

Volk in ›christlichen Ländern‹ vorwiegend an den Knotenpunkten und in den Sinnkrisen des Lebens in Anspruch genommen« werden, wendet er die Kritik an der Volkskirche in der Funktion der Religion unserer Gesellschaft auch auf ihn an. Weder faßt er ihn genauer ins Auge, noch geht er den Möglichkeiten nach, die er für das Kirchewerden der empirischen Kirche eröffnet. Wie er überhaupt die Frage nicht der Erörterung für wert erachtet, wie heute Gemeinde um das Evangelium zu versammeln sei, sondern um das Evangelium »versammelte Gemeinde« voraussetzt, so treten darauf abzielende Aufgabenstellungen kaum in sein Blickfeld. Diese Grundrichtung setzt sich fort, wenn er im Anschluß an Barth²⁶⁸ – aber so verkürzt, daß der mit der Wirklichkeit der empirischen Kirche unvermittelte, deduzierende Charakter erst recht hervortritt – auf allen Ebenen bis zur »Kirchenverwaltung« von »Ämtern des Geistes« »ausgeht«. Er verweigert jede Auskunft über ihre Verwirklichung in der »Organisation« »Großkirche«. Statt dessen weicht er sofort auf die »charismatisch lebendige Gemeinde« aus, der bei ihm die kleine kirchliche Aktionsgruppe entspricht. Aber auch sie ist nach ihm ja auf die »Massenbasis« »Großkirche« angewiesen. Durch Ausweichen wird er die Frage nicht los. Die theologischer Orientierung aufgegebenen, schwierigen Probleme der Praxis heutiger empirischer Kirche werden insgesamt nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß Moltmann sie mit Hilfe einer ekklesiologischen Dichotomie um die volkshirchliche Praxis verkürzt und auf die der kleinen kirchlichen Aktionsgruppe verengt. Wer vom liturgischen bis zum politischen Gottesdienst die ekklesiologisch deduzierte »Exodusgemeinde«, die »messianische Dienstgemeinschaft in der Welt« in die Praxis hinein verlängert, konstruiert die Praxis einer »Elitekirche« unter Ausklammerung der empirischen Kirche und ihrer Widerständigkeit. Trotz Beteuerung des Gegenteils hat er die Mehrheit der Mitglieder der empirischen Kirche aufgegeben²⁶⁹.

Auch Moltmann intendiert in der Nachfolge der dialektischen Theologie auf dem »Grund« der Kirche, dem apostolischen Evangelium von Jesus Christus, gedachte Ekklesiologie. Ja, er wagt sich in Richtung ihrer Funktion an der empirischen Kirche am weitesten vor. Aber auch bei ihm wiederholt sich der die Ekklesiologie im Umkreis der dialektischen Theologie begleitende Widerspruch zwischen Intention und Durchführung. Auch sein Anlauf zu einer »funktionalen« theologischen Ekklesiologie scheitert an einem wesenszentrierten Denken, von dem sich kein Vertreter dieser Gruppe völlig zu lösen vermochte, das von ihm aber auch theologisch legitimiert wird.

268 S.o. 103f.

269 Moltmann, Kirche 258.250f.185.182.183.257.316f.356.361.

2.2.6

Im geisteswissenschaftlichen Zirkel

In der Entschlossenheit, Kirche auf dem »Fundament« des apostolischen Evangeliums von Jesus Christus zu denken, stimmen Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gollwitzer und Moltmann überein. In der Fundamentalfrage geben sie der von Schleiermacher beeinflussten ekklesiologischen Richtung damit den Abschied. Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die in Nietzsches Verkündigung, »daß ›Gott tot ist‹«²⁷⁰, ihren Höhepunkt erreichte, nehmen sie ernst und entdecken aufs neue die Ekklesiologie der Reformatoren und über sie die des Neuen Testaments, insbesondere die des Paulus²⁷¹.

