auch der Apostel ist nur von der „Begegnung“ aus zu verstehen. Auch er ist ein „einzelner“. Aber er ist zugleich der, der mit aller Klarheit die Kirche erschaute.

Ich habe, verehrte Versammlung, diesen weiten Umweg gewählt, um mir die Voraussetzungen für den Realismus zu verschaffen, in dem die folgenden Ausführungen zu verstehen sind.

Der Begegnende ist der Vergebende. Er ist der, der die Verbindung schafft. Vergeben heisst eben nicht nur das, was man jetzt so oft darunter versteht, nicht nur *justificatio forensis*. Vergeben heisst: herstellen, aufnehmen, die Beziehung herstellen, wieder ins Vaterhaus aufnehmen. Ja, noch mehr! Vielleicht heisst Vergeben wirklich nicht mehr. Aber der Vergebende ist mehr als nur der Vergebende, der *κύριος* ist mehr als nur der Beugende und Aufrichtende.

In dieser Tatsache eines „Mehr“ im Christus ist alle Möglichkeit eines Verständnisses der Kirche begründet. Bis zur Begegnung und Erkenntnis der Vergebung kommt jeder, der überhaupt weiss, was Rechtfertigung ist. Aber zugleich wird heute die Erkenntnis der Begegnung oft wie eine zurückhaltende Schranke vor den Augen der Gläubigen aufgerichtet: Bis hierher, aber nicht weiter! Es ist als ob der *κύριος* nur in dieser ersten Begegnung erkannt werden dürfte, und dann nichts anderes erfolgen könnte, als die ewige Erneuerung dieser Begegnung.

Vielleicht ist es auch so, dass erst jetzt, jenseits der Erkenntnis der Reformation, anders als in der lateinischen Kirche, aber auch anders als dort, wo man bei der Reformation stehen bleiben möchte, der *κύριος* völliger erkannt werden soll. Verzeihen Sie mir diese freimütige Äusserung! Ich brauche nicht zu sagen, dass ich sie nicht im Sinn einer Relativierung der Reformationserkenntnis meine.

Aber ich kann nicht anders, als auch die Zeit zwischen der Reformation und unsern Tagen als eine Zeit der Eröffnung und des Hinweises zu erfassen. Und da, von diesem Boden aus, sehe ich in den Krisen des Individualismus eine Hinwendung zum Verständnis der Kirche. Der *κύριος*, dem der Gläubige begegnet, ist der *κύριος* eines Organismus genau so real, wie es das eingeschlossene Ich als *κύριος* des Individuums ist. Aber in der Beugung und Aufnahme wird unser in der Luft schwebendes, verirrt, verlorenes Ich aufgenommen in die ewige und einzig in sich gegründete Individualität des *κύριος Χριστός*. Es wird Kirche.

Denn nichts anderes ist die Kirche als der Leib, der Organismus des Christus, der ihr Haupt ist.

Beides ist real zu nehmen: die *κυριότης* des Christus, auf die der stösst, der die Begegnung erfährt und die neue Zugehörigkeit zum Ich-*κύριος* Christus, aus der heraus der Gläubige lebt. Das „meines Herrn Jesu Christi Eigentum sein“, das Bengel als den Inbegriff seines Christentums bezeichnet hat, müssen wir uns heute so, kirchlich, ausdeuten. Die Erkenntnis der Reformation wird dadurch nicht verwischt: die Begegnung erfolgt durchaus wie im Evangelium als *vocatio impii*, der Stand in der Kirche als Teil des Leibes des Christus wird nicht verdienstlich erworben, und alles, was nachher aus diesem Kirchenbewusstsein heraus geschieht, wird nicht „Werk“ im verderblichen Sinn, in dem Paulus diesen Terminus verwendet.

Im Gegenteil: Die Kirche, die als das Weib des Christus dasteht, was im Wort des Apostels dasselbe bedeutet wie die Rede vom Leib (Eph. 5, 22), ist, wenn wir diese Beziehung zu Ende denken, die Empfangende, die, die allezeit ihre Ehre nur vom Manne empfängt. So musste nach der damaligen Ordnung der Gesellschaft das Wort verstanden werden.

