

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	42 (1986)
Heft:	4
Artikel:	"Doch was geht uns die Kirche an?" : Eine katholische Besinnung nach Karl Barth
Autor:	Eicher, Peter
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-878299

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Doch was geht uns die Kirche an?»

Eine katholische Besinnung nach Karl Barth

von Peter Eicher

1. *Die Aufhebung der Kirche*

Was geht uns die Kirche an?

Das ist die Frage des neuzeitlichen Bürgertums und darin des Sozialismus – gewesen. Das liberale Bürgertum hat im 18. Jahrhundert wesentlich und die sozialistische Programmatik im 19. Jahrhundert eher beiläufig gerade durch diese Frage zu sich selbst gefunden. Inzwischen haben die dringlicheren Fragen der wirtschaftlich-technologischen Entwicklung, der Rüstungspolitik und der technokratischen Verwaltung diese Frage für die Träger der Industriegesellschaft überflüssig gemacht. Die Frage erübrigt sich für diesen modernen Betrieb erst recht, wenn die Kirchen lautlos die doppelte Funktion erfüllen, die ihnen im modernen Staat zukommt: dem gesellschaftlichen Leben eine religiöse Wert-Begründung und der Sinnbedürftigkeit seiner Bürger im stählernen Gehäuse der kalt gewordenen Welt einen Sinn zu geben. Ob dabei die traditionellen Kirchen oder eine diffuse «*civil religion*» diese Aufgaben erfüllen, hat der liberalen Gesellschaft prinzipiell gleichgültig zu sein – der sozialistische Staat nimmt die Kirchen nur dann noch ernst, wenn er sie bekämpft. Was geht uns die Kirche an, fragt deshalb auch die Theologie, die jenseits einer bekennenden Kirche um die kulturelle und soziale Funktion des Christentums in der Gesellschaft vor allem besorgt ist. Ihre Reflexion zielt nicht auf die Gemeinde, sondern auf die Gesellschaft: die Frage nach dem Sinn der Kirche wird durch ihre geschichtliche Aufgabe beantwortet.¹

¹ Darin liegt – bei allerdings entscheidenden inhaltlichen Differenzen – die formale Gemeinsamkeit der Theologie der Kirche von O. Dibelius (Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1926), T. Rendtorff (Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966; –, Christentum ausserhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1966; –, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972) und W. Pannenberg (Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, in: R. J. Nelson, W. Pannenberg (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt a. M. 1973,

In erklärter Feindschaft gegen die liberale und sozialistische Gesellschaft hat die römisch-katholische Hierarchie im 19. Jahrhundert – angriffslustig nach aussen und geschlossen in sich – ihr Bollwerk der «vollkommenen Gesellschaft», die «*societas perfecta*» der autarken Weltkirche mit den ihr eigenen Funktionen gestellt.² Die Kirche behauptete sich als Gottes Staat in den Staaten der Welt. Noch Pius XII. bezog diesen übernatürlichen Staat, der die Herrschaft Christi in dieser Welt vertritt, integralistisch auf die Gesellschaft: die Kirche galt ihm als Lebensprinzip der Gesellschaft überhaupt.³ Aus dieser Position der isolierten Stärke suchte das 2. Vatikanische Konzil den Weg zur Welt: um ihr zu zeigen, was sie die Kirche angeht.

Doch was geht uns die Kirche an?

So fragen selbstgewiss die Glaubenden, die vorzüglich als evangelische Christen im Glauben allein, gleichsam *sola fide privata* vor Gott und den Menschen stehen: sie erkennen in der Weltlichkeit der Kirche den grösstmöglichen Widerspruch zum Evangelium. Für sie gilt Bonhoeffers Satz «Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt»⁴ nun umgekehrt: «Die Sichtbarkeit macht uns kaputt», die Sichtbarkeit von kirchlichen Altätern, von Hierarchie und Sakramentalismus, Bürokratie und (leeren) Gotteshäusern. Hatte der hierarchische Katholizismus der Neuzeit die absolutistische und bürokratisierte Welt gleichsam mit ihren eigenen Waffen geschlagen, so liess sich der Pietismus seit dem 18. Jahrhundert von der bürgerlichen Gesellschaft selbst den der Religion noch zukommenden Platz anweisen: im Jenseits des inneren Lebens. Diese Beschränkung auf das innere Leben machte nun zwar den Geist gegen das Amt, die Liebe gegen den Schein und die Frömmigkeit gegen die Verweltlichung stark, aber die unmittelbare Gotteskindschaft der religiösen Persönlichkeiten erwies je länger je mehr,

7–35; –, Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie, in: F. Böckle u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, Gemeinde-Kirche-Konfessionen-Ökumene, Freiburg, Basel, Wien 1982, 119–135); die entscheidende inhaltliche Differenz zu Dibelius liegt in der kritischen Einschätzung des Nationalismus, die formale Identität in der geschichtsphilosophisch legitimierten Funktionalisierung von Kirche im Blick auf die gesellschaftlich zu erreichenden Ziele der Geschichte.

² Vgl. den ersten Entwurf der Konstitution über die Kirche, der wegen dem Deutsch-Französischen Krieg nicht mehr verabschiedet werden konnte, in: J. Neuner, H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg ¹⁰1971, 260–264.

³ Vgl. H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, a. a. O., 163–179, 165f.

⁴ D. Bonhoeffer, Brief an Helmut Rössler vom 18.10.1931, in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, München 1965, 60–62, 61.

dass sie selbst schon eine moderne Form der Verweltlichung, eine Flucht vor der Verheissung war, durch welche Gottes befreiendes Wort für diese Welt Menschen zusammenruft. Angesichts des «grossen Sterbens des Christentums» in diesem Jahrhundert wollte Bonhoeffer nicht nur den Akt des Glaubens selbst mit dem sozialen Sein der Kirche neu vermitteln, sondern die Sichtbarkeit der Religion auch einmal in Indien kennen lernen⁵. Heute finden die nach Innerlichkeit sich sehndenden Getauften die Sichtbarkeit nicht nur in Indien, sondern vor allem in sich selbst, in ihrer Erfahrung, die ihnen gerade in der Entbindung von der Kirche zuwächst. Der psychologische Pietismus braucht heute die Kirche wie der Seefahrer das Festland: um sich davon abzustossen.

Zum christlichen Glauben gehören dagegen nach dem römisch-katholischen Recht und der ihm entsprechenden Theologie in der Neuzeit nicht nur die Sakramente, die «zur kirchlichen Gemeinschaft führen»⁶, sondern auch die Anerkennung des sichtbaren «Hauptes» der Kirche, des «Stellvertreters Christi» im Bischof von Rom und der übrigen Bischöfe als der eigentlichen Lehrer, Priester und Kirchenleiter⁷. Für den modernen Katholizismus gibt es – sei Bellarmins «*Disputationes*» von 1586–93 – keinen christlichen Glauben ohne Kirchenzugehörigkeit und keine Kirchenzugehörigkeit ohne die Anerkennung der päpstlichen und bischöflichen Hierarchie. Noch im 2. Vaticanum meint «Volk Gottes» keineswegs nur die Versammlung von Glaubenden oder eine demokratische Kirchenverfassung, sondern «die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft», in der «das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden und das...hierarchische Priestertum sich dem Wesen und nicht nur dem Grade nach unterscheiden»⁸. Die Kirche geht uns – darauf insistiert der moderne Katholizismus – gerade als sichtbare Gesellschaft an.