Den Zirkel, in dem wohl der religiöse Mensch, aber nicht Gott begegnet, wollen sie zu dem sich in Jesus offenbarenden Gott Israels hin aufbrechen, indem sie die Identität der empirischen Kirche nicht in ihr selber, sondern im mit ihr nicht identischen, *extra nos* »für euch« dahingegebenen »Leib« Christi (1Kor 11,24) suchen. Im Ausblick auf ihre extrinsische Identität wollen sie die empirische Kirche theologisch identifizieren. Theologie, die – diese Formel Barths übernehmen sie alle – »Funktion der Kirche« sein soll, spitzt sich bei ihnen in die Intention einer Ekklesiologie zu, die sich funktional auf die empirische Kirche in theologischer Identifizierung und auf ihre Praxis in entsprechender theologischer Orientierung bezieht.

Die Verwirklichung ihrer ekklesiologischen Intention hängt nach ihrem eigenen Urteil *erstens* von der Strenge ab, mit der sie den Ausblick auf die extrinsische *Identität der Kirche*, die theologisches von religionsphilosophischem und geistesmetaphysischem Denken jeglicher Art unterscheidet, offenhalten. Die Absicht kommt in Barths Ablehnung einer Inhärenz des »Wesens« der Kirche ebenso zum Ausdruck²⁷² wie in Bultmanns Verweis auf ein »jenseitiges Wesen«. Theologische Ekklesiologie vermag weder die Identität der Kirche zu induzieren noch ist es ihre Aufgabe, identische Kirche zu deduzieren. Denn die Kirche auf dem »Fundament« des Evangeliums von Jesus Christus *ist* nicht identisch im Sinne ihr innewohnender Seinsqualität, sondern *wird* identisch durch den im zugesprochenen Evangelium zukommenden Heiligen Geist²⁷³. Dem entspricht eine

270 S.o. 79.

271 Calvin, Institutio III, 2,1: Wenn also das Fundament (fundamentum) der Kirche die Lehre der Propheten und Apostel ist, in der den Gläubigen befohlen wird, ihr Heil auf Christus allein zu gründen – wie soll denn das Bauwerk noch weiter Bestand haben, wenn man dies Fundament wegnimmt? Die Kirche muß also notwendig zusammenbrechen, wo diese Hauptsumme der Gottesverehrung, die sie allein aufrecht erhalten kann, dahinfällt (Calvin, Unterricht, übers. v. O. Weber, 42).

272 S.o. 87f.

273 Die Renaissance reformatorischer Ekklesiologie ist unverkennbar. Vgl. Luther: »Dominus . . . congregat credentes in unum, ut fiat ecclesia« (WA 30 II 688, 5f. Hervorhebung E. Hübner). – »Besondere Beachtung verdient . . . wie Luther . . . die Frage nach dem ›esse‹ der Kirche auf Erden mit einem ›fiat‹ beantwortet. Die Kirche ›in terra‹ ist immer im ›Werden‹ . . .« (Haar, Initium Creaturae Dei 50).

Ekklesiologie, die von der Verheißung ihrer Identität »*extra nos*« her auf sie hin die empirische Kirche theologisch identifiziert²⁷⁴. Nicht in ontologisierende Beschreibung identischer, sondern in funktionale Identifizierung nichtidentischer Kirche, die sich in entsprechende Orientierung ihrer Praxis verlängert, spitzt sich folgerichtig eine Theologie zu, die sich als »Funktion der Kirche« begreift. In ihr ist von empirischer als nichtidentischer Kirche auszugehen, die immer aufs neue auf den Anfang des Wirkens des Heiligen Geistes angewiesen, die immer Kirche im Werden ist²⁷⁵. Wie ihre Identität, so liegt auch deren Kontinuität nicht in ihr selber, sondern »*extra nos*« in dem Gott, der sich in dem »für euch« dahingegebenen »Leib« Christi offenbart. Alles das bündelt sich in Barths Ablehnung einer Inhärenz des »Wesens« der Kirche. Aber den von dieser ekklesiologischen Richtung dennoch fast durchweg verwendeten Begriff »Wesen« konstituiert die Inhärenz. Schon an Platons Wesen (οὐσίᾳ) hat die Erscheinungswelt insofern Anteil (μέθεξις), als sie seine Erinnerung (ἀνάμνησις) veranlaßt²⁷⁶. Mit Ciceros lateinischer »*essentia*« geht die platonisch-aristotelische Wesens-Inhärenz nicht nur bei Thomas von Aquin in die Theologie ein. Sie gilt auch für die mit ihr zusammenhängende *substantia* und *subsistentia*²⁷⁷. Diese Begriffe koinzidieren in der Inhärenz des »Wesens«, der Identität *in* den Dingen und Erscheinungen²⁷⁸. Weil ihm diese Implikation bewußt war, lehnt Barth eine Inhärenz des »Wesens« der Kirche ab. Er knüpft wieder an Luther an, der über den Begriff ὑπόστασις (*substantia*) in Hebr 3,14 urteilt: »Gewiß ist, daß der Gläubige an dieser Stelle die Philosophen-→Schuhe von den Füßen ziehen« muß . . .²⁷⁹. Dennoch verfängt er sich im Widerspruch zwischen Ablehnung und Konstitution des Begriffs »Wesen« durch die Inhärenz. Einerseits bleibt bei ihm die Intention immer erkennbar, den Ausblick auf