Aber allerdings die Werkangst und Heiligungsscheu gewisser Exegeten tritt im Zeugnis des Apostels Paulus von der Kirche nirgends zu Tage. Der Apostel weiss, dass gerade die

Kirche der Ausdruck dafür ist, dass die Rechtfertigung zugleich die Beanspruchung des Menschen von seiten Gottes ist. „Im Christus Jesus sind wir geschaffen zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen“ (Eph. 2, 19). Der Gläubige, der nun seinen Ich-*κύριος* im Christus hat, darf auch nicht weniger sein wollen, als der Herr an ihm haben will. Die Heiligung in diesem Sinn ist so gut wie im rein religiösen Verstande ganz das Werk dessen, der allein heilig ist und macht. Aber man darf auch bei diesem Werke dem Herrn nicht in den Arm fallen wollen, um, wenn es möglich wäre, noch demütiger als der Zöllner zu werden. Alle Demut liegt darin, dass wir dem Christus seine Ehre in der Kirche lassen. Die losgelöste Demut ist die höchste Hybris. Beides ist paulinisch, dass wir an uns keine Heiligkeit ablesen können, aber auch, dass wir uns in der Kirche Christi heilig und im Wachsen seines Werks miteingeschlossen wissen.

Aber auch mit diesen Bestimmungen haben wir den Umfang der Aussagen des Neuen Testaments über die Kirche immer noch nicht beschrieben.

Die Zusammenhänge reichen weiter. Der Christus wird im Kolosserbriefe 1, 15 ff. geoffenbart als der, „in dem alles geschaffen ward, im Himmel und auf der Erde“, . . . als der, „in dem alles besteht, . . . und auf den hin alles geschaffen ist“. Wenn damit die Eigenschaft des Christus als Haupt der Gemeinde in unzertrennlichen Zusammenhang gebracht wird, so ist dies nicht bloss eine fromme Rede. Vielmehr werden hier die realsten Beziehungen aufgedeckt. Die Kirche wird mit der Schöpfung selbst in Zusammenhang gebracht. In der Schöpfung war es so, dass der Christus der *κύριος* alles Erschaffenen war. Er war der Ich-*κύριος* des ersten Adams, deshalb kann er im Römerbrief für die erneuerte Schöpfung als der andere Adam, dem kein weiterer mehr folgt, erscheinen (Röm. 5, 12 f.).

Die Kirche ist von der Schöpfung her. Ihre Geschichte ist die Geschichte des Christus in und mit der Menschheit, seit der Schöpfung. Es ist deshalb eine unglückliche Beschreibung der Vorgänge, wenn man immer wieder von der „Stiftung“ der Kirche redet und sie bald im Caesarea-Ereignis (Matth. 16, 13 ff.), bald in der Pfingstgeschichte (Apgesch. 2) erzählt findet. Die Kirche ist nie gestiftet, sie ist erschaffen und erneuert worden. Das ist mehr. Die Wiederherstellung des ursprünglich gemeinten Verhältnisses immer noch mit dem Hinweis auf

eine noch umfassendere Erneuerung und Vollendung, ist die Sendung des Geistes, der zugleich reale Gegenwart der Beziehung und Angeld eines zukünftigen Seinszustandes ist.

Damit sehe ich zweierlei gewonnen:

1. Die Kirche ist nicht bloss (was sie auch ist!) Gemeinschaft von Menschen. Vom Gemeinschaftsgedanken allein aus erreicht man die Kirche nie. Theoretisch zugespitzt kann dieser Gedanke so ausgedrückt werden: wenn Gott es so wollte, könnte auch ein einziger die Kirche sein, wenn er am Christus wäre. Ich wehre damit alle soziologischen Begründungen des Kirchenproblems ab, sowohl die eines Tröltsch, wie die Guardinis. Natürlich will ich nicht bestreiten, dass die Gemeinschaft tatsächlich die Konsequenz der Kirche ist. Die Kirche als Gemeinschaft folgt aus dem Wesen des Christus. Die Gemeinschaft ist aber nicht aus dem Willen der Menschen zur Gemeinschaft zu begründen.

2. Die Kirche kann auch nicht soziologisch begrenzt werden. Begrenzt ist die gemachte, nicht die geschaffene und schöpferisch erneuerte Kirche. Begrenzt ist die Sekte, die Grenze der Kirche kennt nur Gott. Diese Tatsache ist bedeutsam für die Arbeit der konkreten Kirchen an „denen, die draussen sind“. Wir haben heute ein waches Sensorium für „die Kirche ausserhalb der Kirchengäuze“. Der gewöhnlich dem Cyprian zugeschriebene Satz: *extra ecclesiam nulla salus* besteht zu Recht, aber er wird von den Sekten, auch der grössten unter ihnen, missverstanden. In *potentia* gehört die ganze Menschheit zur Kirche. Das gibt der Kirche die Freizügigkeit in der Liebe, die die konkreten Kirchen jetzt noch allzuoft verleugnen.

