

Elfi Runkel

***„Ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“***

***Impulse aus der Ekklesiologie Johannes Calvins und Karl Barths***



Diese Arbeit wurde im WS 2013/2014 als Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen angenommen. Die vorliegende Fassung ist eine genehmigte Überarbeitung der eingereichten Arbeit.



# Inhaltsverzeichnis

I Einführung.....	1
1 Thematische Grundlegung: Die Kirche als Gemeinschaft .....	1
2 Die Kirche als <i>communio sanctorum</i> .....	5
2.1 Die Kirche als Gemeinschaft in den altkirchlichen Bekenntnissen.....	5
2.2 Der Gemeinschaftsbegriff im Deutschen.....	11
3 Vorgehensweise und Ziel der Untersuchung.....	13
3.1 Biblische Grundlegung.....	13
3.2 Forschungsüberblick und Einordnung der vorliegenden Untersuchung. ....	14
3.2.1 Studien zu Calvins Ekklesiologie.....	14
3.2.2 Studien zu Barths Ekklesiologie.....	16
3.2.3 Einordnung der vorliegenden Untersuchung.....	19
3.3 Ziel.....	19
II Gemeinschaft – biblische Perspektiven.....	22
1 Das Volk Gottes im Alten Testament – das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum in der Beziehung zu seinem Gott.....	22
1.1 Exodus und Sinaibund – Gebote als Regeln für das Zusammenleben in Freiheit.....	22
1.2 Partikularität und Universalität – Einbettung der Geschichte Israels in den größeren Kontext.....	26
1.2.1 Vorgeschichte des Sinaibundes: Abraham.....	26
1.2.2 Vorgeschichte des Abrahambundes: Urgeschichte.....	27
1.2.3 Zukunftsperspektiven.....	28
1.3 Verantwortungsübernahme.....	28
1.4 Zusammenfassung.....	30
2 Gemeinschaft im Neuen Testament.....	31
2.1 Gemeinschaft im hellenistischen Kulturraum als Mahlgemeinschaft... ..	31
2.1.1 Jüdische Traditionen.....	32
2.2 Jesu Mahlgemeinschaften – Ein Zeichen für Gemeinschaft mit Gott ..	33
2.3 Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.....	34
2.4 Mahlgemeinschaft in den entstehenden christlichen Gemeinden.....	35
2.5 Paulus' theologische Entwicklungen.....	37
2.5.1 Antiochia.....	38

2.5.2 Korinth.....	39
2.5.3 Die Zusammenführung von Ekklesiologie und Christologie im Bild von der Gemeinde als Leib Christi.....	44
3 Ergebnis.....	46
3.1 Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft miteinander.....	46
3.2 Geglaubte und erlebte Gemeinschaft.....	47
III Die Kirche als Aufgabe: Gemeinschaft im Leib Christi bei Johannes Calvin. .49	
1 Die Erwählung als Voraussetzung der Kirche.....	49
2 Der Begriff „Gemeinschaft der Heiligen“ und die Rede vom Leib Christi. .	49
3 Gemeinschaft mit Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes.....	53
3.1 Glaube als Erfassen der Gemeinschaft mit Christus.....	54
3.2 Rechtfertigung und Heiligung.....	55
3.3 Glaube und Buße.....	57
3.4 Beichte.....	63
3.5 Sünde wider den Geist.....	65
4 Die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Vergebung.....	66
4.1 Miteinander im Leib Christi.....	66
4.1.1 Hinwendung zu Gott und zum Nächsten – Selbstverleugnung.....	66
4.1.2 Die Liebe.....	69
4.1.3 Einheit des Leibes Christi – Einheit der Kirche.....	70
4.2 Sichtbare und unsichtbare Kirche.....	71
4.2.1 Ekklesiologie und Ethik.....	77
4.3 Die Struktur der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Verge- bung.....	78
4.3.1 Die Predigt.....	80
4.3.2 Die Sakramente.....	81
4.3.3 Taufe.....	83
4.3.4 Abendmahl.....	85
4.3.5 Die Verantwortung der Einzelnen.....	90
4.3.6 Die Verantwortung der Leitenden.....	92
4.3.7 Die Ämter.....	92
4.3.8 Die disciplina ecclesiae.....	96
5 Kritische Würdigung: Kirche als Aufgabe in Demut und Verantwortung...102	
5.1 Ekklesiologie als pneumatologische Christologie.....	103

5.2 Christusgemeinschaft als Gabe und Aufgabe.....	104
5.3 Gemeinschaft als Leib Christi als Gabe und Aufgabe.....	109
5.3.1 Demut und Verantwortung in der Gemeinschaft des Leibes Christi .....	109
5.3.2 Das Spannungsfeld von sichtbarer und unsichtbar Kirche.....	110
5.3.3 Die Bedeutung der Strukturen: Predigt, Sakramente und disciplina ecclesiae.....	112
6 Calvin kritisch weiterdenken – Die Balance zwischen Gaben- und Aufgabencharakter der Gemeinschaft.....	116
6.1 Die Gemeinschaft mit Christus und das Gottesbild bei Calvin.....	116
6.2 Die Gemeinschaft miteinander und die Pädagogik Calvins.....	118
6.3 Die geistliche Dimension der Gemeinschaft.....	120
6.3.1 Die Gabe und Aufgabe, Leib Christi zu sein .....	120
6.3.2 Die Rolle der Strukturen.....	121
6.3.3 Die Rolle der Sakramente.....	122
IV Die Kirche als sanctorum communio bei Karl Barth – gemeinschaftlicher Zeugendienst in der Welt und für die Welt.....	123
1 Zeugendienst.....	124
1.1 Soteriologische Christologie als Ekklesiologie.....	124
1.1.1 Erwählung.....	124
1.1.2 Versöhnung.....	125
1.1.3 Unio cum Christo.....	126
1.1.4 Die Kirche als Zeugin der Versöhnung.....	127
1.1.5 Jesus Christus als das Sein der Kirche.....	128
1.1.6 Für die Welt – für den Menschen.....	129
1.1.7 Die Universalität des Heilswillens Gottes.....	131
1.1.8 Grenzen des Zeugendienstes.....	133
1.2 Christologische Verankerung der Anthropologie.....	134
1.2.1 Barths Unterscheidung zwischen de iure und de facto.....	135
1.2.2 Rechtfertigung und Heiligung.....	137
1.2.3 Freiheit.....	142
1.3 Die Funktion des Heiligen Geistes.....	144
2 Die Kirche als (Gemeinschafts-) Geschehen.....	145
2.1 Der Begriff der sanctorum communio bei Barth.....	145

2.2	Das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelnen zueinander.....	146
2.3	Die Verantwortung der Einzelnen und der Gemeinschaft.....	150
2.3.1	Die christliche Existenz: zum Zeugen und zur Zeugin berufen....	150
2.3.2	Das Verhältnis von Passivität und Aktivität.....	151
2.3.3	Der Dienst der Gemeinde.....	153
2.3.4	Wachstum und Auferbauung.....	157
2.3.5	Gefährdungen der Gemeinde.....	158
3	Die Ordnung der Kirche als Zeugengemeinschaft.....	162
3.1	Die Einheit der Kirche.....	163
3.2	Erkennbarkeit der Kirche und ihrer Glieder.....	165
3.2.1	Sichtbare und unsichtbare Kirche.....	168
3.2.2	Mönchtum als mögliche Form der Darstellung der sanctorum communio.....	170
3.3	Der Gottesdienst als Mitte der Gemeinde.....	171
3.3.1	Gemeinde als Bekenntnisgemeinschaft.....	173
3.3.2	Gemeinde als Gebetsgemeinschaft.....	173
3.3.3	Gemeinde als Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft.....	174
3.3.4	Taufe.....	175
3.3.5	Abendmahl.....	178
3.4	Die Funktion des Kirchenrechts.....	180
4	Kritische Würdigung.....	182
4.1	Zeugnis.....	182
4.1.1	Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie.....	183
4.1.2	Unio cum Christo.....	183
4.1.3	Christus als das Sein der Kirche.....	184
4.1.4	Der Heilige Geist als Wirken Christi.....	184
4.1.5	Die universale Ausrichtung der partikularen Botschaft.....	185
4.1.6	Rechtfertigung und Heiligung.....	187
4.1.7	Freiheit.....	188
4.2	Gemeinschaft als Geschehen.....	188
4.2.1	Die Einzelnen und die Gemeinschaft.....	189
4.2.2	Auferbauung durch Dienst in Verantwortung.....	189
4.2.3	Gefährdungen.....	191
4.3	Zeugnis in Gemeinschaft – Ordnung der Kirche.....	192

4.3.1	Erkennbarkeit.....	193
4.3.2	Gottesdienst als Zentrum.....	194
4.3.3	Taufe und Abendmahl.....	195
5	Weiterführende Aspekte.....	197
5.1	Entsakralisierung der Kirche.....	197
5.2	Wirklichkeitsbezug der Kirche.....	200
V	Ideal und Wirklichkeit .....	202
1	Die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi – Die Kirche als Zeugin für die Welt.....	202
1.1	Das Bild des Leibes Christi als ekklesiologisches Grundmotiv.....	202
1.2	Glaube begründet Gemeinschaft.....	203
1.2.1	Gemeinschaft und Gottesbeziehung.....	203
1.2.2	Die Begründung der Gemeinschaft in Christus.....	203
1.2.3	Glaube als Gabe und Aufgabe.....	205
1.2.4	Die Bedeutung der Erfahrung christlicher Gemeinschaft.....	206
1.3	Ecclesia visibilia und invisibilia.....	207
1.3.1	Der Gottesdienst als Zentrum der Gemeinde.....	208
1.3.2	Gottesdienst als Verkündigung und Bekenntnis.....	209
1.4	Ein unerreichbares Ziel als Richtungsweisung.....	210
1.5	Die gegenwärtige vorfindliche Realität.....	211
2	Dimensionen.....	213
2.1	Geistlich-inhaltliche Herausforderungen.....	214
2.1.1	Taufe.....	215
2.1.2	Abendmahl.....	216
2.1.3	Zeugnis und unio cum Christo in Taufe und Abendmahl.....	218
2.1.4	Konsequenzen.....	220
2.2	Strukturelle Herausforderungen.....	223
2.2.1	Eine mögliche Antwort: Kommunitäten.....	224
2.2.2	Orientierung am lebendigen Christus.....	227
2.2.3	Die disciplina ecclesiae als seelsorgliche Aufgabe.....	229
2.2.4	Verantwortung für die Gemeinschaft des Leibes Christi.....	230
2.2.5	Die Ämter als Dienst an der Gemeinschaft.....	231
2.2.6	Buße und Beichte als Hilfe für ein gutes Miteinander.....	232
2.2.7	Disciplina ecclesiae als Verantwortung für die Glaubwürdigkeit der	

Kirche.....	233
2.2.8 Verantwortung für die Einheit der Kirche.....	235
2.2.9 Die Kirche in der Welt.....	237
3 Schlussbetrachtung.....	238
VI Abkürzungen.....	241
VII Literaturverzeichnis.....	241

# *I Einführung*

## **1 Thematische Grundlegung: Die Kirche als Gemeinschaft**

Der Zeitschrift „Zeitzeichen“ lag in der Ausgabe vom Oktober 2012 ein Werbeplakat bei. Auf ihm war eine kleine Gruppe von Menschen verschiedenen Alters zu sehen. Im Mittelpunkt des Plakates stand groß das Wort „Gemeinschaft“, daneben war etwas kleiner zu lesen: „Der Gottesdienst im ZDF“ mit Angabe der Sendezeit.

In der Confessio Augustana heißt es, dass die Kirche als Versammlung der Heiligen dort ist, wo das Evangelium rein verkündet wird und die Sakramente recht verwaltet werden.<sup>1</sup>

In 1Kor 10,16f. schreibt Paulus: „Der Kelch des Segens, über den wir den Lobpreis sprechen, ist das nicht die Teilhabe am Blut Christi? Das Brot das wir brechen, ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen *ein* Leib. Denn wir alle haben Teil an einem Brot.“<sup>2</sup>

In diesen Aussagen kommen unterschiedliche Aspekte von kirchlicher Gemeinschaft zum Ausdruck. Gemäß der Confessio Augustana ist christliche Gemeinschaft dort, wo sich Menschen konkret versammeln, um das Evangelium zu hören, und wo sie insbesondere in der Feier des Abendmahls Gemeinschaft haben. Das Verkündigen des Evangeliums und insbesondere das Verwalten der Sakramente setzt eine versammelte Gemeinde voraus, denn Taufe und Abendmahl sind gemeindliche Feiern.

Paulus' Aussage im Korintherbrief kann in unterschiedlicher Weise verstanden werden. Zum einen steht die Teilhabe an Kelch und Brot für die Teilhabe an Leib und Blut Christi. Gleichzeitig benutzt Paulus das Bild vom Leib Christi, in dem die Menschen untereinander verbunden sind. Es ist also möglich, die Gemeinschaft sowohl konkret in der Feier des Mahles mit Kelch und Brot zu betrachten, als auch die Verbindung im Leib Christi als Gemeinschaft aller Glaubenden als eine über das konkrete Mahl hinausgehende Verbindung zu verstehen.

---

1 Vgl. CA VII: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (BSLK 60).

2 ZÜ (Hervorhebungen im Original).

Die Werbung für den Fernsehgottesdienst scheint das zu tun. Christlicher Gottesdienst ist Gemeinschaft, und zwar nicht nur für diejenigen, die körperlich anwesend sind, sondern auch für diejenigen, die ihn am Bildschirm verfolgen, so die Botschaft des ZDF.

Während sich dieser Gedanke aus systematisch-theologischer Sicht nahelegt, ist er in soziologischer Perspektive zumindest problematisch. Interaktion als Kommunikation unter Anwesenden ist, so beschreibt es Karle, ein grundlegender Charakter des Gottesdienstes.<sup>3</sup> Mit Bezug auf Welker fügt sie hinzu: „Die Anwesenheit konkreter Menschen ist aber nicht nur im Hinblick auf die Authentizität des Kommunikationsprozesses von Bedeutung, sondern auch im Hinblick auf die *Sozialgestalt* der Kirche“.<sup>4</sup> Welker weist darauf hin, dass, „während die Verkündigung des Evangeliums sich auch anderer – etwa medial vermittelter – ‚Formen der sozialen Verbundenheit‘ bedienen und diese sogar privilegieren könnte, [...] die Bindung der Kirche an das Abendmahl zur ungemein wichtigen (wenn auch oft beschwerlich wirkenden) Leibhaftigkeit der versammelten Gemeinde [nötigt].“<sup>5</sup> Die Feier, die über die konkrete Versammlung der Anwesenden auf die Verbindung aller Christinnen und Christen hinweist, ist eben die Feier, die ohne konkrete Versammlung nicht denkbar ist.

Bereits an dieser Stelle wird die Grundspannung deutlich, in der sich diese Arbeit bewegt und die ausgelotet werden soll, und zwar inwiefern christliche Gemeinschaft empirisch erfahrbare Gemeinschaft ist und inwiefern sie weit über das hinausgeht, was vor Augen ist, weil sie geglaubte Gemeinschaft ist. Von theologischem Interesse ist dementsprechend, wie sich die empirisch wahrnehmbare Wirklichkeit und die geglaubte Wirklichkeit zueinander verhalten. Das bedeutet, dass die Kirche auch aus theologischer Perspektive nicht nur als theologische Größe, sondern auch in ihrer empirischen Gestalt von Bedeutung ist. Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis Form und Inhalt, Struktur und Wesen der Kirche zueinander stehen. Welche Rolle das Abendmahl spielt, in dem beide Aspekte, die der geglaubten und der erfahrbaren Gemeinschaft, in besonderer Weise miteinander verbunden sind, wird von besonderem Interesse sein.

---

3 Karle, Der Pfarrberuf als Profession 68.

4 AaO. 69.

5 Welker, Kirche und Abendmahl 49.

Die Herausforderung, als Kirche sichtbare Gemeinschaft zu sein, stellt sich mit sich ändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen immer wieder neu. Dass gesellschaftliche Entwicklungen die Kirche vor Herausforderungen stellen, ist keine neue Erkenntnis. Die Kirche lebt in und mit der Gesellschaft. Verändern sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, so reagiert die Kirche auf diese Veränderungen. Bereits zu Zeiten der ersten christlichen Gemeinden musste sich die Kirche auf ganz verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen einstellen, sie wurde von einer nicht beachteten Minderheit zu einer verfolgten Minderheit, wurde toleriert und schließlich zur Staatsreligion. Dass sich die Kirche ständig verändern muss und dabei darum ringt, ihre Identität als Kirche zu wahren, lässt sich die gesamte Kirchengeschichte hindurch nachverfolgen.

Die Veränderungen der Bedingungen, unter denen die Kirche in Deutschland gegenwärtig lebt, werden auch im Impulspapier „Kirche der Freiheit“ analysiert. „Demographische Umbrüche, finanzielle Einbußen, die Spätfolgen zurückliegender Austrittswellen, hohe Arbeitslosigkeit, globalisierter Wettbewerb sind gesellschaftliche Entwicklungen, von denen die Kirche betroffen ist. Sie nötigen zu einem Wandel der kirchlichen Strukturen, der sehr viel Kraft und Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.“<sup>6</sup> Ob die gegenwärtigen Umbrüche in der Kirche in Deutschland vergleichsweise dramatisch oder eher gemäßigt sind, sei dahingestellt. Fest steht, dass die Kirche in Deutschland mit schrumpfenden Mitgliederzahlen und sinkenden finanziellen Mitteln konfrontiert und damit zu strukturellen Veränderungen herausgefordert ist.

Mit dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ initiierte die EKD im Jahr 2006 einen Reformprozess und sah sich als „Kirche im Aufbruch“. Im Rückgriff auf den „Grundimpuls der Reformation [...], aus der biblischen Überlieferung heraus Menschen einen neuen Zugang zum Glauben an Gottes gnädige Zuwendung zu ermöglichen, die als Trost, Stärkung und Befreiung im eigenen Leben erfahren werden kann“<sup>7</sup>, wird darauf hingewiesen, dass es Aufgabe von Kirchenleitung ist, „auftragsgemäßen, theologisch reflektierten Wandel zu ermöglichen [...]“<sup>8</sup>. Leider spielt die eingangs beschriebene Grundspannung, in der die Kirche existiert,

---

6 Kirche der Freiheit 7.

7 Kirche der Freiheit 13.

8 Ebd.

im Impulspapier keine Rolle. Es konzentriert sich ausschließlich auf die Kirche in ihrer empirischen Gestalt und blendet ekklesiologisch-theologische Fragestellungen aus.

Diese Arbeit versteht sich als reformierter Beitrag zu eben diesen ekklesiologisch-theologischen Fragestellungen. Sie fragt nach der Kirche in ihren gegenwärtigen Herausforderungen und will dabei der beschriebenen Grundspannung anhand des Themas der Kirche als Gemeinschaft nachgehen.

Exemplarisch sollen aus der reformierten Tradition mit Johannes Calvin und Karl Barth zwei Theologen in den Blick genommen werden, die sich mit dem Thema des Gemeinschaftscharakters der Kirche beschäftigt haben.

Für Calvin war die Frage, wie die Kirche konkret organisiert werden kann, von grundlegender Bedeutung. In Genf war er vor die Aufgabe gestellt, die von Rom losgelöste Kirche zu strukturieren und ihr Leben zu organisieren.

Auch für Barth ist die konkrete Form der Kirche Gegenstand theologischer Reflexion. Im Jahr 1939 hielt Barth einen Vortrag mit dem Titel „Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche“, in dem er sich damit beschäftigt, wie die Organisationsform der Kirche vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat abhängt.<sup>9</sup> Bereits in diesem Vortrag beschreibt er als zentralen Auftrag der Kirche, „[...] mitten in der Welt sichtbar [zu] sein mit ihrem *Zeugnis* an den Menschen [...]“.<sup>10</sup> In diesen frühen Überlegungen Barths wird deutlich, dass es seiner Ansicht nach für den Auftrag der Kirche unerlässlich ist, sich Rechenschaft über ihre Form und Struktur abzulegen. Die Kirche ist nicht nur eine Ansammlung der einzelnen Glaubenden, sondern sie muss als Ganze in den Blick genommen werden, als Gemeinschaft der Glaubenden.

Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung besteht darin, herauszuarbeiten, inwieweit Calvins und Barths Ausführungen zum Gemeinschaftsaspekt der Kirche hilfreiche Impulse geben können, in welcher Weise auf die gegenwärtigen Herausforderungen theologisch angemessen zu reagieren ist. Dafür müssen die theologischen Grundlegungen nachgezeichnet werden, aus denen die Ekklesiologie jeweils entwickelt wird bzw. die für die Ekklesiologie prägend sind. Besonderes Augenmerk soll hierbei auf der Bedeutung von Taufe und Abendmahl liegen.

---

9 Vgl. Barth, Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche 411.

10 AaO. 414.

## 2 Die Kirche als *communio sanctorum*

### 2.1 Die Kirche als Gemeinschaft in den altkirchlichen Bekenntnissen

Ausdrücklich wird die Kirche als Gemeinschaft im apostolischen Glaubensbekenntnis benannt, durch die Formel *sanctorum communio*.<sup>11</sup> Das Apostolicum seinerseits hat sich im Zusammenhang mit verschiedenen altkirchlichen Bekenntnissen entwickelt. Da die Bekenntnisse in der Alten Kirche sowohl aus dem lateinischen als auch aus dem griechischen Sprachraum stammen und das Griechische zudem als Sprache des Neuen Testaments und der Septuaginta für die Formulierung der altkirchlichen Bekenntnisse von großer Bedeutung ist, ist nicht nur die lateinische Fassung, sondern auch die griechische Übersetzung der Formel, τῶν ἁγίων κοινῶνία, von Bedeutung.

Der Begriff der κοινῶνία bzw. der *communio* fand im 4. Jahrhundert Eingang in die christlichen Bekenntnisse. In der römischen Vorform des Apostolicums findet sich die Formel *sanctorum communio* noch nicht.<sup>12</sup> Der Gemeinschaftscharakter von Kirche ist allerdings bereits im griechischen Wort εκκ ησία enthalten, das zunächst einmal jede Art von Versammlung bezeichnet und dann spezifisch christlich die Kirche. Gleichwohl wurde mit der Formel der *sanctorum communio* der Gemeinschaftsbegriff ausdrücklich in die Bekenntnisse eingefügt. Als Formel innerhalb eines Bekenntnisses findet sie sich zunächst in der Fides Hieronymi (um 377 n.Chr.),<sup>13</sup> im Symbol bei Niketas von Remesiana (um 395 n.Chr.)<sup>14</sup> und bei Faustus von Reji (um 450 n.Chr.), der ein Fragment eines älteren gallischen Bekenntnisses zitiert.<sup>15</sup> Schließlich wird sie Teil des lateinischsprachigen Apostolischen Glaubensbekenntnisses, welches in Gallien und Alemannien bereits im 8. Jh. gebräuchlich war und von Rom im 10. Jahrhundert übernommen wurde. Dort heißt es im Zusammenhang: „Credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem [...]“<sup>16</sup>.

Diese Bekenntnisaussage des Apostolicums ist die einzige Formulierung, in der

---

11 Vgl. DH 11.

12 Vgl. DH 11.

13 Vgl. Swarat 388.

14 Vgl. DH 19.

15 Vgl. DH 26.

16 DH 30.

der Begriff der *communio* gebraucht wird. Was mit dem Ausdruck *sanctorum communio* bzw. mit seiner griechischen Fassung τῶν ἁγίων κοινῶνία allerdings ursprünglich gemeint war, ist umstritten. Bei der lateinischen Fassung kommen bei genauer sprachlicher Analyse verschiedene Bedeutungen in Frage, seine Bedeutung war wohl von Beginn an „schwankend“.<sup>17</sup> So kann der Ausdruck als Apposition zur heiligen katholischen Kirche verstanden werden, der diese dann näher bestimmt. Ebenso ist es aber auch möglich, den Ausdruck als eigenen Begriff zu verstehen, der die Gemeinschaft im Sinne der Teilhabe an den heiligen Dingen, und zwar an den Sakramenten, meint. Die frühe Auslegung der Formel changiert zwischen einer Betonung der Gemeinschaft der Kirche als Leib, der Deutung der Heiligen als derjenigen, die für die Glaubenden Fürbitte bei Gott einlegen, und der Auslegung der Formel als Teilhabe an geistlichen Gütern im Allgemeinen.<sup>18</sup> Das größte Gewicht hatten hierbei die ersten beiden Auslegungen.

Die Reformatoren verstanden die Formel *sanctorum communio* als Apposition zur *sancta ecclesia*, wobei sie die Heiligen im Anschluss an Paulus als alle Christinnen und Christen verstanden haben. Dabei begreift beispielsweise Luther, dem bewusst war, dass die Formel eine späte Hinzufügung zum Bekenntnis war, diese nicht als inhaltliche Erweiterung, sondern als Auslegung. So schreibt er in seinem Großen Katechismus: „Die heilige christliche Kirche heißet der Glaube ‚communio sanctorum‘, ein ‚Gemeinschaft der Heiligen‘. Denn es ist beides einerlei zusammen gefasset, aber verzeiten das eine Stück nicht dabeigewesen, ist auch ubel und unverständlich verdeutscht: ‚eine Gemeinschaft der Heiligen‘. [...] Darümb sollt's auf recht Deutsch und unser Muttersprach heißen: ‚ein christliche Gemeine oder Sammlung‘, oder aufs allerbeste und klärste ‚eine heilige Christenheit‘.“<sup>19</sup> Und im darauffolgenden Abschnitt stellt er fest: „Also auch das Wort ‚Communio‘, das dran gehänget ist, sollt nicht ‚Gemeinschaft‘, sondern ‚Gemeine‘ heißen. Und ist nicht anders denn die Glosse oder Auslegung, da imand hat wöllen deuten, was die christliche Kirche heiße.“<sup>20</sup>

Indem Luther das deutsche Wort Gemeinschaft an dieser Stelle ablehnt, betont er,

---

17 Kelly 383. Ähnlich geht Elert davon aus, dass die Bedeutung der lateinischen Fassung „völlig unsicher“ ist (Elert 169).

18 Vgl. Baeumer 218.220.

19 BSLK 655f.

20 BSLK 657.

dass es sich bei der christlichen Kirche nicht um eine menschliche Gemeinschaft handelt, sondern um eine durch Christus definierte Sammlung von Menschen („christliche Sammlung“). Luther wehrt sich auch an anderer Stelle gegen den deutschen Begriff der Gemeinschaft und führt dort im Zusammenhang mit dem Abendmahl aus: „Es ist nicht so gar eigentlich deutsch, als ich gerne wolte haben, Denn Gemeinschaft haben verstehen man gemeiniglich mit yemand zu schaffen haben. Aber es sol ia hie so viel heissen, als ich droben verkleret haben, als wenn viel eines gemeinen dings brauchen, geniessen oder teilhafftig sind, Solchs mus ich gemeinschaftt dolmetschen, ich hab kein besser wort dazu finden mügen.“<sup>21</sup> Das deutsche Wort Gemeinschaft suggeriert, so Luther, dass die Menschen durch bestimmte Gemeinsamkeiten miteinander in Beziehung treten. Dagegen setzt Luther die Gemeinsamkeit der Verbindung mit Christus. Die Menschen haben an einem gemeinsamen „ding“ teil bzw. brauchen oder genießen es. Durch diese Verbindung mit Christus sind die Glaubenden in der „christlichen Gemeinde oder Sammlung“ versammelt. Auf die dadurch konstituierte Verbindung der Glaubenden untereinander geht Luther jedoch nicht ein. Das hängt damit zusammen, dass Luther die Kirche als Ort, nämlich als Versammlung der Glaubenden betrachtet. Luther lehnt sich hierbei unter Bezugnahme auf Apg. 19,39 an die Vorstellung der politischen Versammlung an. Die christliche Versammlung ist für ihn demnach eine besonders qualifizierte Versammlung von Menschen, die zusammenkommen um das Wort, das Evangelium zu hören.<sup>22</sup>

Calvin dagegen thematisiert im Zusammenhang mit der Formel der *sanctorum communio* genau diesen Zusammenhang. Zunächst einmal betrachtet Calvin die Formel als eine nicht zu vernachlässigende Erweiterung, „weil sie die Eigenschaft der Kirche sehr gut ausdrückt“,<sup>23</sup> und führt weiter aus: „Damit soll doch gesagt sein, dass die Heiligen nach jener Regel der Gemeinschaft Christi zugesellt werden, dass, welche Wohltaten auch immer Gott ihnen gibt, sie diese untereinander teilen.“<sup>24</sup> Anders als Luther hebt Calvin also auf die Verbindung der Glaubenden untereinander ab, die in der Gemeinschaft mit Christus begründet ist. Das wird

---

21 Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 493, 2-7.

22 Vgl. Luther, Von den Konziliis und Kirchen 624f.

23 Inst. IV,1,3: „[...] non tamen negligenda est, quia ecclesiae qualitatem optime exprimit.“

24 Ebd.: „Quasi dictum esset hac lege aggregari sanctos in societatem Christi, ut quaecunque in eos beneficia Deus confert, inter se mutuo communicent.“

durch den Hinweis auf das Teilen der von Gott empfangenen „Wohltaten“ besonders deutlich. Für Calvin ist die Kirche als Leib Christi eine vorgegebene Größe, die in der Kirche sichtbare Gestalt annimmt. Die einzelnen Glaubenden treten in die Gemeinschaft mit Christus ein, indem sie in die Gemeinschaft der Kirche eintreten. Deshalb ist für Calvin die Frage danach, in welcher Weise die Kirche konkret Gestalt gewinnt, so wichtig.

Zu Luthers und Calvins Deutung der Formel aus dem Apostolicum kann zusammenfassend festgehalten werden, dass beide sie als Beschreibung der Kirche und nicht der Abendmahlsfeier verstehen, wobei allerdings Calvin im Unterschied zu Luther ausdrücklich die Gemeinschaft der Glaubenden direkt in ihrer Verbindung mit der Gemeinschaft mit Christus betrachtet.

Während in Bezug auf die lateinische Formel *sanctorum communio*, entgegen der genannten weit verbreiteten – und auch heute weithin üblichen<sup>25</sup> – Deutung, zumindest in sprachlicher Hinsicht nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, in welcher Weise sie zu verstehen ist,<sup>26</sup> legt die griechische Fassung τῶν ἁγίων κοινωμία das Verständnis als Teilhabe am Abendmahlssakrament nahe. Da es möglich ist, den Ursprung der Formel im Osten und damit im griechischen Sprachraum zu vermuten,<sup>27</sup> ist es durchaus möglich, die ursprüngliche Bedeutung der Formel anhand des griechischen Wortlauts herzuleiten. Der griechische Begriff κοινωμία wurde ebenso wie das lateinische *communio* als Bezeichnung für das Abendmahl verwendet.<sup>28</sup> Die Frage nach der Bedeutung der Formel τῶν ἁγίων κοινωμία stellt

---

25 Vgl. beispielsweise die Aussagen der GEKE in ihrem 1994 herausgegebenen „Die Kirche Jesu Christi“: „In diesen Sätzen richtungsweisender Bekenntnistexte der Reformation wird die Grundaussage des Apostolischen Glaubensbekenntnisses aufgenommen: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen. Am Anfang aller Überlegungen zur Kirche steht darum die Erkenntnis: Kirche - das sind wir Christen, als sündige und sterbliche Menschen von Gott zur Gemeinschaft der Heiligen im Glauben verbunden; die Kirche ist darum die Gemeinschaft der von Gott begnadigten und geheiligten Sünder, wie sie konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt wird.“ (Leuenberger Texte 1, 31.) Allerdings wird im weiteren Verlauf die doppelte Bedeutung von *communio sanctorum* aufgenommen: „Die Gemeinschaft an den Heilsgaben (*communio sanctorum*) ist die Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum* [...]).“ (aaO. 33).

26 Vgl. Kattenbusch 944 „Ich meine, wir kommen an die eigentlichen Ursprünge des Ausdrucks nicht mehr heran, weder im Abendland, noch im Morgenland, treffen ihn aber von Anfang an in seiner sprachlich möglichen doppelten Verwendung.“

27 Vgl. Kelly 383, der gleichwohl darauf hinweist, dass „sich die Klausel [...] nie in amtlichen griechischen Formeln einbürgerte“ (Kelly 388). Auch Elert geht von einem griechischen Ursprung der Formel aus (Elert 12f.176).

28 Vgl. Elert 20: „Im vierten Jahrhundert heißt jedoch das ganze Sakrament (wie *communio* im Westen) auch kurzweg ἡ κοινωμία.“ Elert zitiert und übersetzt Isidor von Pelusium (Elert 21): „Koinonia heißt der Empfang der göttlichen Mysterien, weil uns dadurch die Vereinigung

sich deshalb insbesondere im Hinblick auf die Verbindung von *κοινωνία* mit *τῶν ἁγίων*. Anders als das lateinische Wort *communio*, das mit dem Genitiv sowohl von Sachen als auch von Personen verbunden werden kann, wird das griechische Wort *κοινωνία* eher mit dem Genitiv einer Sache als einer Person verbunden.<sup>29</sup> Deshalb liegt es nahe, das *τῶν ἁγίων* als Genitiv von *τὰ ἁγία* zu verstehen, und zwar als Dual und dementsprechend auf die Abendmahlselemente bezogen.<sup>30</sup> *τῶν ἁγίων κοινωνία* würde dann die Gemeinschaft bzw. die Teilhabe an den Heiligen Dingen, den Abendmahlselementen bedeuten. Da die Abendmahlselemente für Christus stehen, ist hier also konsequenterweise die Gemeinschaft mit bzw. die Teilhabe an Christus zu denken. Diese Deutung scheint auf den ersten Blick der ersten genannten Deutung der *sanctorum communio*, der Gemeinschaft der Heiligen als Beschreibung der Kirche, entgegenzustehen. Geht man allerdings davon aus, dass die Teilhabe an Christus die Gemeinschaft unter den Glaubenden konstituiert, drücken die verschiedenen Deutungen lediglich verschiedene Aspekte desselben Sachverhalts aus. Es erscheint deshalb sinnvoll, nicht beide Deutungen gegeneinander zu stellen, sondern beide als wichtige Aspekte des Verständnisses von Kirche ernstzunehmen.<sup>31</sup> Entscheidend ist, dass auch bei der Deutung von *τῶν ἁγίων κοινωνία* als Teilhabe am Abendmahls sakrament das Miteinander der Christinnen und Christen nicht unwichtig wird. Im Gegenteil geht die Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander, gerade weil sie von Christus

---

mit Christus geschenkt wird und weil sie uns teilhaftig (oder zu Teilhabern) seines Reiches macht.“ (PG 78, 325: „Κοινωνία κέκ ηται ἡ τῶν θείων μυστηρίων μετὰ ηψις, διὰ τὸ τὴν πρὸς Χριστὸν ἡμῖν χαρίζεσθαι ἔνωσιν, καὶ κοινωνοῦς ἡμας τῆς αὐτοῦ ποιεῖν βασι είας.“).

29 Vgl. Menge/Güthling s.v. *κοινωνία* (397).

30 Vgl. Elert 13f.

31 Vgl. Kattenbusch 944, der davon ausgeht, dass die Formel bewußt mit ihrer Doppeldeutigkeit übernommen wurde. Ähnlich Kelly 388, der die Unbestimmtheit der lateinischen Formel betont, gleichzeitig allerdings die Deutung der *sanctorum* als heilige Personen für die ältere und ursprünglichere hält. Vgl. auch Kasper, der zusammenfassend darstellt: (Kasper 169) „Die Formel ›*communio sanctorum*‹ ist sowohl was ihren Ursprung wie was ihre Bedeutung betrifft schon viel diskutiert worden. Der ursprüngliche Sinn von *κοινωνία/communio* ist nicht Gemeinschaft zwischen den Christen, (*μεθέχις/participatio*) an Jesus Christus, am Heiligen Geist, am Evangelium und besonders an der Eucharistie. Der Anfang des 1. Johannesbriefs spricht von der Gemeinschaft, durch die wir teilhaben an der Gemeinschaft, die in Gott zwischen Vater und Sohn ist (*1 Joh 1,2f.*). So meint *communio sanctorum* ursprünglich wohl nicht Gemeinschaft der Heiligen (*sancti*), das heißt der Glaubenden und Gemeinschaft mit den Heiligen des Himmels, sondern Gemeinschaft am Heiligen (*sancta*), das heißt gemeinsame Teilhabe an den Gütern des Heils: an Jesus Christus, am Heiligen Geist, am Evangelium und vor allem an der Eucharistie. Die *communio* an den *sancta* begründet die *communio* der *sancti* untereinander. *Communio* der Heiligen meint also entsprechend dem paulinischen Sprachgebrauch Gemeinschaft der Geheiligten.“

her verstanden wird und nur durch die Gemeinschaft mit ihm konstituiert wird, über eine Gemeinschaft, die auf menschlichen Gemeinsamkeiten beruht, weit hinaus. Die in der Verbindung mit Christus begründete Gemeinschaft ist nicht abhängig von menschlichen Eigenheiten der einzelnen Glaubenden. Sie kann deshalb nicht an menschlichen Unterschieden scheitern, sondern besteht trotz aller Differenzen. Die Gemeinsamkeit der Christinnen und Christen liegt nicht in ihnen selbst, in gewissem Sinn auch nicht in ihrem Glauben an Christus, wenn der Glaube als Gemeinsamkeit betrachtet wird, sondern in ihrem Glauben, weil er sie in Christus verbindet.