274 »Die Aufgabe der Theologie . . . ist es, die Tatbestände in der eschatologischen Ausrichtung zu halten. Was heißt aber eschatologische Ausrichtung der Dinge? Es heißt alles verstehen vom Akt Gottes her, das Seiende nicht in seiner »quidditas« und »qualitas«, sondern in seinem Herkommen von Gottes Tun und in seinem Hingehen auf Gottes Tun sehen« (Link, Ringen Luthers 99).

275 Die »Grundlegung des ›initium‹ ist nicht bloß ein einmaliger Akt, sondern zugleich ein dauerndes Geschehen, d.h. ein fortwährendes Handeln Gottes am Menschen . . . das ›initium‹ . . . ein Geschehen *am* Menschen, dessen dauernder Urheber der ewige Gott ist« (Haar, *Initium Creaturae Dei* 38f). – »Ihm [Luther] geht es immer um die prima gratia, die Anfangsgnade. Damit ist nicht nur gesagt, daß das neue Leben von Anfang bis Ende ausschließlich Gottes Werk sei, sondern daß es zwischen diesem Anfang und diesem Ende keinen Punkt gibt, wo Gottes Gnade nicht immer anfängliche Gnade, prima gratia bliebe« (Link, Ringen Luthers 90).

276 Vgl. Platon, Phaidon 100 C f.

277 Alle Begriffe kommen bei Luther vor. *Vogelsang*, Luthers Hebräerbrief 5 Anm., unterscheidet: »Ich übersetze hier und im folgenden konsequent: *essentia* = Sein; *substantia* = Wesen; *subsistentia* = Wesenheit«.

278 »In den genannten . . . Identifikationen . . . bleibt erhalten, daß e. [essentia] das Eigentliche eines jeden Gegenstandes ausdrücken soll, das, was ein Ding zu dem macht, was es ist, und zwar unter ontologischem, sprachlichem und unter logischem Gesichtspunkt« (J. Klein, Art. Wesen 1654).

279 »Certum est hoc loco solvenda esse philosophiae calciamenta de pedibus fidelium . . .« (Luther, Hebräerbrief, hg. v. J. Ficker, 44,9ff. Übers. E. Vogelsang 60).