Was geht uns die Kirche an?

Das fragen die Gemeinden, die in ihrer Solidarität mit dem real existierenden Elend von der Kirche Hilfe erwarten. Sie suchen die praktische Antwort auf die Frage, welche die zunehmende Entwicklung zur Unterentwicklung gerade an die Verkündigung der reichen Kirchen stellt: nicht der Atheismus der Neuzeit ist ihr Problem, sondern die faktische Gottlosigkeit eines Christentums, das Gott in der Kirche und dem Mammon in der

⁵ Vgl. a. a. O.

⁶ CIC (1983), *can.* 840.

⁷ A. a. O. *can.* 331, 375.

⁸ *Lumen gentium*, 8; 10.

Industrie zugleich zu dienen vermag. Sie fragen nach dem politischen Gottesdienst der Gemeinden und zwar nicht nur in ideologiekritischer, sondern in durchaus praktischer Absicht. Für den religiösen Sozialismus fällt die Frage nach der Kirche mit der Frage nach der Zukunft der gesellschaftlichen Welt deshalb zusammen, weil sich das Evangelium nicht auf eine Kirche neben der Welt, sondern auf den sozialen Kampf dieser Welt selber bezieht. Was das Evangelium des Alten Bundes – «Ich bin der Herr dein Gott, der dich aus dem Bereich Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt» – und was das Evangelium des Neuen Bundes durch die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten bedeutet, erschliesst sich erst im praktischen Exodus aus den Unterdrückungsverhältnissen und im sichtbaren Kampf gegen den sozialen Tod der rechtlosen Klassen und der an den Rand gedrückten Opfer des starken Bürgertums. Das vorrangige Interesse an der sozialen Not kommt nicht erst ethisch zur dogmatischen Bestimmung der Kirche dazu, sondern definiert das Sein der Kirche selbst. – Die katholische Hierarchie, Pastoral und Theologie suchte dagegen der sozialen Not gerade durch die Festigkeit ihrer naturrechtlich begründeten Sozialethik und durch Caritas entgegenzutreten – und so bleibt die vaticanische Glaubenskongregation auch heute hart gegen eine Befreiungstheologie, die kritisch zur Sozialethik und zur vorgegebenen Kirchenstruktur in den sozialen Kampf tritt. Denn nur als kirchlich-hierarchisch vermittelte Theologie könnte die Theologie der Befreiung das ihr eigene Ziel erreichen: solidarisch zu werden mit dem Kampf der Unterdrückten für ihre soziale und personale Befreiung.⁹

Die Frage des Bürgertums (was geht denn Kirche uns an?), des psychologischen Pietismus (was geht uns Kirche an?) und des religiösen Sozialismus (was an der Kirche geht uns an?) artikuliert für Karl Barth – eine kleine Not. Die grosse Not dieser Frage (die er 1919 im Tambacher Vortrag stellte), kommt «aus der grosse(n) Beunruhigung des Menschen durch Gott» und darum aus der «grosse(n) Erschütterung der Grundlagen der Welt»¹⁰. Beunruhigt werden die sich zu Tode ängstigenden Menschen für Karl Barth allein durch das Was, durch das die Kirche begründende Ereignis selbst: durch die leibliche Auferstehung Christi von den Toten, durch den biblisch bezeugten Sieg des Lebens über den Tod. Und erschüt-

⁹ Zur innerkatholischen Auseinandersetzung vgl. auch P. Eicher (Hg.), Theologie der Befreiung im Gespräch mit L. Boff, H. Goldstein, G. Gutiérrez, J. Sayer, München 1985.

¹⁰ K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, München 1966, 3–36, 16; zum Folg. vgl. a.a.O. 12, 35.

tert werden die Grundlagen der Welt, die wir herstellen und zerstören, durch das verheissene Reich, das der auferstandene Herr der Zeit der Welt selber nahebringt: «Wie furchtbar, wenn gerade die Kirche tatsächlich von dem allen nichts merken, sondern ihren ganzen Eifer daran setzen sollte, dem Menschen das Gleichgewicht, das er endlich verlieren sollte, zu erhalten!»¹¹ Das, was die Kirche meint, – die «Kraft des lebendigen Gottes, der eine neue Welt schafft..., die Bewegung der Gottesgeschichte..., deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten» –, dieser die Welt angreifende Inhalt ihrer Verkündigung, er ist gerade der Kirche nach dem ersten Römerbrief von 1919 in der Tat «etwas ganz Fremdes»¹². In der zweiten Auslegung des Römerbriefs wird noch schärfer formuliert: «Das Evangelium ist die Aufhebung der Kirche, wie die Kirche die Aufhebung des Evangeliums ist»¹³. Was heisst hier Aufhebung?

Dass das Evangelium die Kirche aufhebt, heisst zuerst schlicht, dass die Kirche von der Welt nicht verschieden ist. Aber die Kirche ist die Sammlung der Menschen in der Welt, denen es gegeben ist, die Situation der Welt vor Gott anzuerkennen, sie zu erkennen und in ihr den Herrn der Welt zu bekennen. Wo Menschen durch Gottes eigene Geschichte, durch die Geschichte Jesu Christi, zur Anerkennung von Gottes wahrhaft weltbewegendem Handeln sich zusammengerufen finden, da erkennen sie die Tiefe des Abgrundes, der darin liegt, dass Gott bis zur Hingabe seiner selbst in die Verlorenheit des Kreuzes die Welt erkannt hat – die Welt ihn aber gerade am Kreuz nicht erkennen kann. Weil die Kirche der Teil der Gesellschaft ist, der um ihr eigenes Nichtwissen der Geschichte Gottes in Jesus Christus weiss, kann sie nur bekennende, um den Geist der Wahrheit flehende Kirche sein. Und dies im dreifachen Sinne: Sie wird Kirche im Lobpreis dieses der Welt verborgenen Handelns Gottes. Sie wird Kirche durch die Anerkennung der in der Versöhnung offenbar gewordenen Sünde, die in der von der Gemeinde beanspruchten «Weltlichkeit» und «Geistlichkeit», in ihrer vorgespielten «Mündigkeit» und in ihrer verfügten «Unmündigkeit» ganz besonders lebendig wird. Gerade die Kirche hat deshalb zu beten: «und führe uns nicht in die Versuchung». Sie wird bekennende Kirche aber erst recht im Dienst an der Welt, der die Verborgenheit ihres

¹¹ A. a. O. 32; das folg. Zit.: a. a. O. 8 ff.

¹² K. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919. Karl Barth-Gesamtausgabe, II, Bd. 16, Zürich 1985, 361.