Angesichts der Zweideutigkeit der Formel „sanctorum communio“ und der Zusammengehörigkeit beider möglichen Deutungen ist demnach letztendlich nicht entscheidend, welche Deutung die wahrscheinlich ursprünglichere ist. Beide Aspekte sind von Bedeutung und drücken gerade in ihrer Kombination das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft aus. So stellt auch Althaus fest, dass zwischen beiden Deutungen kein Gegensatz besteht, sondern dass „der Anteil an den Sakramenten [...] die Bedingung für die Gemeinschaft der Heiligen“ ist.<sup>32</sup> Für ihn besteht die Gemeinschaft zugleich im gemeinsamen Anteil am Heil in Christus, und in der Ausrichtung der Einzelnen aufeinander, die in der Liebe Christi begründet ist.<sup>33</sup> Selbst wenn es also in der Bekenntnisformel ursprünglich um die Gemeinschaft an den Heiligen Dingen, den Sakramenten ging, so bringt diese Teilhabe die Gemeinschaft der Christinnen und Christen in der Kirche als Leib Christi mit sich.

---

32 Althaus 9. Vgl. Elert 35, der sich auf Käsemann bezieht: „Die Begriffe horizontal und vertikal machen anschaulich, daß die ‚Gemeinschaft‘ im Abendmahl in einer andern Dimension liegt als menschlich-gesellige Veranstaltungen. *Sommerlath* drückt das Gleiche so aus: ‚Das Abendmahl ist es gerade, das dieser Gemeinschaft (der Christen untereinander) ihre *Tiefe* verleiht.‘“ An dieser Stelle ist wichtig zu betonen, dass Althaus und Elert als Lutheraner ein anderes Abendmahlsverständnis haben als das in dieser Arbeit aus reformierter Perspektive zu Grunde gelegte. Gleichwohl sind die Formulierungen von Althaus und Elert an dieser Stelle hilfreich.

33 Vgl. Althaus 2f.

## 2.2 *Der Gemeinschaftsbegriff im Deutschen*

Der lateinische Ausdruck „communio“ wird mit dem deutschen Wort „Gemeinschaft“ übersetzt. Das lateinische Wort kommt bei Tacitus, Cicero und Sueton jeweils in Verbindung mit dem Genitiv einer Sache vor (*sanguinis, sermonis, litterarum et vocum*); Augustin bezeichnet mit dem Begriff *communio* das heilige Abendmahl.<sup>34</sup>

Das griechische Wort κοινωμία wird im Deutschen wiedergegeben mit Gemeinschaft, Anteil oder Teilnahme, und zwar in Verbindung mit dem Genitiv einer Sache oder in einer Präpositionalverbindung mit πρὸς und dem Akkusativ einer Person.<sup>35</sup> Der griechische Ausdruck κοινωμία hat demnach einen etwas anderen Bedeutungsbereich als das deutsche Wort Gemeinschaft. Es beinhaltet den Aspekt der Teilhabe an einer Sache, und auch im Lateinischen wird der Ausdruck *communio* mit dem Genitiv einer Sache verwendet.<sup>36</sup> Im Deutschen dagegen ist im Allgemeinen an eine Gruppe von Personen gedacht, wenn von Gemeinschaft die Rede ist, und zwar eine Gruppe von Personen, die durch irgendeine Gemeinsamkeit miteinander verbunden sind.

Zum Gemeinschaftsbegriff gibt es keine aktuellen soziologischen Ausführungen. Ferdinand Tönnies nimmt in seinem Werk von 1887 eine Begriffsklärung vor, und zwar in Abgrenzung zum Gesellschaftsbegriff. Das Verbindende in einer Gemeinschaft besteht in einer gemeinsamen Gesinnung, die Tönnies als *consensus* benennt.<sup>37</sup> Dabei ist die religiöse Gemeinde „der letzte und höchste Ausdruck, dessen die Idee der Gemeinschaft fähig ist.“<sup>38</sup> Ähnlich wendet Schleiermacher einen allgemeinen Gemeinschaftsbegriff auf die Kirche an, indem er feststellt, dass „auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann.“<sup>39</sup> Schleiermacher geht hier also phänomenologisch vor und nimmt die Kirche in ihrer empirischen Gestalt wahr. Er benutzt einen Gemeinschaftsbegriff, der das

34 Vgl. Georges, Ausführliches Handwörterbuch I s.v. *communio* (Sp. 1328).

35 Vgl. Menge/Güthling s.v. κοινωμία (397).

36 Vgl. Georges, Ausführliches Handwörterbuch I s.v. *communio* (Sp. 1328).

37 Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* 22f.: „Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als einiger Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (*consensus*) begriffen werden soll. Es ist der besondere sociale Trieb und Instinct, welcher Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.“

38 AaO. 27.

39 Schleiermacher *Glaubenslehre* §2,2 (Schleiermacher 16).

Verbindende der Gemeinschaft in den Menschen selbst sucht, nämlich in ihren „freie[n] menschliche[n] Handlungen“. Die Menschen kommen bei Schleiermacher zusammen, weil sie ein gemeinsames Interesse haben, ein gemeinsames Empfinden. Damit befindet sich Schleiermacher im Gegensatz zu Luther, der, wie oben bereits beschrieben,<sup>40</sup> das deutsche Wort Gemeinschaft als Ausdruck für die Kirche problematisiert, weil es die Gemeinsamkeit der Menschen untereinander beinhaltet. Für Luther kommen die Menschen nicht aufgrund einer in ihnen liegenden Gemeinsamkeit zusammen, sondern um Gottes Wort zu hören und Rechtfertigung zu erlangen.

Hier wird erneut die bereits eingangs beschriebene Spannung zwischen einer empirisch und einer theologisch verstandenen Gemeinschaft deutlich. Luthers und Schleiermachers Beschreibungen von Kirche als Gemeinschaft erscheinen deshalb gegensätzlich, weil sie auf ganz unterschiedlichen Ebenen liegen, nämlich einmal auf einer theologischen und einmal auf einer empirischen.

Barth lehnt solch eine ausschließlich empirische Beschreibung wie die Schleiermachers als „modernistische Auffassung von der Kirche“ ab, weil sie sowohl dem Neuen Testament als auch dem Apostolischen Glaubensbekenntnis entgegenstehe: „[...] da spricht man zuerst von dem, was der Einzelne empfängt, dann von der in der „Kirche“ erfolgenden freien Gruppierung jener glücklichen Einzelnen, die ihr Heil persönlich empfangen haben. Aber bei Calvin wie auch im Symbol und im Neuen Testament besteht der Leib Christi vor seinen Gliedern [...].“<sup>41</sup>

Vor diesem Hintergrund scheint es nicht hilfreich zu sein, zunächst einen allgemeinen Gemeinschaftsbegriff zu definieren und von dort aus zu verstehen, was es bedeutet, Kirche als Gemeinschaft zu beschreiben. Denn ein allgemeiner, empirischer Gemeinschaftsbegriff liegt, wie deutlich wurde, auf einer anderen Ebene als eine theologische Definition der Kirche als Gemeinschaft. Vielmehr ist theologisch zu beschreiben, was Kirche als *κοινωνία* bzw. *communio* ist, unabhängig von einer aus der Empirie hergeleiteten Definition des Gemeinschaftsbegriffs im Deutschen. Ausgehend von der Bedeutung des griechischen Wortes *κοινωνία* und der in der Bekenntnisformel mitschwingenden Bedeutungen soll der Gemeinschaftscharakter von Kirche zunächst grundlegend theologisch definiert werden:

---

40 Vgl. Anm. 21.

41 Barth, Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 122f.

Dass und in welcher Weise Kirche Gemeinschaft ist, ist theologisch betrachtet in Christus begründet. Kirche ist Gemeinschaft, weil ihre Glieder an ihm Anteil haben und in ihm miteinander verbunden sind. Die Gemeinschaft ist insofern zunächst einmal geglaubte Gemeinschaft. Von dieser theologischen Perspektive zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, ist die Frage nach der empirischen Wahrnehmbarkeit des Gemeinschaftscharakters der Kirche. Von der theologischen Grundlegung aus kann betrachtet werden, ob und wie die Kirche als Gemeinschaft empirisch wahrnehmbar ist.

### **3 Vorgehensweise und Ziel der Untersuchung**

#### **3.1 *Biblische Grundlegung***

Auch wenn der Begriff der Gemeinschaft, insbesondere bezogen auf die Kirche, kein biblischer Begriff ist, so ist doch das Thema der Gemeinschaft, und zwar als Gemeinschaft zwischen Menschen einerseits und zwischen Mensch und Gott andererseits, ein Grundthema der biblischen Schriften. Um das Thema zunächst biblisch zu verorten, soll deshalb vor der Beschäftigung mit Calvin und Barth die Thematik der Gemeinschaft in den Schriften des Alten und Neuen Testaments nachgezeichnet werden. Dabei soll keine detaillierte Analyse aller biblischen Texte im Hinblick auf das Thema der Gemeinschaft vorgenommen werden, sondern es sollen anhand verschiedener Beispiele Linien nachgezeichnet werden, wo und wie die Frage nach der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander in der biblischen Überlieferung eine Rolle spielt.<sup>42</sup> In diesem Durchgang soll verdeutlicht werden, dass zum Einen die Gemeinschaft mit Gott und die Gemeinschaft der Menschen miteinander verbunden sind. Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes bzw. zur Gemeinde und die Beziehung der Einzelnen zu Gott sind nicht voneinander zu trennen. Zum Anderen wird sichtbar, dass die Spannung zwischen geglaubter und erlebter Gemeinschaft eine sich durchziehende Problematik ist, die dann sowohl in Calvins als auch in Barths Ausführungen als Grundspannung bestimmend ist.

---

42 Neben den die Gemeinschaft von Menschen und von Gott und Mensch thematisierenden Texten gibt es auch solche, in denen dieses Thema keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Es würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die ganze Bandbreite der Thematik biblischer Texte hier darzustellen.

## 3.2 *Forschungsüberblick und Einordnung der vorliegenden Untersuchung*

### 3.2.1 *Studien zu Calvins Ekklesiologie*

Zur Ekklesiologie bei Calvin ist an erster Stelle die Studie von *Alexandre Ganoczy* zu nennen, „Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin“. Wie bereits im Titel deutlich wird, hat Ganoczy die Ekklesiologie Calvins auf den Aspekt des Dienstes hin untersucht. Der Gemeinschaftscharakter kommt in diesem Zusammenhang insofern zur Sprache, als Ganoczy feststellt, dass „für Calvin das Dienst-Sein der *Gemeinschaft* als Ganzer dem der einzelnen Diener vorgeordnet ist“<sup>43</sup>. Aus römisch-katholischem Blickwinkel stellt Ganoczy nicht nur Calvins Theologie dar, sondern setzt sie auch in Beziehung zu jüngeren theologischen Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche, namentlich dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Von daher ist vermutlich auch zu erklären, dass Ganoczy Calvins Ekklesiologie vornehmlich im Hinblick auf ihre Dienststrukturen hin analysiert, während die Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche in Calvins Ekklesiologie nicht näher untersucht wird.

Neben Ganoczy ist *Eva-Maria Faber* zu nennen, die in ihrer Monographie „Symphonie von Gott und Mensch“ die „responsorische Struktur von Gott und Mensch“, so der Untertitel, in Calvins Theologie in den Blick nimmt. Wie der Titel zeigt, geht es Faber vor allem um die Beziehung zwischen Gott und Mensch in der Theologie Calvins. Calvins Ausführungen über die Kirche nimmt Faber vor allem im Hinblick auf den Ort der Vermittlung zwischen Gott und Mensch in den Blick. Dort konstatiert sie bei Calvin eine „zwischenmenschliche Vermittlung“ des Heils, die soteriologische Bedeutung habe.<sup>44</sup> Hierbei ist zu beachten, dass Faber aus dezidiert römisch-katholischer Perspektive schreibt. Das wird beispielsweise in ihrer Sicht auf die Amtsträger als menschliche Vermittlungsgestalten deutlich, insbesondere in der Idee der Repräsentation Christi durch die Amtsträger.<sup>45</sup> Fabers Fokus liegt auf der Frage nach der Antwortbewegung des Menschen

43 Ganoczy, *Ecclesia Ministrans* 362.

44 Faber, *Symphonie* 347.

45 Vgl. beispielsweise Faber, *Symphonie* 338: „Die Amtsträger der Kirche werden [...] nicht zu Mittlerpersonen zwischen Gott und den Menschen, sondern sind das Medium, durch das sich Christus repräsentiert.“ und aaO. 352: „Eben deswegen entfaltet sich die Mittlerschaft Jesu Christi, des Mittlers schlechthin, in sekundäre Vermittlungsgestalten.“

auf Gott hin, nicht auf dem Miteinander der Menschen an sich. Die Frage, welche Auswirkungen diese Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche konkret für das Miteinander in der Gemeinde hat, wird deshalb von ihr nur indirekt berührt, indem sie unterstreicht, wie wichtig der „Einsatz der eigenen Gaben im Dienst der Nächsten“ als Dank gegenüber Gott ist.<sup>46</sup>

Im Zusammenhang mit und seit dem 2009 begangenen Calvin-Jahr hat es eine Reihe von Veröffentlichungen zu Calvin und seiner Theologie gegeben.<sup>47</sup> Dabei handelt es sich vor allem um Sammelbände, die aus wissenschaftlichen Tagungen hervorgegangen sind und in denen verschiedene Aspekte Calvins und seiner Theologie beleuchtet werden. Mit der Ekklesiologie Calvins im speziellen beschäftigen sich in Beiträgen *Peter Opitz*<sup>48</sup> und *Matthias Freudenberg*.<sup>49</sup> Opitz sieht „Calvins Interpretation der Kirche als ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ als Herausforderung und Chance für reformierte Kirchen der Gegenwart“, so der Titel seines Aufsatzes. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass insbesondere das Bild von der Kirche als Leib Christi bedeutsam ist und eine bewegliche Gestaltung der Kirche ermöglicht.<sup>50</sup> Weiter spricht Opitz die dienende Funktion der Ämter sowie den Charakter der Kirche als „Lehr- und Lerngemeinschaft“ an. Es bleibt zu fragen, wie die bewegliche Gestaltung der Kirche und ihr Charakter als „Lehr und Lerngemeinschaft“ in den einzelnen Gemeinden konkret werden kann.

Freudenberg fragt im Anschluss an Calvin nach der „Entwicklung des reformierten Verständnisses der Kirche“<sup>51</sup> und streicht im Hinblick auf die Barmer Theologische Erklärung und das Bekenntnis von Belhar das besondere ökumenische Potenzial seiner Ekklesiologie heraus, welches in Calvins Bestreben nach der Einheit der Kirche gegründet ist.<sup>52</sup> Auch hier ist die Frage nach den konkreten Aus-

---

46 AaO. 348f.

47 Vgl. dazu den ausführlichen Überblick, den Michael Beintker gibt: Beintker, Das Calvin-Jahr 2009.

48 Opitz, Interpretation.

49 Freudenberg, Calvin.

50 Vgl. Opitz, Interpretation 241.

51 Freudenberg, Calvin 59.

52 Das 2008 von *Herman Selderhuis* herausgegebene „Calvin Handbuch“ bietet eine große Bandbreite von Artikeln zu Calvins Person und seinem Umfeld, zu seiner Theologie und zu seinen Wirkungen, darunter den für diese Untersuchung relevanten Abschnitt zum Thema „Kirche“ von *Georg Plasger*. Weiter stellen die Abschnitte zur „Ethik und Kirchenzucht“ von *Guenter Haas*, unter der Überschrift „Sakramente“ von *Volker Leppin* und zur „Communio cum Christo“ von *Randall Zachman* hilfreiche Zusammenfassungen von Themen dar, die auch in dieser Arbeit von Bedeutung sind.

wirkungen solch einer ökumenischen Schwerpunktsetzung auf die einzelnen Gemeinden zu stellen.<sup>53</sup>

### 3.2.2 Studien zu Barths Ekklesiologie

Bereits 1967, also ohne Berücksichtigung der als KD IV,4 herausgegebenen unvollendeten Fragmente, hat *Ernst-Wilhelm Wendebourg* unter dem Titel „Die Christusgemeinde und ihr Herr“ eine Studie zur Ekklesiologie Barths vorgelegt. Sein Anliegen besteht darin, „die Ekklesiologie Karl Barths in ihren entscheidenden Punkten darzustellen und sie auf ihre theologischen Voraussetzungen hin kritisch zu untersuchen.“<sup>54</sup> Dabei konzentriert sich Wendebourg darauf, Barths Ekklesiologie im Rahmen seiner Versöhnungs- und seiner Erwählungslehre einzuordnen und zu analysieren. Die Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche steht nicht im Fokus der Aufmerksamkeit. Gleichwohl untersucht Wendebourg die Bedeutung des Gottesdienstes für die Auferbauung der Gemeinde und stellt heraus, dass bei Barth zum einen die Taufe „das für die Gemeinschaft unumgängliche Vertrauen untereinander“<sup>55</sup> ermöglicht und zum anderen das Abendmahl „als die eigentliche Spitze dieses so verstandenen Gottesdienstes figuriert.“<sup>56</sup> Hier zeichnet sich ab, dass Taufe und Abendmahl bei Barth auf Gemeinschaft zielen bzw. sie darstellen. Es bleibt am Anschluss daran zu fragen, was das für das konkrete Leben der Gemeinde bedeutet.

In seiner Untersuchung „Unitas ex auditu“ beschäftigt sich *Klaus A. Baier* mit der „Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths“, so der Untertitel des Werkes. In einem Abschnitt wendet er sich der Ekklesiologie zu, wie sie in der Kirchlichen Dogmatik zum Ausdruck kommt, und stellt insbesondere das Bild vom Leib Christi als Bild für die Kirche heraus. Er kommt zu dem Ergebnis, das auch in der vorliegenden Untersuchung als grundlegend angenommen wird: „Barth hat in seiner ganzen Lehre von der Kirche den unumkehrbaren Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie festgehalten.“<sup>57</sup> Zugleich sieht Baier in

---

53 Es fällt auf, dass die beiden großen Studien zu Calvins Ekklesiologie aus dem römisch-katholischen Bereich stammen. Das Thema der Gestaltung der Kirche als Gemeinschaft spielt offensichtlich in der römisch-katholischen Kirche eine so wichtige Rolle, dass auch in der reformatorischen Theologie diesbezüglich nach Anregungen gesucht wird.

54 Wendebourg 7.

55 AaO. 137.

56 Ebd.

57 Baier 131.

der von Barth aufgeworfenen Frage nach der Funktion der Kirche eine Lücke in der traditionellen Ekklesiologie aufgedeckt.<sup>58</sup> Auf die Frage, wie das konkrete Miteinander in der Kirche vor dem Hintergrund der von Barth herausgestellten funktionalen Ausrichtung der Kirche auf das Zeugnis gestaltet werden kann, die in der vorliegenden Untersuchung vertieft werden soll, geht Baier allerdings nicht weiter ein.

*Wolfgang Greive* nennt seine Untersuchung über Barths Verständnis der Kirche von 1991 „Die Kirche als Ort der Wahrheit“. Sein Anliegen besteht insbesondere darin, die Entwicklungen der Ekklesiologie innerhalb der verschiedenen Schriften Barths nachzuzeichnen. Die Fokussierung auf den Begriff der Wahrheit bedingt, dass die Frage nach dem Gemeinschaftscharakter der Kirche nicht verhandelt wird. Interessant im Zusammenhang mit der Fragestellung dieser Untersuchung scheint die Feststellung Greives, dass „man [...] sich der Differenziertheit des christologischen Denkens Barths stellen (muss), das im Kern eine christologische Meditation ist.“<sup>59</sup> In dieser christologischen Prägung von Barths Ekklesiologie sieht Greive Potenzial für die Ökumene. Greive problematisiert allerdings den „christologische(n) Universalismus [...], den Barth in seinem Denken nicht überwunden“<sup>60</sup> habe, der einem Gespräch mit den Religionen im Weg stehen könnte. Diese gerade aktuell wichtige Frage nach der Universalität und Partikularität des Glaubens im Kontext einer säkularen Umwelt und anderer Religionen wird im Schlusskapitel dieser Untersuchung aufgenommen.

Eine ökumenische Perspektive im Zusammenhang mit Barths Ekklesiologie nimmt *Peter Scherle* in seiner Studie „Fragliche Kirche“ ein.<sup>61</sup> Dabei fragt er, inwieweit Barths Ekklesiologie im Zusammenhang einer ökumenischen Kirchentheorie hilfreich sein kann. Scherle beschäftigt sich unter anderem auch mit der Feier von Taufe und Abendmahl, mit der Kirche als Zeugin und mit Barths Ausführungen zur Ordnung der Gemeinde. Die Frage der vorliegenden Untersuchung nach der konkreten Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche wird jedoch nicht behandelt.

*Horst Hoffmann* beschäftigt sich in seiner Arbeit „Kirche im Kontext“ mit der

---

58 Ebd.

59 Greive 378.

60 AaO. 379.

61 Münster 1998.

„Zeitbezogenheit der Ekklesiologie Karl Barths“.<sup>62</sup> Seine Intention besteht ähnlich wie in der vorliegenden Arbeit darin, die Relevanz von Barths Ekklesiologie für die gegenwärtige Gestalt von Kirche und die gemeindliche Praxis aufzuweisen.<sup>63</sup> Dabei nimmt er das Thema der Kirche als Gemeinschaft insofern in den Blick, als er die Verortung und damit die Aufgabe des einzelnen Christen in der Gemeinde und sein Engagement für sie unterstreicht.<sup>64</sup> Auf die Frage nach der Kirche als Gemeinschaft als Ganzer geht er allerdings nicht weiter ein.

*Kimlyn Bender* zeichnet in seiner Untersuchung „Karl Barth's Christological Ecclesiology“ die christologischen Linien in Barths Kirchenverständnis nach.

Dabei stellt er in Bezug auf die Thematik der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche fest, dass „Barth's own position is to speak of the church as both divinely constituted and historically situated, a reality comprised of both an inner mystery of the spirit and a society of human persons in fellowship and joint activity.“<sup>65</sup> Damit benennt Bender eine Grundlinie, die für die vorliegende Untersuchung entscheidend ist. Benders Analyse beschäftigt sich allerdings nicht weitergehend mit praktischen Fragen der konkreten Kirchen- und Gemeindestrukturen. Gleichwohl hält er fest, „Barth's ecclesiology may in the end be rejected by many not because it lacks concreteness and does not provide a significant place for the church, but because it is too concrete and demands too much.“<sup>66</sup>

Die Aufsätze von *Hans-Peter Großhans*, *Michael Welker* und *Robert Jan Peeters*, veröffentlicht im Nachgang der Barth-Tagung auf dem Leuenberg zu Karl Barths Ekklesiologie im Jahr 2006<sup>67</sup> erhellen in komprimierter Form verschiedene Aspekte von Karl Barths Ekklesiologie, die für die vorliegende Arbeit relevant sind. Der Beitrag von *Wolf Krötke* aus dem genannten Themenheft wird hier zitiert nach der Ausgabe in seinem Sammelband mit dem Titel „Barmen – Barth – Bonhoeffer“. Auch die weiteren in diesem Band gesammelten Aufsätze Krötkes berühren die Thematik der vorliegenden Untersuchung in vielfältiger Weise und sind nicht nur im Rahmen der Darstellung von Barths Ekklesiologie hilfreich, sondern werden auch im letzten Teil dieser Arbeit aufgenommen, in dem nach

---

62 Waltrop 2007.

63 Vgl. Hoffmann 5.

64 Vgl. aaO. 265.

65 Bender 8.

66 AaO. 286.

67 ZDT 22/2 (2006).

konkreten Impulsen für die Kirche in der Gegenwart gefragt wird.

### **3.2.3 Einordnung der vorliegenden Untersuchung**

An dem gegebenen Überblick wird deutlich, dass sowohl zu Calvins Ekklesiologie hilfreiche Analysen vorliegen, als auch Barths Ekklesiologie in vielfältiger Weise untersucht worden ist. Die Frage nach der Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche für ihr konkretes Leben in den Gemeinden wurde jedoch bisher weder in Bezug auf Calvins noch in Bezug auf Barths Ekklesiologie eingehend untersucht.

Es ist deshalb zu fragen, inwiefern der Aspekt des Gemeinschaftscharakters der Kirche Calvins und Barths Ausführungen zur Ekklesiologie grundlegend prägt. Daran anschließend stellt sich die Frage, in welcher Weise sich die grundlegende Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche auf Calvins und Barths Ausführungen zur konkreten Gestaltung des kirchlichen Lebens auswirkt. Hierbei sind sowohl die einzelnen Gemeinden als auch die Kirche als Ganze in den Blick zu nehmen.

Einige Aspekte und Anfragen, wie beispielsweise die Bedeutung des Gottesdienstes und insbesondere der Sakramente, sowie die Frage nach dem ökumenischen Potenzial sowohl Calvins als auch Barths Theologie, die in der Forschung aufgeworfen und zum Teil verhandelt werden, sollen im Rahmen der vorliegenden Untersuchung aufgegriffen und weitergeführt werden.

Auch hierbei geht es insbesondere um die Frage nach konkreten Konsequenzen für die einzelnen Gemeinden und für die Kirche als Ganze.

### **3.3 Ziel**

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, Calvins und Barths Ekklesiologie im Hinblick auf den Aspekt der Gemeinschaft für die gegenwärtige Situation der Kirche, und zwar insbesondere konkret der evangelischen Kirche in Deutschland, fruchtbar zu machen. Deshalb soll kein Vergleich der ekklesiologischen Aussagen Calvins und Barths vorgenommen werden, sondern bei beiden soll jeweils herausgearbeitet werden, welche Aspekte im gegenwärtigen Kontext hilfreiche Impulse geben können. Dabei soll insbesondere jeweils der Spannung nachgegangen werden, die zwischen dem geglaubten und dem empirisch wahr-

nehmbaren Gemeinschaftscharakter der Kirche zum Ausdruck kommt und an welchen Punkten Calvins und Barths Ausführungen helfen können, diese Spannung zu gestalten.

Calvin war in Genf vor die Herausforderung gestellt, das Zusammenleben der Christinnen und Christen als Gemeinschaft der gesamten Stadtbevölkerung zu gestalten. Die Kirche als Gemeinschaft war für Calvin keine theoretische Größe, sondern eine Realität. Auch wenn die Situation in Genf zu Calvins Zeiten nicht mit der gegenwärtigen Situation beispielsweise in Deutschland vergleichbar ist, so sind doch in Calvins Überlegungen Impulse zu entdecken, die in der Beschäftigung mit der Frage nach der Umsetzung der theologischen Erkenntnisse über die Kirche als Leib Christi in der Wirklichkeit hilfreich sein können. Calvin stand in Genf vor der Herausforderung, die Kirche neu zu organisieren. Eine entscheidende Änderung bestand darin, dass die Kirche nicht mehr als Teilkirche von Rom aus gedacht wurde, sondern dass Calvin die Kirche von den in Genf lebenden Glaubenden her dachte. Wie die eine Kirche Jesu Christi konkret als Kirche in Genf, als Gemeinschaft der dort lebenden Glaubenden gestaltet werden konnte, und welche Strukturen und Formen hierbei nötig und hilfreich sein würden, war die zentrale Herausforderung. Die Grundfrage, wie sich die geistliche und die empirische Realität der Kirche zueinander verhalten, ist eine bleibende Herausforderung. Um die geistliche Dimension der Kirche angesichts des eingangs angesprochenen erforderlichen strukturellen Wandels zu beleuchten, sollen deshalb vor allem die theologisch-ekklesiologischen Grundlagen für die von Calvin erarbeiteten kirchlichen Strukturen untersucht werden. Von diesen Grundlagen aus, die von der Lehre der *unio cum Christo* her entwickelt sind, kann dann gefragt werden, wie diese Gemeinschaft heute konkret in der Kirche gelebt werden kann. Dabei spielt die Frage nach der Verantwortung jedes einzelnen Glieds am Leib Christi ebenso eine Rolle wie die Bedeutung von Taufe und Abendmahl als sichtbare Zeichen für die Gemeinschaft mit Christus und der Glaubenden miteinander. Die Übernahme von Verantwortung als Christ war für Barth auch biographisch ein zentrales Thema. In seinen Ausführungen über die Kirche ist die Kategorie des Zeugnisses in Gemeinschaft von besonderer Bedeutung.

Barth hat selbst im Laufe seines Lebens ganz unterschiedliche Rahmenbedingun-

gen für die Kirche erlebt. Von besonderer Bedeutung war sicherlich die Zeit des Dritten Reichs. Die Frage nach Zeugnis und Bekenntnis, und auch die Frage nach einer notwendigen Abgrenzung der Kirche wurde 1934 in der Barmer Theologischen Erklärung thematisiert, an deren Zustandekommen und Formulierung Barth maßgeblich beteiligt war. Die Konzentration auf Jesus Christus als „[...] das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“<sup>68</sup> durchzieht seine gesamte Theologie.

Die Frage nach der Ordnung der Kirche beantwortet Barth nicht direkt. Sie erschließt sich aus der Frage nach ihrem Auftrag, der im Zeugnis der Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus besteht. Die Ordnung der Kirche als Gemeinschaft, also ihre empirisch wahrnehmbare Gestalt, muss ihren Zeugendienst nicht nur ermöglichen, sie ist genau genommen Teil ihres Zeugnisses. Der Auftrag der Kirche besteht darin, nicht nur in ihrer verbalen Verkündigung, sondern ebenso in ihrem Handeln und in ihrer Ordnung die Botschaft von der Versöhnung mit der Welt in ihr und für sie zu bezeugen. In der Kategorie des Zeugnisses ist deshalb die empirische Gestalt der Kirche genauso von Bedeutung wie die Kirche als geglaubte Gemeinschaft.

---

68 Die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen, These 1.

## ***II Gemeinschaft – biblische Perspektiven***

### **1 Das Volk Gottes im Alten Testament – das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum in der Beziehung zu seinem Gott**

Das Alte Testament erzählt die Geschichte des Gottes JHWH mit seinem Volk Israel. JHWH erwählt Israel aus allen Völkern, damit sie sein Volk seien. Eingebettet ist die partikuläre Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott in die Universalgeschichte, beginnend mit der Schöpfungsgeschichte.

Im Folgenden soll zunächst nachgezeichnet werden, wie die Beziehung JHWHs zum Volk Israel sich als Beziehung zu einer Gemeinschaft darstellt, in der zugleich auch die einzelnen Menschen als Individuen und Gottes Beziehung zu ihnen von Bedeutung sind. Es geht hier ausdrücklich nicht um die historische „Geschichte Israels“ oder um die Religionsgeschichte Israels, sondern um die theologische Darstellung der Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel in der hebräischen Bibel. Deshalb sind die folgenden Abschnitte nicht chronologisch geordnet, sondern setzen mit dem Exodus und dem Sinaibund als dem Grunddatum der Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott ein.<sup>1</sup>

Mit Blick auf die Schöpfungsgeschichte soll dann auf die Thematik der Gemeinschaft des Menschen mit Gott eingegangen werden.

#### ***1.1 Exodus und Sinaibund – Gebote als Regeln für das Zusammenleben in Freiheit***

Der Exodus ist, von der Endgestalt der hebräischen Bibel aus gesehen, entscheidend für die Identitätsbestimmung sowohl des Volkes Israels als auch seines Gottes. In der Exoduserzählung sind verschiedene Aspekte der Beziehung JHWHs mit dem Volk Israel miteinander verflochten. Zum einen ist der Exodus im Rückblick geradezu eine Identitätsbeschreibung JHWHs.<sup>2</sup> Mit der Selbstvorstellung

1 Vgl. Rendtorff 2, 58: „Diese Sicht der Geschichte findet sich auch in den Prophetenbüchern, besonders ausgeprägt bei Jeremia. Für ihn beginnt die Geschichte Gottes mit Israel mit der Herausführung aus Ägypten. Damals hat Gott Israel seine Gebote gegeben. Aber immer wieder heißt es dann: »Aber sie hörten nicht« (Jer 7,22-26; 11,7f.; 34,13f.).“

2 Vgl. aaO. 56: „Ja noch mehr, die Herausführung Israels aus Ägypten kann geradezu ein Identitäts-

„Ich bin der HERR, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.“ (Ex 20,2) beginnen die zehn Gebote, und auch später wird dieses Identitätsmerkmal immer wieder angeführt.<sup>3</sup>

Gleichzeitig wird die Zugehörigkeit zu JHWH mit der Exodusgeschichte zum Identitätsmerkmal Israels,<sup>4</sup> mehr noch, mit dem Exodus beginnt, auf der Erzählebene, die Geschichte Israels als Volk.<sup>5</sup> Während in der Genesis die Familiengeschichten der Erzeltern erzählt werden, werden zu Beginn des Buches Exodus die Nachkommen Jakobs zum ersten Mal als Volk Israel bezeichnet (Ex 1,9). Die Identifikation als Volk und die Erwählung durch JHWH gehen im Exodusgeschehen zusammen. Die Erwählung und Befreiung des Volkes Israel durch JHWH macht seine Existenz als Volk im Grunde genommen erst möglich.<sup>6</sup> So wird in Ex 6,7 berichtet, dass JHWH zum Volk spricht: „Ich werde euch annehmen als mein Volk und euer Gott sein, und ihr sollt erkennen, dass ich der HERR bin, euer Gott, der euch herausführt aus der Fron Ägyptens.“<sup>7</sup> Ein Volk als Ganzes, eine Gemeinschaft ist Adressat JHWHs. Walter Zimmerli hat herausgestellt, inwiefern diese Tatsache von großer Bedeutung ist. Er stellt fest:

„Das Geschehen, das für »Israels« Jahweglauben in seinem Beginn bedeutsam wird, hat von vornherein eine politische Dimension. Nicht die Erleuchtung eines einzelnen, der dann einzelne um sich sammelte, wie etwa der Buddha, steht hier am Anfang, sondern die Rettungserfahrung einer zusammengehörigen Gruppe.

---

titätsmerkmal des Gottes Israels werden. Zu Beginn der Verkündigung der grundlegenden Gebote der Tora am Sinai führt Gott sich selbst mit den Worten ein: »Ich bin der HERR dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus geführt habe« (Ex 20,2; Dtn 5,6).“

3 Z.B. Dtn 26,5ff., Ps. 136.

4 Vgl. Rendtorff 1, 37: „Um so bedeutsamer ist es, daß der Name Jhwh nun hier mit großem Nachdruck und mit einer gewissen Feierlichkeit eingeführt wird: »Das ist mein Name für alle Zeit (Luther: ewiglich)«. Denn hier beginnt nicht nur die eigentliche Geschichte Israels als Volk, sondern von jetzt an ist die Zugehörigkeit zu diesem Gott ein grundlegendes Element der Identität Israels.“

5 Vgl. aaO. 32: „Zum ersten Mal werden hier die »Söhne Israels«, die Israeliten, als »Volk« ('am) bezeichnet. Darin wird ein grundlegender Wechsel in der Perspektive der Darstellung sichtbar. Bisher war von den »Söhnen Israels« als von einer Großfamilie die Rede, und die handelnden Individuen waren stets deutlich erkennbar; jetzt erscheint Israel als Volk, als eine kollektive Größe, die als Ganze handelt und leidet. [...] In diesem Wechsel drückt sich ein Unterschied im erzählerischen Überlieferungsstoff aus. Die Vätergeschichte ist als Geschichte von Individuen konzipiert, als Familiengeschichte, die Ägypten- und Exodusüberlieferung jedoch als als Volksgeschichte.“

6 Vgl. Crüsemann 417: „Gott hat, so wird in der ersten Anrede an Mose vom Berg aus gesagt, das Volk zu sich selbst gebracht [...]“

7 ZÜ.

Diese politische, auf ein innerweltliches Volk bezogene Dimension wird dem Jahweglauben auch in der Folge eigentümlich bleiben. So sehr dann der einzelne nicht vergessen sein wird und die Verantwortung des einzelnen im Lauf der Zeit eine stärkere Akzentuierung erfährt, so sehr ist deutlich, daß er bis hin zu den späten Formulierungen des Danielbuches dem Ganzen des Jahwevolkes nicht entnommen sein wird und sich auch nicht in eine Sonderbeziehung zu seinem Gott, die vom konkreten äußeren »weltlichen« Geschehen abstrahieren könnte, flüchten kann.“<sup>8</sup>

Damit ist komprimiert beschrieben, was die Beziehung des Volkes Israel als Ganzes und der einzelnen Glieder des Volkes in der Beziehung zu ihrem Gott kennzeichnet. Das Volk als Ganzes ist Gottes Bundespartner, und gleichzeitig übernehmen einzelne Personen besondere Verantwortung. Die Befreiungsgeschichte ist nur möglich durch die besondere Beauftragung eines Einzelnen, Mose. Durch ihn wird der Name JHWH dem Volk Israel kundgetan, mit ihm ist die Befreiung des Volkes Israel und die Konstitution des Volkes Israels als Volk JHWHs am Sinai unlösbar verbunden.<sup>9</sup> Der Bund, den JHWH schließt, ist ein Bund mit dem Volk Israel, aber er wird nur möglich durch die Vermittlung des Mose, über ihn läuft die Kommunikation zwischen dem Volk und JHWH. Dabei ist entscheidend, dass die Kommunikation JHWHs mit Mose von vornherein auf das ganze Volk Israel zielt („[...] ihr Schreien über ihre Antreiber habe ich gehört [...]“<sup>10</sup>). Die besondere Beziehung JHWHs zu Mose dient der Befreiung des ganzen Volkes und hat zum Ziel, dass das Volk Israel zu JHWHs Volk wird.<sup>11</sup> Die herausragende Bedeutung des Mose ändert nichts daran, dass jede und jeder Einzelne im Volk Israel als

---

8 Zimmerli 19, vgl. auch Crüsemann 417: „Der Ausdruck [s.c. Königreich von Priestern] zielt auf eine politische Gemeinschaft bzw. einen Staat, die aus Priestern bestehen.“

9 Vgl. Rendtorff 1, 39: „So haben die Kapitel Ex 3 und 6 in mehrfacher Hinsicht eine grundlegende Funktion. Sie führen Mose ein, der von jetzt an die beherrschende Gestalt bis zum Ende des Pentateuch sein wird. Sie verbinden mit der Person des Mose die ausdrückliche Kundgabe des Jhwh-Namens an Israel. Und sie kündigen die bevorstehende Befreiung Israels aus der Knechtschaft an, ebenfalls in unmittelbarer Verbindung mit Mose. Mit ihm tritt die Geschichte Israels als Volk in ihr erstes entscheidendes Stadium ein.“

10 Ex 3,7 (ZÜ).

11 Vgl. Eichrodt 12f.: „Die vorausgehende Mitteilung Gottes an den von ihm erwählten Führer in besonderer Offenbarung und die helfende Wundertat waren auch der bisherigen religiösen Erfahrung nicht fremd. Aber daß der Wille des helfenden Gottes sich von vornherein nicht auf einen einzelnen, sondern auf eine Gemeinschaft richtet, die er zu seinem Volk bestimmt, gibt der Gottesbeziehung eine neue Gestalt. Nun wird der von allen erlebte Ablauf der geschichtlichen Ereignisse für die Gotteserkenntnis entscheidend. Hier gibt es kein Privatverhältnis zu Gott mehr, sondern jedes Glied des Gottesvolkes ist zum Bekenntnis gerufen.“

Teil des Volkes Israel JHWHs Bundespartner ist, und jede und jeder in der Verantwortung steht, den Bund zu bewahren.