die extrinsische Identität der Kirche offenzuhalten, andererseits unterliegt er der Eigengesetzlichkeit des Begriffs »Wesen«, wenn er aus der Christologie »wesentliche« Kirche deduziert, die die empirische Kirche überlagert. Bultmanns »jenseitiges Wesen« ist ein kategorialer Widerspruch. Bonhoeffers Formel: »Christus als Gemeinde existierend« tendiert im Gefolge seines Interesses am »Aufweis der wesentlichen Struktur des Sozialgebildes Kirche«²⁸⁰ so offenkundig zur Wesensinhärenz, zu intrinsischer Identität der Kirche, daß er die »totale Identifikation zwischen Christus und Gemeinde« als »ein ungelöstes Problem« anzeigen muß. Gollwitzer erinnert zwar daran, daß die Identität der Kirche *extra nos* zukommt, wenn er darauf hinweist, daß sich in der Predigt »die Ernennung zur Kirche« vollzieht, verfällt aber selber dem »eigentlich« zu Vermeidenden, Ekklesiologie als »Selbstbeschreibung« »wesentlicher« Kirche zu entwerfen²⁸¹. Wie Bonhoeffer leitet ihn dabei ein sozialphilosophisches Interesse. Moltmann schließlich bringt einerseits noch einmal programmatisch die Intention dieser Richtung zum Ausdruck, wenn er von einer Ekklesiologie spricht, die auf den extrinsischen »›Gegenstand‹ des Glaubens« bezogen sein und an der empirischen Kirche »funktional« werden soll, andererseits ist er derjenige, dessen Ekklesiologie nicht nur ebenfalls im »Wesen der Kirche« zentriert und »wesentliche« Kirche deduziert, sondern der darüber hinaus beides theologisch legitimiert. Bleibt bei Barth, Bultmann, Bonhoeffer und Gollwitzer der Ausblick auf die extrinsische Identität der Kirche als leitende Intention ihrer Ekklesiologie immer erkennbar, Moltmanns in den progressiven »trinitarische(n) Geschichtsprozeß Gottes« eingestellte Kirche schließt Wesensinhärenz ein. Aber was bei ihm an den Tag tritt, ist die Tendenz auch der anderen Vertreter dieser ekklesiologischen Richtung. Den Widerspruch zwischen ihrer Intention, den Ausblick auf die extrinsische Identität der Kirche offenzuhalten, und der den Begriff »Wesen« konstituierenden Inhärenz bewältigten auch sie nicht. In der Konkurrenz zwischen theologischer Intention und philosophischer Konstitution des verwendeten Begriffs setzt sich letztere bei ihnen allen mehr oder weniger durch. Zwei von ihnen benennen die Ursache: die Eintragung auch der Ekklesiologie in das Verständnis evangelischer Theologie als wesenszentrierter Geisteswissenschaft (Bultmann) – ihre Orientierung an der geisteswissenschaftlichen »Sozialphilosophie«, die an der »wesenhafte(n) Struktur des geistigen Phänomens der Gruppe« interessiert ist (Bonhoeffer). Bultmann und Bonhoeffer verweisen beide auf Dilthey, den Schüler Schleiermachers und Begründer sich

280 Hervorhebungen E. Hübner. – »Die Kirche hat . . . im Verlauf ihrer Geschichte sich selbst auch *sozialphilosophisch* zu begreifen . . . versucht, d.h. sie hat ihre empirische Erscheinung nicht nur mit der Glaubensgröße Kirche reflektierend in Verbindung gesetzt, sondern auch theoretisch von ihrem »Wesen« her zu deuten unternommen« (Ernst Wolf, Art. Kirche 625).

281 Obwohl er, soweit ich sehen kann, als einziger der Genannten den Begriff »Wesen« nicht verwendet, trifft er die Tendenz auch seiner ekklesiologischen Skizzen.

von der Naturwissenschaft abgrenzender Geisteswissenschaft. Die Wesensschau seines »objektiven Idealismus« verweist wiederum auf den Idealismus – Hegels sowie seiner »historisch-materialistischen« Umkehrung Einfluß in den Ekklesiologien Bonhoeffers, Moltmanns sowie Gollwitzers ist kein Zufall – und über ihn hinaus auf die abendländische Geistesgeschichte bis zu ihrer einen Wurzel, der Frage der griechischen Metaphysik und Ontologie nach dem Sein des Seienden, dem Wesen der Dinge und Erscheinungen²⁸². Die bewußte und unbewußte Unterordnung der Theologie unter die im metaphysisch, ontologisch und logisch geladenen Begriff »Wesen« zentrierende Geisteswissenschaft hindert Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gollwitzer und Moltmann in der Ekklesiologie an der Verwirklichung ihrer Intention. Denn sie relativiert ihre theologische Voraussetzung, die strenge Wahrung der Identität der Kirche »*extra nos*«.