Von allem Gesagten aus begreifen wir nun die Tatsache, dass das Urchristentum im eminenten und intensivsten Sinne des Wortes „kirchlich“ war. Der Gläubige dachte Christus und Kirche immer zugleich. Er konnte niemals ein Heil für sich in Anspruch nehmen. Das individuelle Heil wäre nicht mehr *das* Heil gewesen. Das Heil bestand ja gerade darin, dass man nun zum Christus und damit auch zur Kirche gehörte.

Von dieser Voraussetzung aus konnte er aber auch nicht auf den Gedanken verfallen, dass die Kirche ein ausser ihm bestehendes, ihm nur zur Vermittlung dienendes, anstaltsmässiges Gebilde sei. Er wurde wirklich, wie der erwähnte russische Zeuge es ausdrückt, nur „in der Kirche gerettet“. Der Satz Tertullians: „Die Kirche ist nichts anderes als der Christus

explicatus, der ausgebreitete, ausgefaltete Christus“ war ihm noch lebendig und umschrieb für ihn sowohl den Heilsvorgang wie seinen Christenstand.

Aber erst in der Fortführung des hier skizzierten Gedankens liegen nun die Fragen, die uns oft so grosse Not bereiten. Nur mit einer gewissen Scheu, in der Erkenntnis, dass hier leicht mit einem unvorsichtigen Wort etwas zu viel, mit feiger Zurückhaltung aber auch zu wenig gesagt werden kann, wage ich es, nun noch eine Erklärung über die Organe der Kirche anzufügen, über die Auswirkungen des Organismus, die die Kirche zugleich so deutlich und so verhüllend versichtbaren, wie das Gewand der Niedrigkeit den menschlichen Leib, wie der Leib des Menschen seinen in ihm versteckten Geist: nämlich die Ämter und die Sakramente.

Sie haben in Ihrer Kirche das Wort Gottes als die Mitte auch alles Handelns Gottes in der Kirche, ja an der Menschheit überhaupt, erfasst. Wenn Sie das in dem Sinn des „Wortes“ im Eingang des Evangeliums Johannis, womit Sie die Personalität und Realität des Worts bezeugen, nehmen wollen, dann kann auch der Katholik zustimmen. Dann ist das Wort der Christus, dessen Organismus in der Kirche sich vollendet. Dann hat auch die Kirche ihre vornehmste Funktion im Aussprechen dieses Wortes. Aber dann ist damit auch bezeugt, dass sich dieses Wort lebendig, in der Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten ausspricht, die ein Organismus hat. Und es ist weiterhin gegeben, dass nie eine Formel und nie eine Schrift und nie ein vereinzelter Amtsträger und nie ein besonderes kirchliches Handeln an sich selbst das Wort ist, sondern nur, wenn der Christus darin redet. Der Christus wahrt sich seine Souveränität nicht einzig über ein Erstes oder auch ein Letztes, sondern über jeden Augenblick. In diesem Sinne ist jegliche Bindung Gottes, sowohl die der zugespitzten römischen Sakramentenlehre, die Gott gefangen setzt, wie die der falsch verstandenen protestantischen Lehre von der Schrift, die Gott aufs Papier presst, unchristlich, un„christ“lich im Sinn der Vergewaltigung des lebendigen Christus. Nie, keinen Augenblick, dürfen wir vergessen, dass nur der Christus in der Kirche handeln kann, und dass der kirchlich handelnde Gläubige immer noch erst einer ist, der jetzt am Christus und zu ihm wächst.