Daneben wird in der Exodusgeschichte deutlich, dass die Nähe JHWHs und sein befreiendes Handeln zwar an bestimmten Stellen konkret erfahrbar wird, aber offensichtlich nicht durchgängig erlebbar ist, weshalb das Volk immer wieder das Vertrauen verliert.<sup>12</sup> Die Spannung zwischen geglaubter und erlebter Gemeinschaft mit Gott zieht sich auch hier durch.

Auch die Gemeinschaft miteinander steht in der Spannung zwischen einer Idealvorstellung, wie sie in den Geboten zum Ausdruck kommt, die JHWH dem Volk Israel gibt, und der erlebten Wirklichkeit. Die Gebote sind Grundlagen für ein gemeinschaftliches Leben. Die geglaubte und zuweilen erfahrbare Gottesbeziehung, der Bund, hat Auswirkungen darauf, wie das Zusammenleben innerhalb des Volkes Israel gestaltet wird. Umgekehrt hat auch die Gestaltung des Zusammenlebens Auswirkungen auf die Gottesbeziehung.<sup>13</sup> Die enge Gottesbeziehung, die am Sinai in der Begegnung des Volkes mit JHWH begründet wird, bestimmt auch das weitere Leben des Volkes. Es soll in seinem Verhalten der Heiligkeit JHWHs entsprechen.<sup>14</sup> Entsprechend sind die Gebote, die das Volk am Sinai erhält, sowohl Anweisungen für den Kult als auch Regeln, die das Leben in der Gemeinschaft des Volkes Israel bestimmen. Das kommt beispielsweise im Dekalog zum Ausdruck, der sowohl Gebote enthält, die die Beziehung zwischen dem Volk und JHWH bestimmen, als auch Gebote, die das Zusammenleben der Menschen regeln.<sup>15</sup>

---

12 Vgl. im Verlauf der Exoduserzählung beispielsweise den Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14), die Geschichte von Wachteln und Manna in der Wüste (Ex 16) und vom Wasser aus dem Felsen (Ex 17).

13 Die Geschichte vom Goldenen Kalb zeigt deutlich im negativen Sinn, welche Auswirkungen das Verhalten aller im Volk auf die Gottesbeziehung hat.

14 Vgl. Rendtorff 2, 56: „Diese enge Verbindung Gottes mit Israel im Gefolge der Herausführung aus Ägypten hat noch einen weiteren Aspekt. In Lev 11,45 wird die Aufforderung an Israel, »heilig« zu sein, so begründet: »Denn ich bin der HERR, der euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um euch zum Gott zu sein; ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.« Hier erscheint als Absicht der Herausführung nicht nur das »Wohnen Gottes« bei den Israeliten, sondern die engste denkbare Beziehung: daß er Israels Gott sein will. Dem soll Israels »Heiligkeit« entsprechen. So begründet die Herausführung aus Ägypten die religiöse Identität Israels.“

15 Die Sonderstellung der „Zehn Worte“, des Dekalogs ist umstritten. Crüsemann geht davon aus, dass die Sonderstellung nur durch die Direktheit der Gottesrede, nicht durch inhaltliche Aspekte begründet ist (vgl. Crüsemann 410f.).

## ***1.2 Partikularität und Universalität – Einbettung der Geschichte***

### ***Israels in den größeren Kontext***

Die partikulare Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, die im Exodus ihren Ursprung sieht, steht nicht für sich allein, sondern ist eingebettet in einen größeren Kontext. Dem Sinaibund geht im Alten Testament der Bund mit Abraham voran, dem wiederum die Urgeschichte vorangestellt ist. Die Beziehung JHWHs zu den Menschen wird in der partikularen Beziehung zum Volk Israel expliziert, und diese Beziehung wiederum ist möglich durch das herausragende Handeln Einzelner.

#### **1.2.1 Vorgeschichte des Sinaibundes: Abraham**

Die Vorgeschichte zum Bund JHWHs mit dem Volk Israel ist der Bundschluss mit Abraham in der Verheißung von Land und Nachkommen. Auch hier geht es nicht um die Beziehung eines Einzelnen zu Gott, sondern die Einzelbeziehung Abrahams zu JHWH ist eingebunden in die gesamte Geschichte, die auf den Bund mit dem Volk Israel, den Nachkommen Abrahams, hinzielt.

Sie beginnt mit einer einzelnen Person, Abraham. Zu ihm spricht JHWH, ihn fordert er auf, seine Heimat zu verlassen, ihm verheißt JHWH Land und Nachkommen: „Und der HERR sprach zu Abram: Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich will dich zu einem grossen Volk machen und will dich segnen und deinen Namen gross machen, und du wirst ein Segen sein.“<sup>16</sup> Obwohl es sich also am Beginn der Geschichte JHWHs mit seinem Volk um eine Beziehung zwischen JHWH und einer einzelnen Person handelt, überschreitet die Verheißung an Abraham von Anfang an seine Person, indem sie sich auf seine Nachkommenschaft bezieht. In allen drei Verheißungen stehen die Nachkommen Abrahams im Mittelpunkt, zusammen mit der Landverheißung an diese Nachkommen.<sup>17</sup>

Die Zukunftsausrichtung der Verheißung auf eine Familien/Stammes- bzw. Volksgemeinschaft bei gleichzeitiger Heraushebung einzelner Personen zieht sich durch die Geschichten der Genesis hindurch. Das gilt für Isaak, für Jakob, der den Namen Israel erhält, und insbesondere auch für Josef. Auch bei seiner Geschichte

---

<sup>16</sup> Gen 12,1f. (ZÜ).

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Gen 15,18 (ZÜ): „An jenem Tag schloss der HERR mit Abram einen Bund, er sprach: Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land, vom Strom Ägyptens bis zum grossen Strom, dem Euphrat.“ und Gen 17,7f.

geht es letztlich nicht um ihn selbst, sondern um alle Nachkommen Jakobs, die mit seiner Hilfe überleben. Zusammen mit den anderen Söhnen Jakobs steht er für die zwölf Stämme Israels. Der Modus der Verheißung macht in all diesen Geschichten die Differenz zwischen erlebter Wirklichkeit und geglaubter Zukunftsperspektive deutlich. Gottes Begleitung ist punktuell erfahrbar, doch das Vertrauen auf die Verheißung entgegen dem Augenschein steht im Mittelpunkt.<sup>18</sup>

### **1.2.2 Vorgeschichte des Abrahambundes: Urgeschichte**

Die Geschichte von Abraham und seinen Nachkommen ist eingebettet in die Urgeschichte.<sup>19</sup> Auf diese Weise ist die partikulare Erwählung des Volkes Israel mit der universalen Bedeutung dieser Erwählung verflochten. Der partikularen Bundesgeschichte, beginnend mit Abraham, ist die Urgeschichte vorangestellt, in der Gottes Beziehung zur ganzen Menschheit dargestellt wird.<sup>20</sup>

In ihr werden grundlegende menschliche Fragen thematisiert, so auch die Frage nach Gemeinschaft. Im ersten Schöpfungsbericht ist von den Menschen direkt im Plural die Rede,<sup>21</sup> während im zweiten Schöpfungsbericht ausdrücklich gesagt wird: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist“<sup>22</sup>. Zur Gemeinschaft von Menschen untereinander kommt das Thema der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. In der Erzählung vom sogenannten „Sündenfall“ wird die unmittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott als verlorenes Ideal thematisiert. Während in Gen 2 noch erzählt wird, wie Gott mit dem Menschen spricht, verstecken sich die Menschen vor Gott, nachdem sie sein Gebot missachtet haben.<sup>23</sup> In der Erzählung von Kain und Abel direkt im Anschluss in Gen 4 tritt dieses Motiv noch einmal deutlich zutage: Die Unmittelbarkeit der Beziehung zu Gott ist nicht mehr gegeben, Kain ist verunsichert, weil Gott sein Opfer augenscheinlich nicht wohlwollend ansieht, und nach dem Mord an Abel versucht er, sein Handeln vor Gott

---

18 So beispielsweise bei Abraham, der entgegen allem Anschein an der Verheißung der Nachkommen festhalten soll (Gen 18), und die Josefsgeschichte, in der Gottes gute Fügung erst im Rückblick sichtbar wird (Gen 50,20).

19 Vgl. Zimmerli, Grundriß 17: „Das Handeln Gottes mit seinem Volke, mit dem Einzelnen in Israel und dann, wie der Horizont des religiösen Denkens sich im Zusammenprall mit anderen Formen des Gottesglaubens weitet, mit der ganzen Schöpfung und den Völkern, beherrscht die at. Aussagen.“

20 So steht Adam für die gesamte Menschheit, und seine Söhne Kain und Seth, sowie auch Noah und dessen Söhne Ham, Sem und Japhet für verschiedene Volksgruppen.

21 Vgl. Gen 1,27.

22 Gen 2,18 (ZÜ).

23 Vgl. Gen 3, insbesondere 8-10.

zu verbergen. In der Folge ist die Begegnung des Menschen mit Gott nicht mehr in der urgeschichtlich beschriebenen Unmittelbarkeit möglich, sondern wird lediglich in besonderen Situationen erfahrbar. Bereits hier zeichnet sich die Spannung zwischen geglaubter und empirisch erfahrbarer Gemeinschaft mit Gott ab.

### **1.2.3 Zukunftsperspektiven**

Ebenso wie das Alte Testaments nicht mit dem Volk Israel, sondern mit der Geschichte der ganzen Menschheit einsetzt, ist auch die Zukunftsperspektive nicht auf das Volk Israel beschränkt. Zwar sind gerade die Verheißungen eines zweiten Exodus,<sup>24</sup> der den ersten übertreffen soll, auf die Rückkehr des Volkes Israel in sein Land fokussiert, doch bereits in der Verheißung an Abraham wird der Segen für alle Völker versprochen (Gen 12,1f.), und beispielsweise in Mi 4,1-4 und in Jes 2,2f. gibt es die Vision der zukünftigen Völkerwallfahrt zum Zion. Die partikulare Geschichte Israels mit seinem Gott ist offen auf alle Völker hin, insbesondere in eschatologischer Hinsicht.<sup>25</sup> Auch hier wird von allen *Völkern* geredet und nicht etwa von allen *Menschen*. Auch in der universalen Perspektive sind Menschen demnach als Gemeinschaft von Menschen, in alttestamentlicher Terminologie eben als Volk gedacht. Durch die Visionen einer Zukunft mit Gerechtigkeit und Frieden wird der erlebten Wirklichkeit eine Verheißung gegenübergestellt, die die Differenz zwischen dem Erfahrenen und dem Geglaubten noch einmal in anderer Weise beleuchtet, auch in Bezug auf die Gottesbeziehung. Gottes Weisung soll bei den Menschen gelten und ihnen ein gutes Miteinander ermöglichen.<sup>26</sup>

### **1.3 Verantwortungsübernahme**

Die Verantwortung für das Leben in der Gemeinschaft des Volkes in Beziehung zu JHWH liegt bei jedem und jeder Einzelnen. Wie bereits in Bezug auf das Exodusgeschehen deutlich wurde, treten in der Beziehung JHWHs mit seinem Volk einzelne Personen besonders hervor und übernehmen Verantwortung. Mose, der gleich drei Rollen in sich vereinigte und als Prophet, Richter und Priester han-

---

24 Vgl. beispielsweise Ezechiel 36,28 (ZÜ): „Und ihr werdet wohnen in dem Land, das ich euren Vorfahren gegeben habe, und ihr werdet mir Volk sein, und ich, ich werde euch Gott sein.“

25 Die Perspektive ist allerdings nicht einheitlich positiv; so ist gerade auch in Jes. 66 von einer endzeitlichen Vernichtung der Feinde die Rede.

26 Vgl. Jes 2,3-5.

delte, wird im Zusammenhang mit seinem Tod zwar als einzigartig hervorgehoben.<sup>27</sup> Gleichwohl wird berichtet, dass Josua als sein Nachfolger die Führung des Volkes Israel übernimmt, und in der weiteren Geschichte Israels werden verschiedene Personen in verschiedenen Rollen hervorgehoben: Einigen werden unter der Bezeichnung „Richterinnen und Richter“ als zeitweilige Anführer des Volkes dargestellt, es wird die Entstehung des Königtums beschrieben, und immer wieder wird von Propheten berichtet, die als Mahner und Warner, aber auch als Trostspender auftreten.

Verantwortungsübernahme besteht in der Geschichte des Volkes Israel demnach nicht nur in der Übernahme von Anführerschaft, wie bei Mose, den Richtern und Königen, sondern besonders auch in der Kritik, und zwar sowohl an Einzelnen<sup>28</sup> als auch am Volk insgesamt. Dabei steht die besondere Gottesbeziehung Einzelner im Dienst der Gemeinschaft. Immer, wenn sich das Volk von seinem Gott entfernt, treten Propheten auf, die im Namen JHWHs scharfe Kritik üben. Die Propheten sind Personen, die nicht für eine Volksgruppe stehen, sondern viel stärker als die Stammväter und -mütter als Individuen von Bedeutung sind. Sie ziehen ihre Legitimation allein aus ihrer eigenen unmittelbaren Beziehung zu Gott.<sup>29</sup> Das Verhältnis von Einzelpersonen und der Gesamtheit des Volkes bekommt einen weiteren Aspekt: Menschen stehen als Individuen vor Gott und nehmen ihre Verantwortung gerade auch im Widerspruch zur Gemeinschaft als Ganzes wahr. Nichtsdestoweniger geschieht die Verantwortungsübernahme auch im Widerspruch gegen das Volk *für* das Volk. Ziel ist die Umkehr des Volkes/des Königs (je nach Situation) zu JHWH, es ist also nach wie vor die Gemeinschaft als Ganzes, der Bund JHWHs mit dem Volk als Ganzes, um den es geht.

Die Kritik richtet sich nicht nur auf kultische Verfehlungen, sondern auch auf Verfehlungen im sozialen Bereich. Die Vernachlässigung der Schwachen in der Gesellschaft, z.B. der Witwen und Waisen, belastet die Beziehung zu JHWH. Die Gottesbeziehung ist nicht zu trennen von der Beziehung der Menschen untereinander. Ist letztere beschädigt, beeinträchtigt dies auch die erstere. So heißt es beispielsweise bei Jesaja: „Ist nicht dies ein Fasten, wie ich es will: Ungerechte Fes-

27 Vgl. Dtn 34,10 (ZÜ): „Und in Israel ist nie mehr ein Prophet aufgetreten wie Mose [...].“

28 Besonders bekannt ist die Kritik von Natan an Davids persönlichem Fehlverhalten in 2Sam 12.

29 Vgl. Zenger 377.

seln öffnen, die Stricke der Jochstange lösen und Misshandelte freilassen und dass ihr jedes Joch zerbricht? Bedeutet es nicht, dem Hungrigen dein Brot zu brechen und dass du Arme, Obdachlose ins Haus bringst? Wenn du einen Nackten siehst, dann bedeck ihn, und deinen Brüdern sollst du dich nicht entziehen.<sup>30</sup> Hier wird deutlich, dass das Miteinander im Volk die Beziehung zu seinem Gott beeinflusst. Eine weitere Dimension prophetischen Redens neben der Kritik ist die Verheißung einer zukünftigen, besseren Welt, die ebenso wie die Kritik den status quo in Frage stellt.<sup>31</sup>

#### **1.4 Zusammenfassung**

Gerade die wechselvolle Geschichte des Volkes Israel, von der im Alten Testament berichtet wird, ist gekennzeichnet von herausragenden Persönlichkeiten, die Verantwortung für das Volk, also für die Gemeinschaft, übernommen haben. Angefangen bei Abraham und Sara sind es immer einzelne Menschen, die eine besondere Beziehung zu JHWH haben und durch ihr Handeln das Geschick des Volkes Israel bestimmen. Ohne diese Übernahme von Verantwortung durch Einzelne, seien es die Erzväter und -mütter, Mose, Esther oder die Propheten, kann die Geschichte JHWHs mit seinem Volk nicht erzählt werden. Trotzdem gilt: Individueller Glaube, eine individuelle Beziehung zu JHWH ist im Alten Testament nur vorstellbar unter der Voraussetzung des Bundes JHWHs mit seinem Volk, dem Volk Israel. Der Bund stellt den Rahmen dar für die individuellen Geschichten einzelner Menschen mit JHWH, und das Handeln der Einzelnen ist ein Handeln für das Volk als Ganzes, ein Handeln in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, für den Bund JHWHs mit dem Volk Israel als Ganzes.

Die Übernahme der Verantwortung durch Einzelne besteht auch in der Kritik der Propheten. Gerade diese Kritik zielt nicht nur auf kultische Treulosigkeit, sondern auf Ungerechtigkeit, auf soziale Probleme im Volk Israel, in der Gemeinschaft. Weil im Alten Testament Glaube nur auf der Basis der Beziehung des Volkes, also einer Gemeinschaft, zu Gott, gelebt werden kann, ist die Ethik immer integraler Bestandteil des gesamten Gefüges des Miteinanders in der Gemeinschaft des Volkes Gottes und seiner Beziehung zu JHWH. Weil der Bund JHWHs kein Bund

---

30 Jes 58,6f. (ZÜ).

31 Vgl. Zenger 381.

mit Individuen ist, sondern ein Bund mit einem Volk, also einer Gemeinschaft von Menschen, spielt gerade auch das Miteinander dieser Menschen für die Gottesbeziehung eine Rolle und umgekehrt.

Die Beziehung zwischen JHWH und den Menschen ist vor dem Hintergrund der Paradieserzählung immer als eine gebrochene Beziehung wahrzunehmen. Die zu Beginn der Urgeschichte vorausgesetzte Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung ist der Spannung zwischen Vertrauen und Skepsis gewichen. In den Verheißungen, beispielsweise der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,1-5) kommt die Sehnsucht nach einer erneuten ungebrochenen Gottesbeziehung zum Ausdruck, in der die Menschen Gottes Gebote befolgen.

## **2 Gemeinschaft im Neuen Testament**

Im Neuen Testament ist die Bedeutung der Gemeinschaft des Volkes Israel selbstverständliche Voraussetzung. Jesus steht, indem er als Nachkomme Davids beschrieben wird, in der Kontinuität der Geschichte des Volkes Israel und seines Bundes mit JHWH. Eine Beziehung mit dem Gott Israels setzt die Gemeinschaft des Volkes Gottes voraus.

### ***2.1 Gemeinschaft im hellenistischen Kulturraum als Mahlgemeinschaft***

Gemeinschaft ist in der Antike in erster Linie Mahlgemeinschaft.<sup>32</sup> Wie Klinghardt dargelegt hat, und wie in der weiteren Forschung verschiedentlich aufgenommen und differenziert wurde,<sup>33</sup> sind gemeinsame Mahlfeiern im hellenistischen Kulturraum die Form des sozialen Kontaktes innerhalb gesellschaftlicher Gruppen.<sup>34</sup> Ob aus privatem Anlass oder als Vereinszusammenkunft, man traf sich zum gemeinsamen Mahl – Deipnon – mit anschließender Unterhaltung, dem Symposium. Die sozialen Implikationen, die sich aus der Art der Durchführung des Mahles, so u.a. der Zusammensetzung der Teilnehmenden, der zur Verfügung stehenden Speisen und der Räumlichkeiten, ergeben, sind vielfältig. Die Komplexität der Problematik, die sich aus dem angestrebten Ideal der Gleichheit und der in der

---

32 Vgl. Klinghardt 156.

33 Vgl. beispielsweise Wick, Gottesdienste, Smith, Eucharist und Stein, Mahlfeiern.

34 Vgl. Stein, Mahlfeiern 27.

Realität existierenden sozialen Standesunterschiede ergibt, kann hier nur angedeutet werden. Um das Verständnis für die Konflikte zu erleichtern, die im Zusammenhang mit gemeinsamen Mahlfeiern entstehen konnten, soll es an dieser Stelle genügen, die Grundproblematik aufzuzeigen: Da der soziale Status der Teilnehmenden eines Gastmahles große Bedeutung hatte und die angestrebte Homogenität der Gruppe der Teilnehmenden in der Realität in der Regel nicht erreichbar war, mussten Rangunterschiede in der Umwelt der frühen christlichen Gemeinden durch eine entsprechend ausgefeilte Sitzordnung ausgedrückt werden, um Streitigkeiten zu vermeiden. Störungen durch eine Missachtung dieser Rangfolge stellten deshalb ein Problem dar.<sup>35</sup>

### 2.1.1 Jüdische Traditionen

Da das Deipnon mit anschließendem Symposion in der griechischen Welt wichtiger sozialer Anlass für Begegnungen ist, waren diese Formen auch im hellenistisch-jüdischen Bereich von Bedeutung. Gleichzeitig gab es spezifische Unterschiede, die die jüdisch-hellenistischen Mahlfeiern von den pagan-hellenistischen unterschieden, insbesondere das Mahleingangsgebet, das am Beginn eines jeden jüdischen Mahles stand.<sup>36</sup> In der jüdischen Tradition hatten Mahlzeiten auch unabhängig von der hellenistischen Gastmahl-Kultur eine besondere Bedeutung. Durch die spezifischen Speisegebote sowie die Gebete und Segensformeln erfüllten die Mahlzeiten eine identitätsstiftende und -wahrende Funktion.<sup>37</sup>

---

35 Vgl. Klinghardt 84-97, z.B. 84: „Wie die Diskussion um angewiesene bzw. frei gewählte Plätze gezeigt hat, ist es bereits strittig, ob die ideale, homogene Mahlgemeinschaft eine konkrete, am Ideal sympotischer Gleichheit orientierte Sozialutopie ist [...], oder ob das ideale Symposion nicht vielmehr die realen, außerhalb des Symposions existierenden Sozialverhältnisse möglichst getreu abbilden soll [...].“ und 88: „Die Beeinträchtigung der Einheit der Symposiasten durch ungeladene Gäste ist also häufig durch unterschiedliche soziale Herkunft hervorgerufen und findet gelegentlich Ausdruck darin, daß diese sich nicht mit den ihnen zugewiesenen weniger ehrenvollen Plätzen begnügen, sondern sich zu den regulär Eingeladenen auf die Klinen drängen und dadurch drastisch ihre soziale Anerkennung beanspruchen: Das ist der bereits besprochene soziale Rangstreit um die Ehrenplätze.“

36 Vgl. aaO. 178: „Die große Stabilität, die sich bezüglich Symposienverlauf, Mahlrealien und impliziter Mahlideologie für die unterschiedlichen Ausprägungen privater und organisierter Gemeinschaftsmähler der griechisch-römischen Antike ergeben hat, muß, aufs Ganze gesehen, auch für jüdische Zeugnisse dieser Epoche angenommen werden. Es gibt allerdings einen wesentlichen Unterschied im Ablauf von Syssitien, der alle jüdischen Zeugnisse von den pagan-hellenistischen unterscheidet, der hier vorab kurz besprochen werden muß: jüdische Mähler beginnen mit einem *Mahleingangsgebet*, das über einem Becher (mit Wein) gesprochen wird.“

37 Vgl. Roloff, Neues Testament 275: „Das gemeinsame Mahl war im Alten Orient - mehr noch als heute bei uns - eine Veranstaltung, durch die Gemeinschaft konstituiert und öffentlich dargestellt wurde. Tischgemeinschaft war die engste Gemeinschaftsform, nicht zuletzt deshalb,

## 2.2 *Jesu Mahlgemeinschaften – Ein Zeichen für Gemeinschaft mit Gott*

In den Evangelien wird davon berichtet, dass Jesus den Menschen die Nähe Gottes verkündet hat. Diese Verkündigung bestand, gemäß den neutestamentlichen Berichten, nicht nur in Gleichnissen und in der wundersamen Heilung von Menschen, sondern auch darin, dass Jesus mit Menschen Gemeinschaft hatte, und zwar Mahlgemeinschaft.<sup>38</sup> Im Umfeld dieser Mahlgemeinschaft Jesu mit den „Zöllnern und Sündern“ werden Konflikte mit den Schriftgelehrten und Pharisäern thematisiert.<sup>39</sup> Gemäß der Darstellung in den Evangelien beschäftigten sich die Pharisäer ernsthaft mit der Frage, wer rechtmäßig zur Gemeinschaft dazugehörte; auch das Verhalten der Einzelnen war ihnen wichtig. Weiter stellen die überlieferten Erzählungen über Jesus dar, dass er die Bedeutung des persönlichen Verhaltens nicht bestritt. Aber er wischte Bedenken gegen Unreinheit beiseite. Die Diskussion zum Sabbatgebot (Mk 2,27) bringt das in der Erinnerung der Menschen auf den Begriff: Jesus stellt den zuwendungsbedürftigen und zuwendungsfähigen Menschen ins Zentrum.<sup>40</sup>

Die Schriftgelehrten und Pharisäer, so vermitteln es die Evangelien, kritisieren Jesus für seinen Umgang mit Menschen, die ihrer Meinung nach nicht in eine kultisch reine Gemeinschaft hineingehören oder bestenfalls am Rand stehen. Jesus dagegen gehe es darum, Menschen zu rehabilitieren, indem er mit ihnen Gemeinschaft hat. Jesu (Mahl-) Gemeinschaft mit den „Zöllnern und Sündern“ verdeutlicht, dass die Versöhnung mit Gott zusammengeht mit der Reintegration in die Gemeinschaft. So wird in den Synoptikern von der Berufung des Zöllners Levi bzw. Matthäus in Jesu Nachfolge berichtet, mit dem Jesus neben vielen anderen zu Tisch sitze, was von den Schriftgelehrten und Pharisäern scharf kritisiert wer-

---

weil die Teilnehmer ihr gemeinsames Essen und Trinken durch geregelte Gebete und Segensformeln JHWH unterstellten.“ Vgl. Wick, Gottesdienste 196: „Gemeinsames Essen bezeugt im jüdischen Kontext eine bestehende Gemeinschaft und stiftet und konstituiert zugleich Gemeinschaft. [...] Die Indizien für das paulinische Verständnis vom Essen als gemeinschaftsstiftenden Akt müssen im 1 Kor genau untersucht werden. Ohne diese Voraussetzung können die Erörterungen von Paulus zum Abendmahl nicht verstanden werden. 1 Kor 10 ist in dieser Hinsicht besonders wichtig.“

38 Vgl. Roloff, Heil 180.

39 Vgl. Wick, Gottesdienste 123.

40 Das bedeutet aber nicht, dass Jesus das Gebot für unwichtig hält. Vgl. Mt 5,17: „Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht um aufzulösen, bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen.“

de.<sup>41</sup> Im Lukasevangelium tritt der Aspekt des Suchens und Rettens dessen, was verloren ist, sowohl in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (Lk 15) als auch in der Erzählung von Zachäus hervor.<sup>42</sup> Bei Letzterem spielt die Wiedergutmachung von begangenen Unrecht eine besondere Rolle, durch die eine Reintegration in die Gemeinschaft möglich wird.

Roloff betont, dass es bei der durch Jesus hergestellten Gemeinschaft insbesondere um die Gemeinschaft mit Gott gehe. Jesus ermögliche diese Gemeinschaft, indem er für die Menschen vor Gott eintritt. Die in die Gemeinschaft mit Gott Gerufenen seien dann zugleich auch untereinander verbunden. Die Mahlgemeinschaft sei daher bereits vorösterlich indirekt ein christologisches Phänomen.<sup>43</sup>

### **2.3 Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern**

Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern steht in Kontinuität mit den Mahlgemeinschaften, von denen im vorangegangenen Abschnitt die Rede war. „Bereits sein bisheriges Einladen und Gewähren von Tischgemeinschaft war Konsequenz seines dienenden Eintretens für andere vor Gott gewesen. Das erfährt nun seine äußerste Zuspitzung, indem Jesu Sterben für andere als Grundlage der Gemeinschaft herausgestellt wird. In der Darreichung der Gaben Brot und Wein vollzieht Jesus zeichenhaft die Handlung seines Sterbens für die Jünger und übereignet ihnen damit die reale Begründung ihrer Gemeinschaft von Gott her.“<sup>44</sup> Das gemeinschaftliche Mahl, als Ganzes mit den Elementen Brot und Kelch, in Erinnerung an Jesu letztes Mahl gefeiert, wird in der Folge zur identitätsstiftenden

---

41 Mk 2,13-17par.

42 Vgl. Lk 19,10.

43 Vgl. Roloff, Heil 180: „Jesus sprach die Gemeinschaft mit Gott zu, d.h. er stellte den Menschen in einen freien Raum, in dem er in der Ausrichtung auf Gott, seine schöpfungsmäßige Bestimmung zum Menschsein ergreifen und bejahen konnte. Solche Befreiung kann ihrem Wesen nach nicht nur die isolierte Erfahrung einzelner bleiben; sie bedarf der Bewährung und Konkretion im Miteinander der Befreiten und die Gemeinschaft Gottes Gerufenen. So eröffnet sich in Jesu Mahlgemeinschaft eine notwendige Dimension seines Erdenwirkens: Nicht nur Einzelne sind es, die zur Gemeinschaft mit Gott gerufen werden, sondern das Gottesvolk der Endzeit gewinnt zugleich konkrete Gestalt in der Schar derer, die als die mit Jesus Essenden und Trinkenden auch untereinander Gemeinschaft vollziehen. Man kann das Wesen dieser Gemeinschaft freilich nur dann begreifen, wenn man erkennt, daß sie ganz an Jesu Weg und Werk hängt. *Sie ist nicht nur Vorstufe und Ansatzpunkt der Christologie, sondern ist selbst ein christologisches Phänomen!*“.

44 AaO. 185.

Handlung.<sup>45</sup>

Die im Zusammenhang des Berichts vom letzten Mahl Jesu erzählte Rede vom neuen/erneuerten<sup>46</sup> Bund knüpft mit der Terminologie des Bundes an die Bundeshistorie des Volkes Israel an. Auch auf diese Weise wird deutlich, dass es zuerst um die Gemeinschaft als Ganzes und darin dann um einzelne Menschen geht, denn der Bundesschluss JHWHs mit Israel ist, wie bereits dargestellt wurde, ein Bundesschluss mit dem Volk als Ganzem, also einer Gemeinschaft von Menschen. Auch der neue/erneuerte Bund kann dementsprechend als Bund Gottes mit einer Gemeinschaft verstanden werden. Als Teil dieser Gemeinschaft sind die Menschen Bundespartner Gottes. So, wie der Bund mit dem Volk Israel ein Bund mit einer Gemeinschaft ist, in der dann einzelne Verantwortung übernehmen, so ist auch der erneuerte Bund mit der Gemeinschaft geschlossen, in die einzelne Menschen hineinkommen und damit zugleich in den Bund eintreten. Die Bundespartnerschaft der Menschen mit Gott und ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Volkes Gottes gehören zusammen, weil der Bund eben nicht mit einzelnen Menschen geschlossen ist, sondern mit der Gemeinschaft des Volkes als Ganzem. Der mit der Gemeinschaft des Volkes Israels geschlossene Bund ist der Zugehörigkeit des einzelnen Menschen vorgeordnet. Wird also der in Christus geschlossene Bund als neuer/erneuerter Bund verstanden, so gilt die Vorordnung des Bundes mit der Gemeinschaft als Ganzer vor die Zugehörigkeit der einzelnen Personen auch für eben diesen neuen/erneuerten Bund.

## **2.4 *Mahlgemeinschaft in den entstehenden christlichen Gemeinden***

Die Entwicklung des gemeinschaftlichen Mahles mit dem Teilen von Kelch und

---

45 Vgl. aaO. 186: „Die Gemeinschaft der Jünger empfängt in der Gabe des Mahles das, was sie in den Horizont der Gottesherrschaft stellt und zugleich ihre empirische Lebensform bestimmt. Eine Definition der Gabe, abgesehen von der Gemeinschaft, die durch sie entsteht, ist daher unmöglich: Nirgends anders als in der Ekklesia, in der das von Jesus eingesetzte Essen und Trinken geschieht, gewinnt das, was Jesus gibt, seine empirische Gestalt.“ und Stein, Mahlfeiern 138: „Als Akteurin bringt die Mahlgemeinschaft in einem prägnanten Ritual sichtbar zum Ausdruck, wer sie ist und von welchen Grundlagen sie lebt; als Rezipientin vergewissert sie sich durch den Handlungsvollzug ihrer Identität als Teilhaberin an Christus und als durch ihn auch miteinander verbundene Gemeinschaft des einen ‚Leib Christi‘.“

46 Die Ansicht, dass es sich bei dem neuen Bund um den erneuerten Bund handelt und der Bund mit dem Volk Israel aus christlicher Perspektive weiter gültig ist, hat sich erst in den vergangenen Jahrzehnten durchgesetzt (begonnen mit dem rheinischen Synodalbeschluss von 1980), was sich in Verfassungsänderungen verschiedener evangelischer Landeskirchen niederschlagen hat. (Zuletzt die bayrische Landeskirche Anfang 2012) Die Diskussion hierüber soll an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden.

Brot in den entstehenden christlichen Gemeinden ist sowohl geprägt von den Gepflogenheiten der hellenistischen Umwelt, als auch besonders bestimmt durch die Erinnerung an Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern.<sup>47</sup> Die Berichte vom letzten Mahl Jesu, die ja für die bzw. in den entstehenden Gemeinden aufgezeichnet wurden, markieren den Übergang von den Mahlgemeinschaften mit Jesus zu seiner Lebenszeit hin zu den Mahlgemeinschaften, die an Jesus erinnern und seine Anwesenheit im Geist vergegenwärtigen sollen. Die durch Jesus zugesprochene Gemeinschaft mit Gott und miteinander soll auch nach seinem Tod weiter getragen werden.<sup>48</sup> Durch die Deuteworte zu Kelch und Brot bekommen diese Elemente besondere Bedeutung. Inwieweit hier an ein kultisches Ritual zu denken ist, bleibt in der Forschung umstritten. Roloff weist darauf hin, dass „Mahlgemeinschaft, gemeinsames Essen von einem Tische, [ist] aber zunächst nichts weiter als ein Phänomen aus dem Bereich alltäglichen Lebens [ist]. So zeigt sich bereits an der Anleihen aus der Kultsprache vermeidenden Terminologie, daß diese Handlung nicht den Sinn eines sakralen kultischen Rituals hatte, sondern Teil und Mitte des konkreten Lebensvollzuges der Gemeinde war.“<sup>49</sup> Trifft Roloffs Analyse zu, so ist das Teilen der Elemente Brot und Kelch nicht aus dem Zusammenhang des gemeinsamen Mahles herauslösbar, sondern muss als Teil der gesamten Zusammenkunft zum gemeinsamen Mahl betrachtet werden. Die Erinnerung an die Gemeinschaft mit Jesus und miteinander und ihre Stärkung geschieht durch die gesamte gemeinsame Mahlfeier. Die Deuteworte über das Teilen von Brot und Kelch kennzeichnen dann nicht eine einzelne kultische Handlung, sondern deuten die Gemeinschaft in der gesamten Feier christologisch. Der gemeinschaftsstiftende und -fördernde Aspekt der Mahlfeier besteht dementsprechend nicht in einer einzelnen kultischen Handlung des Brot- und Kelchritus', sondern hängt mit dem gesamten Lebensvollzug der Gemeinde zusammen. Die durch Christus gestiftete, geglaubte Gemeinschaft fällt so weitgehend mit der empirisch wahrnehmbaren Gemeinschaft zusammen.

47 Vgl. Smith, Eucharist 2-6 und 176f. und Klinghard 275f. und öfter.

48 Vgl. Roloff, Heil 188: „Es ist nicht unwichtig zu sehen, daß diese die Mahlgemeinschaft in der nachösterlichen Situation christologisch begründenden Aussagen keine grundsätzliche Veränderung der an der vorösterlichen Mahlgemeinschaft aufgewiesenen Struktur bedeuten. Nicht anders wie damals die Gott Fernstehenden durch Jesu Einladen und Berufen zur Tischgenossenschaft zusammengefügt wurden, bekennt sich nunmehr die Gemeinde als die durch das sühnende Sterben Jesu zu einem neuen »Wir« zusammengeschlossene Schar.“

49 AaO. 177.

Klinghardt, der die christlichen Mahlgemeinschaften in den Kontext antiker Gastmähler einordnet, geht anders als Roloff davon aus, dass diese Mähler grundsätzlich durch religiös-kultische Handlungen wie beispielsweise die Libation geprägt waren.<sup>50</sup> Der Brot- und Kelchritus wäre dann eine speziell christliche Version dieser Libation und hätte keinen solch engen inhaltlichen Bezug zur Mahlgemeinschaft als Ganzer.

Ganz gleich jedoch, inwieweit die christlichen Mahlgemeinschaften als kultisches Ritual verstanden wurden, lässt sich festhalten, dass sich die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und miteinander nicht nur im Teilen von Brot und Kelch aus, sondern im gesamten gemeinsamen Mahl ausdrückte, welches, wie im Umfeld üblich, die normale Form der Zusammenkunft war.<sup>51</sup> Die Gemeinschaft war empirisch erfahrbar und wurde zugleich durch die Brot- und Kelchhandlung als geglaubte Gemeinschaft in Christus gedeutet.