Die Verwirklichung ihrer ekklesiologischen Intention hängt zweitens davon ab, daß sie zur empirischen Kirche mit ihrer Praxis durchdringen. Sie ist der Bezugshorizont einer sich in die Ekklesiologie zuspitzenden Theologie als »Funktion der Kirche«. Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gollwitzer und Moltmann bemühen sich darum. Aber nicht nur der unterschiedliche Grad ihrer Bemühung, sondern auch Korrekturversuche in dieser Hinsicht weisen darauf hin, daß sie sie nur eingeschränkt wahrnehmen. Von vorneherein engen theologische Wertungen ihr Blickfeld ein bis dahin, daß sowohl die historische als auch die empirische, insbesondere soziologische Analyse der Kirche auf Distanz stoßen. Aber auch da, wo sie, wie Bonhoeffer und Gollwitzer, ausdrücklich eine »Soziologie der Kirche« fordern, verhindert das Vorzeichen, unter das sie sie rücken, ihre uneingeschränkte Verwirklichung. In Paarung und Reihenfolge »Sozialphilosophie und Soziologie« bei Bonhoeffer drückt sich das Vorzeichen sozialphilosophischer Wertung, hinter das die empirische Soziologie rückt, am deutlichsten aus. Nach diesem Modell entworfenen Ekklesiologie eignet das Vorzeichen theologischer Wertung, unter das die Empirie der Kirche und ihre Analyse rücken, als Denkstruktur. Sie manifestiert sich durchweg einerseits in der Verengung des ekklesiologischen Blickfelds auf die sog. Kerngemeinde, die je nach Standort als gottesdienstliche Gemeinde, sozialrevolutionäre Gruppe oder Kombination beider beschrieben wird, und ihrer Idealisierung; andererseits in der tendenziellen bis vollzogenen Ausblendung der Volkskirche aus dem ekklesiologischen Blickfeld und ihrer Perhorreszierung. Die gleiche Ursache, die die theologische Voraussetzung der ekklesiologischen Intention dieser Gruppe, die strenge Wahrung der extrinsischen Identität der Kirche, relativierte, ver-

282 »Von seiner [Hegels] Philosophie des Geistes haben . . . die deutschen Geisteswissenschaften ihren Namen geerbt . . . Immer wieder tauchen . . . bestimmte gemeingeisteswissenschaftliche Fragen auf: wie ist das Wesen der Religion oder Kunst ohne historisches Material zu finden, wie andererseits diese Geschichte ohne Wesensbegriff angreifbar? . . . Ganz typisch sind . . . alle Versuche auf Unterscheidungen zwischen »Wesen« und »wahrem Wesen«, Wesenszügen im engeren und weiteren Sinn« (*Rothacker, Geisteswissenschaften* 20.33.63).

hinderte die uneingeschränkte Wahrnehmung ihres Bezugshorizonts, der empirischen Kirche: die Unterordnung der Theologie einschließlich der Ekklesiologie unter die wesenszentrierte Geisteswissenschaft. Bonhoeffer stellt für seine unter dem Vorzeichen der »Sozialphilosophie« auf den »Aufweis der wesentlichen Struktur des Sozialgebildes Kirche« ausgerichtete »Soziologie der Kirche« ausdrücklich fest, sie sei nicht Natur-, sondern Geisteswissenschaft. Das Erbe Diltheys in dieser Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Natur- und empirischen Humanwissenschaften verbindet ihn mit Bultmann. Dieser trägt die Ekklesiologie so ausschließlich in die Geisteswissenschaften ein, daß sie sich einer historisch-empirischen Betrachtungsweise der Kirche prinzipiell verschließt. Im Extrem tritt an den Tag, was auch die Tendenz Barths, Bonhoeffers, Gollwitzers und Moltmanns ist: eine drohende Diastase zwischen theologischer Ekklesiologie und empirischer Kirche. Sie hindert die Vertreter dieser Richtung wiederum an der Verwirklichung ihrer ekklesiologischen Intention. Denn die bewußte und unbewußte Unterordnung der Theologie unter die wesenszentrierte Geisteswissenschaft tendiert nicht nur zur Deduktion »wesentlicher« Kirche, sondern läßt auch deren Empirie bestenfalls in »wesens«-bestimmter Selektion zur Geltung kommen. Beides bedingt einander. So verstellt sie auch ihren Bezugshorizont, die uneingeschränkt wahr- und als ihr aufgegeben anzunehmende, empirische Kirche.