¹³ K. Barth, Der Römerbrief, Neue Bearbeitung, Zürich (Repr. d. Ausg. München 1922) 1940, 317.

gekommenen Versöhners und ihres kommenden Erlösers auch in ihren utopischen Hoffnungen noch nicht offenbar geworden ist. Die Kirche ist in der Welt dazu befreit, den ihr unbekannten Versöhner, Schöpfer und Erlöser im gekreuzigten Herrn praktisch zu bekennen. Und weil die Sache der Kirche so nicht die Kirche, sondern das tätige Zeugnis von Gottes Handeln allein sein kann, deshalb geht die Kirche nicht uns, wohl aber Gott in seiner Menschlichkeit alles an: sie ist «allein sein Eigentum» (Dritter Barmer Bekenntnissatz). Als Eigentum des Schöpfers bleibt sie – Schöpfung, Teil der Welt: gerade dies gibt das Evangelium der Kirche zu erkennen. Und so kann die Kirche ihre Weltlichkeit auch nur bekennen, indem sie als versöhlte ihre Schuld bekennt und als erwählte ihre faktische Gottlosigkeit anerkennt. Nicht resignativ, sondern gerade dadurch befreit zum Dienst des Zeugnisses an der Welt.

Wo aber zweitens die Kirche nun ihrerseits der Welt zu ihrem Heil verhilft, weil sie sich als Kirche schon bei Gott und darin von der Welt unterschieden weiss, da hebt sie selbst das Evangelium auf. Wo die Kirche nicht als gänzlich arme Kirche, als die völlig eigentumslos gewordene Welt aus Gottes lebendigem Wort allein lebt, da wird der in ihr bekannte Gott, wie Aarons goldendes Kalb (Ex 32), zum unterdrückenden Götzenbild des befreienden Namens: «Ich bin der mit euch sein will» (Ex 3,14). Wo die Kirchen nicht Platzhalter für Gottes eigenes Handeln, sondern ein sinnstiftender Gottesersatz werden, da werden sie zu Gottes ganz besonders schön geschmückten Gräbern. Deshalb antwortete Karl Barth dem Washingtoner Magazin «Christianity Today» 1961 auf die Frage, wo heute die bedeutsamsten falschen Götter sitzen:

«Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. Sie glaubt an die Güte und Macht ihrer eigenen Tradition, Moral und religiösen Aktivität. Sie glaubt an die Vortrefflichkeit der Christen im Unterschied zu den sie umgebenden Indifferenten, Atheisten und Kommunisten. Sie glaubt an das von ihr entworfene Menschenbild, Weltbild und Gottesbild. Sie tut damit dasselbe wie die, die an das Geld, den Sport, die Technik, die Sexualität oder auch einfach an die Herrlichkeit eines bequemen Lebens glauben. Die Kirche hat zu beweisen, dass sie selbst an den Gott glaubt, der die Menschen von allen falschen Göttern befreit hat.»¹⁴

Eine Kirche, die ihre Verkündigung und ihre institutionelle Verfestigung nicht durch das Evangelium aufheben lässt, bleibt – unsere Möglichkeit und damit gegen Gott gestellte Religion. Entgegen allen Gerüch-

¹⁴ K. Barth, Offene Briefe 1945–1968, Karl-Barth Gesamtausgabe, V, Bd. 15, Zürich 1984, 501.

ten, es sei Barths theologische Frage «Doch was geht uns die Kirche an» nur der Ausdruck seiner frühen dialektischen Verzweiflung am unendlichen Abgrund zwischen Gott und Welt, sind doch (trotz der noch ganz unerforschten Frage nach dem Verhältnis von Barths frühem Kirchenverständnis im Verhältnis zu dem der religiösen Sozialisten) zwei Eckdaten festzuhalten. Einerseits entsprang Barths Theologie gerade der Frage nach der Möglichkeit der kirchlichen Verkündigung aus der eschatologischen Erkenntnis: «Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit»¹⁵, d.h. keine uns zur Verfügung stehende Möglichkeit, sondern die uns unmögliche, aber durch Gottes freie Wahl gegebene Möglichkeit von Gottes Anerkennung unserer Schwachheit in der Bezeugung seines Wortes. Und anderseits entsprang Karl Barths Theologie der kirchlichen Not nicht nur, sondern sie blieb auch bei ihr. Sie begründete diese Not allerdings theologisch immer radikaler, d.h. immer tiefer aus der ewigen Erwählung der Welt, welche ihr durch das prophetische Werk und Amt Jesu Christ bekannt wird. Deshalb will Barth gerade in einem «späten» Band der Kirchlichen Dogmatik (IV/3, 1959, 946) drei Sätze zur Sendung der christlichen Gemeinde wagen, die auch seine «frühe» Theologie zusammenfassen geeignet sind:

«(1) Die Welt wäre zwar ohne Jesus Christus, ohne sein Werk und Wort verloren. (2) Die Welt müsste aber nicht verloren sein, wenn es keine Kirche gäbe. (3) Wogegen die Kirche, ohne in der Welt ihr Gegenüber zu haben, verloren wäre. Es ist ja ein Akt freier Gnade, wenn Jesus Christus ihren Dienst in dieser Sache in Anspruch nehmen will.»

Und das heisst nun drittens, dass das Evangelium die Kirche auch in dem Sinne aufhebt, wie es unseren falschen Fragen durch seine Antwort widerspricht, wie es unsere schlechten Widersprüche durch seinen guten Widerspruch überwindet. Denn das Bürgertum, der religiöse Mensch und der christliche Sozialismus halten nicht zuwenig, sondern durchaus zuviel von der Kirche und können deshalb auch nur von ihr enttäuscht werden.

Das seiner selbst gewiss gewordene Bürgertum der liberalen und der sozialistischen Gesellschaft braucht die kirchliche Bestätigung seiner Grundwerte und historischen Programme nicht. Und es wendet sich zu Recht von einer Kirche ab, die selber eine vollkommene Gesellschaft sein zu können vorgibt: was soll ihm diese Gesellschaft, die sich ausser ihr,

¹⁵ K. Barth, Not und Verheissung der christlichen Verkündigung in: –, Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, Bd. 1, München 1924, 99–125, 119.

neben ihr oder gar über ihr von ihrem Elend trennt? Die liberale und die sozialistische Vergleichgültigung der Kirche als eines gesellschaftlichen Faktors erkennt mit Leichtigkeit, was einer solchen Kirche offenbar verborgen bleibt: dass ihre Sinnstiftung die Widersprüche der liberalen «Freiheitsgeschichte» sowenig zu heilen vermag, wie die Widersprüche der sozialistischen «Befreiungsgeschichte». Denn ihre geschichtstheologische Sinnstiftung verschleiert gerade das absurde Unglück dieser «Geschichte» selbst. Und mit Leichtigkeit durchschaut die Religionskritik, dass gerade die Autarkie der Kirche ihre Weltlichkeit beweist, eine sehr unbefreite dazu: nichts demonstriert unbefangener die nur von der Kirche verkannte Gleichartigkeit mit der Welt als ihre ehrwürdigen Titel, ihre schönen Uniformen und ihre akkurate Bürokratisierung.