Aber unchristlich im Sinn einer Verheissungsentleerung ist auch jede Entwertung dessen, was Öttinger die „gliedliche

Handreichung“ genannt hat. Man darf wohl gegenüber allen sich endgültig gebenden Regulierungen des Geistwirkens das Bild vom Wind, der weht, wo er will (Joh. 3, 8) in Erinnerung rufen, aber man darf doch nicht die Souveränität des Christus als Willkür auslegen wollen, die mit dem Menschen spielte. Der Heiland leidet in der Kirche, die nicht in allem, was sie tut, „auf Seine Hände sieht“. Aber er holt die geschenkte Liebe nie zurück. Es ist viel unsachliches Behaupten und damit viel unfruchtbarer Argwohn in die Erörterung dieser heiklen Fragen eingedrungen. Räumen wir diesen Theologenschutt beiseite, dann bleibt die Tatsache, dass von Anfang an, das heisst von der Zeit an, da die Kirche ihrer Erneuerung bewusst geworden ist, Amt und Sakrament — ich nenne sie absichtlich zusammen! — ihre tragende Bedeutung erhielten. Wo sie nicht neben dem Christus, ihn knechtend, — was zwar keiner wirklich kann — gebraucht werden, da sind sie als Organe unumgänglich. Wir haben nicht zu viel Ämter und Sakramente, sondern das, was wir haben leider noch zu wenig „gliedlich“, zu sehr von uns aus eingerichtet und noch zu wenig vom Christus-*κύριος* aus verwirklicht. Manch ein überlasteter Pfarrer dürfte weniger tun, wenn der Christus allein seine Funktionen bestimmte und manch ein Beamteter müsste sich noch ganz anders einsetzen, wenn er einmal wüsste, dass er selbst Stein im Tempel ist.

Die Ängstlichkeit, mit welcher viele unter Ihnen und auch bei uns an diese Fragen herantreten, stammt aus einer Scheu vor dem im gesteigerten Sinne Sakramentalen, im Sinn, — ja, sagen wir einmal, wie zumeist der Protestant das „Katholische“ versteht.

Was ist dieses „Katholische“? Soweit ich sehe, umreißen drei Gedanken den Begriff in seiner polemischen Bedeutung. Es ist der Glaube an die Wirksamkeit des von Gott gesonderten „Dings“, und es ist der Gedanke des wirksamen Dazwischentretens einer Institution oder einer institutionell-verobjektivierten Person zwischen Gott und den glaubenden Menschen. Es ist vielleicht weiter die fast naturgesetzlich-gedachte, Gott bindende Kontinuität des Strömens der Gnade vom historischen Christus her durch die apostolische Kirche in die heutige Kirche herein. Die Organe sind hier nur noch Kanal und die Gnade kommt durch die Zeit. Diese Historifizierung der entscheidenden Geschehnisse wird abgelehnt.

Verehrte Herren, wenn das katholisch ist, dann ist der Katholizismus kraftlos geworden. Ja, dann ist er schuldig. Wenn

Gott nur noch von vorgestern her zu uns sprechen darf, wenn ihm die erneute Anrede, das heute gesprochene Wort, die Gleichzeitigkeit seines Handelns, die Wiederholung des Wortes verwehrt werden sollte, dann ist das eine unchristliche und im tiefsten Sinn des Wortes unkirchliche Haltung. Es ist nicht zu verkennen, dass in der konkreten Kirche oft in dieser Richtung gehandelt worden ist. Aber nicht nur in der römischen Kirche. Vorgestriges Christentum ist ein allgemein menschliches Krankheitssymptom. Katholisch dem Wesensgehalt des Katholizismus nach ist solches Handeln nicht. Der *ἀφωρισμένος*, der es durch sein Amt geworden, ist es ja, weil sein Amt ihn mit dem lebendigen Christus zusammenschliesst, also, weil sein Amt ja gerade das heutige Wort des Christus sagen soll und nicht ein losgelöstes, in sich sicheres Wort. „Aus dem Munde Christi dringet es zu uns also.“ Wo der Beamtete nicht so handeln kann, da spricht er „ausseramtlich“, und spräche er vom Altar oder von der Kanzel.

Und das Sakrament, es ist nur neutestamentlich, wenn es im Augenblick der Begegnung geschieht. Aber dann ist es real und hat es die Verheissung. All die scholastischen Formeln, die zum Teil schuld daran sind, dass auch die Reformatoren noch an unsachliche Fragestellungen verhaftet blieben, sie reden vom Sakrament fast nur, wie man zumeist vom Pfingstereignis sprach: man beschäftigte sich fast ausschliesslich mit den begleitenden Erscheinungen, an den Flämmchen verbrannte der Geist. Nicht, dass Christus durch menschliche Organe oder gar durch stoffliche Vermittlung wirkt, ist schon unchristlich, sondern nur, wenn ein Mensch oder Ding aus sich selbst Heiliges wirken soll¹⁾. Das neutestamentliche Sakrament ist der handelnde Christus