Die Folgen treten da an den Tag, wo sich Theologie als »Funktion der Kirche« ausweisen muß. Durchweg alle Vertreter dieser Richtung intendieren als Hauptfunktion der Ekklesiologie die *theologische Identifizierung* der empirischen Kirche. Die Tendenz zur Deduktion »wesentlicher« Kirche und zur nur selektiven Wahrnehmung der empirischen Kirche verhindert aber die Entfaltung ihrer Intention. Grenzt Barths »ernstlich so zu nennende Gemeinde« nahezu an identische Kirche, deren theologische Identifizierung sich erübrigt, so ist die Volkskirche von verheißener Identität nahezu ausgeschlossen, so daß sich ihre theologische Identifizierung ebenfalls erübrigt. Gleiches gilt von der Barths »ernstlich so zu nennende Gemeinde« abwandelnden »sozialistischen Gruppe« Gollwitzers sowie von Moltmanns »Gemeindekirche« auf der einen und der »Großkirche« Volkskirche auf der anderen Seite. Auch in Bonhoeffers an der Sozialphilosophie ausgerichteter Ekklesiologie hat theologische Identifizierung der empirischen Kirche keine Funktion. Und Bultmanns »in ihrem Wesen unsichtbare Kirche« stößt in die Leere einer buchstäblich »entweltlichten«, von der empirischen Kirche absehenden Abstraktion.

Diese Dysfunktionalität wiederholt sich bei der *theologischen Orientierung der Praxis* der empirischen Kirche. Barths theologische Orientierung ist auf die Praxis der »ernstlich so zu nennenden Gemeinde« verengt. Spezifisch volksskirchlich Praxis taucht bei ihm nur am Rande und in der Regel

von vorneherein diskreditiert auf. Gollwitzer und Moltmann setzen diesen Trend fort. Verengt ersterer die theologische Orientierung auf die Praxis »sozialistischer Gruppen«, so letzterer auf die der »Gemeindekirche«. Volkstheologische Praxis ist für beide kein Gegenstand theologischer Orientierung. Bultmann konzentriert sie unter Entlassung ihrer sozialen und pädagogischen Auswirkung ausschließlich auf die »Wortverkündigung«. Dieser Verengung erliegt auch Bonhoeffer. Er ist es aber auch, der seinen Blick über die Kerngemeinde hinaus auf die »Massenkirche« fallen läßt und so wenigstens die Frage nach einer ihr entsprechenden Praxis und ihrer theologischen Orientierung anklingen läßt. Sie beleuchtet grell das Defizit der theologischen Orientierung kirchlicher Praxis durch die Vertreter dieser Richtung. Zu einer der modernen »Massenkirche« (Bonhoeffer) oder »Großkirche« (Moltmann) entsprechenden Praxis und ihrer theologischen Orientierung dringen sie nicht durch.

Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Gollwitzer und Moltmann intendieren in bewußter Abkehr von Schleiermacher und seinen Nachfolgern Ekklesiologie auf dem »Fundament« des apostolischen Evangeliums von Jesus Christus. Weil sie sich jedoch nicht mit gleicher Entschlossenheit vom herkömmlichen Verständnis der Theologie als wesenszentrierter Geisteswissenschaft zu lösen vermochten, trug ihr Durchbruch nicht ans Ziel. Induzierten sie auch gerade nicht wie Schleiermacher ein all-gemeines, inhärentes »Wesen« der Kirche, so deduzierten sie doch »wesentliche« Kirche. Der darin beschlossenen Konsequenzen vermochten sie sich nur mit Mühe zu erwehren. Es ging ihnen um in Identifizierung empirischer Kirche und Orientierung ihrer Praxis sich zuspitzende »Theologie« als »Funktion der Kirche« – infolge ihres deduktiven Denkwegs endeten sie aber in beiden Hinsichten in mehr oder weniger dysfunktionaler Ekklesiologie. In der Aporie tritt an den Tag, daß auf dem »Fundament« des apostolischen Evangeliums dem Verweis auf die extrinsische Identität der Kirche folgende und zu »intrinsischer« »Wesens«-Identität tendierende Ekklesiologie inkommensurabel sind. Allein die strenge Aus-Richtung auf das *extra nos* der Identität der Kirche, des sich in Jesus offenbarenden Gottes Israels, und auf das verheißene Wirken seines im zugesprochenen apostolischen Evangelium zukommenden Heiligen Geistes – und der ebenso strenge Widerspruch zu jeglicher »Wesens«-Identität vermag ihre ekklesiologische Intention zu verwirklichen. Sie befreien theologische Ekklesiologie zu angstloser Wahrnehmung und vorbehaltloser Annahme der ihr aufgegebenen empirischen Kirche. Sie disponieren sie damit zu ihrer Funktion, die empirische Kirche theologisch zu identifizieren und ihre Praxis theologisch zu orientieren.

3

Ausblick

Im Rückblick auf repräsentative Ekklesiologien der evangelischen Theologie seit Schleiermacher schälten sich zwei Richtungen heraus, die die Überschriften »Die Kirche als Religionsgesellschaft« und »Die verfehlte empirische Kirche« anzeigen. Ihre Entwicklung aus Einzeldarstellungen soll der Gefahr der Schematisierung entgegenwirken, ohne auf die Hervorhebung des jeweils Kennzeichnenden zu verzichten. Die Richtung, die die Kirche auf eine Religionsgesellschaft reduziert, ist auf dem »Fundament« der mit einem Gottesbewußtsein angeblich identischen Religion des Menschen entworfen. Sie nimmt die empirische »Volkskirche« wahr und als theologischer Ekklesiologie aufgegeben an. Die Richtung, die die empirische Kirche verfehlt, ist auf dem apostolischen »Fundament« der Kirche (1Kor 3,11) entworfen. Sie nimmt die empirische »Volkskirche« nur eingeschränkt wahr und als theologischer Ekklesiologie aufgegeben nicht an. Die beiden Richtungen repräsentieren eine fundamentale Alternative theologischer Ekklesiologie. Sie ist aber nicht identisch mit der Annahme oder Nichtannahme der empirischen »Volkskirche«. Barths Definition der Theologie als einer »Funktion der Kirche« schließen sich, meistens wörtlich, Bultmann, Bonhoeffer, Gollwitzer und Moltmann an. Aber auch Schleiermachers und, teilweise, seiner Nachfolger Theologieverständnis ließe sich so definieren, was Tillich auch ausdrücklich tut. Sie stimmen darin überein, daß Theologie aus der empirischen Kirche hervorgeht und sich auf sie bezieht. Die empirische Kirche ist ihr vorgegeben. Auf sie bezieht sie sich als ihren Gegenstand. Davon ist die »Volkskirche« nicht auszunehmen. Aber sie bezieht sich als Theologie auf die empirische Kirche. Deshalb kann sie der Frage nach dem Fundament der Kirche nicht ausweichen. Denn die Kirche muß sich stets aufs neue ihrer Identität vergewissern, will sie nicht zum Spielball ihr fremder Interessen und Bedürfnisse werden. Denn sie bedarf der ständigen Orientierung ihrer Praxis, soll diese nicht zum Mittel für fremde Zwecke und zum leeren Betrieb entarten. Sie bedarf der Vergewisserung ihrer Identität und der Orientierung ihrer Praxis durch die Theologie, will sie sich nicht als Kirche verlieren. Theologie ist »Funktion der Kirche« in dieser doppelten Hinsicht. Diese Definition schließt an das Neue Testament an, auch wenn es den Begriff Theologie noch nicht verwendet. Sie schließt an das Neue Testament an, aber um »Funktion der Kirche« einer anderen geschichtlichen Zeit zu sein.