Wo der religiöse Privatmensch die weltliche Sichtbarkeit der Kirche flieht, weil diese Äusserlichkeit seinen unsichtbaren Glauben verletzt, da flieht er vor seiner Erwählung, die ihn dazu befreit, seinem Nächsten in seiner leiblichen und gesellschaftlichen Not zu begegnen. Wo umgekehrt dazu die sehr öffentliche Kirche in ihre sakramentale und hierarchische Sichtbarkeit flieht, um die Kraft ihres eigenen Glaubens darzustellen, da flieht sie vor der von Gott selbst angenommenen Unscheinbarkeit und Verborgenheit. Beide fliehen vor der Kirche, die das bis in die Tiefen ihrer Torheit und Verlorenheit von Gott angenommene weltliche Zeichen und Gleichnis für Gottes Kommen in Jesus Christus sein darf. Der Pietismus und der nicht nur römisch-katholische Kirchenpositivismus gleichen sich wie ein Handschuh von innen und aussen: innen ist er psychologisch, aussen ist er soziologisch stark. Der Versuch, aus der Kirche auszutreten, um den wahren Glauben zu finden, «ist noch weniger sinnreich als die Konsequenz, sich das Leben zu nehmen»¹⁶, und der eigenartige Versuch, der Welt durch die einzigartige Sichtbarkeit der Kirche zum Glauben zu verhelfen, gleicht dem Versuch, einen Verletzten durch weitere Zufügung von Verletzungen zu heilen.

Der religiöse Sozialismus und die entsprechende politische Theologie, die sich engagiert fragen, was die Verkündigung der Welt zu bringen und wie die Kirche das kommende Reich zu verwirklichen hat, kommen zu spät, wenn sie bei der Konsequenz statt bei ihrem Grund ansetzen. Denn Gottes Wort gibt selbst zu tun, es wird nicht erst sozialethisch wirksam: es führt in die Nachfolge und deckt darin die Selbstgerechtigkeit des reichen Bürgers auf, der nicht ohne die von ihm bewirkte Verelendung zu seinem

¹⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, Neue Bearbeitung, a. a. O. 320.

materiellen und ethischen Reichtum gekommen ist. Dass sich der Bürger sozialethisch und karitativ der von ihm zerstörten Welt zuwendet, hält ihn erst recht in Distanz zu seinen Opfern und verunmöglicht ihm in vollen-deter Selbstrechtfertigung den Eintritt in die Nachfolge, die ja nicht nur solidarisch mit den Armen macht, sondern dazu einlädt, selber arm zu werden.¹⁷ Weil Karl Barth das Sein der Kirche aus dem Ereignis von Gottes Zuwendung zur unbefreiten, unversöhnnten und unerlösten Welt begründete, erkennt ihn heute die zwar nicht lehramtliche, wohl aber basiskirchliche Theologie der Befreiung (in ihrem Gegensatz zu Bultmann) nach Gustavo Gutiérrez als einen der Ihren:

»Der, der vom «Himmel» her kommt, hat ein Gespür für die, die in der Hölle dieser Welt leben, und der, der von der «Erde» ausgeht, übersieht, auf welch ausbeuterischer Grundlage die Erde gebaut ist«.¹⁸

Das Sein der Kirche liegt im Annehmen unserer Not durch Gott. Insofern hebt die Botschaft des Evangeliums die Kirche im dreifachen Sinne auf: sie hebt ihre Selbständigkeit auf, indem sie diese verneint; sie anerkennt das bleibende Elend ihrer geschichtlichen Verfasstheit als Religion¹⁹ und sie hebt sie hoch zur Grösse ihres Dienstes an der Welt: zum Zeugnis von Gottes Erwählung des armen, des schuldigen und des verworfenen Menschen. Das wird zu keiner idealistischen Aufhebung, weil die kirchliche Sendung nicht aufhört, die Sendung von unbefreiten, sündigen und noch nicht erlösten Menschen zu sein. Nur so geht uns die Kirche an.

Doch in welche Not führt diese von Karl Barth nicht nur in der Ruhe der Römerbriefzeit, sondern im Sturm seines ganzen dogmatischen Werkes durchgehaltene Lehre von der Erwählung und der Sendung der Kirche die Ökumene heute? Was bedeutet das von Gott angenommene Elend auch gerade des religiösen Menschen für die römisch-katholische Kirche und was die Grösse ihrer Berufung für die Kirchen der Reformation? Die Frage verlangt eine prinzipielle Besinnung auf die grosse Not der Kirche (2.) und

¹⁷ Vgl. K. Barth, *Der reiche Jüngling*, Hg. u. eing. v. P. Eicher, München 1986; P. Eicher, *Gottes Wahl: unsere Freiheit. Karl Barths Beitrag zur Theologie der Befreiung*, in: *Einwürfe* 3 (1986) 215–236.

¹⁸ G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*, München, Mainz 1984, 173, vgl. 201 f.

¹⁹ Vgl. P. Eicher, M. Weinrich, *Der gute Widerspruch. Zum unbegriffenen Zeugnis von Karl Barth*, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1986.

eine notwendigerweise zeitgebundene Einschätzung ihrer kleinen Not in der «petrinisch» (3.) und der «evangelisch» allgemeinen Kirche (4.) nach Karl Barth.

2. *Der gute Widerspruch*

Nach der arithmetischen Regel der Jahrhundertzählung bringt offenbar (erst) der 100. Geburtstag eines Theologen die Aufforderung mit, sich zu besinnen. Eine Besinnung auf die Sache der Theologie nach Karl Barth kann aber den katholischen Theologen nur in Verlegenheit bringen. Denn wo «Besinnung...auf das Eine, Notwendige, Unentrinnbare, dem unsere Kirchen...gegenüberstehen», sich ereignet, da geschieht Reformation: «Reformation findet statt, wo Besinnung stattfindet.»²⁰ Sollte nicht auch das Umgekehrte gelten? Und sollte das Umgekehrte – wo Besinnung, da Reformation – nicht auch für die katholische Besinnung gelten? Immerhin hat Karl Barth 1948 gerade die Weltkirchen nur vor die eine Seite der Alternative gestellt: «Ist sie nicht in der Reformation begriffen, dann heisst das, dass sie der Anfechtung und also dem Absturz in die Nicht-Kirche verfallen, und zwarrettungslos verfallen ist»²¹

Warum gehört Kirche und Reformation so zusammen, dass die eine nicht ohne die andere sein kann? Da diese Zusammengehörigkeit auch die Katholische Kirche vor die Frage nach ihrem Gehorsam oder ihrem Ungehorsam gegenüber Gottes Wort stellt, kommt für den katholischen Theologen alles darauf an, Barths Begriff von «Reformation» theologisch zu verstehen. Denn offenbar kann «Reformation» nicht nur das heissen, was im 16. Jahrhundert gewesen ist, also die Befreiung (und damit faktisch die Abspaltung) eines Teiles der katholischen Kirche zur Anerkennung von Gottes lebendigem Wort als dem wirklichen Lehrer, Hirten und Richter über alle kirchlichen Lehren, sakramentalen Vollmachten und richterlichen Amtsgewalten. «Reformation» meint aber auch mehr als jenes geistliche Axiom zur permanenten Läuterung aller Gläubigen, das für die alte und mittelalterliche Kirche (besonders in den Orden) selbstverständlich

²⁰ K. Barth, *Not und Verheissung*, a. a. O. 123.