Für die entstehenden christlichen Gemeinden war es nicht mehr die durch Abstammung begründete Zugehörigkeit zum Volk Gottes, Israel, die den Einzelnen empirisch wahrnehmbar und theologisch begründet in die Gemeinschaft des Bundes mit Gott hineinstellt, sondern das Bekenntnis zu Jesus Christus, welches, empirisch gesehen,<sup>52</sup> die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft konstituiert. Eine Individualisierung des Glaubens wurde durch die Bedeutung des persönlichen Bekenntnisses zwar nicht notwendigerweise verursacht, aber doch ermöglicht.

## **2.5 Paulus' theologische Entwicklungen**

Dass die Frage nach Gemeinschaft in den entstehenden christlichen Gemeinden eng mit dem Thema des gemeinsamen Essens verbunden war, wird insbesondere dort deutlich, wo es anlässlich der Gestaltung von Mahlzeiten/Mahlfeiern zum Konflikt kam. Das war in ganz unterschiedlicher Weise zum einen in Antiochia (Gal. 2,11ff.) und zum anderen in Korinth der Fall. Über beide Konflikte sind wir hauptsächlich durch die paulinischen Briefe informiert, und anhand dieser Kon-

---

50 Vgl. z.B. Klinghardt 101: „Unter den Stichworten Libation, Paian und Bekräftigung ist die religiöse Zeremonie zu verstehen, die dem Mahl folgt. [...] Die Darbringung einer Libation im Verlauf eines Mahls war eine feste, durchgängig bezeugte Institution, die auf rein religiöse Spenden im Rahmen von Opferhandlungen [...] zurückgeht.“

51 Vgl. Roloff, Heil 173.

52 Theologisch gesehen geht die Gemeinschaft, in die Christus mit den Menschen eintritt, dem Bekenntnis des einzelnen Menschen voraus und wird über das Bekenntnis lediglich durch den Menschen bestätigt.

flikte konturierten sich Ekklesiologie und Christologie des Paulus.

### 2.5.1 Antiochia

In Antiochien stehen keine speziellen Mahlfeiern im Zentrum des Konflikts, sondern das gemeinsame Essen im Allgemeinen. Gerade deshalb ist der Konflikt in Antiochien für unser Thema interessant, weil in ihm deutlich wird, wie wichtig für Paulus Gemeinschaft im Allgemeinen war, und nicht nur im Zusammenhang mit dem in Korinth im Zentrum stehenden „Mahl des Herrn“.

Die Konfliktlinie in Antiochien, die sich an der Mahlpraxis entzündet, verläuft zwischen denjenigen, die einen jüdischen Hintergrund haben, und denjenigen, die diesen Hintergrund nicht haben, also zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen.<sup>53</sup> Die Beschneidung als wichtigstes Identitätsmerkmal der Juden stand für Paulus für die Befolgung der jüdischen Gesetze insgesamt.<sup>54</sup> Die Speisegebote als aus der Beschneidung folgendes identitäts- und gemeinschaftsstiftendes Element im Judentum, und damit auch die Reglementierung der Speisen sowie der Teilnehmenden, standen gemeinsamen Mahlzeiten zwischen Juden- und Völkerchristen entgegen.<sup>55</sup> Paulus' Kritik an Petrus, die er im Galaterbrief nachzeichnet, besteht darin, dass Petrus im Konfliktfall die jüdischen Gesetze, (welche die Beschneidung fordern und Speisevorschriften beinhalten, die das gemeinsame Essen ausschließen) höher wertet als die Gemeinschaft der Christusgläubigen. Es geht beim Konflikt in Antiochien also nicht nur um das gemeinsame Essen, sondern um die grundlegende Frage nach der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Gruppen in der Gemeinde. Die Trennung bei den Mahlzeiten ist lediglich ein Symptom für eine tieferliegende Trennung, die in der Bewertung der Gesetzesvorschriften, und eben damit insbesondere der Beschneidung, begründet ist. Deshalb ist es sicher kein Zufall, dass er das Beispiel der fehlenden Mahlgemeinschaft in Antiochien im Rahmen seiner Argumentation im Galaterbrief zur Frage der

---

53 In Bezug auf die Männer; die Frauen waren hier offensichtlich nicht im Blick.

54 So in Gal 5,3. Vgl. Schewe 67.

55 Vgl. Wick, Gottesdienste 193: „Essensfragen nahmen für Paulus einen hohen Stellenwert ein. Das dürfte beim Juden Paulus, der sich vor seiner Hinwendung zu Christus im Rahmen pharisäischer Traditionen bewegte, nicht überraschen. Für Juden wie Nichtjuden war eine enge Gemeinschaft die Voraussetzung für gemeinsames Essen, weil das Essen diese Gemeinschaft zugleich sichtbar machte und weiter konstituierte und förderte. Eine solche Gemeinschaft wollte und konnte man nicht mit jedem haben.“.

Bedeutung des Gesetzes insgesamt heranzieht.<sup>56</sup> Gemeinsam zu essen ist nach Paulus' Ansicht für die Christusgläubigen unverzichtbar, weil darin die Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, die die Christusgläubigen mit jüdischem und mit nichtjüdischem Hintergrund verbindet.<sup>57</sup>

Auch ohne die weitergehende Diskussion über die Bedeutung des Gesetzes für Paulus, wie sie insbesondere im Galaterbrief zum Ausdruck kommt, zu vertiefen, wird an der Frage der Mahlgemeinschaft deutlich, welche hohe Bedeutung die Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde für Paulus hat. Wer sich zu Christus bekennt, kann die Gemeinschaft mit anderen, die sich zu Christus bekennen, nicht ablehnen.

### 2.5.2 Korinth

In Korinth ist das Problem anders gelagert als in Antiochien. Dort geht es explizit um das „Mahl des Herrn“, das κυριακὸν δεῖπνον mit dem Teilen von Brot und Kelch. Die Konfliktlinie verläuft hier nicht zwischen verschiedenen ethnischen Gruppierungen, sondern innerhalb der Gemeinde: Diese ist, so können wir aus Paulus' Ausführungen entnehmen, in sich gespalten, was Paulus scharf kritisiert (1Kor 11ff.). Paulus kritisiert in Korinth also hauptsächlich das fehlende oder zumindest defizitäre Miteinander innerhalb der Gemeinde: „Der 1. Korintherbrief gilt zu Recht als derjenige Brief des Paulus, in dem der Apostel am entschiedensten auf den sozialen Charakter des Zusammenlebens in der christlichen Gemeinde hinweist; den in Korinth offenkundig vorhandenen Spaltungstendenzen

---

56 Vgl. zur Thematik des Galaterbriefes die Untersuchung von Schewe.

57 Vgl. aaO. 194: „Die Gemeinschaft der durch Glauben Gerechtfertigten konstituiert sich und wird sichtbar beim gemeinsamen Essen. Gemeinsames Essen ist notwendig für die Ekklesia. [...] Die Gemeinschaft der Ekklesia muß sich in Tischgemeinschaft realisieren. [...] Unbedingte Tischgemeinschaft ist für Paulus eine unaufhebbare ‚nota ecclesiae‘ im eigentlichen Sinne des Wortes.“ und aaO. 203f.: „Nach paulinischer Gemeindeftheologie sind alle Gemeindeglieder eins in Christus durch die Taufe. In dieser Einheit sind die großen ethnischen Trennwände zwischen Juden und Griechen, die sozialen zwischen Sklaven und Freien und die geschlechtlichen zwischen Männern und Frauen aufgehoben (Gal 3,27f). Diese Einheit wird durch die Gemeindeversammlungen mit den dazu gehörenden Gemeinschaftsmählern gelebt und vollzogen. Juden und Nichtjuden, Sklaven und Freie und Männer und Frauen müssen aus theologischen Gründen gemeinsam essen und an der anschließenden wortorientierten Feier teilnehmen. Diese Einheit wird durch das Umfeld erschwert, in dem Juden prinzipiell nicht mit Nichtjuden essen und in dem die soziale Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Schichten nicht besonders groß gewesen ist. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß bei christlichen Gemeinschaftsmählern ethnisch-religiöse Konflikte (Gal 2,11-14) und soziale Konflikte (1 Kor 11,21f) aufbrechen konnten.“

tritt er mit Nachdruck entgegen.<sup>58</sup> Paulus' Hauptkritikpunkt bezieht sich auf die Mahlzeiten bei den Versammlungen der Gemeinde, die „Mahl des Herrn“, κυριακὸν δεῖπνον sein sollen. Das Deipnon war, wie bereits angedeutet, eine im hellenistischen Umfeld übliche Form der Versammlung, sowohl im privaten Bereich als auch als Aktivität von Vereinen. Wie oben bereits erwähnt, hatte die Harmonie, deren Voraussetzung eine große Homogenität der Mahlteilnehmer war, eine große Bedeutung als Idealvorstellung für solche Gemeinschaftsmähler.<sup>59</sup> Die christliche Gemeinde in Korinth, so ist anzunehmen, war eine heterogene Gruppe mit Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten. Es ist deshalb zu vermuten, dass die in der christlichen Gemeinde vorhandenen sozialen Unterschiede auch beim gemeinsamen Mahl zum Ausdruck kamen und Probleme verursachten.<sup>60</sup> Anders als in Antiochien verhinderten also nicht unterschiedliche religiöse Hintergründe gemeinsame Mahlzeiten überhaupt, sondern die gemeinsamen Mahlzeiten wurden gestört, und zwar durch im weitesten Sinn soziale Konflikte.<sup>61</sup> Infolgedessen kam bei den gemeinsamen Mahlfeiern nicht die Gemeinschaft zum Ausdruck, die Paulus als einer christlichen Gemeinde angemessen betrachtete. Während die einen noch hungerten, seien die anderen bereits betrunken, lautet einer seiner Vorwürfe (1Kor 11,21). Dabei geht es Paulus nicht um das bloße Fehlen von Rücksichtnahme, sondern er sieht ein grundlegendes Problem.<sup>62</sup> In der Bezeichnung der Mahlzeit als „Mahl des Herrn“ wird deutlich, dass es um mehr geht als um das gemeinsame Essen. Es geht um das Teilen von Brot und Kelch, angelehnt an Jesu letztes Mahl mit seinen Jüngern. Bereits in 1Kor 10 thematisiert Paulus die Bedeutung des geteilten Kelches und Brotes. Beides zusammen steht

58 Lindemann, Jede(r) 223.

59 Vgl. Klinghardt 89f.

60 Vgl. Klinghardt 292f.

61 Wie der Konflikt genau gelagert war, ist umstritten. Möglicherweise gab es Versuche, den sozialen Statusunterschiede, wie in der Umwelt üblich, bei der Ausgestaltung des Mahls Rechnung zu tragen. Die gesamte Diskussion kann an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden; das ist aber auch nicht notwendig, da es hier in erster Linie um die theologischen Konsequenzen geht, die Paulus zieht. Vgl. dazu Roloff, Heil 193: „Welcher Art die von ihm getadelten Mißstände waren, läßt sich nicht mit voller Sicherheit im einzelnen rekonstruieren. Man wird jedoch so viel sagen können, daß Paulus sich auch hier nicht gegen ein »unsakramentales« Verständnis des Herrenmahles oder gar gegen seine Verdrängung durch eine unsakramentale Freudenfeier, sondern gegen unbrüderliches Verhalten im Rahmen des - von den Korinthern durchaus sakramental verstandenen - Mahles wendet.“

62 Vgl. Stein, Mahlfeiern 104: „Paulus selbst empfindet die fehlende Rücksichtnahme nicht als ein Kavaliersdelikt, sondern als ein massives theologisches Problem, wie der Vorwurf, dass man durch ein solches Verhalten an den Mitgeschwistern und an Christus sündigt (8,11) zeigt.“

für die Teilhabe an Christus und die Gemeinschaft untereinander.<sup>63</sup>

Seine Betonung in 1Kor 11,23, diesen Ritus von Christus selbst empfangen zu haben, lässt darauf schließen, dass die Mahlzeiten integraler Teil<sup>64</sup> der Zusammenkunft der Christinnen und Christen zum κυριακὸν δεῖπνον waren.<sup>65</sup> Wick stellt dementsprechend fest: „Das Herrenmahl als Gemeinschaftsmahl ist somit genuiner Vollzug der gemeindlichen Existenz. Gerade durch das Brotessen wird das Ein-Leib-Sein der Gemeinde gelebt. Taufe und Geistempfang sind zwar Grund und Voraussetzung für die Eingliederung in die Gemeinde und damit in den Leib Christi, aber dieser Leib Christi findet seinen genuinen und damit sichtbarsten Ausdruck in der Herrenmahlsgemeinschaft.“<sup>66</sup>

In seiner Kritik an den Korinthern macht Paulus deutlich, dass die aus seiner Sicht fragwürdigen Umstände der Mahlfeier die Qualifizierung der Zusammenkunft als κυριακὸν δεῖπνον als solches in Frage stellen (1Kor 11,20).<sup>67</sup> Als Mahl *des Herrn*

---

63 Vgl. aaO. 138: „Als Akteurin bringt die Mahlgemeinschaft in einem prägnanten Ritual sichtbar zum Ausdruck, wer sie ist und von welchen Grundlagen sie lebt; als Rezipientin vergewissert sie sich durch den Handlungsvollzug ihrer Identität als Teilhaberin an Christus und als durch ihn auch miteinander verbundene Gemeinschaft des einen ‚Leib Christi‘.“ Wick legt den Schwerpunkt auf den ekklesiologischen Aspekt: Wick, Gottesdienste 200: „Nach 12,13 sind alle Gläubigen durch einen Geist zu einem Leib getauft. Doch in 10,17 wird nicht die Taufe, sondern die Teilhabe am selben Brot, also die Herrenmahlsgemeinschaft als Grund für das Ein-Leib-sein der vielen Glieder Christi angegeben. Also nicht nur die Taufe konstituiert diese Leibgemeinschaft. Auch das gemeinsame Essen des Herrenmahlbrotes bekennt und vollzieht nicht nur diese Gemeinschaft, sondern fördert und schafft sie auch künftig.“ Vgl. auch Klinghardt 309f. „Wenn die κοινωνία τοῦ αἵματος bzw. τοῦ σώματος Χριστοῦ nicht Anteilhabe an Christus meint, sondern die durch Christus begründete Gemeinschaft der Mahlteilnehmer untereinander, ergibt sich die für das σῶμα-Verständnis wichtige Konsequenz, daß bereits in 10,16 »Leib« einen primär ekklesiologischen Sinn hat.“ und Schrage (2) 440: „Teilhabe am sakramentalen σῶμα aber bedeutet Integration in das ekklesiologische σῶμα. Das Herrenmahl, das weder eine substanzhafte Verwandlung noch eine bloß geistige Gemeinschaft bewirkt, stellt in das σῶμα (τοῦ Χριστοῦ), das die Kirche ist.“ Anders Lindemann, der einem ekklesiologischen Verständnis widerspricht (Lindemann, Leib 148). M.E. ist es möglich, hier beide Aspekte zu sehen.

64 Die Frage, in welcher Weise genau die Brot- und Kelchhandlung in das gesamte Mahl integriert war, ist in der Forschung umstritten. Da die Details für die Argumentation hier nicht entscheidend sind, wird diese Frage hier nicht diskutiert. Wichtig ist, dass die Handlung selbstverständlicher Teil der Zusammenkünfte der Gemeinde war.

65 Vgl. Smith, Eucharist 176: „In Corinth, the church also celebrated a community meal together. Here we again find evidence to suggest that such meals were regular components of their meetings. According to 1 Corinthians 11, the phrases ‘when you come together as a church’ (1 Cor 11:17-18) and ‘when you come together to eat’ (1 Cor 11:20-21.33) tend to be synonymous. Consequently, we must assume that they regularly met at table. And since their meetings included some form of worship, we may also speculate that they worshipped at table, at least part of the time if not all of the time.“

66 Wick, Gottesdienste 209.

67 Vgl. Lindemann, Korintherbrief 251: „Das ‚Herrenmahl‘ wird nicht gestört oder gefährdet, sondern es findet gar nicht statt; Paulus rügt also nicht ‚schlechte Manieren‘ [...], sondern er spricht von einem ebenso grundsätzlichen Problem wie in 1,10ff.“ Vgl. auch Stein, Mahlfei-

qualifiziert, unterscheidet sich das κυριακὸν δεῖπνον vom Deipnon der Umwelt. Die idealerweise angestrebte Harmonie wird nicht durch die Homogenität der Gruppe der Mahlteilnehmer hergestellt oder durch eine ausgefeilte Organisation ihrer sozialen Rangunterschiede, sondern ist für Paulus vorgegeben durch die Gemeinschaft mit Christus. Es geht also im Korintherbrief nicht um das Teilen von Brot und Kelch als isolierten Ritus, sondern um die Zusammenkunft zum κυριακὸν δεῖπνον als Ganzes, die Konsequenzen in ekklesiologischer und gemeindeethischer Hinsicht hat.<sup>68</sup> Das Kennzeichen des κυριακὸν δεῖπνον im Unterschied zum gewöhnlichen Deipnon der Umwelt ist nicht das Teilen von Brot und Kelch allein, sondern die Auswirkungen der auf diese Weise dargestellten und vertieften Gemeinschaft mit Christus auf das Verhalten untereinander, bei der Zusammenkunft und darüber hinaus.<sup>69</sup>

Trifft die Deutung zu, dass das Mahl des Herrn aufgrund der Probleme nicht nur gestört wird, sondern überhaupt nicht stattfindet, dann geht Paulus hier offensichtlich von einer Wechselwirkung aus. Das κυριακὸν δεῖπνον, welches durch das Teilen von Brot und Wein die Teilhabe an Christus betont, wirkt sich nicht nur auf die Beziehung der Gemeindeglieder miteinander aus, sondern ebenso hat das Verhalten der Gemeinde Auswirkungen auf das Zustandekommen des „Mahls des Herrn“. Die Beziehung zu Christus hängt nicht vom isolierten Brot- und Kelchritus ab, sondern vom Verhalten der Gemeindeglieder untereinander. Die Horizontale und die Vertikale sind wechselseitig miteinander verbunden.<sup>70</sup> Genau diese

---

ern 138f.: „Negativ gewendet bedeutet diese Bestimmung der Mahlfeier als Darstellungshandlung, dass dort, wo die Gemeinde das Mahl in Zerrissenheit und nicht als sichtbare Einheit begeht, sie ihrem Verkündigungs- und Gedächtnisauftrag und damit zugleich dem Darstellungskarakter des Mahls nicht gerecht wird. Sie vergeht sich damit nicht nur an sich selbst (V. 22), sondern auch am dahingegebenen und erhöhten Herrn (V. 27). Damit verleugnet sie sowohl das heilvolle ‚für euch‘, wie es das Brotwort formuliert, als auch die heilvolle Gottesgemeinschaft, die durch die Becherhandlung symbolisiert ist. Sie verrät damit nichts weniger als ihre Identität als ‚Leib Christi‘ und verkehrt - so die paulinische Spitze - das ihr zugesprochene Heil ins Gericht.“

68 Vgl. Schrage (3) 9: „Nicht das Herrenmahl als solches ist hier das Thema, sondern dessen ekklesiologische und gemeindeethische Konsequenzen.“

69 Vgl. Roloff 195: „Paulus hat also nicht nur das Gemeinschaftsmotiv aus den vorgegebenen Ansätzen weiter entwickelt, sondern auch darauf bestanden, daß es im Mahlgottesdienst unmittelbar zur Geltung zu kommen habe. Ein auf das rein »Sakramentale« beschränktes Mahl mit bloß symbolischem Essen und Trinken ist mit den in 1. Kor 11,17-34 ausgesprochenen Grundsätzen schwerlich vereinbar.“

70 Vgl. Schrage (3) 23: „Es gibt aber keine wahre *communio* am Tisch des Herrn ohne *communio* mit dessen anderen Tischgenossen.“

Verbindung hatte die Gemeinde in Korinth offensichtlich aus den Augen verloren.<sup>71</sup>

Die Frage nach der Mahlgemeinschaft kann deshalb für Paulus keine Randfrage sein, und seine leidenschaftliche theologische Argumentation im Zusammenhang mit den Mahlkonflikten in Antiochien und Korinth kommt nicht von ungefähr.<sup>72</sup> Die Mahlzeiten, und eben nicht nur das Teilen von Brot und Kelch, werden für Paulus zum „*Ausdrucksmittel ekklesialer Identität*“<sup>73</sup>, und zwar nicht nur zur Vergewisserung nach innen, sondern auch in Bezug auf ihr Wirken nach außen. Die Gemeinde bezeugt durch ihr Verhalten ihre Identität auch gegenüber Außenstehenden.<sup>74</sup>

---

71 So stellt Lindemann fest: „Aus dem von Paulus im 1 Kor Gesagten ergibt sich weder, daß die korinthischen Christen das Herrenmahl geringschätzten noch, daß sie es sakramentalistisch fehlinterpretierten; das Problem scheint vielmehr zu sein, daß sie es rein individualistisch auffassen.“ (Lindemann, Korintherbrief 252). Vgl. auch Wick, Gottesdienste 206: „Paulus geht auf Mißstände in der korinthischen Mahlpraxis ein, die soziale Wurzeln haben. Offensichtlich sind unterschiedliche theologische Deutungen von Brot und Wein nicht der Grund für diesen Konflikt.“ und Klinghardt 299: „Wer nur ißt, um sich zu sättigen und ohne auf Gemeinschaft Wert zu legen, der soll das für sich tun; denn wenn es ihm ausschließlich um die Sättigung zu tun ist, ist er in der Gemeinschaft fehl am Platz, dann wird ihm die »Zusammenkunft zum Gericht.« und aaO. 365: „[...] auf diese Weise werden die sozialen Gegensätze, die sich außerhalb der Gemeinde trennend auswirken, in die Gemeinde hineingetragen und verhindern so die *κοινωνία* der Mahlteilnehmer.“ Vgl. auch Roloff, Heil 194: „Es geht also, wie vor allem der letzte Vorwurf zeigt, darum, daß die Korinther den Leib Christi profaniert haben, - und zwar nicht mit einer die Bedeutung der im Sakrament empfangenen heiligen Speise verkürzenden Lehre, sondern mit ihrem aktuellen Verhalten gegenüber der Kirche Gottes, wie sie ihnen in der lebendigen Gemeinschaft der Brüder begegnete. Sie haben, indem sie das Mahl des Herrn zu einem höchst privaten Heilsmysterium verkürzten, übersehen, daß es in die konkrete Verantwortung für die Gemeinschaft einweist.“ und Wick, Gottesdienste 217: „So wird der richtige Lebenswandel zum Mittel, um voll im Geist zu werden und damit einem Teil des Gemeinde-, Gottesdienstes“, gleichzeitig aber auch zu einer direkten Konsequenz von diesem. Der Gottesdienst der Gemeinde muß direkt und nahtlos in den alltäglichen auf das Haus bezogenen Lebenswandel führen das heißt, daß er direkt relevant sein muß für das Zusammenleben von Frauen, Männern, Kindern und Eltern und Sklaven und Herren.“

72 Vgl. Stein, Mahlfeiern 100: „Was also im antiochenischen Konflikt deutlich zutage tritt, ist ein zentrales Anliegen paulinischer Mahldeutung, das sich - wie wir im Folgenden sehen werden - auch unter veränderten Konfliktkonstellationen und sozialen Bedingungen durchziehen wird, nämlich dass die Tischgemeinschaft der Ort gemeindlichen Lebens ist, an dem das Wesen der Gemeinschaft am klarsten und dichtesten zutage tritt. Deshalb geht es beim gemeinsamen Essen und Trinken nicht nur und nicht einmal in erster Linie um Sättigung, sondern vor allem um die Übersetzung des Glaubens in eine sichtbare Sozialgestalt und Handlungsgröße. Mahlkonflikte sind demnach für Paulus kein *Adiaphoron*, sondern stellen eine Bedrohung der Gemeinschaft in ihrem tiefsten Wesen dar.“

73 AaO. 109.

74 Vgl. Stein, Mahlfeiern 137: „Der Verkündigungs- und Gedächtnischarakter ist das Kriterium schlechthin, an dem sich Paulus zufolge die gemeindliche Mahlpraxis orientieren und im Konfliktfall messen lassen muss.“

### 2.5.3 Die Zusammenführung von Ekklesiologie und Christologie im Bild von der Gemeinde als Leib Christi

Die Verbindung von Ekklesiologie und Christologie wurde in der weiteren theologischen Entwicklung am Bild von der Gemeinde als Leib Christi festgemacht. Die in der Umwelt bekannte Leib-Glieder-Metapher wird von Paulus zunächst für das Miteinander in der Gemeinde benutzt. So beschreibt er in 1Kor 12 die Gemeinde als Leib mit verschiedenen Gliedern, die jeweils ihre notwendige Funktion und ihren Ort im Leib haben. Zusätzlich redet Paulus in 1Kor 10,16 von der *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*, was sowohl mit „Gemeinschaft des Leibes Christi“ als auch mit „Teilhabe am Leib Christi“ übersetzt werden kann.

Beide Bilder sind in der Folge zu einer Theologie der Gemeinde als Leib Christi verschmolzen. Es stellt sich deshalb die Frage, inwiefern das ekklesiologische Konzept von der Gemeinde als Leib Christi bei Paulus bereits vorhanden ist.<sup>75</sup> Lindemann weist darauf hin, dass die Rede vom Leib bei Paulus christologisch nicht so wichtig ist wie gemeinhin angenommen wird.<sup>76</sup> Das Bild spielt vor allem sozial und ekklesiologisch eine große Rolle. „Paulus übernimmt mit der Leib-Glieder-Metapher eine im politischen Handeln bzw. in der politischen Theorie der Antike entwickelte Denkmöglichkeiten und überträgt sie praktisch unverändert auf die Realität der christlichen Gemeinde. Er übernimmt dabei aber offensichtlich ganz bewusst jenen Vorstellungstyp, für den es darauf ankommt, die wechselseitige Bezogenheit von Einheit des Leibes und Vielfalt der Glieder ins Zentrum zu rücken, d.h. er übernimmt jene Perspektive des Bildes, die – mit allem Vorbehalt – »demokratisch« genannt werden darf.“<sup>77</sup> Zurückhaltender ist Lindemann in Bezug auf die Bezeichnung der Gemeinde als Leib Christi. Er gibt jedoch zu bedenken, „[...] weil der Apostel offensichtlich davon überzeugt war, allein die – jedenfalls nach heutigem Sprachgebrauch »demokratisch« zu nennende – Gesellschaftsordnung, die im Bild vom einen Leib und den vielen unmittelbar aufeinander bezogenen Gliedern zum Ausdruck kommt, entspreche der Christus gemäßen konkreten Gestalt und Ordnung der Kirche – und zwar so sehr, daß dieser »Leib« an einer Stelle der Paulusbriefe geradezu als »Leib Christi« bezeichnet werden

75 Vgl. Lindemann, Leib 133.

76 Vgl. ebd.: „Der äußere Textbefund zur ekklesiologischen Rede vom »Leib Christi« ist bei Paulus überaus schmal.“

77 AaO. 155.

kann.“<sup>78</sup>

Bei aller gebotenen Zurückhaltung ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Paulus durchaus die Gemeinde nicht nur als Leib, sondern als Leib Christi beschreibt, dass also Christologie und Ekklesiologie bereits von Paulus selbst miteinander verbunden werden. So ist in 1Kor 12,12f. der Vergleichspunkt für den Leib eben nicht die Gemeinde, sondern Christus: „Denn wie der Leib *einer* ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl es viele sind, *einen* Leib bilden, so auch Christus. Denn durch *einen* Geist wurden wir ja alle in *einen* Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und alle wurden wir getränkt mit *einem* Geist.“<sup>79</sup> Der Referenzpunkt für den Leib ist hier Christus, nicht die Gemeinde, und das Eintrittsdatum in den Leib ist die Taufe. Insbesondere die Erwähnung der Taufe in diesem Zusammenhang verdeutlicht den christologischen Aspekt in der paulinischen Charakterisierung der Gemeinde, denn wie in Röm 6,3ff. deutlich wird, verbindet die Taufe gemäß Paulus die Getauften in erster Linie mit Christus.

Auch in 1Kor 12,27 schreibt Paulus nicht: „Ihr seid ein Leib“, sondern „Ihr seid der Leib des Christus, als einzelne aber Glieder.“<sup>80</sup> Bemerkenswert ist letztere Stelle vor allem deshalb, weil der Kontext dieser Stelle gerade nicht die Christologie, sondern die Frage nach dem Miteinander innerhalb der Gemeinde mit ihren vielen verschiedenen Geistesgaben ist.

Die durch das Teilen von Brot und Kelch symbolisierte Teilhabe am Leib Christi bedeutet zugleich das Eingegliedertsein in den Leib der Gemeinde. Durch die Verbindung des Bildes der Gemeinde als Leib mit dem Bild vom Leib Christi wird die Verantwortung der Einzelnen für die Gemeinde als Ganzes christologisch begründet.<sup>81</sup> Es ist Lindemann insofern zuzustimmen, dass die Zusammenführung von Christologie und Ekklesiologie nicht im Vordergrund steht und von Paulus nicht ausgeführt wird. Wichtiger als die christologische Dimension der Beschreibung von Kirche als Leib Christi ist bei Paulus die ethische Konsequenz der Beschreibung von Kirche als Leib.

---

78 AaO. 156f.

79 Hervorhebungen in der ZÜ.

80 ZÜ.

81 Vgl. Roloff 193: „Das Herrenmahl stellt, indem es die Vielen zu einem Leib zusammenführt, jeden einzelnen Christen in die Verantwortung für das Ganze dieses Leibes.“

## 3 Ergebnis

### 3.1 *Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft miteinander*

Die Durchsicht der biblischen Texte hat gezeigt, dass die Beziehung JHWHs grundlegend eine Beziehung zu einer Gemeinschaft von Menschen ist. Innerhalb dieser Gemeinschaft gibt es immer wieder einzelne Personen, die eine besondere Beziehung zu JHWH haben und Verantwortung für die Gemeinschaft übernehmen. Sie vermitteln zwischen JHWH und seinem Volk, sei es als Führungspersönlichkeit, in priesterlicher Funktion oder als Prophet. Hinzu kommt die ideale Vorstellung einer unmittelbaren Gemeinschaft der Menschen mit ihrem Gott, die durch das Verschulden der Menschen verloren gegangen ist.

Im Neuen Testament setzt sich die Thematik der Beziehung des Volkes Israels als Gemeinschaft mit einzelnen herausragenden Persönlichkeiten zu seinem Gott weiter fort. Es ist eine durchgängige Frage, wer zur Gemeinschaft des Volkes Gottes hinzugehört und damit in Beziehung zu JHWH steht. Jesus setzt, so wird es in den Evangelien deutlich, neben die Möglichkeit, durch die Volkszugehörigkeit in Beziehung zu JHWH zu stehen, die Möglichkeit, durch Glauben und gottgefälliges Handeln die Gotteskindschaft zu erlangen.<sup>82</sup> Dadurch können auch Menschen aus den Völkern in den Bund mit dem Gott Israels eintreten, ohne zuerst in das Volk Israel eingegliedert zu werden. Diese Perspektive ist bereits in den alttestamentlichen Texten angelegt.<sup>83</sup> Die frühe Christenheit ringt darum, wie sich die Zugehörigkeit zum Volk Israel zur Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde verhält. Dabei entzündeten sich die Konflikte insbesondere an der Frage nach der Mahlgemeinschaft, da das gemeinsame Essen in der Antike in besonderer Weise als Ausdruck von Gemeinschaft verstanden wurde.<sup>84</sup> Die Streitigkeiten um die christliche Mahlgemeinschaft bekommen bei Paulus durch die christologische Deutung des Mahles im 1. Korintherbrief eine weitere theologische Dimension. In Paulus' Ausführungen zum Leib Christi ist die Verschränkung von Christologie

---

82 Vgl. z.B. Mt 12,50: „Denn wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“ und Joh 1,12: „Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben [...]“

83 Z.B. in der Idee der Völkerwallfahrt zum Zion in Jes 2,2f.

84 Vgl. z.B. die Geschichte vom Hauptmann Kornelius in Apg 10 und das sogenannte Apostelkonzil, von dem in Apg 15 und in Gal 2 aus unterschiedlicher Perspektive berichtet wird.

und Ekklesiologie angelegt. Wer zu Christus gehört, mit ihm Gemeinschaft hat, ist gleichzeitig mit allen anderen zu Christus Gehörenden verbunden.

Die Verbindung der Christologie mit der Ekklesiologie ist auch deshalb von Bedeutung, weil ohne die selbstverständliche Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Volkes Israels der Glaube an Christus zu einer rein individuellen Angelegenheit wird. Im Alten Testament stehen die einzelnen Menschen in Beziehung zu Gott, weil sie zur Gemeinschaft des Volkes Israel gehören.

Ohne die Bindung der Christologie an die Ekklesiologie droht der Gemeinschaftsaspekt in den Hintergrund zu treten, der Glaube an Christus wird nicht mehr unter dem Aspekt der – auch empirisch erfahrbaren – Gemeinschaft betrachtet. Die Zusammenführung von Ekklesiologie und Christologie im Anschluss an Paulus ist deshalb notwendig und folgerichtig.

Im Aspekt der Gemeinschaft mit Christus wird auch das Thema der gebrochenen Gottesgemeinschaft aufgenommen. In Christus ist die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung wieder hergestellt, steht jedoch auch noch unter eschatologischem Vorbehalt. Zwar wird die Gemeinschaft mit Gott in Christus geglaubt, ist jedoch empirisch nicht oder nur in besonderen Situationen, und auch dann nur subjektiv, erlebbar. Die Verheißung der unmittelbaren Nähe Gottes bleibt auch in den Texten der Offenbarung Gegenstand der Hoffnung.<sup>85</sup>

Im Blick auf die Analyse der paulinischen Ekklesiologie und Christologie ist festzustellen, dass die Doppeldeutigkeit des Apostolicums genau die Doppeldeutigkeit widerspiegelt, die in dem paulinischen Bild von der Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi steckt. Die Teilhabe am Leib Christi und die Gemeinschaft miteinander als der eine Leib Christi bilden zusammen den Grund des christlichen Glaubens, beide Aspekte sind nicht voneinander zu trennen.

### **3.2 *Geglaubte und erlebte Gemeinschaft***

Beide Aspekte, sowohl die Gemeinschaft mit Christus als auch die durch ihn konstituierte Gemeinschaft miteinander, stehen in der Spannung zwischen geglaubter und empirisch erfahrbarer Wirklichkeit. Beide können durch empirisch wahrnehmbare Erfahrungen nur bestätigt, aber nicht bewiesen werden.

Diese Spannung ist bereits im Alten Testament zu finden. Sie äußert sich im feh-

---

<sup>85</sup> Vgl. Apk 21,3.

lenden Vertrauen gegenüber Gott. Gottes Gegenwart und Begleitung ist dem Volk Israel und auch den einzelnen Menschen nicht permanent spürbar, sie ist nicht unmittelbar erfahrbar, sondern ist Gegenstand des Glaubens.<sup>86</sup> Auch die Gemeinschaft miteinander ist defizitär. Die Kritik der Propheten macht das ebenso deutlich wie die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, in der Friede und Gerechtigkeit herrschen. Diese Perspektive wird im Neuen Testament aufgenommen. Die Nähe Gottes wird, so legen es die Evangelien nahe, in Christus erfahrbar. Zugleich wird die Hoffnung auf Gottes Reich ausgedrückt, in dem Gott bei den Menschen ist und kein Leid mehr sein wird.<sup>87</sup>

Das von Paulus benutzte Bild vom Leib Christi verbindet beide Aspekte, den der Beziehung zu Gott und den der Beziehung der Menschen untereinander, besonders eng, nämlich in der Person des auferstandenen Christus. Durch die Fokussierung der Gemeinschaft in beiderlei Hinsicht auf den auferstandenen Christus wird zugleich die Spannung zwischen empirisch erfahrbarer und geglaubter Gemeinschaft unterstrichen. Die in und durch Christus konstituierte Gemeinschaft der an ihn Glaubenden ist einerseits zwar in erster Linie geglaubte Gemeinschaft, durch die Beschreibung der konkreten Gemeinde als Leib wird jedoch deutlich, dass es Paulus darum geht, dass diese geglaubte Gemeinschaft auch empirisch zum Ausdruck kommt. Die gelebte, empirisch wahrnehmbare Gemeinschaft kann die geglaubte Gemeinschaft zwar nicht vollkommen abbilden, sie darf ihr aber auch nicht widersprechen.