¹⁾ Das lehnt aber selbst die römischkatholische Kirche ab. S. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 1925, S. 38. „In Wirklichkeit ist das Sakrament nicht und keinen Augenblick auf sich selbst gestellt . . . Es ist, wie Thomas darlegt, nichts weiter als die *causa instrumentalis* des Gnadenspenders Christus . . . Ja, nach der skotistischen Meinung, die heutzutage von der Mehrzahl der Theologen vertreten wird, eignet ihm überhaupt kein streng ursächlicher Einfluss, keine ursächliche Mitwirkung im Begnadigungswerk. Die Gnade strömt vielmehr unmittelbar von Jesus in die Seele des Gläubigen.“

Vom Standpunkt des Neuen Testaments aus aber bleibt der Begriff des Sakramentes, wie die römische Kirche ihn vertritt, vor allem deshalb gefährlich, weil sie sich selbst restlos mit der Kirche Christi identifiziert, wodurch der Satz zustande kommt, dass, wo die römischkatholische Kirche handelt, auch Christus handeln muss. Das heisst, dass Christus selbst gebunden wird und seine Souveränität verliert.

selbst, an dem das Gerede von „symbolisch“ und „real“ abfällt. Der heutige theologische Begriff von „symbolisch“ hat mit dem Neuen Testament gar nichts zu tun. Er könnte dort nur eingetragen werden. Aber es ist allerdings sehr wahr, dass von diesem Sakramentsbegriff aus alles losgelöste, dingliche, dazwischentretende Wirken des Sakramentes nicht mehr festgehalten werden kann. Es gilt vom wahren Sakrament und Amt: Christus est, qui evangelizat, Christus est, qui baptizat. Das soll aber nicht historistisch, also materialistisch verstanden werden, sondern im Sinn der Gegenwart des Christus in der Kirche. Von hier aus wird allerdings viel keckes, selbstsicheres Handeln der konkreten Kirchen, die allzurasch ihr geschäftiges Wirken mit dem Werk des Christus in eins setzen, gerichtet. Der Realismus kirchlichen Handelns ist klar zu betonen, weil der Christus die Wirklichkeit ist, nicht etwa, weil die Rechtshaberei der Menschen sich für Dinge einsetzt, die sie für richtig halten, weil sie an sie gewöhnt sind.

Nur andeuten möchte ich im Vorübergehen, dass ich die alten Definitionen des Sakramentalen und deshalb auch des Amtes für ungenügend halte, weil ich fest glaube, dass es sich in Taufe, Abendmahl und Weihe ursprünglich um initiatorische Akte handelte, die viel tiefer führten als unsere heutigen Applikationsvorstellungen. Aber es scheint mir besser zu sein, davon jetzt noch nicht mehr zu sagen, da diese Beobachtungen noch gründlich verarbeitet werden müssen. Wer wissen möchte, was ich meine, der lese einmal aufmerksam und ohne vorgefasste Ansicht Römer 6.

* * *

Damit haben wir in unserer Betrachtung die Schwellen der konkreten Kirchen auch schon wieder überschritten. Wir kehren zurück zu unserm Ausgangspunkt.

Ich würde es verstehen, wenn Sie mit einiger Ungeduld auf diese Auseinandersetzung mit den realen Verhältnissen unseres Amtes gewartet hätten, wenn eine unbefriedigte Spannung Sie ausrufen liesse: Ja, aber, was sollen wir tun? Wir stehen in einer ganz bestimmten Kirche, in Verhältnissen, die wesentlich auch von der Erde her geschaffen sind. Was sollen uns da diese prinzipiellen Sätze! Ich würde es durchaus begreifen, wenn Sie jetzt den Eindruck hätten, ich fliehe aus der sichtbaren Kirche in die unsichtbare.