²¹ K. Barth, *Die Schrift und die Kirche. Theologische Studien*, H. 22, Zürich, Zollikon 1947, 35 (der darin enthaltene Vortrag, *Die Kirche – die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus*, war schon 1947 zur Vorbereitung für die Amsterdamer Versammlung des World Council of Churches von 1948 veröffentlicht worden).

war und nach dem 2. Vatikanischen Konzil²² auch für die römisch-katholische Kirche wieder selbstverständlich geworden ist. Reformation heisst für Karl Barth das Wesen von Kirche. Und deshalb wird sie in die grosse Not gestellt.

Ist das erste Erkennungszeichen des «heiligen Häufleins», der «christlichen Gemeine» für Martin Luther²³ ihre ständige Erschaffung durch Gottes eigenes Wort, so ist – nach den zwei Sakramenten und Ämtern und dem Lobpreis Gottes – ihr letztes und untrügliches Wahrheitszeichen Kreuz und Leiden: «Denn wo Gottes Wort gepredigt, angenommen oder gegläubt wird und Frucht schaffet, da soll das liebe, heilige Kreuz auch nicht aussen bleiben»²⁴. Es ist nicht zuviel gesagt, dass erst Karl Barth in nicht unwesentlicher Korrektur zu Luther und Calvin gezeigt hat, warum der Gekreuzigte und Gottes eigenes Wort in Ewigkeit nicht zu trennen sind. Dunkel blieb für Luther die ewige Erwählung und Verwerfung der schuldigen Menschen, an deren Stelle Christus nach Gottes verborgenem Ratschluss den Tod aller auf sich nahm.²⁵ Und «nicht ohne die fatale Parallelität der Begriffe Erwählung und Verwerfung»²⁶ sprach Calvin von dem durch Christus ausgeführten Willen der ewigen Majestät Gottes. Karl Barth machte ganzen Ernst damit, dass in der Geschichte Jesu Christi Gottes ewige Erwählung zeitlich vollzogen wird: denn es gibt – in Korrektur zu Luther – «nichts..., was hinter oder über dieser (Christi) Stellvertretung noch wahrer und wirklicher wäre, weil eben diese Stellvertretung das Innerste und Eigentlichste in Gott selber, das Wesen seiner Gottheit ist»²⁷. An die Stelle jeder metaphysischen Hinterwelt (Nietzsche) tritt die Offenbarkeit Gottes, die in der Geschichte Jesu Christi zeigt, was Gott «ehe der Welt Grund gelegt war» (Eph 1,4), für den Menschen wählt: seine Befreiung. In der Geschichte Jesu von Nazareth begegnet Gottes offensbarer Wille, der erwählende Gott und der erwählte Mensch; in ihr nimmt Gott befreidend, versöhnend und verheissungsvoll nicht nur die prinzipielle Endlichkeit, sondern auch die ganze Schuldigkeit des Men-

²² Vgl. bes. *Lumen gentium*, 8; *Unitatis redintegratio*, 6; zur prägnanten Zusammenfassung des historischen und systematischen Sinnes von «Reformation» vgl. H. J. Kraus, Reformation. Aus evangelischer Sicht, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Hg. P. Eicher, Bd. 4, München 1985, 23–34.

²³ Vgl. bes. M. Luther, Der grosse Katechismus. Der dritte Artikel, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1982, 543–733, 656f.

²⁴ A.a.O. 677.

²⁵ Zu K. Barths Kritik vgl. KD II/2, 70f.

²⁶ A.A.O. 16.

²⁷ KD II/1, 431.

schen an. Und so wird in dieser Annahme der konkreten Menschlichkeit auch der ganze Abgrund der Gefangenschaft, Unversöhnlichkeit und Tödlichkeit der menschlichen Geschichte enthüllt. Barth gibt damit der bei Calvin aus seelsorgerlicher Erfahrung akzentuierten Lehre von der doppelten Erwählung ihre ganze Wahrheit: Christus ist «für uns zum Fluch gemacht» (Gal 3,13), er nimmt das ganze heilige Nein Gottes gegen die unheiligen Verhältnisse der unfreien Welt auf sich, er trägt den ganzen Widerspruch des Menschen gegen Gottes liebende Gerechtigkeit an sich aus, er hat diese Hölle als seinen Teil erwählt, so dass für die Welt nichts bleibt als das Ja zu ihrer Befreiung, nichts als «die Vorherbestimmung zu seinem Reiche, zur Seligkeit, zum Leben»²⁸. Und gerade dies ist Reformation:

«Jesus Christus... ist die über des Menschen Sünde nicht nur hinweggehende und hinweggehende, sondern sie beseitigende Versöhnung der Welt mit Gott. Er ist des sündigen Menschen effektive Rechtfertigung und Heiligung und darüber hinaus: desselben sündigen Menschen ehrenvolle Berufung in den Dienst Gottes. Er ist das der zerrissenen, aus tausend Wunden blutenden Menschheit nahe gekommene, tröstend und heilend auf den Leib gerückte Reich Gottes, in welchem auch ihrem ganzen Elend ein Ende gemacht ist. Er ist die Reformation..»²⁹.

Der Gekreuzigte offenbart die Menschlichkeit Gottes; der durch seine Auferweckung erhöhte Menschensohn aber hört nicht auf, Gottes Menschlichkeit zu bezeugen. Die Zeuginnen und Zeugen dieses seines vorbehaltlosen Bekenntnisses zur verlorenen Welt: sie sind sein Leib, seine Kirche. Das Urbild der Kirche sind deshalb für Karl Barth der Gekreuzigte und die Schächer am Kreuz. Gerade als Zeugin unter dem Kreuz ist die Kirche jedoch sichtbar. Das heisst auch, dass die Sichtbarkeit³⁰ der Verkündigung und des Bekennens, die Sichtbarkeit des Flehens und Lobpreisens, der Sakramente und des Zeugnis gebenden Handelns, die Sichtbarkeit von Recht und Institution, der ganze religiöse Charakter von Kirche nicht geflohen werden kann und auch nicht gefürchtet werden muss. Aber in ihrer geschichtlichen Ausprägung hat die Kirche das Zeichen und Gleichnis von Gottes Menschlichkeit in der Geschichte Jesu Christi zu werden. Einen nur unsichtbaren Leib des erhöhten Gekreuzigten gibt es

²⁸ KD II/2, 17.

²⁹ KD IV/3, 914.