---

86 Siehe oben S. 25.

87 Vgl. Apk 21,1-5.

### ***III Die Kirche als Aufgabe: Gemeinschaft im Leib Christi bei Johannes Calvin***

#### **1 Die Erwählung als Voraussetzung der Kirche**

„Es ist die Frage nach der *Kirche*, dem Ort, an dem der Glaube seine konkrete Gestalt gewinnt und sich bewähren muss, die Calvin das Thema der Erwählung gestellt hat.“<sup>1</sup> Bevor die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi bei Calvin in den Blick genommen werden kann, ist die Voraussetzung der Kirche zu benennen, die für Calvin in der Erwählung gegeben ist.<sup>2</sup> Die Erwählung ist bei Calvin untrennbar mit der Lehre von der doppelten Prädestination verbunden.<sup>3</sup> Calvins Zielrichtung liegt in der Abweisung der Vorstellung, Gottes Wahl könne verdient werden, anstatt eine reine Gnadenwahl zu sein. Deshalb ist es ihm wichtig, dass die Erwählung vor Grundlegung der Welt bereits geschehen ist.<sup>4</sup>

Zugleich geht aus Calvins Formulierungen hervor, dass er nicht von der Erwählung einzelner, sondern einer Gemeinschaft von Menschen ausgeht. Der Gemeinschaftsgedanke ist kein sekundäres, abgeleitetes Thema in der Ekklesiologie, sondern bereits in der Erwählungslehre verankert: „Die Teleologie der Erwählung bedingt, dass der Glaube der Erwählten kein Glaube von Privatpersonen ist, sondern eine gemeindliche Struktur erhält.“<sup>5</sup> Diese gemeindliche Struktur ist dementsprechend nicht zufällig. „Calvins theologische Leidenschaft gilt dem Zweck, dass die Kirche in ihrem gottesdienstlichen und alltäglichen Leben nicht nur Gott die Ehre gibt, sondern auch eine identifizierbare Gestalt erhält als erwählte Gemeinschaft, die dem Evangelium von Jesus Christus verbunden bleiben will.“<sup>6</sup>

#### **2 Der Begriff „Gemeinschaft der Heiligen“ und die Rede vom Leib Christi**

Wenn Calvin von Gemeinschaft redet, so ist zunächst einmal die Gemeinschaft

---

1 Link, Erwählung 140.

2 Vgl. Freudenberg, Erwählung 141.

3 Vgl. Inst III,21,1. Vgl. Freudenberg, Erwählung 144f.

4 Vgl. OS 1, 63. Zu dieser Problematik siehe auch unten unter 4.2.

5 Schönberger 203. Vgl. Freudenberg, Erwählung 155.

6 Freudenberg, Erwählung 155.

der Glaubenden mit Christus, die *unio cum Christo* im Fokus. Diese hat für Calvin größte Bedeutung. „Jene Verbindung also des Hauptes und der Glieder, das Wohnen Christi in unseren Herzen, kurz die *unio mystica*, steht bei uns an höchster Stelle, dass Christus, ausgestattet mit jenen Gaben zu unserem gemacht, uns zu Teilhabern macht.“<sup>7</sup>

Die Beschreibung der Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“ aus dem Apostolicum versteht Calvin dementsprechend als Apposition zur *sancta ecclesia*. Er nimmt den Begriff der *sanctorum communio* als treffendsten (*optime*) Ausdruck der Eigenschaft der Kirche auf.<sup>8</sup> Es fällt auf, dass Calvin statt *communio* den Ausdruck *communicatio* verwendet, obwohl er sich ausdrücklich auf das Apostolicum bezieht. Bereits dadurch wird deutlich, dass es ihm mehr um den Sinn als um den exakten Wortlaut geht. Das Wort *communicatio* bringt deutlicher als das Wort *communio* zum Ausdruck, dass es um Teilhabe geht, und zwar nicht um Teilhabe als Zustand, sondern als Geschehen. Für Calvin ist „Gemeinschaft der Heiligen“ eine Bestimmung der Kirche, die zentrale Aspekte der Kirche beschreibt, nämlich die vorgegebene Einheit der Kirche, die Teilhabe an den Gaben Gottes und das Teilen dieser Gaben. Das wird sowohl in den Formulierungen in den Katechismen von 1537 und 1545 als auch in der Institutio von 1559 deutlich. Die kürzeste Erklärung findet sich im Katechismus von 1545:

„98. Was aber bedeutet jenes, was direkt anschließend über die Gemeinschaft der Heiligen hinzugefügt wird? – Um klarer die Einheit auszudrücken, die unter den Gliedern der Kirche ist, ist dieses eingesetzt. Zugleich wird gezeigt, dass, was auch immer Gott der Kirche an Wohltaten zukommen lässt, auf das Gemeinwohl aller zielt: weil sie alle untereinander Gemeinschaft haben.“<sup>9</sup>

Auffallend ist zunächst einmal, dass hier vom Haben der Gemeinschaft im Präsens die Rede ist. Die Gemeinschaft miteinander, stärker noch die Einheit inner-

---

7 „Coniunctio igitur illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus, donorum quibus praeditus est nos faciat consortes.“ (Inst. III,11,10) Wenn nicht gesondert angemerkt, handelt es sich im Folgenden im Haupttext um eigene Übersetzungen.

8 So in Inst. IV,1,3: „Atque ideo adiungitur sanctorum communicatio. Quae particula licet a veteribus fere praetermissa sit, non tamen negligenda est, quia ecclesiae qualitatem optime exprimit.“

9 CS Bd.2 44: „98. *Quid autem valet illud, quod continuo de sanctorum communionem additur?* Ad exprimendam clarius, quae inter ecclesiae membra est unitatem, hoc positum est. Simul indicatur, quidquid beneficiorum largitur Deus ecclesiae, in commune omnium bonum spectare: cum inter se omnes communionem habent.“

halb der Kirche, ist keine Folge ihrer Existenz, sondern ihre Voraussetzung. Die von Gott gegebenen Gaben kommen der Gemeinschaft als Ganzer und so allen Gliedern der Gemeinschaft zugute und haben gleichzeitig die Gemeinschaft zum Ziel.

Im Katechismus von 1537 wird das Teilen der Gaben ausführlicher dargestellt, indem Calvin mit Blick auf das Bild der Kirche als Leib auf das Zusammenwirken der Glieder mit ihren unterschiedlichen Funktionen im Leib eingeht: „Der letzte Satzteil erhellt schließlich noch klarer, was die Kirche ist, nämlich eine so feste Gemeinschaft der Gläubigen, daß dann, wenn einer unter ihnen irgend eine Gabe Gottes empfängt, alle in bestimmter Weise daran teilhaben, auch wenn durch Gottes Anordnung diese Gabe jemandem im Besonderen und nicht anderen gegeben wird, genau so, wie die Glieder desselben Leibes an allem miteinander gemeinschaftlich teilhaben, und dennoch jedes Glied seine besonderen Eigenarten und verschiedenen Aufgaben hat.“<sup>10</sup>

In der *Institutio* stellt Calvin zusätzlich fest, dass es gerade bei dieser Aussage des Glaubensbekenntnisses besonders um die „äußerliche Kirche“ (*ecclesiam externam*) geht.<sup>11</sup> Calvin versteht den Begriff *sanctorum communio* als Apposition zur Kirche und nicht sakramental. Gleichwohl kommt bei Calvin indirekt auch die sakramentale Bedeutung zum Tragen, denn das, „was auch immer Gott der Kirche an Wohltaten zukommen lässt“<sup>12</sup>, ist ihr in Christus gegeben. Die Teilhabe an Christus wiederum wird in den Sakramenten, besonders im Abendmahl, verwirklicht.<sup>13</sup> Die Verbindung beider Aspekte trägt dazu bei, dass bei Calvin die Teilhabe an den Gaben Gottes von der Aufforderung des Teilens dieser Gaben untereinander nicht zu lösen ist. Dadurch, dass der bzw. die einzelne Glaubende durch den Geist in den Leib Christi eingegliedert wird, hat er bzw. sie durch den Geist Anteil an den Gaben Christi. Gleichzeitig wird er bzw. sie durch die Eingliederung in

---

10 CS Bd.1,1 178: „La dernière particule explique encores plus clairement quelle est ceste Eglise, cest a scavoir que tant vault la communion des fideles que, de quelconque don de Dieu que un deulx ait receu, tous en sont faitz aucunement participans: combien que par la dispensation de Dieu ce don soit peculièrement donne a un et non pas aux aultres. Tout ainsi comme les membres dun mesme corps par quelque communité participent tous entre eux de toutes choses quilz ont, et toutesfois ilz ont chascun a par soy peculieres proprieté et divers offices.“ (Übersetzung aaO. 179).

11 Inst IV,1,3: „Quaquam articulus symboli ad externam quoque ecclesiam aliquatenus pertinet, ut se quisque nostrum in fraterno consensu cum omnibus Dei filiis contineat;“.

12 S.o. Anm. 7.

13 S.u. unter 4.3.2 und 4.3.4.

den Leib durch den Geist mit den anderen Gliedern am Leib Christi verbunden. Das einzelne Glied hat die Gaben Christi folglich nicht exklusiv für sich, sondern nur in der Gemeinschaft mit allen anderen Gliedern des Leibes Christi.<sup>14</sup>

Ganoczy analysiert dementsprechend, dass die Bezeichnung der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen für Calvin eine Funktions- bzw. Aufgabenbestimmung ist.<sup>15</sup> Als solche ist sie vornehmlich auf die empirische, sichtbare Kirche bezogen. Calvins intensive Beschäftigung mit dem Aufbau und der Organisation der sichtbaren Kirche ist von daher konsequent.<sup>16</sup> Die Gemeinschaft untereinander ist zwar durch die Gemeinschaft mit Christus gegeben,<sup>17</sup> bleibt aber dennoch eine Aufgabe. Calvin geht davon aus, dass die Gemeinschaft mit Christus, und dadurch auch miteinander, nicht einfach vollkommen vorhanden ist, wenn sie gegeben ist, sondern wachsen muss.<sup>18</sup>

Entscheidender als die Formulierung aus dem Apostolicum sind für Calvin die neutestamentlichen Texte, die die Gemeinde als Leib Christi beschreiben. So stellt Ganoczy fest: „Seit der ersten Ausgabe seiner ‚Institution‘ wurzelt das Kirchendenken des Reformators in der paulinischen Analogie vom Leib Christi als der Kirche. Daher ist es wesentlich christozentrisch und organisch.“<sup>19</sup> Der Gedanke der Teilhabe an Christus als Glied an seinem Leib bildet bei Calvin die Grundlage für alle Überlegungen in Bezug auf die Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander. Kirche als Leib Christi ist die Gemeinschaft derer, die

---

14 Vgl. Krusche 320: „Die verschiedene Begabung mit Gottes Geist schafft in der Kirche wohl eine Fülle von Individualitäten (der Heilige Geist ist ein Feind jeglicher Normierung!), aber gerade keine Individualisten: der Geist ist nicht zum Selbstgenuß gegeben, sondern zum Dienst an den Brüdern und zur Auferbauung des Leibes.“

15 Vgl. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans* 167: „Die Gemeinschaft der Heiligen wird also unter dem Gesichtspunkt einer Aufgabe, einer Funktion gedacht. 1536 war die wechselseitige Mitteilung als eine Tatsache festgestellt worden. Hier wird sie als ein Auftrag, als der Imperativ einer Gemeinschaft aufgefaßt. Überhaupt ist über die ganze letzte Ausgabe der *Institutio* hin der Aspekt des Auftrags stark hervorgehoben.“

16 Vgl. aaO. 165: „In den Jahren 1539 bis 1543 sah Calvin mehr und mehr die Aufgabe vor sich an der Auferbauung der Kirche mitzuarbeiten; es ist daher verständlich, daß er nun, nachdem er den Charakter der Unsichtbarkeit des Fundaments einmal ergriffen hatte, fast seine ganze Aufmerksamkeit dem Instrument zuwandte, das dieser Auferbauung dienen sollte.“

17 So Calvin in *Inst.* IV,1,3: „Neque enim fieri potest, si vere persuasi sint Deum communem sibi omnibus patrem esse, et Christum commune caput, quin fraterno inter se amore coniuncti ultro citroque sua communicent.“ Vgl. auch *Inst.* III,1,3: „Eiusdem spiritus gratia et virtute efficitur illius membra, ut nos sub se contineat vicissimque illum possideamus.“

18 Vgl. *Inst.* III,2,24: „quia Christus non extra nos est, sed in nobis habitat, nec solum individuo societatis nexu nobis adhaeret, sed mirabili quadam communione in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis ac magis, donec unum penitus nobiscum fiat.“

19 Ganoczy, *Vaticanum*, 6.

Gemeinschaft mit Christus haben. Die in den paulinischen Texten angelegte Verbindung von Ekklesiologie und Christologie führt Calvin konsequent weiter. So entsteht für ihn der Leib Christi nicht durch die Zusammenfügung der einzelnen Glieder, sondern seine Existenz geht den einzelnen Glaubenden, die in ihn eingefügt werden, voraus.<sup>20</sup> Die Gemeinschaft miteinander wird durch die Gemeinschaft mit Christus konstituiert. Daraus folgt wiederum eine enge Verbindung der Ethik, also der Fragen, die das Zusammenleben innerhalb der Gemeinde betreffen, mit der Ekklesiologie und Christologie.

Bevor die Gemeinschaft untereinander in der Perspektive Calvins in den Blick genommen werden kann, soll zunächst der Blick auf die einzelnen Glaubenden gerichtet werden, indem Calvins Gedankengang nachgezeichnet wird, „auf welche Weise wir der Gnade Christi teilhaftig werden, was für Früchte uns daraus erwachsen und was für Wirkungen sich daraus ergeben“.<sup>21</sup> Da die Gemeinschaft der Einzelnen mit Christus die Gemeinschaft miteinander unmittelbar bedingt, wird die Thematik des Miteinanders der Christinnen und Christen bereits in diesem Abschnitt 2 an einigen Stellen zur Sprache kommen. Ausführlich soll dann im nächsten Abschnitt 3 darauf eingegangen werden.

### **3 Gemeinschaft mit Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes**

Die Gemeinschaft mit Christus in seinem Leib ist, wie gezeigt wurde, die Grundlage für Calvins Ekklesiologie, im Grunde für seine Theologie insgesamt. Ohne Gemeinschaft mit Christus geht Gottes Heilshandeln an den Menschen vorbei.<sup>22</sup> Diese Gemeinschaft mit und damit die Teilhabe an Christus wird, so Calvin, durch den Glauben erreicht,<sup>23</sup> welcher das wichtigste Werk des Heiligen Geistes

---

20 So auch Krusche 317: „Unsere Erwählung ist Erwählung in Christus und damit Erwählung von Gliedern seines Leibes. Der Leib Christi ist für Calvin keine Größe, die erst in der Geschichte entsteht durch das Hinzugefügt-werden der einzelnen Erwählten (oder gar durch den Zusammenschluß der erwählten Einzelnen!), sondern er ist eine Ewigkeitsgröße; [...]“

21 Inst. III,1,1: „de modo percipiendae christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus consequantur.“

22 So in Inst. III,1,1: „Ac primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis, esse inutile nulliusque momenti.“

23 Vgl. Inst. III,1,1: „quia nihil ad nos, ut dixi, quaecumque possidet, donec cum ipso in unum coalescimus. Etsi autem verum est hoc fide nos consequi, [...]“

ist.<sup>24</sup> Das Wirken des Geistes geht allerdings darüber, den Glauben zu wirken, weit hinaus.<sup>25</sup>

### 3.1 *Glaube als Erfassen der Gemeinschaft mit Christus*

Wenn die Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben erfasst wird, gilt umgekehrt, dass Glaube das Erfassen der Gemeinschaft mit Christus und damit das Erfassen der Gnade Gottes ist.<sup>26</sup> Entsprechend beschreibt Calvin an anderer Stelle den Glauben als das Erkennen von „Gottes Angesicht als sanftmütig und freundlich und uns gnädig“.<sup>27</sup> Einerseits gibt es für Calvin demnach einen Schritt vom Unglauben zum Glauben, ein Erkennen und Erfassen der Gnade Gottes, gewirkt durch den Heiligen Geist.<sup>28</sup> Andererseits spricht Calvin von einem anhaltenden Kampf zwischen Glauben und Unglauben im Menschen, der beginnt, nachdem der Glaube vom Heiligen Geist im Menschen gewirkt ist.<sup>29</sup> Glaube ist insofern nicht etwas, das ein Mensch hat oder nicht. Calvin ist der Meinung, dass der Mensch im Glauben auf einem Weg ist, auf dem er immer weiter gehen muss.<sup>30</sup>

24 Vgl. Inst. III,1,4: „Verum quia fides praecipuum est eius opus, [...]“.

25 Krusche weist darauf hin, dass Calvin zwischen der Gabe des Geistes, die die Gemeinschaft mit Christus herstellt und den Menschen damit neu macht, und den partikularen Geistesgaben, die allen Menschen verliehen sein können, differenziert (Krusche 125).

26 So in Inst. III,1,4, vgl. Krusche 265: „In der Erkenntnis der Glaubens verwirklicht sich die Gemeinschaft mit dem Erkannten.“ Um Missverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass mit „Erfassen“ keine Leistung des Menschen gemeint ist. Es geht um ein geistiges Erfassen. Man könnte auch von „Annehmen“ oder von „Sich-gefallen-lassen“ sprechen. Der Ausdruck „erfassen“ scheint mir aber aus dem Grund geeignet, weil in ihm deutlich wird, dass Glaube für Calvin etwas höchst aktives ist, nicht im Sinne eines zu leistenden Werkes, sondern als Reaktion des Menschen auf Gottes Gnade. In Inst. III,1,1 nutzt Calvin den Ausdruck *communicationem Christi amplector*, an anderer Stelle benutzt er den Ausdruck *gratiam apprehendere* (Inst. III,3,2, siehe Anm. 47).

27 Inst. III,2,19: „ubi primum vel minima fidei gutta mentibus nostris instillata est, iam faciem Dei placidam et serenam nobisque propitiam contemplari incipimus [...]“.

28 Es bleibt an dieser Stelle bei Calvin unklar, ob es möglich ist, diesen Schritt rückgängig zu machen. Einerseits redet Calvin vom Geist der Kindschaft, der uns mit Christus fest verbindet (Inst. III,1,3), andererseits rechnet er mit der Möglichkeit der Sünde wider den Geist, die ein bewusstes Ablehnen des vom Geist gewirkten Glauben darstellt (Inst III,3,22, vgl. unten unter 3.5).

29 Vgl. Inst. III,2,15: „Tam alte enim et radicitus haeret in cordibus nostris incredulitas, et ita ad eam sumus propensi, ut quod ore fatentur omnes, Deum esse fidelem, non absque arduo certamine quisquam sibi persuadeat.“ Vgl. auch Inst. III,2,20.

30 So in Inst. III,2,19: „ubi primum vel minima fidei gutta mentibus nostris instillata est, iam faciem Dei placidam et serenam nobisque propitiam contemplari incipimus, procul id quidem et eminus, sed ita certo intuitu, ut sciamus nos minime hallucinari. Quantum deinde proficimus, ut nos assidue proficere decet, quasi progressu facto, in propiorem eius conspectum eoque certior venimus, et ipsa etiam continuatione familiarior nobis redditur.“ Vgl. dazu auch Faber, Symphonie 313: „Gegen jene, die den Glauben als statische, entweder gegebene oder nichtgegebene Wirklichkeit ansehen, betont Calvin den Wachstumsprozeß des Glaubens. [...] Ihm geht es um den Prozeß des Glaubens, auf dem die Vergewisserung, wie sie durch

Glaube muss wachsen, denn je mehr der Glaube die Überhand gewinnt, desto mehr Zuversicht und Trost kann der gläubige Mensch aus ihm ziehen, und desto weniger kann die Anfechtung im alltäglichen Leben ihn dazu bringen, sich von Gott abzuwenden.<sup>31</sup> Im Kampf gegen den Unglauben nicht nachzulassen hat für Calvin also vor allem auch seelsorgliche Gründe. Das Ziel des Kampfes besteht darin, dem vollkommenen Glauben möglichst nahe zu kommen, um inneren Frieden und Zuversicht zu erlangen.<sup>32</sup> Der Hinweis auf inneren Frieden und Zuversicht darf allerdings nicht zu dem Missverständnis verleiten, es ginge Calvin beim Glauben lediglich um eine innere Angelegenheit. Da Glauben bedeutet, Gottes Anspruch auf den ganzen Menschen mit seinem ganzen Leben anzuerkennen, hat der Glaube Auswirkungen auf den Alltag, auf die gesamte Lebensführung.<sup>33</sup> Als wichtigen Maßstab nennt Calvin die Ausrichtung auf Gott und auf den Nächsten.<sup>34</sup>

### 3.2 *Rechtfertigung und Heiligung*

Sowohl innerlich als auch äußerlich ist der Glaube ein Prozess.<sup>35</sup> Dabei ist Calvin bewusst, dass vollkommener Glaube nicht erreicht werden kann, dass der Prozess in diesem Leben also nie zum Ende kommt.<sup>36</sup> Calvin spricht von einem lebenslangen Kampf.<sup>37</sup> Konsequenterweise gilt die Prozesshaftigkeit des Glaubens auch für

---

die Sakramente geschieht, keineswegs nebensächlich ist.“ Zu der Bedeutung der Sakramente ausführlicher siehe unten unter 4.3.2ff.

- 31 Vgl. Inst. III,2,17: „contra autem fideles, quos incurvat et fere opprimit tentationum moles, constanter, quamvis non sine molestia et difficultate, emergunt“
- 32 Vgl. Inst. III,2,16: „In summa, vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevoluntque patrem esse persuasus, de eius benignitate omnia sibi pollicetur; nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatum salutis expectationem praesumit; ut apostolus (Hebr. 3,14) his verbis demonstrat: si fiduciam et gloriationem spei ad finem usque firmam tenuerimus.“
- 33 So in Inst. III,7,1: „Dei sumus: illi ergo vivamus ac moriamur.“ Vgl. auch die Kriterien, an denen sich wahre Kirchenmitglieder erkennen lassen: „quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione, et vitae exemplo, et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur.“ (Inst. IV,1,8). Vgl. auch Faber, Symphonie 305: „Die im Glauben anhebende Antwortbewegung des Menschen drängt darauf, sein ganzes Leben zu erfassen.“
- 34 Vgl. Inst. III,7,4. Siehe auch unten unter 4.1.
- 35 Vgl. Faber, Symphonie 185: „Erst recht bedarf es, wo die Sünde den Menschen von Gott entfremdet hat, eines Prozesses, in dem der Sünder wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt wird. Vermittlung ist also nicht nur ein gegebener Zustand des Vermitteltseins, sondern ist einem Geschehen aufgegeben.“
- 36 So in Inst. III,6,5. Vgl. dazu auch Krusche 286: „Gerade das ist ja der Sinn der progressiven, immer nur teilweisen Verwirklichung der Wiedergeburt, daß wir lebenslang angewiesen bleiben sollen auf die Rechtfertigung sola gratia.“
- 37 Vgl. Inst III,2,18.

die Gemeinschaft mit Christus, die ja Inhalt und Ziel des Glaubens ist, und zwar sowohl für die einzelnen Christinnen und Christen als auch für die Gemeinde insgesamt. Die Gemeinschaft mit Christus ist nicht entweder vorhanden oder nicht vorhanden, sondern sie muss wachsen.<sup>38</sup> Gleichwohl hat der Prozess einen definierten Anfang, nämlich das Kennenlernen der Gnade Gottes, an der Herz und Verstand gleichermaßen beteiligt sind.<sup>39</sup> Diese beiden wichtigen Aspekte, der definierte Anfang und der folgende Prozesscharakter des Glaubens, benennt Calvin auch als doppelte Gnade der Versöhnung und der Erneuerung.<sup>40</sup> Auf diese doppelte Gnade lassen sich die theologischen Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung anwenden.<sup>41</sup> Heiligung bezieht sich bei Calvin dann auf den lebenslangen Prozess des Glaubens, bei dem der Mensch erneuert wird und in dem die Buße ihren wichtigen Ort hat. Von daher lässt sich erklären, dass beispielsweise Cornelis P. Venema die von Calvin gebrauchten Begriffe der Heiligung (*sanctificatio*), der Buße (*poenitentia*) und der Erneuerung (*regeneratio*) als Synonyme für die Rechtfertigung (*iustificatio*) versteht.<sup>42</sup> Dieses Verständnis Calvins scheint jedoch problematisch. Calvins terminologische Differenzierung beispielsweise zwischen Buße und Heiligung ist durchaus sinnvoll, und zwar nicht, um ein Geschehen in zwei aufzuteilen, sondern um das eine Geschehen zum einen aus der Perspektive dessen, was der Mensch tun kann (Buße) und zum anderen aus der

38 Vgl. Inst. III,2,24: „quia Christus non extra nos est, sed in nobis habitat, nec solum individuo societatis nexu nobis adhaeret, sed mirabili quadam communiōe in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis ac magis, donec unum penitus nobiscum fiat.“ Vgl. auch Anm. 18.

39 Vgl. Inst.III,2,7: „Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.“

40 So in Inst. III,11,1: „cuius participatione duplicem potissimum gratiam recipiamus; nempe ut eius innocentia Deo reconciliati pro iudice iam propitium habeamus in coelis patrem; deinde ut eius spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur. Ac de regeneratione quidem, quae secunda est gratia, dictum fuit quantum sufficere videbatur.“

41 Vgl. Weinrich, Calvin und Barth 92f.: „Dem *perfectum* der Rechtfertigung entspricht nicht ein *perfectum* der Heiligung; vielmehr steht diese im Zeichen der bleibenden vitalen Angewiesenheit des Menschen auf den Heiligen Geist in den jeweiligen Dynamiken unseres Lebens. Cornelis P. Venema unterscheidet in seiner neuen Studie über die zweifältige Gnade den *Status* des Gerechtfertigtseins von dem Prozess der lebenslang andauernden Transformation des Lebens durch das Wirken des Heiligen Geistes.“

42 Vgl. Venema 9 (Anm.1): „Though referring to the same subject and issue, Calvin ordinarily uses the terminology of ‚justification‘ and ‚regeneration‘ or ‚repentance‘. Only infrequently does he speak of ‚justification‘, though it is clearly for him a synonym for either regeneration or repentance.“ Vgl. auch aaO. 121: „As was true of his conception of repentance, sanctification is the process of consecrating ourselves and all our actions to God, and it comprises both our ceasing to live for ourselves and our devotion to the will of God.“ Siehe auch unten unter 3.3 zur Buße.

Perspektive des Wirken des Heiligen Geistes (Heiligung) betrachten zu können. Schönberger betont die Bedeutung der *theologia crucis* für Calvins Heiligungskonzeption und hält fest: „Calvin geht es in seiner Deutung des christlichen Lebens als der Gemeinschaft mit Jesus Christus nicht darum, bei der Aufnahme in diese Gemeinschaft (Rechtfertigungsaspekt) zu verweilen. Er möchte den Modus dieser besonderen Gemeinschaft verstehen, daher beschreibt er ‚die Buße mit einem Wort als Wiedergeburt‘ [Inst. III,3,9] (Heiligungsaspekt): die Buße wird zum leitenden Kriterium seines Heiligungsverständnisses.“ Die Buße ist demnach letztlich auch als ein Werk des Heiligen Geistes zu verstehen, da in ihr die Teilhabe am Leiden Christi zum Ausdruck kommt.<sup>43</sup> Als Ziel des Geschehens steht die – wenngleich in diesem Leben nicht erreichbare, so doch anzustrebende – Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen vor Augen.<sup>44</sup>

### 3.3 *Glaube und Buße*

Die Buße ist Ausdruck des menschlichen Ringens im und um den Glauben. Calvin betont, dass Glaube und Buße untrennbar miteinander verbunden sind, aber doch unterschieden werden müssen.<sup>45</sup> Die Buße folgt auf den Glauben,<sup>46</sup> wobei hier nicht an einen zeitlichen Abstand gedacht ist. Die Abfolge ist vielmehr eine logische: Calvin legt dar, „dass ein Mensch sich nicht ernsthaft um Buße bemühen

43 Vgl. Schönberger 207.

44 Vgl. Faber, Symphonie 42: „Deshalb ist es von tieferer Bedeutung, wenn Calvin immer wieder auf das innige Verhältnis zu sprechen kommt, das im Ursprung zwischen Gott und Mensch bestand. Durch dieses Ideal angestachelt kann der erlöste Mensch auch in der jetzigen heilsgeschichtlichen Situation die Haltungen verwirklichen, die den ersten Menschen im Stand der Gnade bewahrt und mit Gott verbunden hätten: Demut, Dank, Lobpreis.“ und ebd. 43, Anmerkung 12: „Ohne zu übersehen, daß die Wiedergeburt des Menschen in Christus reichere Gnade mit sich bringt, versteht Calvin sie als Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen [...].“ Vgl. auch Venema 121: „While the process of sanctification is identical with our regeneration or repentance, it specifically denotes that we are purified in this process from the corruption of sin, and consecrated as holy vessels devoted to the service of God's will. The language of ‚sanctification‘ confirms the nature of our repentance as a conversion to God, whose goal is not only the restoration of God's image in us, but also the re-establishment of his claim upon us as those who were created for fellowship with and obedience to him.“ Vgl. auch Schönberger 207f.

45 So in Inst. III,3,5: „An vera poenitentia citra fidem consistere potest? Minime. Verum etsi separari non possunt, distingui tamen debent.“

46 Vgl. Inst. III,3,1: „Poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. Quum enim venia et remissio per evangelii praedicationem ideo offeratur, ut a tyrannide satanae, peccati iugo, et misera servitute vitiorum liberatus peccator in regnum Dei transeat, certe evangelii gratiam nemo amplecti potest quin ex erroribus vitae prioris in rectam viam se recipiat, totumque suum studium applicet ad poenitentiae meditationem.“

kann, wenn er nicht erkannt hat, dass er Gott gehört. Aber niemand ist wahrhaftig davon überzeugt, Gott zu gehören, wenn er nicht zuvor seine Gnade ergriffen hat.“<sup>47</sup>

Indem die Buße als äußerliche und als innerliche Hinwendung zu Gott beschrieben wird,<sup>48</sup> wird die Gemeinsamkeit bzw. Überschneidung mit dem Glaubensbegriff Calvins sichtbar, der das Erfassen der Gnade Gottes in Gestalt der Vergebung, also der Rechtfertigung, in den Mittelpunkt stellt. Sowohl die Hinwendung zu Gott als auch die Betonung, dass diese innerlich und äußerlich, also im Verhalten des Glaubenden erkennbar, stattfinden muss, gelten auch für den Glauben. Während aber Calvin im Zusammenhang mit dem Glauben das Erfassen der Gnade Gottes in den Mittelpunkt rückt, tritt im Zusammenhang mit der Buße die Rede von der Gnade Gottes in den Hintergrund. Stattdessen konzentriert sich Calvin auf das strenge Urteil Gottes über den Menschen. Er legt ausführlich dar, dass die Buße auf der Angst vor dem Gericht Gottes beruht.<sup>49</sup> Dabei ist zu beachten, dass Calvin hier zwar auch die Angst vor der Strafe Gottes als Grund für die Buße sieht, aber als eigentlichen Beweggrund die Abscheu nennt, die der Mensch selbst vor seiner Sünde empfindet, weil er weiß, dass sie Gott zuwider ist.<sup>50</sup> Bei der Buße geht es nun um das menschliche Bemühen, Gottes Willen für den Menschen zu entsprechen, indem mit Gottes Hilfe durch den Heiligen Geist die Gott widerstrebende menschliche Natur abgetötet und die geistliche Natur zum Leben erweckt wird.<sup>51</sup> Das vernichtende Urteil Gottes trifft also nicht den Menschen insgesamt, sondern den unversöhnten, alten Menschen. Calvin bezieht sich hier auf

---

47 Inst. III,3,2: „sed ostendere volumus, non posse hominem poenitentiae serio studere nisi se Dei esse noverit. Dei autem se esse nemo vere persuasus est, nisi qui eius prius gratiam apprehenderit.“ Vgl. Schönberger 206f.

48 Vgl. Inst. III,3,6: „Primum, quum vitae ad Deum conversionem nuncupamus, transformationem requirimus non in operibus tantum externis, sed in anima ipsa.“

49 Vgl. Inst. III,3,7: „Prius enim quam ad resipiscentiam mens peccatoris inclinatur, divini iudicii cogitatione excitari oportet. Ubi autem haec cogitatio penitus insederit, Deum aliquando tribunal conscensurum ad exigendam omnium dictorum factorumque rationem, miserum hominem interquiescere non sinet, nec punctum temporis respirare, quin perpetuo ad meditandum aliud vitae institutum exstimulet, quo se ad iudicium illud sistere secure queat.“

50 Vgl. ebd: „Quoniam vero a peccati horrore et odio conversio inchoatur, ideo tristitiam, quae secundum Deum est, poenitentiae causam facit apostolus. Tristitiam autem secundum Deum appellat (2 Cor. 7, 10), ubi non poenam modo exhorremus, sed peccatum ipsum, ex quo displicere Deo intelligimus, odimus et exsecramur.“ Vgl. auch Inst. III,2,27: „Fideles autem, ut dictum est, et offensam plus quam poenam timent, [...]“

51 Vgl. Faber, Symphonie 252: „Calvin denkt von dem einen souveränen Gott her, der den Sünder in seine Gemeinschaft ziehen will und deswegen das, was nicht mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar ist, ausmerzt, um den Menschen lieben zu können.“

Texte im Epheserbrief und im Römerbrief, in denen dem alten, fleischlichen Menschen der neue, geistliche Mensch gegenübergestellt wird.<sup>52</sup> Diese Gegenüberstellung von Leiblichem und Geistlichem prägt Calvins Ausführungen über Glauben, Buße und Beichte. So kann Calvin zusammenfassen, dass die Buße „aus der Abtötung unseres Fleisches und des alten Menschen und der Lebendigmachung durch den Geist besteht.“<sup>53</sup> Der Mensch wird in doppelter Perspektive betrachtet. Die Abscheu vor dem sündigen Menschen betrifft den alten, fleischlichen Menschen, während die Heiligung eine Möglichkeit des neuen, geistlichen Menschen darstellt. Diese doppelte Perspektive auf den Menschen bedingt eine doppelte Perspektive auf Gott, der den alten Menschen richtet und ihn zugleich durch seine Gnade erneuert und damit den Prozess der Heiligung anstößt. Die Rolle des Menschen in diesem Prozess ist nicht eindeutig als aktiv oder passiv zu beschreiben. Einerseits kommt das genannte Ersterben und Lebendigmachen dem Menschen nicht aus eigener Kraft zu, sondern durch die Teilhabe an Christus,<sup>54</sup> der gestorben und auferstanden ist. Andererseits ist diese Teilhabe an Christus, bewirkt durch den Glauben, für Calvin ein Prozess, an dem der Mensch beteiligt ist, indem er durch sein Handeln auf Gottes Handeln antwortet.<sup>55</sup> Diese Antwort des Menschen besteht im Gehorsam gegenüber Gott, zu dem ihn zwar der Heilige Geist führt, der aber nur möglich ist, „wenn wir unsere Begehrlichkeiten bändigen und unterwerfen“.<sup>56</sup> An dieser Stelle ist die differenzierte Terminologie Calvins von Heiligung und Buße hilfreich. Wenn Calvin von Buße spricht, tritt in den Vordergrund,

52 Calvin bezieht sich auf Eph 4,23f. und Röm 6,6. Vgl. Inst. III,3,9.

53 Inst. III,3,5: „Quamobrem non male, meo quidem iudicio, sic poenitentia definiri poterit, esse veram ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet.“

54 Vgl. Inst. III,3,9: „Utrumque ex Christi participatione nobis contingit.“

55 Vgl. dazu auch Calvins Ausführungen zur Nächstenliebe: Inst. III,7,7: „Haec ergo mortificationum demum habebit in nobis locum, si caritatis numeros impleamus.“ Anstelle einer weitergehenden Beschäftigung mit der Frage nach der Beteiligung des Menschen sei an dieser Stelle auf Fabers Arbeit hingewiesen, die sich ausführlich mit der Frage nach der Beteiligung des Menschen an der Vermittlung zwischen Gott und Mensch beschäftigt. Vgl. Faber, Symphonie 183: „Wenngleich der Mensch zur Erlösung nichts beitragen kann und Calvin jede Möglichkeit freier Hinkehr zur Gnade und jede Mitwirkung am Erlösungsgeschehen selbst ablehnt, so sind von seinem Ansatz her Gott und Mensch doch erst dann vermittelt, wenn der Mensch zurück zur Dankbarkeit, zum Glauben, zum Gehorsam, kurz: zur Antwort gefunden hat.“

56 Inst. III,3,14: „nobis in sanctificationem datum esse, quo ab immunditiis et inquinamentis purgatos in obedientiam divinae iustitiae deducat, quae obedientia constare nequit nisi domitis subactisque concupiscentiis.“ Weber übersetzt *concupiscentia* mit „Begierden“, was im Deutschen sexuelle Konnotationen haben kann, die im Lateinischen nicht notwendigerweise vorhanden sind, weshalb mir das deutsche Wort „Begehrlichkeiten“ angemessener erscheint.

was der Mensch selbst, mit Hilfe des Geistes, tun muss. Wenn in den Vordergrund tritt, dass der Heilige Geist der eigentliche Akteur ist, wird deutlich, dass der gesamte Prozess auch als Heiligung bezeichnet werden kann. Hier sei noch einmal betont, dass es sich wie beim Glauben auch bei der Buße, und damit auch bei der Heiligung, um keine rein innerliche Angelegenheit handelt. Buße als Umkehr beinhaltet für Calvin die mit Hilfe des Heiligen Geistes ständige Neuausrichtung der Lebensführung auf Gott hin. Die Gott widersprechenden Begehrlichkeiten bleiben eine dauernde Herausforderung für den Menschen, der deshalb durch die Erkenntnis eines gnädigen Gottes keineswegs in Untätigkeit verfallen kann.<sup>57</sup>

Die Frage, ob die Angst vor Gott durch das Erfassen seiner Gnade im Glauben hinfällig wird, stellt sich für Calvin nicht, denn beides, die Angst vor dem Gericht und das Vertrauen auf Vergebung, sind bei ihm untrennbar verbunden, sie bedingen sich sogar gegenseitig. Die Erkenntnis von Gottes Gnade ist bei Calvin nicht zu trennen von der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und des Urteils Gottes über den alten Menschen.<sup>58</sup> Der Mensch stellt macht sich Gottes Zorn zu eigen und verurteilt sich selbst.<sup>59</sup> Durch diese völlige Unterwerfung unter das Urteil Gottes erkennt der Mensch an, dass er neu – geistlich – geboren werden muss, um von Gott angenommen werden zu können,<sup>60</sup> und er ergreift in Christus die Gnade der Sündenvergebung. Die Angst vor Gottes Gericht und Urteil unterstützt den Glauben, indem sie das Verlangen nach Buße und Vergebung stärkt und den Menschen auf diese Weise dazu anhält, Gottes Gnade zu erfassen, während umgekehrt die Erkenntnis der Gnade Gottes zur Erkenntnis der Unzulänglichkeit des alten

---

57 Vgl. ebd.: „Unde etiam consequitur, excussa desidia et securitate, intentis animis vigilandum esse, ne carnis nostrae insidiis incauti circumveniamur.“ Im Zusammenhang mit der Taufe betont Calvin dieses erneut (Inst. VI,15,11): „Nam concupiscentia nunquam plane in hominibus interit et exstinguitur, donec per mortem e corpore mortis liberati semetipsos prorsus exuerint. Baptismus quidem promittit nobis submersum esse nostrum Pharaonem et peccati mortificationem; non tamen ita ut amplius non sit, aut nobis negotium non facessat, sed tantum ne superet.“ Und er fügt hinzu (ebd.): „Non in hoc dicuntur ista, ut peccatis suis secure indormiant qui alioqui plus satis propensi sunt ad peccandum; sed tantum ne labascant et animum despondeant, qui a carne sua titillantur et punguntur.“

58 Vgl. Inst. III,3,19: „Ad poenitentiam invitando monebat ut se peccatores agnoscerent, suaque omnia coram Domino damnata, quo carnis suae mortificationem ac novam in spiritu regenerationem totis votis expeterent.“

59 Vgl. Inst. III,3,15: „Quo enim severiores in nos sumus, et acriore censura quaestionem habemus de peccatis nostris, eo debemus sperare magis propitium ac misericordem Deum.“

60 Vgl. Inst. III,3,19: „Praedicatur poenitentia in nomine Christi, quum per evangelii doctrinam audiunt homines suas cogitationes, suos affectus, sua studia corrupta et vitiosa esse; propterea necesse esse ut renascantur, si volunt ingredi in regnum Dei.“

Menschen und damit des eigentlich verdienten Urteils führt.<sup>61</sup> Die Buße stellt also keine Voraussetzung im Sinne einer Mitwirkung des Menschen an der Vergebung seiner Sünden dar, sondern ist eine Reaktion auf die Zusage der Vergebung. Calvin grenzt sich damit deutlich vom Bußverständnis der römischen Kirche ab, das die Buße als heilsnotwendiges Sakrament betrachtet, bei dem nach einem fest beschriebenen Verfahren, bestehend aus der Reue, der Beichte und der Bußleistung durch einen Priester Vergebung zugesprochen wird.<sup>62</sup>

Auffällig ist an dieser Stelle, dass sich Calvins Aufmerksamkeit auf das richtende Urteil Gottes konzentriert, welches den „alten Menschen“ betrifft, während die gnädige Zuwendung Gottes in den Hintergrund rückt. Das vernichtende Urteil Gottes macht sich der Mensch zu Eigen, die gnädige Annahme Gottes hingegen nicht in gleicher Weise.<sup>63</sup> Hinzu kommt, dass die Gnade Gottes, durch die der Mensch in Christus neu geboren wird und so Vergebung erlangt, vor dem dunklen Hintergrund des strengen Urteils über den alten Menschen umso heller leuchtet.<sup>64</sup> Der kritische Blick auf den alten Menschen ist kein Ausdruck der Geringschätzung des Menschen, sondern dient im Gegenteil als Ansporn dazu, dem bereits geschenkten Dasein als neuer Mensch zu entsprechen, mithin alles Menschenmögliche zu tun, um den Prozess der Heiligung voranzutreiben. Unter dieser Voraussetzung gehört zum Weg zu immer festerem Glauben und immer stärkerer Gemeinschaft deshalb konsequenterweise das aktive Bemühen um ständige Buße.<sup>65</sup> So wird verständlich, weshalb das gegenseitige Ermahnen, das auch im

---

61 Vgl. Inst. III,3,20: „Quare ubi peccatorum remissionem offert Deus, resipiscentiam vicissim stipulari fere solet; innuens suam misericordiam resipiscendi causam hominibus esse debere.“ Zu dem vermeintlichen Zwiespalt im Gottesbild beobachtet Faber: „Der Zwiespalt liegt nicht im Gottesbild, sondern auf der Seite des Menschen, der die ihm geschenkte kostbare Würde verdunkelt und verdorben hat.“ (Faber, Symphonie 252).