Aber ich darf auch ruhig sagen: ganz das Gegenteil ist hier der Fall. Es lag mir gerade daran, zu dieser Spannung hinzuleiten. Nichts halte ich für verwerflicher als das, was man die Flucht in die *ecclesia invisibilis* nennen müsste. Nein, die Unsichtbare drängt ja immerzu in die konkreten Kirchen herein. Von der *Invisibilis* aus kommt immerzu das Gericht über die *Visibilis*. Das ist die Spannung. Sie soll bleiben. Das prophetische Amt, das uns jetzt in empfindlicher Weise fehlt, wird einst vor allem diese Spannung aufzuzeigen haben. Da werden allerdings allerlei Beruhigtheiten aufgerüttelt werden, da wird es wieder zu „brennen anfangen in unsern Herzen“, wenn der Herr mit uns den Emmausgang zum Brotbrechen geht. Da wird viel Geistloses nebenabfallen dürfen. Da werden sich aber auch wieder die Gefäße im Hause Gottes füllen. Das scheint mir das erste Gebot der Kirchlichkeit zu sein, dass wir der nachdrängenden *Invisibilis* Raum geben sollen, Raum in jeder Wortverkündigung, Raum in jedem sakramentalen Handeln, Raum in jeder vermeintlich rein irdischen Handlung. Denn die Kirche umfasst alles. Darin haben die Quäker recht.

Damit ist die Zentralaufgabe, die uns gestellt ist, schon umschrieben. Wir sollen nicht nach Programmen, aber in jedem Augenblick und jeder Angelegenheit am Christus bleiben, der uns, indem er uns richtet, aufrichtet und aufnimmt, zur Kirche macht. Wir sollen die Verkehrtheit lernen, den wirklich zu nehmen, der der Welt der Unwirklichste ist. Wir werden dann allerdings in der Welt der konkreten Kirche die dialektische Spannung nie aufgeben können, die wir zu aller Welt einnehmen müssen. Wir werden vom augenblicklich aufgenommenen Predigtwort, vom geschehenden Sakrament, von der einzelnen Bruderhandlung nicht die Verhüllung abreißen wollen, die drüber liegt und darin gestehen, dass wir von dieser Handlung nicht zu sagen wissen, wie Gott sie sieht. Es wird auch Handlungen geben, für die der uns verliehene Geist des Zeugnisses ausreicht, dass wir von ihnen sagen dürfen: diese Handlung hat keine Gewissheit der Christusgegenwart. Aber wir werden nicht mehr sagen können: Christus bekennt sich nicht zu seiner Kirche. Wir wissen vielmehr sicher, dass der Herr den Acker nicht verkauft hat, den der Feind mit dem Unkrautlolch durchsäte.

Wir leiden heute empfindlich unter der Trennung der Einen Kirche. Und es wird immer mehr Menschen geben, die darunter leiden müssen. In Stockholm und Lausanne ist etwas vom

Drängen der Invisibilis spürbar geworden. Es mag schon sein, dass wir, da wir ihr Platz machen wollen, uns noch oft so ungeschickt umwenden, dass wir dann plötzlich doch wieder dort stehen, wo sie durchkommen wollte. Aber wir danken den Männern, die hier illusionslos, aber in der Richtung auf *die* Kirche suchen. Es wird vielleicht einmal keine Uniformität zustande kommen, wie sie gewisse Aktivisten erstreben mögen. Es wird sich dann vielleicht erst recht zeigen, dass ein Organismus aus verschiedenen Zellgruppen mit besondern Funktionen für das Ganze bestehen darf und muss. Die Art des Gewebes ist im ganzen Leib dieselbe, aber die Organteile sind mannigfaltige. Die Kirche lebt auch davon.

So lässt sich sagen: die konkreten Kirchen müssen jetzt noch leiden, leiden unter sich selbst. Aber vielleicht wird sich dann zuletzt am Leibe des Christus wiederholen, was der Heiland, da er auf Erden war, erfuhr: An dem, das er litt, hat er Gehorsam gelernt (Hebr. 5, 8). Die konkrete Kirche muss sich auch so immer wieder zurückfinden zum Christus Jesus, und zwar dem Gekreuzigten, damit sie ihn nicht selber kreuzigt. Damit ist ihr auch die Antwort gegeben auf die Frage nach der einzelnen Tat.