³⁰ Zur zeichenhaften Sichtbarkeit von Kirche, vgl. K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, ZZ 9 (1931) 89–122, 97, 104; –, Die Schrift und die Kirche, a. a. O. 22f., 35f.; KD IV/3, 906–909.

nicht – wohl aber gibt es eine Kirche, die nur noch sichtbar ist und also aufgehört hat, sein Leib zu sein. Allerdings: ein Zeichen für die befreiende Herrschaft des Auferweckten und ein Gleichnis für das kommende Reich zu sein, das kann nie zum Besitz der sichtbaren Kirche werden: darum kann sie nur flehen. Denn Reformation ist nicht zu machen, sondern zu bezeugen als Gottes barmherziges, treues und gerechtes Handeln, das sich in seiner freien Selbstingabe bis zum Kreuz offenbart.

Jetzt ist inhaltlich erreicht, was programmatisch hiess: «Reformation findet statt, wo Besinnung stattfindet», und jetzt ahnen wir, was die reformatorische Besinnung die katholische Kirche angeht. Denn im historischen Ereignis der Reformation bekannten sich die von Gottes Wort erwählten Zeugen zum auferweckten Gekreuzigten als dem menschlichen Haupt der Kirche³¹; und das führte sie in die grosse, in die wahre Not der Kirche:

«Es war ein Vorgang ganz entsprechend dem, wie einst der Apostel Paulus und die Seinen das Gesetz und die Propheten in der Hand, von der israelitischen Volksgemeinde sich ausgeschlossen und auf sich selbst gestellt, Israel eines Tages ausserhalb Israels sehen mussten. Mit dem Heiligtum zusammen ausgeschlossen, mussten auch jene Menschen des sechzehnten Jahrhunderts die eine wahre Kirche fortan da draussen suchen und finden, vor den Toren Jerusalems, abseits der alten, der gewesenen Kirche, die ihnen darum, um der Verwerfung und des Verlustes ihres eigenen Heiligtums willen, nur noch Kirche des Scheins und Truges, die Kirche des Antichrist sein konnte. ... das ausgestossene Heiligtum, das nun automatisch da draussen Kirche begründete, war aber das Kreuz. Konkret: der unter Pontius Pilatus gekreuzigte Mensch Jesus Christus, der Gott selber ist, er als solcher die Versöhnung des Menschen mit Gott und das Unterpfand seiner kommenden Erlösung...»³²

Die Kirche «draussen», die Kirche des ausgestossenen Herrn der Welt zu sein, das macht die nicht nur historische Not, sondern die wesentliche, die nicht abschaffbare, die heilvolle Not der evangelischen Gemeinden aus. Diese Not ist ihre Herrlichkeit, weil mit dieser Not die Verheissung von der Erwählung der verworfenen Welt verkündet wird. Mit der neueren Exegese gesprochen: Weil auch der alte Bund von Anfang an der immer schon von Israel gebrochene und der von Gott in seiner Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue erneuerte Bund war³³, weil «Bund» gerade

³¹ Vgl. dazu und zum Folg. K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, a. a. O.

³² A. a. O. 25.

³³ Vgl. die Weiterführung der Arbeiten von H. Gese, E. Kutsch und L. Perlitt durch Ch. Levin, Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, Göttingen 1985.

Erneuerung und also Reformation heisst, kann auch der «neue Bund» nur als der stets erneuerte, als der von der Kirche immer wieder gebrochene, von Christus dem Haupt allein immer wieder zu erneuernde, verkündigt werden. In der Anerkennung ihrer Vergebung und in der Verkündigung ihrer Verheissung kann auch die evangelische Kirche nur solidarisch werden mit Israel – und der römisch katholischen Kirche. Wie sich selbst, so hat sie Israel und der petrinischen Kirche ihren Bundesbruch und Gottes freie Erwählung der Verworfenen zu bezeugen. Die Kontinuität der sichtbaren Kirche liegt im Ereignis ihrer Erwählung: im guten Widerspruch des Evangeliums zu den sehr kontinuierlichen Widersprüchen der Welt, die gerade in der Kirche am schärfsten offenbar werden.

Kann die evangelische Kirche ihre heilvolle Not nicht abschaffen, so ist jedoch «Protest und Auflehnung»³⁴ gegen ihre abschaffbare und unheilvolle Not geboten. Der Protest und die Auflehnung ergab sich in Barths Theologie nicht aus Kampf- und Spatlust, der Streit kam nicht von innen, er ergab sich von selbst. Denn wo die wahre Not der Kirche bekannt wird, da werden die um ihre kleinen Nöte tief Besorgten nervös, sie fürchten, ihrer eigenen Sorgen beraubt zu werden: ihrer Sorge um das Heil der Arbeiter (die Fabrikanten von Safenwil und die religiösen Sozialisten letztlich doch gleichermassen, wenn auch theologisch mit entschieden umgekehrt zu wertenden Vorzeichen); sie fürchteten, ihrer Sorge um die Kultur der deutschen Volkskirche verlustig zu gehen, bei deren Zerfall nach Otto Dibelius 1928 nicht nur dem wachsenden Einfluss der katholischen Kraft, sondern auch dem Bolschewismus nicht mehr Einhalt hätte geboten werden können³⁵; sie fürchteten 1933–45 ihrer Sorge um den Verlust des Deutschtums, des Abendlandes und der Kirche zugleich enthoben zu werden. Die Besorgten fürchten um die noch immer nicht sichtbare Einheit aller Kirchen, um die wachsenden Kirchenaustritte in den Industrienationen, um den Verlust ihrer politischen Macht, um ihre mögliche Missachtung und um die materielle und psychologische Armut ihrer evangelischen Kirche: sie machen aus der kleinen Not die grosse Not, weil sie nicht in der wirklich grossen Not der Kirche stehen. So fliehen sie bald vor der Sichtbarkeit in die Innerlichkeit, bald vor der Machtlosigkeit in die Sichtbarkeit, je nachdem.

In der Fixierung auf die kleine Not der Kirche, d. h. auf die Begrenztheit ihrer eigenen geschichtlichen Möglichkeiten, lag für Karl Barth aber gerade

³⁴ K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, a. a. O. 90.

³⁵ Vgl. O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, a. a. O., bes. 142–153, 190, 225, 233.

der Grund, warum sie auch diese ihre menschlichen Nöte nicht recht in den Blick bekam – und ihrer Wirklichkeit erst recht nicht heilend entgegentreten konnte. Die Teilnahme an Gottes eigener Not mit dem Unglück, der Schuld und der Endlichkeit seiner Geschöpfe, die er bis zum Tode seines Sohnes in liebender Freiheit zu erleiden bereit war, befreit dagegen die Menschen gerade zur unverstellten Annahme und zum freimütigen Widerstand gegen diese Nöte der Geschichte. Weil Gottes Not darin gross ist, dass er diese Nöte als seinen Teil in der Welt erwählte, deshalb sind sie für seine Geschöpfe nicht mehr allein zu tragen. Gottes grosse Not mit der Welt relativiert nicht das menschliche Elend zu einer letztlich nichtigen «quantité négligable». Aber weil die menschlichen Nöte Gottes eigene Not geworden sind, deshalb ist «der Partner Gottes nach Barth... aufgerufen und befähigt, das Nichtig in einer Gott entsprechenden Weise ernst zu nehmen» (W. Krötke)³⁶. Und deshalb soll der Mensch den Aufstand und den Kampf gegen die Nichtigkeit seiner durch die Sünde und die Endlichkeit geprägten Nöte wagen.³⁷

Was geht das alles die katholische Kirche heute an?