62 Vgl. Benrath 462. Vgl. auch Inst. III,4,2.

63 Vgl. Schönberger, der dieses Ungleichgewicht in der staurologischen Prägung von Calvins Heiligungskonzeption verankert sieht: „Die Frage der Bedeutung des Sterbens Christi für das christliche Leben ist von höherem Stellenwert als die Frage nach der Bedeutung seiner Auferstehung.“ (Schönberger 208).

64 Vgl. dazu auch Faber, Symphonie 175, wo sie im Anschluss an Bouwsma den rhetorischen Charakter der Theologie Calvins betont. Ziel von Calvins Theologie ist es, den Sünder zur Reue zu bringen. Die negative Selbsterkenntnis hat für Calvin keinen resignativen Charakter.

65 Vgl. Inst. III,3,9: „Huc ut perveniant fideles, stadium poenitentiae, in quo tota vita currant, illis Deus assignat.“ Calvins Ausführungen müssen hier auch in ihrem Kontext als Verteidigung gegen die Wiedertäufer verstanden werden. Calvin lehnt aufs Schärfste die Vorstellung ab, der Geist gebe den Christinnen und Christen das rechte Verhalten ein, so dass alle Furcht überflüssig würde. „Tolle, inquit, vanam formidinem; spiritus nihil tibi mali imperabit, modo secure et intrepide illius actioni te permittas.“ Ob die Lehre der Wiedertäufer damit korrekt wiedergegeben ist, soll hier nicht thematisiert werden.

Rahmen der *disciplina ecclesiae* zur Sprache kommt,<sup>66</sup> für Calvin eine große Bedeutung hat.<sup>67</sup> Da die Buße für jede und jeden unerlässlich und ein lebenslanger Kampf ist und außerdem die Christinnen und Christen aufgefordert sind, innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen Gottes Gaben miteinander zu teilen, müssen die Glaubenden sich gegenseitig in diesem Kampf beistehen. Dass nach Calvins Meinung zu viel Nachsicht hierbei schädlich ist, verwundert angesichts seiner pädagogischen Grundannahmen nicht.<sup>68</sup> Es erstaunt vielmehr, dass Calvin an anderer Stelle durchaus Milde fordert und davor warnt, die Menschen zu entmutigen.<sup>69</sup> Möglicherweise hat Calvin selbst die Gefahr gespürt, dass diese Fokussierung auf das Urteil Gottes über den „alten Menschen“ zu Selbstverachtung führen kann und darüber die Annahme der Gnade Gottes manchem Menschen zumindest schwierig wird.<sup>70</sup> Calvin betont dann auch, dass der Mensch sich zwar selbst missfallen soll, aber „nicht, um in diesem Kampf festzustecken, und in keiner Weise vorwärtszukommen, sondern um mehr zu Gott zu eilen und zu seufzen.“<sup>71</sup>

Obwohl Calvin im Zusammenhang mit der Buße also vor allem das Negative im Menschen und den Kampf dagegen zur Sprache bringt, kann er die Buße dann auch mit dem Fokus auf das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes beschreiben: „Die evangelische Buße sehen wir bei allen, die, durch den Stachel der Sünde bei sich aufgebracht, durch das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes aber aufgerichtet und gekräftigt, zum Herrn bekehrt wurden.“<sup>72</sup> Wesentlich deutlicher wird

66 Siehe unten unter 4.3.8.

67 Vgl. Inst. III,4,12: „Quemadmodum enim mutuae admonitionis et correptionis officium Christianis quidem omnibus demandatum est [...]“.

68 Vgl. Calvins Ausführungen zu Gottes notwendiger Strenge in Inst. III,3,7: „Nec mirum, quia nisi acriter pungamur, non posset corrigi carnis nostrae pigrities; imo non sufficerent eius stupori et socordiae punctiones, nisi ferulas exserendo altius penetraret Deus. Accedit etiam contumacia, quam velut malleis contundi necesse est. Ergo severitatem, qua Deus utitur minando, ingenii nostri pravitas ab eo extorquet, quia dormientes frustra blande alliceret.“

69 Vgl. Inst. IV,12,8: „Hoc tamen praeteriri non debet, talem severitatem decere ecclesiam quae cum spiritu mansuetudinis coniuncta sit. Semper enim diligenter cavendum est, quemadmodum praecipit Paulus (2 Cor. 2,7), ne absorbeat a tristitia is in quem animadvertitur.“ Interessant erscheint hier die Tatsache, dass Calvin einen Kommentar zu Senecas de clementia geschrieben hat – die Barmherzigkeit scheint ihm doch sehr wichtig zu sein. (Vgl. Hugo 101ff.).

70 Vgl. den folgenden Abschnitt 3.4 zu Calvins Ausführungen zur Einzelbeichte. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Calvin sehr unerbittlich erscheint, wenn er theoretisch schreibt, er aber von Milde und Trost und Auferbauung spricht, wenn es um einzelne konkrete Menschen geht.

71 Inst. III,3,20: „non ut in hoc luto haereat, nec ultra progrediatur, sed magis ut ad Deum festinet et suspiret“ Calvin grenzt sich scharf vom römischen Bußverständnis ab, welches er als Seelenqual kritisiert (vgl. Inst. III,4,1).

72 Inst. III,3,4: „Evangelicam poenitentiam videmus in omnibus, qui peccati aculeo apud se exul-

die Fokussierung auf die Barmherzigkeit Gottes allerdings im Zusammenhang mit der Beichte, die dadurch wie ein Gegengewicht zu Calvins Ausführungen über die Buße wirkt.

### 3.4 *Beichte*

Während die Buße bei Calvin besonders mit der Erkenntnis der Sündhaftigkeit der Menschen verbunden ist und auf das strenge Urteil Gottes über blickt, macht sich die Beichte fest am Vertrauen auf Vergebung.<sup>73</sup> Vor dem Hintergrund des Elends des Menschen kann in der Beichte die Güte und Barmherzigkeit Gottes umso deutlicher hervortreten, und zwar nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern gerade auch sichtbar für die ganze Gemeinde.<sup>74</sup> Deshalb legt Calvin großen Wert auf die Öffentlichkeit der Beichte. Auf das verborgene persönliche Bekenntnis gegenüber Gott folgt das öffentliche Bekenntnis vor der Gemeinde. Als solches öffentliches Bekenntnis hat die Beichte ihren Ort zu Beginn eines jeden Gottesdienstes.<sup>75</sup> Den Nutzen dieser Form der Beichte sieht Calvin vor allem in der Verherrlichung Gottes und der eigenen Demütigung.<sup>76</sup> Hier wird noch einmal deutlich, wie bei Calvin das Anerkennen des Elends des Menschen einerseits und der Herrlichkeit und Gnade Gottes andererseits sich gegenseitig bedingen.

Während bei der öffentlichen Beichte im Gottesdienst Gott im Mittelpunkt der Überlegungen steht, rückt in der Einzelbeichte der Mensch in das Blickfeld. Calvin unterscheidet zwei Formen der Einzelbeichte: Zum einen die Beichte um der Menschen selbst willen, um sich gegenseitig zu trösten und zu beraten, und zum anderen die Beichte um der Versöhnung mit dem Nächsten willen.<sup>77</sup>

Bei der ersten Form kann jedem Menschen gebeichtet werden, der geeignet erscheint, wobei Calvin besonders die Pastoren empfiehlt.<sup>78</sup> Das seelsorgliche

---

cerati, fiducia autem misericordiae Dei erecti et recreati, ad Dominum conversi sunt.“

73 Vgl. Inst. III,4,9: „Cui confiteamur? Ipsi scilicet; hoc est, si afflicto et humiliato corde coram ipso procidamus, si apud ipsum nos ex animo accusantes et damnantes, bonitate eius et misericordia absolvi petamus.“

74 Vgl. Inst. III,4,10: „Et aequum est ut miseriae nostrae confessione, bonitatem ac misericordiam Dei nostri inter nos et coram toto mundo illustremus.“

75 Vgl. Inst. III,4,11 und die Genfer Gottesdienstordnung von 1542 (CS Bd.2 162).

76 Vgl. Inst. III,4,10: „Arcanam ergo illam confessionem, quae Deo fit, sequitur voluntaria apud homines confessio, quoties id vel divinae gloriae, vel humiliationis nostrae interest.“

77 So in Inst. III,4,12.

78 In Inst. III,4,12 bezieht sich Calvin auf Jak. 5,16: „Ac in priore quidem specie, tametsi Iacobus neminem nominatim assignando, in cuius sinum nos exoneremus, liberum permittit delectum, ut ei confiteamur qui ex ecclesiae grege maxime idoneus fuerit visus; quia tamen pasto-

Anliegen Calvins zeigt sich besonders deutlich, wenn er die Einzelbeichte demjenigen empfiehlt, der „für sich allein dermaßen vom Empfinden seiner Sünde geängstigt und erschreckt wird, daß er sich ohne fremde Hilfe nicht mehr freimachen kann“. <sup>79</sup> Auch die weiteren Ausführungen zur privaten Absolution lassen erkennen, dass es keineswegs Calvins Ziel war, die Menschen niederzudrücken, sondern sie aufzurichten. <sup>80</sup> Hier grenzt sich Calvin unmissverständlich vom formalisierten Beichtverständnis der römischen Kirche ab. Gerade die Einzelbeichte soll kein Zwang sein, bei dem alle Sünden aufgezählt werden müssen, sondern sie dient vor allem dem Trost. <sup>81</sup>

Die zweite Art der Einzelbeichte betrifft Vergehen, bei denen andere Menschen zu Schaden gekommen sind. Die Beichte dieser Vergehen hat nicht nur vor Gott ihren Ort, denn sie dient der Versöhnung mit dem Nächsten und muss folglich vor dem betreffenden Nächsten geschehen. <sup>82</sup> Hat jemand mit seiner Sünde der ganzen Kirche Anlass zum Anstoß gegeben, so muss auch die Beichte vor der versammelten Gemeinde stattfinden. <sup>83</sup> Hauptziel dieser Art von Beichte ist, den Frieden innerhalb der Gemeinde wiederherzustellen. Calvin differenziert zwischen dem Aspekt von Beichte, bei dem die Schlüsselgewalt der Kirche zum Tragen kommt, indem sie durch die Verkündigung Vergebung zuspricht, <sup>84</sup> und dem Aspekt der Wiederherstellung des Friedens innerhalb der Gemeinde. <sup>85</sup> Die Ver-

---

res prae aliis ut plurimum iudicandi sunt idonei, potissimum etiam nobis eligendi erunt.“

79 Inst. III,4,12: „si ita privatim angitur et afflicatur peccatorum sensu, ut se explicare nisi alieno adiutorio nequeat [...]“ (Übersetzung Weber).

80 Vgl. Inst. III,4,14: „Nec minoris efficaciae aut fructus est privata absolutio, ubi ab iis petitur qui singulari remedio ad infirmitatem suam sublevandam opus habent. Accidit enim non raro ut qui generales promissiones audit, quae ad totam fidelium congregationem destinantur, maneat nihilominus in aliqua dubitatione, ac, velut remissione nondum impetrata, inquietum adhuc animum habeat. Idem si pastori suo secretum animi vulnus aperuerit, atque illam evangelii vocem peculiariter ad se directam audierit: remittuntur tibi peccata tua, confide (Matth. 9,2), animum confirmet ad securitatem, illaque qua prius aestuabat trepidatione liberetur.“ Calvins Anliegen, die Menschen aufzurichten, wird auch im Rahmen der *ecclesiae disciplina* noch deutlich werden.

81 Vgl. Inst. III,4,12: „Hinc sequitur, eiusmodi confessionem liberam esse oportere, ut non ab omnibus exigatur, sed iis tantum commendetur qui ea se opus habere intelligent. Deinde ne hi ipsi qui illa utuntur pro sua necessitate, ad enumeranda omnia peccata vel praecepto aliquo cogantur, vel arte inducantur, sed quoad interesse sua putabunt, ut solidum consolationis fructum referant.“ Vgl. auch im Einzelnen Inst. III,4,15-39, wo Calvins eigene Vorstellungen im Gegenüber zur „Folter“, „furchtbarer Grausamkeit“, „Quälen der Seelen“ in der römischen Beichtpraxis (Inst. III,4,17) Kontur gewinnen. Die Schlüsselgewalt darf nicht dazu führen, die Barmherzigkeit Gottes zu binden (Inst. III,4,18).

82 Vgl. Inst. III,4,13.

83 Vgl. Ebd.

84 Vgl. dazu auch 4.3.1.

85 Vgl. Inst. III,4,14: „Tollendae vero offensionis diversa est ratio: quia etsi tunc quoque con-

söhnung mit Gott und untereinander gehören zusammen, wie Calvin mit Bezug auf Mt 5,23ff. darlegt.<sup>86</sup>

### 3.5 *Sünde wider den Geist*

Im Zusammenhang mit der Vergebung beschäftigt sich Calvin mit der Sünde wider den Heiligen Geist, der die Vergebung versagt wird.<sup>87</sup> Calvin versteht unter dieser Art von Sünde, dass jemand den ersten Ansatz des Glaubens, den der Geist in ihn gelegt hat,<sup>88</sup> mit voller Absicht ablehnt.<sup>89</sup> Calvin möchte dieses Ablehnen als vollständigen Abfall verstanden wissen, nicht etwa als einzelne Übertretung. Es handelt sich also nicht um einen Rückschritt auf dem Glaubensweg, sondern um den Schritt hinter den Glauben zurück. Wer auf diese Weise den Glauben abgelehnt hat und damit gegen den Geist handelt, kann nicht in die Gemeinschaft zurückkehren.<sup>90</sup> Dem Einwand, es könne niemand von der Vergebung ausgeschlossen werden, der die Barmherzigkeit Gottes anrufe, entgegnet Calvin mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit zur Buße dieser Menschen, da sie „um ihrer Undankbarkeit willen bereits durch Gottes gerechtes Gericht mit ewiger Blindheit geschlagen“ seien.<sup>91</sup>

---

scientiae paci consulitur, praecipuus tamen finis est ut sublato odio inter se uniantur animi vinculo pacis.“ und davor.

86 Vgl. Inst. III,4,13.

87 Vgl. Mt 12,32 und Lk 12,10.

88 Calvin benutzt an anderer Stelle das Bild vom ersten Tropfen des Glaubens (Inst. III,2,19: „ubi primum vel minima fidei gutta mentibus nostris instillata est [...]“.

89 Vgl. Inst. III,3,22: „Dico igitur, in spiritum sanctum peccare, quidivinae veritati, cuius fulgore sic perstringuntur ut ignorantiam causari nequeant, tamen destinata malitia resistunt, in hoc tantum ut resistant.“

90 Vgl. Inst. III,3,23: „quos ab hac falsa et perniciose opinione avocans, dicit quod verissimum est, non patere iis reditum ad Christi communionem, qui eam scientes volentes proiecerint. Proiciunt autem, non qui simpliciter dissoluta vitae licentia verbum Domini transgrediuntur, sed qui totam eius doctrinam ex professo reiiciunt.“

91 Inst. III,3,24: „quod scilicet aeterna caecitate ob suam ingratitude iusto Dei iudicio percussi sint.“ Calvin stellt fest, dass ihr Rufen nach Barmherzigkeit kein wirkliches Suchen nach Gottes Gnade sei, weil sie diese ja zuvor abgelehnt hätten, sondern „sie beklagen, dass sie ihnen genommen wurde“ (Inst. III,3,24 „quam sibi ablatum esse gemunt.“) Der Widerspruch, wie der Glaube als vom Geist gewirkte Gabe der Kindschaft Gottes, die den Menschen unwiderruflich in Christus eingliedert, von menschlicher Seite abgelehnt werden kann, lässt sich nicht auflösen. Vgl. Calvins Predigt zu Lk 2,25-28 (CO 46, Sp. 368) auf die Krusche 295 hinweist: „Denn in der Einung mit Christus haben wir das pneuma hyiothesias, den spiritus adoptionis, empfangen. Er ist das Unterpfand dafür, das uns das Erbe des himmlischen Lebens nicht verloren gehen kann;“. Auch Krusches Lösung des Widerspruchs in Bezug auf die Frage der Prädestination mit Hilfe der Differenzierung der Geistesgaben hilft hier nicht weiter. (Krusche 125: „Nun ist aber eine der Grundaussagen von Calvins Prädestinationslehre, daß die zum Heil Erwählten den Kindschaftsgeist empfangen, der nie mehr verloren gehen kann. [...] Durch die Unterscheidung des Kindschaftsgeistes und des Charismen-

Diese Gefahr des unumkehrbaren Abfalls vor Augen, ist es nicht überraschend, wie wichtig für Calvin die Sorge um jedes einzelne Gemeindeglied ist. Der Kampf darum, die Gemeinschaft aufrechtzuerhalten und die Abirrenden zurückzurufen, damit sie sich nicht komplett lossagen und damit unrettbar verloren sind, wird verständlich vor dem Hintergrund dieser Sorge.<sup>92</sup>

## **4 Die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Vergabung**

### **4.1 *Miteinander im Leib Christi***

Hat ein Mensch die Gemeinschaft Christi ergriffen, so ist er ein Glied an Christi Leib geworden und damit in die Gemeinschaft aller Glieder am Leib Christi gestellt. Das Verhalten der Glaubenden als Glieder des Leibes kann für Calvin insofern nicht etwas Sekundäres sein, sondern ergibt sich direkt aus dem Glauben, aus der Teilhabe am Leib Christi. Deshalb kommt das Verhalten gegenüber den Nächsten bereits im Kontext des Glaubens zur Sprache.

#### **4.1.1 Hinwendung zu Gott und zum Nächsten – Selbstverleugnung**

Dass sich der Glaube im Leben äußern muss, ist eher eine Feststellung als eine Forderung. Das wird besonders deutlich in Inst. III,7. Calvin beschreibt, wie das Leben ganz auf Gott auszurichten ist: „Es gebührt sich, dass ein christlicher Mensch in der Tat so geschult und beschaffen ist, dass er für sich bedenkt, dass er es im ganzen Leben mit Gott zu tun hat. Deshalb wird er so die ganze Aufmerksamkeit des Verstandes gottesfürchtig zu ihm hinwenden, dass er sich ganz auf sein (sc. Gottes) Urteil und Berechnung hin ausrichtet.“<sup>93</sup> Bei allen Handlungen im Alltag soll der Mensch darüber nachdenken, wie Gott sein Verhalten beurteilen

---

geistes hat Calvin eine Erklärung für das rätselhafte Phänomen, daß Menschen, die im Bundesbereich gelebt und dort wichtigste Funktionen erfüllt haben, verworfen werden, ohne daß dadurch sein Satz von der Unwiderruflichkeit der Wahl und der Unverlierbarkeit des Heils in Frage gestellt würde.“).

92 Es bleibt allerdings die Frage offen, wie die Bedeutung der menschlichen Bemühungen mit der Vorstellung von der Erwählung in Einklang zu bringen ist. Die Thematik kann hier nicht vertieft werden, es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass die Lehre von der Prädestination bei Calvin nicht zu Passivität führt. Vgl. auch unten unter 5.2.

93 Inst. III,7,2: „Ita sane compositum et comparatum esse convenit hominem christianum, ut sibi in tota vita negotium cum Deo esse reputet. Hac ratione, ut omnia sua ad arbitrium calculumque eius revocabit, ita totam mentis intentionem religiose ad eum referet.“

würde. Die Ausrichtung auf Gott geht einher mit der Ausrichtung auf die anderen Menschen, nicht nur, weil es Gottes Willen entspricht,<sup>94</sup> sondern weil dem Menschen im Anderen das Ebenbild Gottes entgegentritt.<sup>95</sup> Das gilt gerade auch für diejenigen Mitmenschen, die durch ihr Verhalten keinen Anlass zur Ehrerbietung geben. Um dem Anderen die seiner Gottesebenbildlichkeit entsprechende Ehrerbietung erweisen zu können, ist es nötig, dass der Mensch sich selbst, seine eigene Person, seine Wünsche, seine Bedürfnisse hintanstellt.<sup>96</sup> Calvins Ausdruck der *abnegatio nostri* übersetzt Weber mit dem Wort Selbstverleugnung, womit eben dieses gemeint ist, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse ganz zurückzustellen.<sup>97</sup> Allerdings betont Calvin an anderer Stelle, dass es nicht darum gehe, dass Christinnen und Christen gar nicht für sich selbst sorgen sollen. Die Sorge für sich selbst solle nur nicht dominieren.<sup>98</sup> Das deutsche Wort Selbstverleugnung erscheint insofern als ein problematischer Terminus, weil er eine gedankliche Nähe zur Selbstverachtung und zur Verachtung des Menschen überhaupt suggerieren kann, die jedoch keineswegs in Calvins Sinn ist.<sup>99</sup>

Mit Hilfe der Selbstverleugnung im Sinne der Zurückstellung eigener Wünsche und Bedürfnisse kann ausgeschlossen werden, dass die Ausrichtung auf Gott und den Anderen hin letztendlich nur mit der Intention geschieht, sich selbst Ansehen zu erwerben.<sup>100</sup> Wichtig ist für Calvin nicht nur das gute Handeln dem Anderen

94 In Inst. III,7,4 verweist Calvin auf Röm 12,10: „In geschwisterlicher Liebe sind wir einander zugetan, in gegenseitiger Achtung kommen wir einander zuvor.“

95 Vgl. Inst. III,7,6: „Hac profecto uni via pervenitur ad it quod humanae naturae prorsus adversum est, nedum difficile: ut diligamus eos qui nos odio habent, beneficiis mala pensemus, probris benedictiones referamus; si meminerimus non hominum malitiam reputandam esse, sed inspiciendam in illis Dei imaginem; quae inductis ac oblitteratis eorum delictis, ad eos amandos amplexandosque sua pulchritudine ac dignitate nos allicit.“ Vgl. auch ebd.: „Omni-bus in universum benefacere Dominus praecipit, quorum magna pars indignissimi sunt, si proprio merito aestimentur; sed hic optima ratione subvenit scriptura, quum docet non esse respiciendum quid ex se ipsis mereantur homines, sed imaginem Dei in cunctis considerandam, cui nihil non et honoris et dilectionis debeamus. In domesticis autem fidei illam eandem diligentius observandam (Gal. 6, 10), quatenus per Christi spiritum renovata est et instaurata.“

96 So Calvin in Inst. III,7,4: „Quemadmodum ad veram mansuetudinem nunquam alia via pervenies, quam si et tui deiectione et alterius reverentia imbutum pectus habueris.“

97 Inst. III,7,1f.

98 Vgl. CO 49, Sp. 511 (Kommentar zu 1Kor 13,5): „Neque enim quamlibet nostri curam aut studium hic reprehendit Paulus: sed excessum qui provenit ex immodico et caeco nostri amore.“

99 Vgl. Plasger, Eschatologie 85f.: „Selbstverleugnung heißt also im Wesentlichen: Nicht sich selber höher zu achten als den anderen und als Gott, auch weil Gott durch den anderen zu uns kommt.“ und den Hertog 6: „In der spezifischen *abnegatio nostri*, für die er [sc. Calvin] plädiert, geht es um die Wiedergewinnung der wahren eschatologischen Freude und um die Freilegung der Sicht für Gottes unverdiente Güte in diesem Leben.“

100 Vgl. Inst. III,7,2: „Ostende enim hominem, si potes, qui nisi sibi iuxta Domini mandatum

gegenüber, sondern die Grundeinstellung des bzw. der Glaubenden. Sobald ein Mensch an sich selbst denkt und nicht an den Anderen, wenn er an diesem ein gutes Werk tut, so Calvin, verfehlt er den Sinn der Nächstenliebe. Was das konkret bedeutet, wird in den Ausführungen zum rechten Umgang mit Armen und Hilfsbedürftigen erkennbar. Es geht Calvin darum, den Hilfsbedürftigen um ihrer selbst willen zu helfen und nicht, um dafür gelobt zu werden. Der Hilfsbedürftige soll im Mittelpunkt des Handelns stehen und nicht die eigene Person.<sup>101</sup>

Die Neigung des Menschen zur Selbstliebe steht dieser von Calvin eingeforderten Haltung entgegen.<sup>102</sup> Menschen tendieren dazu, so seine Beobachtung, sich selbst für etwas Besonderes zu halten und sich über andere zu erheben. Dieses Phänomen sieht Calvin bei allen Menschen, ganz gleich, welchen gesellschaftlichen Status sie innehaben. Hinzu komme die Neigung, jene Eigenschaften, die ein Mensch bei sich selbst schätzt, bei anderen nicht anerkennen zu können.<sup>103</sup> In diesem Zusammenhang wird die von Calvin vorher bereits ausführlich behandelte Buße noch einmal besonders wichtig. Der Inhalt der Buße, das Absterben des alten Menschen, wird von Calvin im Zusammenhang mit dem mitmenschlichen Verhalten betrachtet. Calvin stellt fest, dass sich das in der Buße geforderte Absterben des alten Menschen in der Nächstenliebe erfüllt.<sup>104</sup> Nur wenn die eigene Person ganz zurückgestellt wird, können der andere Mensch und Gott in den Mittelpunkt rücken. Durch diese Verbindung wird plausibel, warum Glaube und die damit einhergehende Buße für Calvin keine individuellen Angelegenheiten sind,<sup>105</sup> sondern direkt Auswirkungen auf die Lebensgestaltung haben müssen. Die in der Buße ausgedrückte Erkenntnis, Gott nicht durch eigenes Handeln gerecht werden zu können und auf seine Gnade angewiesen zu sein, macht den Menschen demütig

---

renuntiarit, gratis exercere bonitatem inter homines velit. Nam quicumque non fuerunt hoc sensu occupati, laudis saltem gratia virtutem sequuti sunt.“

101 Vgl. Inst. III,7,7.

102 Vgl. Inst. III,7,5: „Hoc unum si exigatur, ne quaeramus quae nostra sunt, non tamen minima vis erit afferenda naturae: quae sic in solam nostri dilectionem nos inclinatur, ut non tam facile patiatur nos ac nostra negligenter transire, quo alienis commodis invigilemus, imo iure nostro sponte cedere, quod alteri resignemus.“

103 So in Inst. III,7,4.

104 So in Inst. III,7,7: „Haec ergo mortificatio tum demum habebit in nobis locum, si caritatis numeros impleamus.“ Vgl. Schönberger 229: „Calvins Verständnis der Selbstverleugnung ist die ethische Konkretion der Buße überhaupt [...]“ (Hervorhebung im Original).

105 Vgl. Schönberger 231: „Selbstverleugnung‘ ist kein negatives Vorzeichen vor dem christlichen Leben, sondern die positive Beschreibung einer bewusst antiindividualistischen! Frömmigkeit.“

und schafft so den Raum für die Nächstenliebe.

#### 4.1.2 Die Liebe

Wie Calvin in seinem Kommentar zu 1Kor 13 hervorhebt, ist die Liebe (*caritas*) das Heilmittel gegen die Selbstliebe (*amor sui*).<sup>106</sup> Die Hinwendung zu Gott und zum anderen in Liebe bringt den Menschen von seiner Selbstbezogenheit ab. Calvin benutzt das Bild vom Leib Christi, um den einzelnen Gliedern ihre Bedeutung innerhalb der Gemeinschaft ins rechte Licht zu rücken.<sup>107</sup> Die Perspektive, nur eines von vielen Gliedern am Leib zu sein, führt zu der Erkenntnis, einerseits auf die Gemeinschaft angewiesen zu sein und andererseits selbst der Gemeinschaft dienen zu müssen, damit der Leib funktioniert. Die daraus resultierende Haltung ist gleichermaßen von *Demut* wie von *Verantwortung* geprägt. Die Gaben, die Gott den Einzelnen gegeben hat, sind unverdient und daher kein Anlass dafür, sich selbst zu rühmen. Stattdessen müssen sie den Anderen zum Wohl eingesetzt werden. Zur demütigen Anerkennung, die eigenen Gaben nicht verdient zu haben, tritt die Verantwortung und damit die Verpflichtung, diese Gaben der Gemeinschaft zum Wohl einzubringen.<sup>108</sup> „So bilden sie ein Band, das die Einheit der Kirche festigt.“<sup>109</sup> Ziel allen Handelns ist die Auferbauung der Kirche.<sup>110</sup>

Das bedeutet allerdings nicht, dass die einzelnen Glieder bedeutungslos wären. Das einzelne Glied ist insofern von Bedeutung, als es Glied des Leibes ist und als solches seine Gaben und Fähigkeiten (die durch den Geist gegeben sind) in die Gemeinschaft des Leibes einbringt.<sup>111</sup> Mehr noch: Jeder und jede Einzelne ist für

---

106 Calvin schreibt im Kommentar zu 1Kor 13,4: „Qui ergo caritate regitur, non inflatur fastu, ut alios despiciat, sibi placeat.“ (CO 49, Sp. 510) und zu 1Kor 13,5: „Non quaerit sua ipsius. Hinc colligere licet quam non sit ingenita nobis a natura caritas: propensi enim natura sumus omnes ad amorem curamque nostri et studium propriae utilitatis: imo verius huc praecipites ruimus. Tam perversae inclinationis remedium est caritas: quae facit ut praeterita nostri ratione, de proximis simus solliciti, eos amemus et curemus.“ (aaO. Sp. 510f.)

107 Vgl. Inst. III,7,5.

108 Vgl. CO 49, Sp. 238 (Kommentar zu Röm 12,5): „Quum tamen disertis verbis notat communionem quae inter nos est, simul etiam innuit quantum studium esse debeat in commune corporis bonum conferendi quas singuli obtinent facultates.“

109 Faber, Verbundenheit 171.

110 Vgl. Inst. III,7,5: „Nullum membrum suam facultatem sibi habet, nec in privatum usum applicat, sed ad socia membra transfundit. Nec ullam inde utilitatem capit, nisi quae ex communi corporis totius commoditate procedit. Sic pius vir, quidquid potest, fratribus debet posse, sibi non aliter privatim consulendo quam ut ad communem ecclesiae aedificationem intentus sit animus.“

111 Vgl. ebd.

die Auferbauung der Kirche verantwortlich.<sup>112</sup> Den Dienst für den Nächsten betrachtet Calvin als Pflicht, die nie abgegolten ist: Jeder soll sich bewusst sein, „dass er seines Nächsten Schuldner ist“<sup>113</sup>. Jegliche Haltung, die den hilfsbedürftigen Nächsten verachtet oder ihm Vorhaltungen macht, ist auf dieser Grundlage unmöglich. Entscheidender Maßstab für das Miteinander im Leib Christi ist die Liebe.<sup>114</sup> Zwar führt Calvin im Anschluss an den Titusbrief noch andere Maßstäbe für das Miteinander in der Gemeinde an, nämlich die Besonnenheit, die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit, aus welchen er verschiedene Überlegungen für das Verhalten innerhalb der Gemeinde ableitet.<sup>115</sup> Doch letztendlich ist es die Liebe, die die Kirche erhält.<sup>116</sup>

#### 4.1.3 Einheit des Leibes Christi – Einheit der Kirche

Das Verständnis der Kirche als Leib Christi hat nicht nur Konsequenzen für das Miteinander der einzelnen Glaubenden. Es veranlasst Calvin auch zur Betonung der Einheit aller Glieder am Leib Christi.<sup>117</sup> Christus selbst stellt die Einheit her, er ist das Band der Einheit, das alle Glaubenden miteinander verbindet.<sup>118</sup> Von dieser

---

112 So in Inst. IV,1,12: „Et huc pertinet illud Pauli (1 Cor. 14, 30): si melius quid sedenti revelatum fuerit, prior taceat. Unde constat, singulis ecclesiae membris demandatum publicae aedificationis studium pro mensura gratiae suae, modo decenter et secundum ordinem, hoc est, ne vel ecclesiae communionem renuntiemus, vel in ea permanentes pacem et disciplinam rite compositam turbemus.“

113 Inst. III,7,7: „Sed ita potius secum quisque cogitabit, se, quantus quantus est, proximis debitorem sui esse, nec alium exercendae erga ipsos beneficentiae statuendum esse finem, nisi quum facultates deficiunt; quae, quam late extenduntur, ad caritatis regulam limitari debent.“ Vgl. Faber, Verbundenheit 171.

114 Vgl. ebd.

115 Hier spricht Calvin sogar von der Vollkommenheit, die mit den drei Eigenschaften erreicht werden kann. Inst. III,7,3: „Iam omnes vitae actiones ad tria membra restringit, sobrietatem, iustitiam et pietatem. Ex quibus sobrietas haud dubie tam castitatem et temperantiam quam purum et frugalem temporalium bonorum usum, et inopiae tolerantiam denotat. Iustitia autem omnia aequitatis officia complectitur, ut reddatur unicuique quod suum est. Sequitur pietas, quae nos a mundi inquinamenti segregatos vera sanctitate cum Deo coniungit. Haec ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem.“ Allerdings räumt er direkt im Anschluss ein, wie schwer es ist, dem zu entsprechen.

116 Vgl. CO 49, Sp. 516 (Kommentar zu 1Kor 13,13): „Unde constat hic potius dici, non per omnia: sed quatenus perpetua erit, et nunc primas partes tenet in conservanda ecclesia.“

117 Vgl. aaO., Sp. 501 (Kommentar zu 1Kor 12,12): „Sensus ergo est: tametsi membra corporis sunt varia et functionibus differunt: sunt tamen ita inter se connexa, ut in unum coalescant. Ergo nos, qui membra sumus Christi, quamquam variis dotibus pollemus, debemus tamen spectare ad illam coniunctionem, quam habemus in Christo.“ Vgl. Faber, Verbundenheit 168: „Calvin schätzt die Einheit als hohes Gut der Kirche ein.“

118 Vgl. aaO., Sp. 237 (Kommentar zu Röm 12,4): „Vocati enim sumus hac lege, ut tanquam in unum corpus coalescamus, quandoquidem eam quae est inter humani corporis membra, societatem ac connexionem inter omnes suos fideles instituit Christus: et quia in tantam unitatem per se homines convenire non poterant, illius coniunctionis vinculum ipse factus est.“

Annahme aus ist es Calvin möglich, den Blick auf die weltweite Gemeinschaft der Christinnen und Christen zu weiten. Wenngleich die Kirche in viele einzelne Kirchen an verschiedenen Orten untergliedert ist, so bleibt ihre Einheit durch die Einheit mit Christus gewahrt.<sup>119</sup> Die Einheit aller Christinnen und Christen sieht Calvin mit der Einheit des Leibes gegeben.<sup>120</sup> Das bedeutet allerdings nicht, dass die Einheit der Kirche selbstverständlich ist. Am Beispiel der Gemeinde in Korinth verdeutlicht Calvin, dass Spaltungen innerhalb der Kirche deshalb nicht nur die Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander gefährden, sondern auch die Gemeinschaft mit Christus selbst aufs Spiel setzen.<sup>121</sup> „Für Calvin ist die Einheit der Kirche nicht nur ein abstrakter Begriff oder eine primär theologisch zu reflektierende Grösse, sondern eine lebendige Wirklichkeit. Gerade deswegen hat er Interesse an der Frage, wie sie konkret zustande kommt und worauf sie sich bezieht.“<sup>122</sup> Die Einheit der Christinnen und Christen ist nicht nur eine Gabe, sondern gleichzeitig eine Aufgabe, so wie die Gestaltung der Kirche insgesamt ihre Aufgabe ist.