Wir können keine schematischen Antworten geben über das Sakrament, den Kult, das Werk. Die Anweisungen für die Lebendige werden nicht in Verpackung abgegeben. Von Fall zu Fall, in jedem Augenblick erfüllt sich das Geschick der Kirche, durch dich, durch mich, durch uns, durch alle. Man darf auch nicht fragen: Ist es die Aufgabe der Kirche, sozial zu wirken? Wenn dich Christus treibet, dann tust du es in der Kirche. Man soll nicht fragen: Ist die Form recht, wie sie predigt, tauft, firmt, — es kommt darauf an, ob die Kirche des Christus in der Kirche tauft, firmt, predigt, — wenn es nicht der Christus ist, dann ist es vom Bösen. Man sollte von den Antithesen frei werden, mit denen man die Kirche aus einem Sieb ins andere wirft, von den Gegensatzfragen: Soll die Kirche erziehen oder darf sie nur zeugen? Wenn der Christus erzieht, ist es dann nicht auch gezeugt? Wenn aber der Pfaffe zeugt, dann ist sein Zeugen doch kein μαρτύριον. Es kommt immer auf ein Letztes, Unaussprechbares, im Augenblick immer neu Offenbares an. Diese ewige Erneuerung der wahren Kirche im Augenblick Seiner Gegenwart darf nie durch etwas anderes verdunkelt werden.

Ihr Wortführer bat mich, auch ein Wort über die Zukunft der Kirche zu sagen. Daraus ist die Wendung „und ihre Bestimmung“ in die Themastellung hineingeraten. Es wollte mir scheinen, dass damit die Begrenzung inne gehalten sei, innerhalb derer sich ein fruchtbares Gespräch bewegen könne. Die Bestimmung der Kirche ist aber in dem Gedanken der Leiblichkeit Christi schon mit ausgesprochen. Er braucht nur ausgefaltet zu werden. Dadurch, dass der Christus uns als sein *πλήρωμα* an sich zieht, sind wir verklärt, man darf vielleicht sagen: so weit als die *δόξα* in dieser Zeit aufgenommen werden kann. Diese Verklärung ist jetzt noch fast erst als Beziehung erfassbar. Was sie mehr ist, entzieht sich zum mindesten unserer Beschreibung. Aber die Kirche darf nicht ein frommer Sumpf werden, der die Wasser in sich zum Gestank werden lässt. Sie setzt auch in Beziehung. Sie ist die Ausgesonderte, das ist auch schon eine Beziehung, aber sie ist zugleich Ferment, sie darf ihre Aussonderung nicht als Freipass der Lieblosigkeit verstehen. Sie hat dazustehen in der Welt als die, die Beziehung schafft. Sie ist Instrument und darf den Raum ihres Klangs nicht verengen, auch wenn die Welt ihren Ton nicht hören will. Ihr Platz ist in der Welt (Joh. 17, 15). Aber ihre Verheissung hat sie nur als Salz und nur solange als es nicht dumm wird, als Licht und nur solange als es nicht in sich zurückgeblendet wird, solange als es die Leute sehen können und darob den Vater im Himmel preisen müssen (Matth. 5, 13—16). Die „Erstlinge der Kreaturen“ (Jak. 1, 18) können nicht die Einzigsten bleiben.

So führt die Bestimmung der Kirche wieder auf die Linie, die der Schöpfungsgedanke nahelegt. „Sichtbarlich wird der Hohepriester alles herausführen, durch Auferstehung der Toten, was im ganzen sich gehört“, sagt Öttinger in diesem Zusammenhang. Und sein Hauptwerk führt diese Gedanken zu Ende: „Vita Jesu Christi, per quam natura collapsa, h. e. caro rursus in statum meliorem elevatur, incipit in vivificatione ecclesiae et semper ulterius progreditur vivificando.“

So schliesst sich die Schöpfung in der Wiederherstellung, der Anfang in der Vollendung.

Nun können wir auch die gefühlsmässigen Aussagen unserer Einleitung im Licht des biblischen Worts abklären:

Die Kirche ist weder etwas Dingliches, noch die Heilstalt, noch die lehramtliche Autorität. Diese sie absondernden

und zugespitzten Aussagen sind im besten Fall Hinweis auf den, welchen *der σωτήρ, der διδάσκαλος, der κύριος* in der Kirche ist und durch sie in der Welt.