3. Was geht Reformation die katholische Kirche an?

Wenn das bisher Gesagte auch nur in Grundzügen richtig sein sollte, so ergibt sich als die entscheidende ökumenische Einsicht für die katholische Theologie nach Karl Barth ganz selbstverständlich dies ganz und gar Erfreuliche: Die katholische Kirche darf reformiert werden.

Das ist – erstens – kein konfessionalistischer Thesenanschlag an die (zumeist geschlossenen) Pforten von St. Peter in Rom. Denn – «Wenn nichts Dringendes dazwischenkommt»³⁸ – gilt Barth als ökumenische Maxime durch sein ganzes Werk: «Grundsätzlich kann es hüben und drüben nur darum gehen, dass ein jeder sich an seinem Ort in seiner Kirche zum Glauben an den einen Herrn und in seinen Dienst rufen lasse»³⁹. Hüben und drüben heisst gerade, dass es zwischen der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen nicht um eine Kirchendifferenz,

³⁶ W. Kröttke, Sünde und Nichtig bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2 1983, 104.

³⁷ Vgl. bes. KD IV/4, (Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961, Hg. v. H.-A. Drewes, E. Jüngel, Karl Barth – Gesamtausgabe II, Bd. 11, Zürich 1976) 347–470.

³⁸ K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, a.a.O. 185.

³⁹ K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 18; vgl. –, Die Theologie und die Kirche, München 1928, 86–90; –, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927.

sondern um Differenzen innerhalb des einen Raumes der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche geht.⁴⁰ Der römisch katholischen Kirche und ihrer Theologie ist auch nach dem Urteil von Karl Barth die grosse Not der Kirche des alt- und neutestamentlichen Evangeliums grundsätzlich nicht fremd – was ihre faktische Reformationsbedürftigkeit und Reformationsfähigkeit gerade begründet. Weil alle gesündigt haben und allen die Verheissung gilt, kann der eine Teil der einen Kirche den andern zur Reformation nur dadurch auffordern, dass er sich selbst von Gottes Treue zu seinem Bund in seinem erwählenden, versöhnenden und befreienden Wort reformieren lässt. Die Bedeutung von Karl Barths Theologie für die katholische Kirche liegt darin, dass in dieser Theologie und durch sie Reformation der neuprotestantischen Kirche sich ereignet hat: gerade dadurch gab und gibt sie aber der katholischen Kirche und darin der katholischen Theologie allen Anlass, sich zu besinnen, d.h. reformiert zu werden.

Das bedeutet zweitens keine Kampfansage, und dies nicht nur wegen der alten Erfahrung, dass Rom erst stark wird, wo gegen Rom gekämpft wird, sondern weil nach Röm 15,1 «die Starken verpflichtet sind, die Schwachheiten der Unvermögenden zu tragen und nicht sich selbst zu gefallen zu leben», woraus Barth schon 1922 den Schluss zog, dass Rechtshaberei gegen die römische Kirche jedenfalls nicht die Stärke der evangelischen Kirche sein könne: «Nur um Gotteswillen keinen Protestantenkoller, keinen ‹Kampf gegen Rom!›»⁴¹ Die auffällige Milde Barths in der Beurteilung römisch-katholischer Theologie und Kircheneigentümlichkeiten, die so weit ging, dass er der katholischen Kirche wirklich alles lassen wollte (in der angeblich extrem kirchenkritischen «dialektischen Zeit» sogar das Altarsakrament!)⁴², wenn sie sich nur unter das Gericht und die Verheissung ihres Hauptes, unter das lebendige Wort des auferweckten Gekreuzigten stellen würde: diese prinzipielle Geduld in der Zuversicht auf die Kraft und den Geist des Evangeliums kann nur als die dringlichste Form der Bitte um die innere Reformation der katholischen Kirche verstanden werden. Barths prinzipielle Milde, die der Zuversicht in die Kraft des Evangeliums zur Reformation auch der petrinischen Kirche entsprang, macht die Schärfe seiner konkreten Kritik an den «*Catholica*» für die römische Kirche zur heilsamen Herausforderung.

⁴⁰ Vgl. K. Barth, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, in: Die Theologie und die Kirche, a.a.O. 329–363, 332.

⁴¹ K. Barth, Der Römerbrief, Neue Bearbeitung, a.a.O. 509.

⁴² K. Barth, Not und Verheissung, a.a.O. 123; vgl. bes. –, Der Begriff der Kirche, ZZ 5

Dass die katholische Besinnung nach Karl Barth die Reformation für die katholische Kirche bedeutet, ist – drittens – weder eine Ungeheuerlichkeit noch eine Harmlosigkeit. Keine Ungeheuerlichkeit, weil es um nichts als um den katholischen Glauben geht, keine Harmlosigkeit, weil es um die Reformation der römisch-katholischen Kirche geht. Reformation der römisch-katholischen Theologie und Kirche heisst Abkehr von dem Christus der «direkt greifbaren, geschichtlich belegbaren, seelisch-leiblich erfahrbaren und mitteilbaren und sogar juristisch und politisch zu dokumentierenden Herrlichkeit»⁴³ und Zuwendung zum erniedrigten Christus, zu Gottes Verborgenheit im Gekreuzigten, Abwendung von Christus als einem immanenten Prinzip der Kirche und Zuwendung zum freien Herrn der Welt, der selbst seine Zeugen sammelt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die von Calvin in seiner letzten Ausgabe der *Institutio* erstmals systematisierte Lehre von den drei Vollmachten (*munera*) Jesu Christi – dem prophetischen, königlichen und priesterlichen Amt – zum neuen Lehrstück von der Teilnahme aller Getauften an diesen Vollmachten Jesu Christi gemacht.⁴⁴ Aber abgesehen davon, dass in diesem Konzil die reformatorische Christusverherrlichung zur katholischen Lehre von der Kirchenverfassung geworden ist, bleibt diese Teilnahme aller Christinnen und Christen am Werk des Mittlers weiterhin wesentlich verschieden für den Klerus und die Laien. Den Laien wird der Dienst des Zeugnisses in der Welt und der Empfang der rechten Lehre, des Buss- und Altarsakramentes, sowie der Gehorsam gegenüber der Kirchenleitung aufgetragen; der Klerus übt dagegen aktiv die verliehenen Vollmachten der verbindlichen Lehre, des Priestertums und der Kirchenleitung aus. Dagegen bleibt Karl Barths reformatorische Frage bestehen.