#### 4.2 *Sichtbare und unsichtbare Kirche*

Mit der Aufgabe der Gestaltung der Kirche kommt die sichtbare Gestalt der Kir-

---

119 Vgl. Inst. IV,1,9: „ecclesiam universalem esse collectam ex quibuscunque gentibus multitudinem, quae intervallis locorum dissita et dispersa, in unam tamen divinae doctrinae veritatem consentit, et eiusdem religionis vinculo colligata est. Sub hac ita comprehendit singulas ecclesias, quae oppidatim et vicatim pro necessitatis humanae ratione dispositae sunt, ut unaquaeque nomen et auctoritatem ecclesiae iure obtineat; singulos homines, qui pietatis professione inter ecclesias eiusmodi censentur, etiamsi ab ecclesia sint revera extranei, ad ipsam tamen quodammodo pertinere, donec publico iudicio exterminati fuerint.“

120 Vgl. Inst. IV,1,3: „Ideo catholica dicitur, seu universalis, quia non duas aut tres invenire liceat quin discerpatur Christus: quod fieri non potest. Quin sic electi Dei omnes in Christo sunt connexi, ut quemadmodum ab uno capite pendent, ita in unum velut corpus coalescant, ea inter se compage cohaerentes qua eiusdem corporis membra; vere unum facti, qui una fide, spe, caritate, eodem Dei spiritu simul vivunt, non in eandem modo vitae aeternae haereditatem, sed in unius Dei ac Christi participationem etiam vocati.“

121 Vgl. CO 49, Sp. 316 (Kommentar zu 1Kor 1,13): „Divisusne est Christus? Hoc intolerabile malum ex Corinthiorum factionibus consequatur. Solus enim Christus regnare in ecclesia debet. Ac quum hic finis sit evangelii, ut per ipsum Deo conciliemur, necesse est primum nos simul omnes esse in eo colligatos. Quum autem pauculi ex Corinthiis, qui aliis erant saniores, Christum retinuerint magistrum, utcunque omnes se Christianos iactarent, ita lacerabatur Christus. Nos enim unum esse corpus oportet, si velimus sub eo, tanquam sub capite, contineri. Quod si in diversa corpora scindimur, ab ipso quoque dissilimus: gloriari ergo eius nomine inter discordias et factiones, est ipsum discernere, quod fieri nequit. Nam ab unitate et concordia ipse nunquam discedet, quia se ipsum abnegare non potest. Hac igitur absurditate proposita, efficere vult Paulus ut intelligant Corinthii a Christo se esse alienos, quia divisi sint: tunc enim regnat in nobis, quum sacrosanctae coniunctionis vinculum nobis est.“

122 Faber, Verbundenheit 168.

che in den Blick. Die Gemeinschaft der Glaubenden als Leib Christi ist keine unsichtbare oder ideelle Größe, sondern wird konkret und sichtbar in der empirisch wahrnehmbaren Kirche.

Zwar gelangen die einzelnen Glaubenden durch das Wirken des Heiligen Geistes zur Teilhabe an Christus und damit in die Gemeinschaft seines Leibes,<sup>123</sup> doch bedient sich Gott um der menschlichen Trägheit willen äußerer Bedingungen, unter denen Glaube gewirkt und die Gemeinschaft mit Christus und miteinander wachsen kann.<sup>124</sup> Die Kirche ist der Bedingungsraum, in dem Menschen zum Glauben kommen und in ihm wachsen, in dem sie Vergebung erlangen und immer wieder zugesprochen bekommen. Die Kirche soll unterstützen, dass die einzelnen Menschen in ihrem Glaubenskampf gestärkt und vor dem Abfall bewahrt werden, damit sie auf ihrem Weg zu immer engerer Gemeinschaft mit Christus und miteinander als sein Leib voranschreiten.<sup>125</sup> Calvin beschreibt die Kirche im Anschluss an Cyprian als Mutter und führt das Bild folgendermaßen aus: „Denn es gibt keinen anderen Weg ins Leben hinein, wenn sie uns nicht in ihrem Mutterleib empfängt, gebiert, uns nicht an ihren Brüsten ernährt und schließlich unter ihrem Schutz und ihrer Führung bewahrt, bis wir, nachdem wir das sterbliche Fleisch abgelegt haben, Engeln gleich sein werden.“<sup>126</sup> In diesem Bild wird deutlich, dass die Kirche für Calvin sowohl erzieherische als auch fürsorgliche Funktion hat, die letztendlich auf die Heiligung zielt, indem sie die einzelnen Glaubenden in ihrer beständigen Umkehr unterstützt.<sup>127</sup> Aber nicht nur die einzelnen Glaubenden, auch die Kirche insgesamt soll täglich auf dem Weg der Heiligung voranschreiten.<sup>128</sup>

Wie hoch Calvin die Bedeutung der Kirche, und zwar ausdrücklich in ihrer empirischen

123 Vgl. Inst. III,1,1: „Huc summa redit, spiritum sanctum vinculum esse, quo nos sibi efficaciter devincit Christus.“

124 Vgl. Inst. IV,1,1.

125 Vgl. auch Faber, Symphonie 271: „Vermittlung geschieht auf die Vollgestalt des Vermitteltseins in einer wechselseitigen Beziehung hin, indem nicht nur Gott sich den Menschen schenkt, sondern sie als Glieder des Leibes Christi in die Dynamik auf sich selbst stellt. Darum ist auch der Aufbau des Leibes kein abgeschlossener Prozeß, sondern verlangt danach, daß die Glieder dem Haupt gleichwerden und so immer mehr in den Leib hineinwachsen.“

126 Inst. IV,1,4: „quando non alius est in vitam ingressus nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos tueatur, donec exuti carne mortali similes erimus angelis.“ Vgl. dazu Ganoczy, *Ecclesia Ministrans* 166. Vgl. auch Inst. IV,1,1: „Haec enim quae Deus coniunxit separari fas non est (Matth. 10, 9), ut, quibus ipse est pater, ecclesia etiam mater sit.“

127 Vgl. den obigen Abschnitt 3.3 über die Buße.

128 Vgl. Inst. IV,1,17: „Unde sequitur nondum peractam esse eius sanctitatem. Sic ergo sancta est ecclesia ut quotidie proficiat, nondum perfecta sit; quotidie procedat, nondum pervenerit ad sanctitatis metam, quemadmodum alibi quoque fusius explicabitur.“

rischen Gestalt, einschätzt, wird auch daran deutlich, dass er eindringlich davor warnt, sie zu verlassen, auch wenn in ihr „schandbare Leute“ sind.<sup>129</sup> Die Gemeinschaft mit der empirisch wahrnehmbaren Kirche aufrecht zu erhalten ist wichtiger als den Umgang mit diesen Menschen zu meiden. Die Unvollkommenheit muss ertragen werden, denn die empirisch wahrnehmbare Kirche ist mehr als die bloße Ansammlung der einzelnen Glaubenden. Als Leib Christi ist die Kirche, gerade auch in ihrer empirischen Gestalt, die strukturelle Ermöglichung der Teilhabe an Christus.<sup>130</sup> Ihr ist die Aufgabe der Predigt anvertraut, aus der allein der Glaube kommt,<sup>131</sup> sie bietet den Ort zur Inszenierung, Realisierung und Vertiefung dieser Teilhabe durch Taufe und Abendmahl.<sup>132</sup> Gleichzeitig wird die Kirche selbst durch Predigt und Sakramente aufgebaut. Die in den Sakramenten ausgedrückte und bestärkte Gemeinschaft mit Christus konstituiert und bestimmt die Gemeinschaft der Glaubenden als Kirche. Calvin betrachtet die Kirche weder als eine rein empirische noch als eine rein geistliche Realität, sondern verbindet beide Sichtweisen miteinander.<sup>133</sup>

129 Inst. IV,1,15: „Verum quia non ita sedulo semper advigilant pastores, interdum etiam indulgentiores sunt quam oporteat, vel impediuntur quominus eam quam vellent severitatem exercere possint: fit ut non semper submoveantur etiam palam mali a sanctorum contubernio. Hoc vitium esse fateor; neque extenuare volo, quum Paulus acriter in Corinthiis reprehendat. Verum etiamsi ecclesia in officio cesset, non ideo protinus uniuscuiusque privati erit iudicium separationis sibi sumere. Non equidem nego quin pii hominis sit ab omni privata improborum consuetudine se subducere, nulla se voluntaria cum ipsis necessitudine implicare; sed aliud est malorum fugere contubernium, aliud ipsorum odio ecclesiae communionem renuntiare.“ Vgl. auch Krusche 302: „[...] und gilt also der Satz Cyprians: extra ecclesiam nulla salus, wobei Calvin - jedenfalls in der Institutio von 1559 - ausdrücklich an die empirische, sichtbare, predigende Kirche denkt.“

130 Vgl. Faber, Symphonie 330: „Kirchliche Ordnungen können aber gleichwohl als Übungen zur Frömmigkeit von Bedeutung sein. Sie dürfen nicht im einzelnen als heilsnotwendige Vermittlungen gelten, stellen aber einen Rahmen dar, innerhalb dessen die Antwortbewegung der Glaubenden leichter gelingen kann.“

131 Vgl. Inst. IV,1,5: „Nobis vero quod ex Paulo citavimus tenendum est, ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos, nisi dum uno consensu discetido et proficiendo ordinem ecclesiae a Deo praescriptum colunt.“ Siehe auch unter 4.3.1.

132 Siehe unten unter 4.3.2, 4.3.3 und 4.3.4. Vgl. auch Faber, Symphonie 327: „Die Vermittlungsfunktion der Kirche besteht somit darin, die Bewegung von Gott auf den Menschen hin zur Geltung zu bringen und zu konkretisieren.“ und Faber, Symphonie 328: „Vermittelnde Funktion hat die Kirche also entsprechend der Doppelbewegung des Vermittlungsgeschehens auf zweifache Weise: sie übermittelt Gottes gnädige Zuwendung zum Menschen und sie hilft dem Menschen in die Antwortbewegung zu Gott.“

133 In Calvins theologischem Denken, wie es in den verschiedenen Ausgaben der Institutio zum Ausdruck kommt, ist eine Entwicklung zu beobachten, die von einem starken Interesse am geistlichen Fundament der Kirche hin zur sichtbaren Kirche geht. (Vgl. Ganoczy, Ecclesia Ministrans 142ff., zusammenfassend 165: „In den Jahren 1539 bis 1543 sah Calvin mehr und mehr die Aufgabe vor sich an der Auferbauung der Kirche mitzuarbeiten; es ist daher verständlich, daß er nun, nachdem er den Charakter der Unsichtbarkeit des Fundaments einmal

Alle Überlegungen Calvins finden auf der Grundlage statt, dass die Kirche von der Erwählung her bestimmt ist. Im Katechismus von 1545 fragt Calvin: „*Was ist die Kirche?*“ und antwortet: „Der Leib oder die Schar der Gläubigen, die Gott zum ewigen Leben auserwählt hat.“<sup>134</sup> Anteil am ewigen Leben wird den Menschen durch die Teilhabe am Mittler Christus zuteil. Die Teilhabe an Christus wiederum ist gleichbedeutend mit der Teilhabe an seinem Leib, der Kirche. Diese Teilhabe wird möglich durch das Wirken des Geistes, welches verborgen ist.<sup>135</sup> Die Menschen können demnach nicht zweifelsfrei erkennen, wer zur Schar der Gläubigen, zum Leib Christi gehört.<sup>136</sup> Diese Offenheit verhindert, dass Menschen andere als Verworfen betrachten, sie bedeutet, aber auch, dass die Menschen letztlich auch selbst nicht die Gewissheit haben können, zur Schar der Erwählten zu gehören.<sup>137</sup>

Gleichzeitig gibt es die empirisch wahrnehmbare Kirche. Zur Wahrnehmung der empirischen Realität gehört die Einsicht, dass die Kirche nicht ohne Struktur funktioniert, dass die im vorangehenden Abschnitt beschriebenen Konsequenzen

---

ergriffen hatte, fast seine ganze Aufmerksamkeit dem Instrument zuwandte, das dieser Auf-  
 bauung dienen sollte.“ Vgl. auch Freudenberg, Calvin 61: „Calvin interessierte sich im Ver-  
 lauf seiner theologischen Biographie zunehmend für die Sichtbarkeit der Kirche. [...] Calvins  
 Aufmerksamkeit und theologische Leidenschaft galt dem Zweck, dass die Kirche in ihrem  
 gottesdienstlichen und alltäglichen Leben nicht nur Gott die Ehre gibt, sondern auch eine  
 identifizierbare Gestalt erhält als Gemeinschaft, die dem Evangelium von Jesus Christus ver-  
 bunden bleiben will.“ Da diese Untersuchung keine kirchenhistorische, sondern eine syste-  
 matisch-theologischen Arbeit ist, konzentriert sie sich auf den Endpunkt der Entwicklung,  
 wie er in der letzten Ausgabe der *Institutio* zum Ausdruck kommt.

134 CS Bd.2 45.

135 Vgl. Inst. III,1,1: „Etsi autem verum est hoc fide nos consequi, quando tamen videmus non  
 omnes promiscue amplecti Christi communicationem, quae per evangelium offertur, altius  
 conscendere ipsa ratio nos docet, ac de arcana spiritus efficacia inquirere, qua fit ut Christo  
 bonisque eius omnibus fruamur.“

136 Vgl. Inst. IV,1,13: „Verum, ut simul intelligant esse ex bonis et malis permixtam, illam ex ore  
 Christi parabolam (Matth. 13,47) audiant, in qua reti comparatur, quo pisces omne genus col-  
 liguntur, neque seliguntur donec in litore sint expositi. Audiant agri esse similem (ibid. v. 24),  
 qui bona fruge consitus zizaniis inimici fraude inficitur; quibus non expurgatur, donec in  
 aream advecta fuerit messis. Audiant denique aream esse (Matth. 3,12) in qua sic collectum  
 est triticum, ut sub palea delitescat, donec vanno et cribro repurgatum, in horreum tandem  
 reconditur. Quod si hoc malo ad diem usque iudicii laboraturam ecclesiam pronuntiat Domi-  
 nus, ut improborum permixtione oneretur, frustra nullo naevo inspersionem quaerunt.“ Vgl. auch  
 Inst. IV,1,3: „Sed quia exiguus numerus et contemptibilis latet sub ingenti turba, et grana triti-  
 ci pauca teguntur paleae congerie, soli Deo permittenda est cognitio suae ecclesiae, cuius fun-  
 damentum est arcana illius electio.“

137 Vgl. Janowski 225, die zusammenfasst (aaO. 226): „Doch bleibt faktisch ein entsprechendes  
 Damoklesschwert über allen, da die genannte Hoffnung in der Klammer der doppelten Prä-  
 destination steht, also ungewiss ist.“ Freudenberg betont dagegen, dass in der Prädestinations-  
 lehre für Calvin die Erwählungsgewissheit im Fokus steht (vgl. Freudenberg, Erwählung  
 144f. und 150f.).

des Glaubens sich nicht abgesehen von äußeren Rahmenbedingungen manifestieren können. Deshalb redet Calvin von der Kirche in zweierlei Weise, von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.<sup>138</sup> Die im Katechismus erwähnte Schar der Erwählten, die unsichtbare Kirche, die sich über alle Zeiten und Räume erstreckt, zu erkennen, ist Gott vorbehalten.<sup>139</sup> In der empirischen, für Menschen wahrnehmbaren Kirche dagegen finden sich Erwählte wie Verworfenen.<sup>140</sup> Calvin bemüht sich, beide Sichtweisen von Kirche aufeinander zu beziehen und gleichzeitig die Differenz zu beachten. Seine gesamten Ausführungen über die Kirche sind deshalb geprägt von der Spannung zwischen beiden Sichtweisen von Kirche.<sup>141</sup>

Für die Kirche in beiderlei Hinsicht gilt bei Calvin: Sie ist Gegenstand des Glaubens.<sup>142</sup> Deshalb legt Calvin Wert darauf, dass es im Apostolicum „*credo eccle-*

---

138 Calvin bedient sich dabei der Terminologie Augustins. Vgl. Althaus 10: „Augustin redet von der Kirche unter einem doppelten Gesichtspunkte. Einerseits ist sie die sakramentale, hierarchische Heilsanstalt, andererseits die unsichtbare congregatio sanctorum, die Gemeinde der wahrhaft Frommen, die allerdings von den anderen für Menschengen nicht zu unterscheiden sind. Dort wird auf die amtliche Organisierung der Kirche, hier auf ihre innere Gliederung als Gemeinschaft und Wechselwirkung der Heiligen der Ton gelegt. Beide Seiten gehören aber zusammen; die Gemeinde der Heiligen ist nur innerhalb der katholischen Kirche möglich und wirklich.“ Allerdings benutzt Calvin diese Begriffe eher als „Grenzbegriffe, die auf verschiedene Dimensionen der einen Kirche hinweisen.“ (Plasger, Kirche 319.)

139 Vgl. Inst. IV,1,2: „Ita et arcana electio Dei et interior vocatio spectanda est: quia solus novit qui sui sint [...]“

140 Vgl. Inst. IV,1,2: „quia nullum saepe discrimen inter filios Dei et profanos, inter proprium eius gregem et fera animalia notari potest.“

141 Vgl. Inst. IV,1,7: „Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare eiusque communionem colere iubemur.“ Hier gibt es einen Forschungsdissens, wie sich beide „Kirchen“ zueinander verhalten (vgl. Ganoczy, Ecclesia Ministrans 158f.) M.E. handelt es sich bei der Rede von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche um zwei verschiedene Sichtweisen der einen Kirche, die geglaubt wird. Für hilfreich halte ich in diesem Zusammenhang Ganoczys Formulierung (Ganoczy, Ecclesia Ministrans 159f.): „Die sichtbare Gemeinschaft und auch die dem irdischen Auge nicht sichtbare Kirche ist ein integrierender Bestandteil dieser Gesamtheit. Man würde die Begriffe schlecht auslegen, wenn man sagte: allein die ‚geistige, innerliche‘ Kirche ist die ‚Wesenskirche‘, als ob der integrierende Bestandteil einer Gesamtheit nicht ebensolchen Wesens wäre wie die Gesamtheit selbst.“ Vgl. dazu auch Krusche 313: „die uns verborgene, unsichtbare, nur von Gottes Augen erkannte Kirche ist keine andere, zweite neben der uns erkennbaren, mit unseren Augen wahrnehmbaren, von uns so genannten Kirche; - Calvin hat nichts von zwei Kirchen gelehrt: unsichtbare und sichtbare Kirche verhalten sich (trotz der augustinisch-platonischen Begrifflichkeit, die Calvin auf sie anwendet) nicht etwa wie Idee und Erscheinung, Ideal und Wirklichkeit! Calvin kennt nur eine Kirche, die eine uns und eine nur Gott sichtbare Seite hat.“

142 So auch Krusche 314: „Für Calvin ist sowohl die sichtbare wie die unsichtbare Kirche Gegenstand des Glaubens.“ Faber versteht Calvin anders und sieht bei Calvin nur die unsichtbare Kirche als Glaubensgegenstand: „Wenngleich die Kirche als Glaubensgegenstand nicht mit der konkret-sichtbaren Kirche identisch ist, ist letztere doch die Größe, an der sich nach Calvin das Verhältnis der Glaubenden zur unsichtbaren Kirche entscheidet.“ (Faber, Symphonie 325).

siam“ und nicht „*credo in ecclesiam*“ heißt. „Die Kirche glauben“ heißt für Calvin, die Heilsbedeutung der Erwählung zu bekennen und zu glauben, selbst zur Kirche zu gehören.<sup>143</sup> Die Kirche in ihrer Eigenschaft als sichtbare Kirche, die Calvin besonders mit dem Begriff „Gemeinschaft der Heiligen“ beschrieben sieht, steht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Die wechselseitige Bezogenheit der beiden Sichtweisen der Kirche bleibt jedoch prägend und hat Konsequenzen für Calvins Ausführungen über die sichtbare Kirche. Anders ausgedrückt: In der sichtbaren Kirche wird die unsichtbare Gemeinschaft des Leibes Christi empirisch feststellbar. Sie ist mit ihr nicht deckungsgleich, aber auf sie hin ausgerichtet. Deshalb werden Attribute, die für die Kirche als unsichtbare Wirklichkeit gelten, wie beispielsweise die Einheit der Kirche, als Aufgaben für die sichtbare Kirche wichtig.

Da die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt unvollkommen ist, ergibt sich das Problem der Erkennbarkeit. Angesichts der römischen Papstkirche, der Wiedertäufer und vieler sich entwickelnder Gruppierungen stellte sich Calvin und seinen Zeitgenossen die Frage, welche die wahre Kirche sei. Calvin ist davon überzeugt, dass die wahre Kirche nicht als neue Kirche gegründet werden muss. Vielmehr ist die wahre Kirche erkennbar an den *notae ecclesiae*.<sup>144</sup> Dabei verweist er wie die *Confessio Augustana*<sup>145</sup> auf Predigt und Sakramente: „Denn überall, wo wir sehen, dass das Wort Gottes ernsthaft gepredigt und gehört wird und die Sakramente gemäß der Einsetzung Christi verwaltet werden, ist auf keine Weise zu bezweifeln, dass dort Kirche Gottes ist.“<sup>146</sup> Diese Mindestbedingungen von Kirche beschreiben Kirche als Ereignis. Kirche findet dort statt und wird damit dort empirisch erkennbar, wo ein verantwortlicher Vollzug von Predigt und Sakramen-

---

143 Vgl. Inst. IV,1,3: „Hac enim lege credimus ecclesiam, ut certo persuasi simus nos esse eius membra.“ Das wird auch im Heidelberger Katechismus, Frage 54 betont.

144 Vgl. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans* 157: „Darum bestand Calvin wohl in seiner *Institutio* von 1539 so ausdrücklich auf den ‚notae‘ der Kirche. So deutlich wie nur möglich wollte er zeigen, daß es nicht darum gehe, eine neue Kirche zu finden, sondern das zu entdecken, oder es wiederzuentdecken, was in der einen katholischen Kirche glaubwürdig war. Das ‚Römische‘ und der ‚Papismus‘ waren für ihn keine authentischen katholischen Werte, ebensowenig übrigens die Vorstellungen der Wiedertäufer. Es mußte vieles berücksichtigt werden, damit das wahre evangelische Gesicht der einen und unteilbaren *Mater Ecclesia* überall sichtbar werden konnte.“

145 Vgl. CA VII (BSLK 60).

146 Inst. IV,1,9: „Ubi enim cunque Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.“

ten stattfindet.<sup>147</sup> Die sichtbare Kirche bleibt gerade in ihrem Vollzug also immer transparent für die unsichtbare Kirche, auch wenn Calvin eingesteht, dass zuweilen wenig davon zu erkennen ist.<sup>148</sup>

Anders als die CA beschränkt sich Calvin nicht auf die Frage nach der Erkennbarkeit von Kirche, sondern beschäftigt sich auch damit, woran einzelne Menschen als wahre Glieder am Leib Christi zu erkennen sind. Damit geht Calvin deutlich über die in der CA genannten beiden Kriterien hinaus. Als Kriterien, um erkennen zu können, wer, bei aller menschlichen Beschränkung der Urteilsfähigkeit, als dazugehörig betrachtet werden darf, führt er das *Bekenntnis des Glaubens, die Lebensführung und die Teilnahme an den Sakramenten* an.<sup>149</sup> Letztendlich bleibt den Menschen allerdings verborgen, wer wirklich dazugehört und wer nicht, denn es gibt Heuchler, die nur scheinbar dazugehören, und es gibt solche, die zu den Erwählten gehören, aber nicht erkennbar sind.<sup>150</sup> Die Unmöglichkeit, die Gruppe derer, die zur Kirche gehören, klar abzugrenzen von denjenigen, die nicht dazugehören, führt zu einer Unschärfe, die charakteristisch für Calvins Ekklesiologie ist.

#### 4.2.1 Ekklesiologie und Ethik

Aus der ekklesiologischen Unschärfe ergibt sich eine ethische Unschärfe. Nur unter Voraussetzung der Annahme, dass die Menschen zum Leib Christi, zur Gemeinschaft der Heiligen dazugehören, können sie auch ethisch in Anspruch genommen werden. Da letztendlich nicht erkennbar ist, wer angenommen und berufen ist, ist ebensowenig abzugrenzen, wer ethisch in Anspruch genommen werden kann. Diese Unschärfe ermöglicht eine große Offenheit, da die Möglichkeit, dass jemand doch gegen den Augenschein zu den Erwählten gehört, immer

---

147 Vgl. Opitz, Interpretation 227, der von einem „ekklesiologische(n) Gefälle“ spricht, das „bei der verborgenen göttlichen Erwählung an[setzt] und [...] zum sichtbaren menschlichen Bekenntnis, vollzogen in Wort, Tat und Sakramentsgemeinschaft [weitergeht].“

148 Vgl. Inst. IV,1,2: „Quamvis ergo, tristis vastitas, quae nobis undique occurrit, nihil ecclesiae residuum esse clamet, sciamus fructuosam esse Christi mortem, Deumque mirabiliter ecclesiam suam quasi in latebris servare.“

149 Vgl. Inst. IV,1,8: „Rursum tamen, quia aliquatenus expedire providebat, ut sciremus qui nobis habendi pro ipsius filiis essent, hac in parte se captui nostro accommodavit. Et quoniam fidei certitudo necessaria non erat, quoddam caritatis iudicium eius loco substituit: quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione, et vitae exemplo, et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur.“

150 Vgl. ebd.: „Et certe ne hominum temeritas eo se proriperet provisum est, ipso quotidie eventu admonente, quam longe sensum nostrum superent arcana illius iudicia. Nam et qui perditissimi videbantur, planeque deplorati fuerant, eius bonitate in viam revocantur; et qui prae aliis stare videbantur, saepe corruunt.“

in Betracht gezogen werden muss.<sup>151</sup> Das Bemühen um Auferbauung der Gemeinde und der einzelnen Menschen kann sich unter dieser Voraussetzung nicht nur auf die sichtbare Gemeinde beschränken. Eine komplette Abgrenzung der Gemeinde nach außen ist daher nicht möglich. Sie muss diejenigen, die nicht erkennbar zu ihr gehören, ebenso im Blick haben wie ihre erkennbaren Glieder. Gepaart mit einem absoluten Wahrheitsanspruch führt die fehlende Trennschärfe dazu, dass nicht nur der Zuspruch Gottes, sondern auch der Anspruch an alle Menschen herangetragen wird und sie unter Druck setzt.<sup>152</sup> Solch ein absoluter Wahrheitsanspruch ist allerdings kein Spezifikum von Calvins Theologie. Die Annahme, dass der christliche Glaube die einzig mögliche Art der Gottesverehrung ist, ist zu Calvins Zeiten weithin selbstverständlich.<sup>153</sup>

### ***4.3 Die Struktur der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Vergebung***

Die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt ist das äußere Hilfsmittel, das dazu dienen soll, den Glauben zu ermöglichen und die Gemeinschaft mit Christus und miteinander zu vertiefen. Deshalb ist auch ihre Struktur und Ordnung darauf ausgerichtet, Glauben zu ermöglichen und zu vertiefen. Das Predigtamt und die Verwaltung der Sakramente als Kennzeichen der wahren Kirche sind hierbei von zentraler

---

151 Calvin gibt in Inst III,23,14 Augustin wieder: „quia nescimus quis ad praedestinatorum numerum pertineat, vel non pertineat, sic nos affici decere ut omnes velimus salvos fieri.“ (Bei Augustin, „de correptione et gratia“ 15,46 heißt es wörtlich: „Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.“) Weber übersetzt Calvins Paraphrase: „Weil wir nicht wissen, wer zu der Zahl der Vorherbestimmten gehört oder auch nicht gehört, so gebührt uns solche Gesinnung, daß wir wünschen, es möchten alle selig werden.“ (Dort ist die Stelle irrtümlicherweise Augustins Schrift „de dono perseverantiae“ zugeordnet.)

152 Das bedeutete in Genf, dass alle Einwohner als Christinnen und Christen in Anspruch genommen wurden, und wer sich dem nicht beugte, konnte ausgewiesen werden. Vgl. CS Bd.2 273 (Die Kirchenordnung von 1561): „[...] soll er, gleichsam als Unverbesserlicher, ebenfalls für ein Jahr aus der Stadt gewiesen werden [...]“.

153 Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass Calvin in der ersten Fassung der Institutio kritische Worte zur Verfolgung der „Feinde der wahren Religion“ mit Waffengewalt findet: „Itaque, tametsi familiaris versari, aut interiorem consuetudinem habere com excommunicatis, per ecclesiasticam disciplinam non liceat, debemus tamen contendere quibus possumus modis, sive exhortatione ac doctrina, sive clementia ac mansuetudine, sive nostris ad Deum precibus, ut ad meliorem frugem conversi, in societatem ac unitatem ecclesiae se recipiant. Neque ii modo sic tractandi sunt, sed turcae quoque ac Saraceni, caeterique verae religionis hostes; tantum abest ut probandae sint rationes, quibus eos ad fidem nostram adigere multi hactenus moliti sunt, dum aqua et igni, communibusque elementis illis interdicunt, cum omnia illis humanitatis officia denegant, cum ferro et armis persequuntur.“ (OS I, 91).

Bedeutung. Des Weiteren nennt Calvin die *disciplina*<sup>154</sup> als wichtigen Bestandteil der Kirche.<sup>155</sup>

Der Gottesdienst steht für Calvin im Zentrum des kirchlichen Lebens. Die Bedeutung, die Calvin dem Gottesdienst beigemessen hat, erschließt sich insbesondere aus der Genfer Gottesdienstordnung aus dem Jahr 1542.<sup>156</sup> Dort wird deutlich, dass neben der Predigt und den Sakramenten die Gebete, vor allem in Form der Fürbitte, großen Raum einnehmen.

Durch die Verkündigung in Wort und Sakrament innerhalb der Kirche wird Vergebung ermöglicht.<sup>157</sup> Im Predigtamt und in der Verwaltung der Sakramente liegt nach Calvin folglich die Schlüsselgewalt, die er der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden als anvertraut betrachtet.<sup>158</sup> Deutlich ist hier die Abgrenzung zur Position der römischen Kirche zu erkennen, die die Schlüsselgewalt zur Vergebung der Sünden der Kirche in Gestalt ihrer Amtsträger anvertraut sieht und konkret im Sakrament der Buße festmacht. Calvin ist es bei aller Betonung der Bedeutung der Wortverkündigung und der Sakramente wichtig, festzuhalten, dass weder Gott an solche äußeren Mittel gebunden ist, noch der Mensch sich an sie binden soll.<sup>159</sup>

---

154 Da der Begriff der Kirchenzucht einseitig festgelegt und oft belastet ist, habe ich mich entschieden, den Begriff der *disciplina ecclesiae* unübersetzt zu lassen, um ihn nicht bereits durch eine Übersetzung zu interpretieren und festzulegen. Vgl. Busch, Gotteserkenntnis 103f. und Opitz, Interpretation 234: „Zu dem von Calvin geforderten ‚Lebenszeugnis‘ der Gemeinde als ‚communio sanctorum‘ gehört eine sichtbar verbindende und damit auch verbindliche ‚Ordnung‘ – mit dem französischen Ausdruck ‚discipline‘ ist zunächst nichts anderes gemeint.“ Vgl. auch Beintker, Kirchenzucht 124.

155 In seiner Antwort an Kardinal Sadolet nennt Calvin die Lehre, die *disciplina* und die Sakramente als die drei Teile, auf denen die Kirche vornehmlich aufgebaut ist. (CS Bd.1,2 370: Antwort an Sadolet „Quum tribus partibus constet ac fulciatur potissimum ecclesiae incolumitas, doctrina, disciplina, et sacramentis;“ Interessanterweise übersetzt Link an dieser Stelle *disciplina* mit „Verfassung“, (aaO. 371) während Gloede „Ordnung“ übersetzt. (Calvin, Calvins Antwort 20). Beide übersetzten jedoch einige Sätze später *disciplina* mit „Zucht“.

156 CS Bd.2 125-225.

157 Vgl. Inst. IV,1,20: „Dico autem aedificari primum oportere, non quod ecclesia sine peccatorum remissione ulla esse queat, sed quia misericordiam suam Dominus non promisit nisi in sanctorum communionem. Est ergo primus nobis in ecclesiam ac regnum Dei ingressus, peccatorum remissio; sine qua nihil est nobis cum Deo foederis aut coniunctionis.“

158 Vgl. Inst. IV,1,22: „Tertio, per ecclesiae ministros et pastores nobis dispensari, vel evangelii praedicatione vel sacramentorum administratione, atque hac in parte maxime eminere clavium potestatem quam Dominus fidelium societati contulit.“

159 An dieser Stelle sei auf die ausführliche Darstellung dieser Thematik bei Faber verwiesen. Sie fasst folgendermaßen zusammen (Faber, Symphonie 374): „Um Vermittlung zu leisten, darf das Medium weder Gott noch den Menschen an sich binden: Gottes Zuwendung gilt durch das Medium hindurch dem Menschen, und er überläßt es nicht dem Automatismus eines Mediums, dem Menschen Heil zu schaffen, sondern wirkt selbst durch dieses.“

### 4.3.1 Die Predigt

Die Bedeutung, die das Predigtamt für Calvin hat, kann kaum unterschätzt werden.<sup>160</sup> Die Predigt wird von Calvin als Schatz bezeichnet, der der Kirche gegeben ist.<sup>161</sup> Im Hören der Predigt kann das Wort Gottes dem Menschen begegnen und in ihm Glauben wirken.<sup>162</sup> Die Predigt ist der herausragende Dienst der Kirche, durch welchen dem Menschen der Zuspruch der Vergebung zuteil werden kann.<sup>163</sup> Die Predigt ist aber nicht nur als Aufgabe der Kirche mit der Zielrichtung auf den einzelnen Christen und die einzelne Christin von Bedeutung, sondern sie ist auch Gabe für die Kirche. Calvin hält fest, „dass die Kirche nicht anders aufgebaut wird als durch die äußere Predigt.“<sup>164</sup> Dem gemeinsamen Hören auf die Verkündigung kommt entscheidende Bedeutung im Leben der Kirche zu. Zwar ist sich Calvin sicher, dass Gott auch abgesehen von der Predigt wirken kann – dann wirkt sein Wort auf andere, im Grenzfall auf menschlich nicht greifbare Weise<sup>165</sup> – doch handelt es sich hierbei um Ausnahmen, die in der Freiheit Gottes wurzeln, mit denen aber nicht gerechnet werden kann.<sup>166</sup> Dass die Predigt für Calvin das herausragende Mittel zur Begegnung mit Gott ist, die den Menschen zur Umkehr führt, wird auch deutlich in der von Calvin mitverantworteten Genfer Kirchenordnung von 1537, in der betont wird, dass diejenigen, die vom Abendmahl ausge-

---

160 Vgl. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans* 392: „Um zu verstehen, welche entscheidende Rolle diesem Hirtendienst zukommt, muß man sich dessen bewußt sein, daß für den Reformator die ganze kirchliche Existenz von der wirksamen Verkündigung des *Wortes Gottes* abhängt.“

161 Vgl. Inst. IV,1,1: „Quia autem ruditas nostra et segnitates, addo etiam ingenii vanitatem, externis subsidiis indigent, quibus fides in nobis et gignatur et augetur, et suos faciat progressus usque ad metam, ea quoque Deus addidit, quo infirmitati nostrae consulere, atque, ut vigeret evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud ecclesiam deposuit.“

162 Vgl. Inst. IV,1,5: „Fidem nobis Deus inspirat, sed evangelii sui organo. Sicuti admonet Paulus fidem esse ex auditu (Röm 10,17). Sicuti etiam penes Deum sua residet potentia ad servandum; sed eam in evangelii praedicatione, eodem Paulo teste, depromit atque explicat.“ Das Verhältnis von Wort Gottes, Schrift und Predigt hat Faber in ihrer Arbeit ausführlich analysiert (Faber, *Symphonie* 293ff.); für das Thema dieser Arbeit soll die Feststellung genügen, dass Wort Gottes, Schrift und Predigt nicht in eins zu setzen sind.