Sie ist aber auch nicht bloss die Versammlung der Gläubigen oder Heiligen oder der Bekennenden, als ob sie sich aus den einzelnen erst aufbaute. Sie ist ja *vor* allen einzelnen. Alle die Bestimmungen, die auch über das Gefühlsmässige hinaus, zum Teil aus scharfem Denken und schweren Kämpfen gewonnen wurden, die in dieser Richtung gehen, vermögen immer nur ein Merkmal der Kirche aufzuzeigen, und zumeist nicht einmal ein Letztes, das wirklich auch auf alle Zugehörigen recht passte. Denn, wenn man beispielsweise sagt: Sie ist die Gemeinschaft der Getauften, will man da die Quäker von ihr trennen? Und wenn man sagt, sie sei *congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* (Conf. Aug. VII, 1), will man da die „Papisten“ alle aus ihr verbannen? Aber selbst die weniger geschichtlich belasteten augustinischen Aussagen, wie die der Apologie zur Augustana: *ecclesia est societas fidei et Spiritus Sancti* (Apol. Conf. VII et VIII, 5 [Müller, p. 152]) und die katholischer klingende: *ecclesia est externa communio sacramentorum* bedürfen einer biblischen Vertiefung. Auf die augustinischen Aussagen, die Huss wieder aufnahm, die von einer falschen Auslegung der biblischen Prädestinationslehre eingegeben sind, gehe ich gar nicht ein. Alle diese Versuche, die Kirche gefühlsmässig oder begrifflich zu umschreiben, haben den Wert des Gnomons. Nicht mehr.

So kämen wir doch in die Nähe der Behauptung von der Undefinierbarkeit der Kirche, wie sie Florenskij aufgestellt hat. Ja, und doch wieder in anderm Sinne! Die Kirche ist immerzu in ihrer Selbstoffenbarung begriffen. Sie teilt darin das Geschick der Schrift, die von ihr zeugt. So wenig aber die Schrift in einem System von Aussagen befasst werden kann, eben, weil sie Offenbarung ist, so wenig kann es die Kirche. Aber so klar Christus, der *rector scripturae* in der Schrift von dem erkannt wird, der von ihm erkannt wurde, so genau wird der die Kirche erkennen, der in ihr aufgenommen ist. Jedoch wird diese Erkenntnis die herbe Bestimmtheit der Schriftaussagen tragen, nicht den weichen Schmelz des russischen Theologen. Ich vermisse an den orthodoxen Umschreibungen des Kirchengedankens die Spannung, das Gericht, das Christus in der Kirche

ist, die Schärfe der dialektischen Haltung. Aber, wenn wir diese dialektische Haltung reinlich behaupten, dann dürfen wir von der Kirche so beteiligt denken wie diese Russen tun, dann muss jeder Gedanke, jedes Wort und jede Tat Kirche sein.

Und das, meine ich, ist, was wir vor allem wieder lernen müssten: von der Kirche aus zu denken. Keiner ist sein eigener *κύριος*, keiner darf *κύριος* des *κύριος* sein wollen. Der Weg, der zur Begegnung mit dem Christus führt, führt auch zur Kirche. Nun kann man auch den andern so begegnen, dass man nicht mehr nur sich selbst begegnet. Darum gilt es nun zu horchen, das heisst: in allem Reden Hörer zu bleiben. Keiner darf nun mehr schlechthin sagen: Ich habe die Wahrheit. So wie ich es sehe, ist es richtig. Es rede vielmehr jeder mit dem Vorbehalt der Kirche. Die Kirche hat die Wahrheit, nicht der Einzelne. Ihm gebührt die gliedliche Demut, die Demut des Gesprächs. Er weiss, wenn er gesprochen, muss der andere weiter reden, klärend, und wieder der Klärung bedürftig, aufnehmend und wieder der Aufnahme bedürftig. Dieses horchende Reden ist allein ein Sprechen in der Kirche. Aus dem Gespräch aber wird die Einigung kommen.

Zu diesem Gespräch gehört aber die Liebe. Mehr und mehr wird in der Zukunft deutlich werden müssen, dass sie der wichtigste Faktor des Einigungswerkes ist. Ewig gilt das Wort Augustins: *Ecclesia stat in caritate*. Bisher haben wir uns über die „Sätze“ gestritten. Die Liebe ist stärker als alle Sätze, nur kann man nicht viel von ihr sagen, ohne Gefahr zu laufen, ihr selber dadurch Abbruch zu tun, dass man spricht, wo man handeln soll. Die Liebe ist stärker als das Bekenntnis. Sie ist ja die Kraft des Bekannten selber. Er ist die Liebe. Die Liebe ist so scharfsichtig wie die Sätzemacher. Sie erkennt ja das Unrecht. Aber „sie freut sich nicht über ihm, sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit“ (I. Kor. 13, 6). Gilt von ihr aber das *οὐδέποτε πίπτει**) (I. Kor. 13, 8), so gilt es auch von der Kirche, die auf ihr ruht.

*) Ich lese so mit den wichtigsten östlichen Textzeugen.