«Wo bleibt die Distanz zwischen Christus als dem Herrn, König und Richter und seiner Kirche; sind nur die Laien seine Zeugen in der Welt, ist die ‹Hierarchie› mehr als das? Ist nicht die ganze Kirche das Volk der Zeugen?»⁴⁵

Die Abwendung von Christus als einem immanenten Prinzip der Kirche verlangt auch die Abkehr von einem Verständnis des Lehramtes, dem es – trotz der Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanischen Konzils

(1927) H. 5, 365–378.

⁴³ K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, a. a. O. 94.

⁴⁴ Vgl. P. Eicher, Priester und Laien – im Wesen verschieden? Zum lehramtlichen Ansatz der notwendigen Kirchenreform, in: G. Denzler (Hg.), Priester für heute, München 1980, 34–50; –, Hierarchie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1984, 177–196.

⁴⁵ K. Barth, *Ad limina Apostolorum* a. a. O. 27.

(trotz *Dei Verbum*, 10!) – nach einem Joseph Kardinal Ratzinger unterlaufenen Ausdruck – gegeben sei «das letzte Wort über das Wort Gottes als Wort Gottes»⁴⁶ zu haben. Die Zuwendung zu Christus als dem Herrn der Kirche verlangt seine – und nicht erst der Kirche – Anerkennung als «universales Sakrament des Heils» (*Lumen gentium*, 48). Und das muss auch zur theologischen Unterscheidung zwischen einem möglichen Amt führen, das die Einheit der Kirche manifestieren kann (wenn es der Einheit dient!) und dem notwendigen Garanten der Einheit der Kirche, der allein Christus sein kann, weil «ein anderer Garant als er (Christus) selbst in dieser Sache grundsätzlich nicht in Frage kommen» kann⁴⁷. Das fordert Kritik am jetzt wieder (gegen das 2. Vaticanum) kanonisierten Verständnis des Papstes als dem «Haupt» der Bischofskirche und dem «Stellvertreter Christi auf Erden» (CIC 331). Und das ermächtigt zur Verteidigung des jetzt auch wieder in der römisch-katholischen Kirche geltenden Hebräerbriefs, nach welchem das Messopfer dem Opfer Christi nichts hinzufügen kann und nicht wiederholen muss, was «ein für allemal» getan ist, sondern nur noch Lob und Dank für die Versöhnung sein kann, in die der gekreuzigte Erhöhte die Gemeinde aufnimmt.⁴⁸

Sollten die evangelischen Gemeinden wegen der ihnen von der petrinischen Kirche abgesprochenen Kontinuität mit der Kirche der Apostel vom Herrn der Kirche nicht in diese Eucharistie aufgenommen sein? Und sollte es wirklich dabei bleiben können, dass die evangelischen Kirchen nur als kirchliche Gemeinschaften, nicht aber als Kirche im vollen Sinn des Wortes anzuerkennen sind? Ist die Kirche unter dem Kreuz nicht im vollen Sinne Kirche? Deutet jetzt das «Volk» in der römisch-katholischen Messe im Hochgebet der Eucharistie nicht die Kirche im vollen Sinne aus, wenn es betet: «Deinen Tod, o Herr verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit»? Kein theologischer Satz könnte Karl Barths reformierte Lehre von der Kirche besser wiedergeben als dieses Bekenntnis. Kann eine katholische Theologie das Wesen der Kirche anders definieren als es in dieser Besinnung geschieht?

Die katholische Theologie hat in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik das Beste ihrer eigenen Tradition wiedererkannt. Aber man kann Barths theo-

⁴⁶ J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München, Zürich, Wien 1985, 75; vgl. P. Eicher, «Das letzte Wort über Gottes Wort?», in: Publik-Forum 18 (1985) 20f.; –, «Ein Werk der Kirche»: Anmerkungen zu den Antworten auf Fragen an Kardinal Ratzinger, in: KNA-Ökumenische Information, Nr 10, 5.3.1986, 5–7.

⁴⁷ KD IV/3, 752; vgl. KD I/1, 99 ff., 105 ff.; KD I/2, 629 ff.; KD II/2, 488 ff.; KD IV/1, 789 ff.

⁴⁸ Zum erreichten Konsens in der kath. Theologie vgl. J. Hilberath, Th. Schneider, Opfer, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, a. a. O., Bd. 3, 287–298, 297.

logisches Zeugnis von Jesus Christus in seiner trinitarischen, gnadentheologischen und schöpfungstheologischen Entfaltung nicht annehmen und gleichzeitig seine Lehre von der Kirche umgehen, verwerfen oder dem eigenen Kirchentum anpassen. Solange dies die katholische Barth-Rezeption bestimmt⁴⁹, kommt sie nicht wirklich zur Besinnung, d. h. nicht zu der ihr wesentlichen Reformation.

4. Reformation der reformierten Kirche

Was könnte schöner für die römisch-katholische Kirche anzusehen sein, als die gegenwärtig so mächtig werdende Katholisierung der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche? Geht es in vielen ihrer Teilkirchen nun doch aufwärts mit dem Amt, dem Sakrament der Kirche und dem Erfahrungsreichtum des glaubenden Menschen, mit der philosophischen Theologie und der wachsenden Sehnsucht nach Liturgie, Repräsentation und sozialethischem Einfluss. Nur: wäre dies alles mit dem Niedergang des Amtes Jesu Christi, der Verkennung der Sakramentalität seiner Menschwerdung, dem Verlust des evangelischen Glaubens trotz aller Erfahrung, dem Ende der Theologie des Wortes Gottes und der Flucht vor der Not und der Armut der evangelischen Kirchen erkauft, dann würde die wachsende Konvergenz – das erfreuliche Sich-Herausfordern und Verstehen – zum Bitterwasser für die ganze Kirche, dann würden Barth-Feiern und Reformationsfeste doch wohl besser unterlassen. Denn die Konklusion aus der Kirchlichen Dogmatik kann doch wohl in einem jeder konfessionalistischen Enge entgegengesetzten und also in einem streng theologischen Sinne nur lauten: Reformierter müssten mir die Reformierten sein! Nicht nur um der evangelischen, sondern auch um der römisch-katholischen Kirche willen. Nein: nicht um der Kirche willen, sondern um des Evangeliums willen, das die Kirche in den Dienst an der Welt stellt. Denn das ist Karl Barths Antwort auf seine Frage: «Doch was geht uns die Kirche an?»: nichts als in den Dienst genommen zu sein von der Erwählung, Versöhnung und Befreiung der verworfenen, unversöhnnten und unterdrückten Welt.

⁴⁹ H. Bouillard (Karl Barth, t. I–III, Paris 1957) übergeht merkwürdigerweise die ekklesiologischen Fragen bis auf einige Randnotizen souverän; H. U. von Balthasar (Karl Barth; Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 2 1962) konzipiert dagegen seine kritischen Stellungnahmen zu Barths «Christomonismus» gerade von der als normativ vorausgesetzten römisch-katholischen Ekklesiologie her, während H. Küng, (Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957) den Konsens in der Rechtfertigungslehre auf Kosten einer kritischen Analyse des für die kath. Rechtfertigungslehre wesentlichen Zusammenhangs mit der Sakramentenlehre und Ekklesiologie gewinnt.