163 Vgl. Inst. IV,15,4: „Remissionem accipit peccator ecclesiae ministerio, nempe non sine evangelii praedicatione. Qualis autem illa est? Nos sanguine Christi emundari a peccatis.“

164 Inst. IV,1,5: „ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione“.

165 Vgl. Inst. III,2,6: „Non hic disputamus an ad seminandum Dei sermonem, unde fides concipiatur, necessarium sit hominis ministerium, quod alibi tractabimus; sed verbum ipsum, ut cunq̄ue ad nos deferatur, instar speculi esse dicimus, in quo Deum intueatur fides“ Vgl. auch Inst. IV,1,5: „quia etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit.“

166 Vgl. Faber, *Symphonie* 369 und Krusche 303: „Freilich hat Gott die grundsätzliche Freiheit, durch seinen Geist zu erleuchten auch ohne die Predigt, aber wir haben grundsätzlich nicht die Freiheit, auf solch eine Erleuchtung zu warten; Gottes Freiheit ist eben nicht unsere Freiheit.“

geschlossen sind, trotzdem die Predigt hören sollen, weil sie auf diese Weise zur Umkehr finden könnten.<sup>167</sup>

### 4.3.2 Die Sakramente

Versteht Calvin die Kirche insgesamt als äußeres Hilfsmittel, so sind im speziellen die Sakramente unverzichtbare<sup>168</sup> Hilfsmittel, die die Verkündigung Jesu Christi unterstützen. Die Notwendigkeit der Sakramente ergibt sich für Calvin aus der Schwachheit der Menschen, die der äußeren Zeichen bedürfen.<sup>169</sup> Sie sind zwar nicht der Verkündigung Jesu Christi durch das Wort gleichzusetzen, sind aber nichtsdestoweniger von großer Wichtigkeit.<sup>170</sup> Calvin benutzt das Bild des Siegels, um die Bedeutung der Sakramente zu beschreiben. Die Sakramente sind der Wortverkündigung zugeordnet, und sie haben ohne Wortverkündigung keinen Sinn. So schreibt Calvin im Kleinen Abendmahlstraktat: „Daraus folgt, daß das Wesen des Mahles hier an der Verkündigung hängt. Nimm sie weg, und es bleibt nichts übrig als eine frostige und unfruchtbare Zeremonie.“<sup>171</sup> Calvin betont in Abgrenzung zur römischen Kirche, dass das Wort, welches gemäß Augustin zum Sakrament hinzutreten muss, ein verständliches, erklärendes Wort sein muss.<sup>172</sup> So kann gewährleistet werden, dass die Sakramente ihre Funktion erfüllen, Christus

---

167 Vgl. CS Bd.1,1 122: „Toutesfoys quil ne laisse poent de venir aux predications, pour recepuoyr tousjours doctrine, affin d'esprouer tousjours sil playra au Seigneur luy toucher le cueur pour retourner en bonne voye.“ (In der späteren Fassung der Kirchenordnung fehlt diese Spezifizierung.)

168 Unverzichtbar für die Menschen, eben aufgrund ihrer Schwachheit, nicht für Gott. Vgl. Plasger, Einführung 118.

169 Vgl. Inst. IV,14,3: „quo modo nostrae ignorantiae ac tarditati primum, deinde infirmitati opus esse Deus providet;“, die Ausführungen im Kleinen Abendmahlstraktat, so z.B. CS Bd.1,2 446: „Car d'autant que nous sommes si imbecilles, que nous ne le povons pas recevoir en vraye fiance de cueur, quand il nous est presenté par simple doctrine et predication [...]“ und aaO. 450: „Bien est vray que ceste mesme grace nous est offerte par l'Evangile: toutesfoys, purce qu'en la Cene nous en avons plus ample certitude et pleine iouissance, c'est à bon droict que nous reconnoissons un tel fruict nous en venir.“ Vgl. zusammenfassend Canlis 170: „In Calvin's logic, physical people need physical assurance.“

170 Vgl. Rahner 112.

171 CS Bd.1,2 480: „Il s'ensuit doncq que la substance gist en la doctrine. Icelle ostée, ce n'est plus qu'une ceremonie froide et sans efficace.“ deutsche Übersetzung aaO. 481. Vgl. Inst. IV,14,4: „Verbum enim intelligere debemus, non quod sine sensu et fide insurratum, solo strepitu, velut magica incantatione, consecrandi elementi vim habeat; sed quod praedicatum intelligere nos faciat quid visibile signum sibi velit.“ Calvin bezieht sich hier auf Augustin. Vgl. auch Krusche 304, der die Sakramente bei Calvin als „Anhängsel des Wortes“ bezeichnet „was im übrigen keineswegs etwa eine abschätzige Bezeichnung“ sei.

172 Vgl. Inst. IV,14,4: „Verbum enim intelligere debemus, non quod sine sensu et fide insurratum, solo strepitu, velut magica incantatione, consecrandi elementi vim habeat; sed quod praedicatum intelligere nos faciat quid visibile signum sibi velit.“ Vgl. auch CS Bd.2 152. Plasger spricht von einer „ganzheitlichen göttlichen Pädagogik“ (Plasger, Einführung 118).

dem glaubenden Menschen vor Augen zu stellen.<sup>173</sup> Der Glaube ist im Zusammenhang mit den Sakramenten von grundlegender Bedeutung. Ohne den Glauben kann der Mensch auch im sichtbaren Sakrament Christus nicht erkennen. Damit wird in diesem Zusammenhang noch einmal die Bedeutung klar, die Calvin dem Heiligen Geist zumisst. Der Heilige Geist wirkt den Glauben. Deshalb sind ohne das Wirken des Geistes sowohl Wortverkündigung als auch Sakramente wirkungslos, während sie unter Mitwirkung des Geistes den Glauben stärken.<sup>174</sup> Es ließe sich sogar formulieren, dass der Geist als eigentlich Handelnder durch Wort und Sakramente den Glauben stärkt. Die Sakramente sind sichtbare Zeichen für das, was die Menschen im Glauben durch den Geist erfassen, nämlich dass sie durch den Geist mit Christus verbunden werden. Die Sakramente stellen die Verbindung nicht selbst her, aber sie machen diese Verbindung erfahrbar.<sup>175</sup> Indem Menschen getauft werden, wird die Eingliederung in den Leib Christi sichtbar gemacht und bezeugt. Indem Menschen am Abendmahl teilnehmen, wird ihre Verbindung mit Christus und miteinander erfahrbar und sichtbar. Die Sakramente sind nicht die Zueignung von Heil selbst, sondern die Darstellung und Vergewisserung des bereits zugeeigneten Heils.<sup>176</sup> Die Gemeinschaft mit bzw. die Teilhabe an Christus steht auch hier im Mittelpunkt von Calvins Denken. Die Sakramente sind nur in ihrem Bezug auf Christus zu verstehen. So kann Calvin sagen, „dass Christus die Materie, oder, wenn es dir lieber ist, die Substanz aller

---

173 Vgl. Inst. IV,14,17: „Quamobrem fixum maneat, non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes: quae sunt, offerre nobis ac proponere Christum, et in eo coelestis gratiae thesauros. Nihil autem conferunt aut prosunt nisi fide accepta.“

174 Vgl. Inst. IV,14,9: „neque sacramenta hilum proficere sine spiritus sancti virtute, et nihil obstare quominus in cordibus iam ante a praeceptore illo edoctis, fidem et robustiorem et auctiorem reddant.“ Vgl. auch Inst. IV,14,10: „Id quoque operis agit in nobis spiritus. Nam ne verbum frustra aures percipiat, ne frustra oculos sacramenta verberent, Deum esse ostendit qui nobis istic loquitur, cordis nostri pervicaciam emollit, atque ad eam quae Domini verbo debetur obedientiam componit. Denique externa illa et verba et sacramenta ab auribus in animam transmittit. Confirmant ergo fidem nostram et verbum et sacramenta, dum bonam patris coelestis erga nos voluntatem nobis ob oculos ponunt, cuius cognitione et tota fidei nostrae firmitudo consistit et robur auget;“.

175 Vgl. CO 49, Sp. 502 (Kommentar zu 1Kor 12,13): „Bibimus enim illic sanguinem vivificum Christi, ut communem habeamus cum ipso vitam: quod fit dum spiritu suo vivit in nobis. Fideles ergo docet, simul atque per baptismum Christi initiantur, iam imbui mutuae unitatis colendae studio, deinde ubi sacram coenam percipiunt, gradatim rursus ad eandem unitatem deduci, quia eodem simul potu reficiantur.“

176 Vgl. Canlis 162: „Any complete exposition of Calvin's eucharistic theology would point out that the sacraments assure one of a true participation in Christ, but are not the only means of participation.“

Sakramente ist“.<sup>177</sup> Christus wird den Menschen durch die Verkündigung in der Predigt dargeboten, und die Sakramente besiegeln diese Verkündigung als sichtbare Zeichen.<sup>178</sup>

Gemäß Calvins Definition haben die Sakramente eine zweifache Zeugnisfunktion. Zum einen bezeugen sie Gottes Gnade den Menschen gegenüber, zum anderen bezeugen sie die Frömmigkeit der Menschen Gott gegenüber.<sup>179</sup> In dieser doppelten Zielrichtung spiegelt sich die responsorische Struktur wider, die Faber in Calvins Theologie beobachtet: Gott vermittelt sich den Menschen im Mittler Christus, und der Mensch reagiert darauf.<sup>180</sup> Da die Sakramente für Calvin nicht nur Bedeutung für den einzelnen Menschen und seine Verbindung mit Christus haben, sondern ihnen Zeugnischarakter eignet, haben sie gemeinschaftsstiftende und -stärkende Wirkung. Diese Wirkung der Sakramente hebt Calvin mit Hinweis auf Augustin hervor und unterstreicht damit ihre Bedeutung im Leben der Kirche.<sup>181</sup>

### 4.3.3 Taufe

Die doppelte Zielrichtung der Sakramente in Richtung auf die Vergewisserung der Gnade Gottes einerseits und das öffentliche Zeugnis der Frömmigkeit andererseits ist in Calvins Ausführungen zur Taufe deutlich zu erkennen. Da Calvin die Sakramente als Hilfsmittel betrachtet und ihre Funktion in der Vergewisserung der zugesprochenen Vergebung sieht, aber nicht als Zuspruch der Vergebung selbst, ist es konsequent, dass er die Taufe nicht als heilsnotwendig betrachtet.<sup>182</sup>

Der Verheißungscharakter der Taufe hinsichtlich der Vergebung der Sünden und der Gabe des Heiligen Geistes stehen im Vordergrund von Calvins Ausführungen.

---

177 Inst. IV,14,16: „Christum sacramentorum omnium materiam, vel, si mavis, substantiam esse dico.“

178 Calvin bezieht sich auf Augustin, wenn er die Sakramente als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade bezeichnet (vgl. Inst. IV,14,1).

179 Vgl. Inst. IV,14,1: „ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione.“ Vgl. Plasger, Einführung 119.

180 Vgl. den Untertitel: „Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins“. Vgl. auch Rahner 114, die in Bezug auf die Sakramente bei Calvin von einem dialogischen Geschehen spricht.

181 Vgl. Inst. IV,14,19: „Nam, ut verbis Augustini utar, in nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur.“ (Calvin zitiert Augustin gegen Faustus, I, 11).

182 So in Inst. IV,15,22: „non arceri a regno coelorum infantes quos e praesenti vita migrare continget, antequam aqua mergi datum fuerit“. Trotzdem beharrt Calvin auf der Sinnhaftigkeit der Kindertaufe. Auf diesen Widerspruch soll hier nicht weiter eingegangen werden.

gen.<sup>183</sup> Die Erinnerung an die eigene Taufe dient der Stärkung der Zuversicht auf die in der Taufe verheißene Vergebung.<sup>184</sup> Des Weiteren wird in Calvins Ausführungen über die Taufe deutlich, wie ernst es Calvin damit ist, Christus als die Materie oder Substanz der Sakramente zu bezeichnen. Mit der Taufe wird die Eingliederung in den Leib Christi, die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung, sichtbar gemacht und damit anerkannt, dass der Mensch selbst nichts für sich tun kann. Die Taufe ist deshalb für Calvin das eigentliche Sakrament der Buße,<sup>185</sup> denn sie bedeutet das Sich-Verlassen auf Christus allein im Angesicht der eigenen Sündhaftigkeit. So kommt Calvin im Zusammenhang mit der Taufe noch einmal auf die oben zum Thema Buße beschriebene „Abtötung und Lebendigmachung“<sup>186</sup> zu sprechen. Auf diese Weise bekommt die Taufe nicht nur vergewissernde, sondern auch eine ermahrende Funktion. Das wird besonders deutlich, wenn Calvin davon spricht, dass die Taufe nicht nur in Bezug auf die Vergangenheit, sondern andauernd wirksam ist.<sup>187</sup> Er betont einerseits, dass diese Erkenntnis keinen Freibrief zum Sündigen darstellt, und führt andererseits die tröstende Wirkung für diejenigen an, die unter dem Bewusstsein ihrer Sünde leiden. Calvin wiederholt hier, was im Zusammenhang mit der Buße ausführlich dargelegt wurde, nämlich dass der Kampf gegen die menschlichen Begehrlichkeiten, die dem Willen Gottes widersprechen, das ganze Leben andauert.<sup>188</sup> Die Taufe befreit nicht von den Begehrlichkeiten, sondern sie dient der Vergewisserung, dass der Kampf nicht verloren werden kann.<sup>189</sup>

Kommt bereits im Zusammenhang mit dem Verständnis von Taufe als Eingliede-

---

183 Vgl. Inst. IV,15,5.

184 Vgl. Inst. IV,15,4.

185 So in Inst. IV,15,4: „Quasi vero baptismus ipse non esset poenitentiae sacramentum.“ Weber in seiner Übersetzung das „Sakrament der Buße“ in Anführungszeichen; dafür gibt das lateinische Original keinen Anlass.

186 Inst. III,3,5. Siehe auch Anm. 16.

187 So in Inst. IV,15,3.

188 Vgl. Inst. IV,15,11: „Nam concupiscentia nunquam plane in hominibus interit et exstinguitur, donec per mortem e corpore mortis liberati semetipsos prorsus exuerint. Baptismus quidem promittit nobis submersum esse nostrum Pharaonem et peccati mortificationem; non tamen ita ut amplius non sit, aut nobis negotium non facessat, sed tantum ne superet.“

189 Vgl. Inst. IV,15,9: „Nam et ad hunc modum in baptismo pollicetur nobis et dato signo ostendit, nos ex Aegypti captivitate, hoc est e peccati servitute, sua virtute eductos et vindicatos; submersum Pharaonem nostrum, id est diabolum: quanquam nec sic etiam exercere nos et fatigare desinat. Verum ut Aegyptius ille non in profundum maris deiectus fuerat, sed in litore prostratus terribili aspectu adhuc Israelitas terrebat, nocere tamen non poterat: ita hic noster adhuc quidem minatur, arma ostendit, sentitur, sed vincere non potest.“

nung in den Leib Christi der Gemeinschaftsaspekt zum Tragen,<sup>190</sup> so gilt dies umso mehr für den Zeugnischarakter der Taufe. Mit Bezug auf das Bild vom Leib Christi bei Paulus betont Calvin die Verbindung der Taufe als Bekenntnis der Gnade Gottes mit dem Zeugnis der Einheit innerhalb der Kirche.<sup>191</sup> Der Glaube der Einzelnen und ihr Bekenntnis sind in die Gemeinschaft eingebunden und dienen der Bestärkung der Gemeinschaft. Auf diese Weise ist das individuelle Zeugnis, das mit der Taufe abgelegt wird, gleichzeitig Zeugnis der Gemeinschaft insgesamt. Dieses Zeugnis findet seinen Ausdruck im öffentlichen Lob Gottes.<sup>192</sup> Hier tritt ein weiterer Aspekt der Theologie Calvins zutage, nämlich die Bestimmung des Menschen, Gott zu loben.<sup>193</sup>

#### 4.3.4 Abendmahl

Ist der Gemeinschaftsaspekt bei Calvin schon an die Taufe gebunden, die ja eine Handlung an den einzelnen Glaubenden darstellt, so tritt beim Abendmahl die enge Verbindung der Gemeinschaft mit Christus mit der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander umso mehr zutage. Das Abendmahl als Zeichen und Inszenierung der Teilhabe an Christus bildet das zentrale Thema der Theologie Calvins, nämlich die Teilhabe an Christus und die daraus folgenden ekklesiologischen und ethischen Konsequenzen, wie unter dem Brennglas ab.<sup>194</sup>

Während die Taufe den Eintritt der Einzelnen in die Gemeinschaft mit Christus, in seinen Leib, die Kirche, markiert, ist das Abendmahl die gemeinsame Vergewis-

190 Vgl. Inst. IV,15,6: „Postremo et hanc e baptismo utilitatem fides nostra accipit, quod certo nobis testificatur, non modo in mortem et vitam Christi nos insitos esse, sed sic ipsi Christo unitos ut omnium eius bonorum participes simus. Ideo enim baptismum in suo corpore dedicavit et sanctificavit, ut communem eum nobiscum haberet, ceu firmissimum unionis ac societatis quam nobiscum inire dignatus est vinculum.“

191 Vgl. Inst. IV,15,15: „Quatenus vero confessionis nostrae symbolum est, testari eo debemus fiduciam nostram in Dei misericordia esse, et puritatem nostram in peccatorum remissione, quae parta nobis est per Iesum Christum, nosque in ecclesiam Dei ingredi, ut uno fidei et caritatis consensu cum fidelibus omnibus vivamus unanimes. Hoc postremum voluit Paulus (1 Cor. 12,13), quum inquit, in uno nos omnes spiritu baptizatos esse, ut unum corpus simus.“

192 Vgl. auch Inst. IV,15,13: „Confessioni autem nostrae apud homines sic servit baptismus. Siquidem nota est qua palam profiteamur nos populo Dei accenseri velle; qua testamur nos in unius Dei cultum, in unam religionem cum Christianis omnibus consentire; qua denique fidem nostram publice affirmamus, ut non modo laudem Dei spirent corda nostra, sed linguae etiam et omnia corporis membra quibus possunt significationibus personent. Ita enim, ut decet, nostra omnia in obsequium gloriae Dei conferuntur, qua nihil vacuum esse debet, et caeteri nostro exemplo ad eadem studia incitantur.“

193 Vgl. CS Bd.1,2 362 (Antwort an Sadolet): „[...] id tamen parum est theologicum, hominem ita sibi addicere, ut non interim principium hoc illi vitae formandae praestituas, illustrandae Domini gloriae studium.“

194 Vgl. Opitz, Interpretation 227.

serung und Vertiefung der Gemeinschaft mit Christus.<sup>195</sup> Um die Bedeutung des Abendmahls vor Augen zu führen, benutzt Calvin ein Bild von der Nahrung, die die menschlichen Seelen brauchen. So, wie der Leib Nahrung brauche, habe auch die Seele Nahrung nötig, damit das in der Taufe gegebene Leben erhalten wird.<sup>196</sup> Diese Nahrung für die Seelen ist Jesus Christus: „Also bleibt es wahr, daß unsere Seelen keine andere Nahrung haben als nur Jesus Christus.“<sup>197</sup> Deshalb ist es konsequent, wenn Calvin in der Genfer Gottesdienstordnung schreibt: „Deshalb müssen wir diese Handlung so einrichten und ordnen, daß das Volk gebührend gelehrt und ermahnt wird, wie sehr es nötig ist, häufig mit Leib und Blut des Herrn Gemeinschaft zu haben, und wie groß die Güter sind, die wir durch diese Gemeinschaft und dieses Essen erhalten.“<sup>198</sup>

Weil aber die Menschen, so Calvin, zu schwach sind, um ihn nur durch die Predigt wirklich aufzunehmen, ist das Abendmahl als sichtbares Zeichen gegeben, um so von Unsicherheit und Zweifel zu befreien.<sup>199</sup> Hier begegnet wieder Calvins seelsorglicher Impuls, die Menschen zu trösten und aufzurichten. Die persönliche Bestärkung im Glauben ist aber nicht der einzige Grund, den Calvin in der Einsetzung des Abendmahls sieht. Wie auch bei der Taufe kommt im Abendmahl die Bestimmung des Menschen, Gott zu loben, zum Tragen. Das Abendmahl lässt die Menschen die Güte Gottes erkennen und ermuntert sie so zum Lob Gottes.<sup>200</sup>

Die Erkenntnis der Güte Gottes ist untrennbar mit der Erkenntnis verbunden, dass

195 Vgl. CO 49 Sp. 509 (Kommentar zu 1Kor 12,13): „Bibimus enim illic sanguinem vivificum Christi, ut communem habeamus cum ipso vitam: quod fit dum spiritu suo vivit in nobis. Fideles ergo docet, simul atque per baptismum Christi initiantur, iam imbui mutuae unitatis colendae studio, deinde ubi sacram coenam percipiunt, gradatim rursus ad eandem unitatem deduci, quia eodem simul potu reficiantur.“

196 So in CS Bd.1,2 444 (Kleiner Abendmahlstraktat). Vgl. auch oben unter 4.3.3 zur Taufe als Zeichen der Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi.

197 CS Bd.1,2 444f. (Kleiner Abendmahlstraktat): „Ce pendant, cela demeure toujours vray, que noz ames n'ont nulle autre pasture que Iesus Christ.“ (Übersetzung aaO. 447).

198 CS Bd.2 194 (Übersetzung aaO. 195).

199 Vgl. aaO. 446: „[...] le Pere de misericorde, ne desdaignant point condescendre en cest endroit à nostre infirmité, a bien voulu adiouster avec sa parole un signe visible par lequel il representast la substance de ses promesses, pour nous confermer et fortifier, en nous delivrant de toute doute et incertitude.“ Vgl. Plasger, Einführung 123: „Ja, es stimmt, so Calvin, dass das Abendmahl nicht mehr bringt. Aber es nimmt die menschliche Schwachheit nicht ernst genug und betont also die Selbsterkenntnis zu wenig, wenn Christen auf das Abendmahl nicht angewiesen zu sein meinen. Brot und Wein als sichtbare Zeichen verweisen auf die himmlische Speise selbst, auf Christus.“ Busch unterstreicht, dass Calvin mit seiner Betonung der geistlichen Anwesenheit Christi im Abendmahl einerseits der Gefahr eines Sakramentalismus ausweicht und andererseits die Gabe der Gemeinschaft mit Christus nicht vom Glauben abhängig macht (Vgl. Busch, Gotteserkenntnis 126f.).

200 Vgl. ebd.

der Mensch Gottes Ansprüchen nicht genügen kann.<sup>201</sup> Im Abendmahl wird den Menschen ebenso wie in der Taufe bildlich vor Augen geführt, dass sie selbst zu ihrem Heil nichts beitragen können und ganz auf Christus angewiesen sind.<sup>202</sup> Auch hier wird, wie bereits im Zusammenhang mit Buße und Beichte festgestellt wurde, betont, dass diese Erkenntnis die Menschen nicht entmutigen, sondern vielmehr anspornen soll.<sup>203</sup>

Schließlich weist Calvin auf die Bedeutung des Abendmahls für das Miteinander der Glieder am Leib Christi hin. Gerade im Abendmahl wird die Verbindung der Gemeinschaft mit Christus mit der Gemeinschaft untereinander besonders deutlich.<sup>204</sup> Das Abendmahl hat nicht nur die Funktion, die Gemeinschaft mit Christus zu vertiefen, sondern auch, das Miteinander der Christinnen und Christen zu fördern.<sup>205</sup> Die Auswirkungen der Teilhabe an Christus auf den Lebenswandel bringt Calvin im Zusammenhang mit dem Abendmahl deutlich zur Sprache. Das Abendmahl hat bei Calvin gleichzeitig Befähigungs- und Aufforderungscharakter, und zwar sowohl individuell für die Einzelnen als auch für die Gemeinde insgesamt. Durch das Wirken des Heiligen Geistes sieht Calvin die Gemeindeglieder, die am Abendmahl teilnehmen, gestärkt und befähigt, das ganze Leben dem Evangelium entsprechend auszurichten.<sup>206</sup> Des Weiteren fordert das Abendmahl als sinnbildli-

201 Calvin gebraucht den Ausdruck „Elend des Menschen“ (vgl. auch die Überschrift im Heidelberger Katechismus zwischen Frage 2 und 3: „Der erste Teil. Von des Menschen Elend“).

202 Vgl. CS Bd.1,2 448 (Kleiner Abendmahlstraktat): „Or, pour declairer plus facilement ce qui en est, comme ainsi soit que de nousmesmes nous defaillons en tout bien et que nous n'ayons une seule goutte des choses qui nous doiven ayder à salut, elle nous rend temoignage qu'estans faictz participans de la mort et passion de Iesus Christ, nous avons tout ce qui nous est utile et salutaire.“

203 Vgl. aaO. 458: „Quand avec une telle reconnoissance de nostre misere, nous povons gouter la bonté de Dieu, lors nous desirons de reigler nostre vie à sa volonté, er renoncer à toute nostre vie precedente pour estre faictz en luy nouvelles creatures.“

204 Vgl. auch Inst. IV,17.38: „Nam sic suum illic corpus nobis Dominus communicat, ut unum prorsus nobiscum fiat, nosque cum illo. Porro, quum nonnisi unum illi corpus sit, cuius nos omnes participes facit, necesse est et nos omnes unum corpus huiusmodi participatione fieri.“

205 Vgl. CS Bd.1,2 446 (Kleiner Abendmahlstraktat): „Tiercement, à fin de nous exhorter à toute saincteté et innocence, entant que nous sommes membres de Iesus Christ: et singulierement à union et charité fraternele, comme elle nous y est en special recommandée.“ Vgl. auch Calvins Kommentar zu 1Kor 10,16 (CO 49 Sp. 464), wo Calvin betont, dass die Teilhabe an Christus Voraussetzung für die Gemeinschaft untereinander ist): „Incorporari enim (ut ita loquar) nos Christo oportet primum, ut inter nos uniamur. Adde quod Paulus non tantum de mutua inter homines communicatione nunc disputat, sed de spirituali Christi et fidelium unione“.

206 Vgl. CS Bd.1,2 456 (Kleiner Abendmahlstraktat): „combien que pour entendre droictement ceste utilité il ne fault pas estimer que nostre Seigneur seulement nous advertisse, incite et enflambe noz cueurs par le signe exterieur. Car le principal est qu'il besongne en nous interieurement par son saint Esprit, à fin de donner par lequel il veult faire son oeuvre en nous.“ und CS Bd.1,2 464: „Car d'autant que l'imbecilité nous presse, nous avons mestier de

che Verwirklichung des Leibes Christi ethische Verbindlichkeit. Wer am Abendmahl teilnimmt und so seine Teilhabe an Christus bezeugt, muss sich auch dementsprechend verhalten, sowohl persönlich als auch in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern am Leib Christi.<sup>207</sup> Das betont Calvin, wenn er den Nutzen des Abendmahls dahingehend beschreibt, „daß wir untereinander solche Liebe und Eintracht üben sollen, wie sie die Glieder desselben Leibes haben müssen.“<sup>208</sup>

Dass im Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus, die für Calvin die bereits beschriebene zentrale Bedeutung hat, an erster Stelle steht und die Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander erst in zweiter Linie in den Blick kommt, führt nicht etwa dazu, dass die Gemeinschaft der Christinnen und Christen miteinander beim Abendmahl eine geringere Rolle spielt. Im Gegenteil wird die Bedeutung des Miteinanders der Christinnen und Christen umso größer. Denn im Abendmahl wird in herausragender Weise deutlich, dass es sich bei der Kirche nicht einfach um eine menschliche Gemeinschaft handelt, sondern um den Leib Christi.<sup>209</sup> Die Gemeinschaft der Glieder am Leib Christi nicht nur mit Christus, sondern auch miteinander findet ihren stärksten Ausdruck im Abendmahl. Eine Verletzung der anderen Glieder ist für Calvin konsequenterweise eine Verletzung des Leibes und damit Christi selbst.<sup>210</sup> Die Verbindung der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft miteinander, die Calvin hier sieht, kann nicht enger gedacht werden. Welchen ethischen Anspruch diese enge Verbindung

---

nous exercer tant plus souvent en ce qui nous peut et doit servir à nous conformer en Foy et avancer en pureté de vie.“ Vgl. auch Inst. IV,17,43.

207 Vgl. CS Bd.1,2 460 (Kleiner Abendmahlstraktat): „si nous vouldons estre ses membres, il fault que toute paillardise, haultesse, intemperance, mensonge, orgueil et semblables vices soient loing de nous. Car nous ne povons mesler ces choses avec luy, sans luy faire grand deshonneur et opprobre.“ und ebd.: „Car comme le pain qui est là sanctifié pour l'usage commun de nous tous, est fait de plusieurs grains tellement meslez ensemble, qu'on ne scauroit discerner l'un de l'autre, ainsi devons nous estre faitz membres. Si nous avons doncq dissensions et discords ensemble, il ne tient pas à nous que Jesus Christ ne soit desciré par pieces: et serons coupables d'un mesme sacrilege, comme si nous l'avions fait.“ und die beiden vorigen Zitate.

208 AaO. 456: „[...] que nous soyons faitz conformes à sa pureté et innocence, et specialement que nous ayons ensemble telle charité et concorde comme doibvent avoir les membres d'un mesme corps.“ (Übersetzung aaO. 457).

209 Vgl. hierzu auch Luthers Kritik am Gemeinschaftsbegriff: „etwas miteinander zu schaffen haben“ (I 2.1 Anm. 45).

210 So schreibt Calvin in Inst. IV,17,38: „Praeclare vero, in sacramento profecerimus, si impressa insculptaque animis nostris fuerit haec cogitatio, non posse a nobis quemquam ex fratribus laedi, contemni, reiicis violari, aut ullomodo offendi, quin simul in co Christum laedamus, spernamus, violemus nostris iniuriis; non posse nosa fratribus dissidere, quin simul a Christo dissideamus; Christum a nobis diligi non posse, quin diligatur in fratribus;“.

nach sich zieht, formuliert Calvin selbst so: „Denn welcher Anreiz könnte energischer angewendet werden, um die Nächstenliebe unter uns anzuregen, als dass, indem Christus sich uns selbst gibt, er uns nicht nur durch sein Beispiel einlädt, dass wir uns einer dem anderen gegenseitig ganz hingeben und anvertrauen, sondern dass er, insofern er sich ja uns allen gemein gemacht hat, bewirkt, dass auch wir alle in ihm selbst eins sind.“<sup>211</sup>

Aus dem zentralen Ort, den das Abendmahl in der Theologie Calvins einnimmt, erklärt sich sein Anliegen, das Abendmahl im gottesdienstlichen Leben fest zu verankern und es gleichzeitig vor Missbrauch zu schützen.<sup>212</sup> Das Bild der Kirche als Leib Christi ist theologisches Leitkriterium für die Gemeinde. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach der Einheit der Glaubenden noch einmal besonders wichtig, weil im Abendmahl die Gemeinschaft in einem Leib dargestellt wird. Calvin identifiziert die Gemeinde, speziell die konkrete Abendmahlsgemeinde so eng mit dem Leib Christi, dass er eine Uneinigkeit unter den Teilnehmenden so versteht, als ob der Leib Christi zerrissen würde.<sup>213</sup> Vor dem Hintergrund dieser engen Identifikation muss die Bedeutung des Schutzes der Gemeinschaft der Glaubenden verstanden werden. Es geht um nicht weniger als den Schutz des Leibes Christi, um Christus selbst, wenn Calvin darauf drängt, dass im Anschluss an Paulus nur die „Würdigen“ am Abendmahl teilnehmen sol-

---

211 Inst. IV,17,38: „Quis enim acrior admoveri stimulus poterat ad excitandam mutuum inter nos caritatem, quam dum Christus se ipsum nobis donans, non modo suo nos exemplo, ut alter alteri nos mutuo devoveamus ac tradamus, invitatur; sed quatenus se facit omnium communem, nos quoque omnes unum in se ipso esse facit.“

212 Vgl. CS Bd.1,1, 116 (Genfer Kirchenordnung 1537): „Il seroyt bien a desirer que la communication de la sainte Cene de Iesuchrist fust tous les dimenches pour le moins en vsage Quant leglise est assemblee en multitude veu la grande consolation que les fideles en recoipuent et le fruit qui en procede en toute maniere' tant pour les promesses qui sont la presentées en nostre foy, cest que vrayment nous sommes faicts participans du corps et du sang de Iesus, de sa mort, de sa vie, de son esprit et de tous ses biens. Que pour les exortations qui nous y sont faictes a recognoestre et a magniffier par confession de louanges les merueilleuses choses, graces de Dieu sur nous, finalement a vivre crestiennement, estans conioincts ensemble en bonne payx et vnite fraternelle comme membres dung mesme corps.“

213 Vgl. CS Bd.1,2, 460 (Kleiner Abendmahlstraktat): „Car comme le pain qui est là sanctifié pour l'usage commun de nous tous, est fait de plusieurs grains tellement meslez ensemble, qu'on ne sçauroit discerner l'un de l'autre, ainsi devons nous estre faitz membres. Si nous avons doncq dissensions et discords ensemble, il ne tient pas à nous que Iesus Christ ne soit desiré par pieces: et serons coupables d'un mesme sacrilege, comme si nous l'avions fait.“

len,<sup>214</sup> und dass unter ihnen Einigkeit herrschen müsse.<sup>215</sup> Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass Calvin die Würdigkeit in keiner Weise mit Vollkommenheit im Glauben oder im Lebenswandel in Beziehung setzt. Im Gegenteil erweist sich gerade derjenige als würdig, der unumwunden eingesteht, dass er unzulänglich ist und der gnädigen Vergebung Gottes bedarf.<sup>216</sup>

#### 4.3.5 Die Verantwortung der Einzelnen

Bei der Einschätzung ihrer Würdigkeit zur Teilnahme am Abendmahl sind zunächst die einzelnen Glaubenden selbst gefragt. Sie müssen vor ihrem eigenen Gewissen verantworten, ob sie sich für würdig halten. Calvin verdeutlicht, mit welcher Haltung das Abendmahl empfangen werden soll, indem er das eingangs erwähnte Bild vom Essen weiter ausmalt. So, wie für die Nahrungsaufnahme nicht nur Hunger nötig sei, sondern auch die richtige Stimmung, damit der Magen zur Aufnahme fähig sei, müsse der Mensch auch auf den Empfang des Abendmahls vorbereitet sein.<sup>217</sup> An dieser Stelle sei nochmals betont, dass Calvin mit Würdigkeit nicht Vollkommenheit meint, sondern das Vertrauen auf Christus allein, und damit verbunden die schon mehrfach erwähnte Erkenntnis der eigenen Unfähigkeit, Gottes Anspruch zu genügen.<sup>218</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum Calvin in seinen Ausführungen über die Beichte diese besonders vor dem Abendmahl nachdrücklich empfiehlt.<sup>219</sup> In Bezug auf die Frage nach Vollkom-

214 Vgl. CO 49, Sp. 464 (Kommentar zu 1Kor 10,16): „Adde quod Paulus non tantum de mutua inter homines communicatione nunc disputat, sed de spirituali Christi et fidelium unione: ut inde inferat, sacrilegium esse non ferendum ipsos idolorum communionem pollui. Ex circumstantia igitur loci iudicare licet, koinonian sanguinis esse societatem quae nobis est cum Christi sanguine, dum simul omnes nos in corpus suum inserit, ut vivat in nobis et nos in ipso.“

215 Vgl. CS Bd.1,2 460: „Il ne faut pas doncq que nous presumions nullement d'en approcher, si nous portons quelque hayne ou rancune à homme vivant, et principalement à aucun Chrestien qui soit en L'unité de L'Eglise.“

216 Vgl. aaO. 458. Vgl. auch den folgenden Abschnitt 4.3.5 über die Verantwortung der Einzelnen.

217 Vgl. aaO. 460: „Or, pour avoir bon appetit, il ne suffit pas que l'estomach soit vuide: mais il est requis qu'il soit bien disposé, et capable de recevoir sa nourriture.“

218 Vgl. aaO. 458f.: „renonceans, d'aultrepart, à toute finance contraire, à fin que en nous deffiant de nous et de toutes creatures, nous reposions plainement en luy, et nous contention de sa seule grace.“ und aaO. 462: „Quand nous sentirons doncq en nous une ferme desplaisance et haine de tous vices, procedante de la crainte de Dieu, et un desir bien vivre à fin de complaire à nostre Seigneur, nous sommes capable de participer à la Cene non obstant les reliques d'infirmité que nous portons en nostre chair.“

219 So in Inst. III,3,13: „Interim quin sistant se pastori oves, quoties sacram coenam participare volunt, adeo non reclamo, ut maxime velim hoc ubique observari. Nam et qui habent impeditam conscientiam, referre inde possunt singularem fructum; et qui admonendi sunt, monitionibus, locum ita praebent, modo semper absit tyrannis et superstitionis.“

menheit scheint es in Calvins Umfeld vorgekommen zu sein, dass sich die Forderung nach Würdigkeit auf die Vollkommenheit der Buße verlagerte; Calvin lehnt das ausdrücklich ab mit dem Hinweis, dass dann alle ausgeschlossen wären.<sup>220</sup>

Gerade im Kontext des Abendmahls wird das Spannungsfeld zwischen der Erkenntnis des eigenen Elends und der Gnade Gottes besonders deutlich. Deutlich ist, dass Calvin bei aller Betonung der Unzulänglichkeit der Menschen das Hauptgewicht auf die Erkenntnis der Gnade Gottes, auf seine Vergebung legt. Die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit ist für Calvin immer Ansporn, nie Grund zur Resignation.<sup>221</sup> So sieht Calvin das Abendmahl als Stärkung des Glaubens und Ansporn für einen christlichen Lebenswandel.<sup>222</sup> Das Abendmahl soll deshalb gerade nicht aufgrund der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit gemieden werden, sondern ist im Gegenteil eine Medizin gegen die Anfechtung und gegen die Zweifel angesichts der eigenen Unzulänglichkeit.<sup>223</sup> Calvin erklärt ausdrücklich, dass die Selbstprüfung auf keinen Fall übertrieben werden soll.<sup>224</sup> Im Traktat über das Abendmahl nehmen die Warnungen vor einer falschen Zurückhaltung vom Abendmahl breiten Raum ein. Hier zeigt sich eine ähnliche Struktur wie beim Thema der Buße und Beichte. Zunächst wird durch die Betonung des Ernstes der Angelegenheit die Prüfung des Gewissens der Einzelnen gefordert, während Calvin sich anschließend bemüht, den Menschen die dadurch entstehende Unsicherheit wieder zu nehmen. Diese Struktur entspricht dem Denkmuster Calvins, dass die Gabe der Gnade und Vergebung nur erkannt und ergriffen werden kann, wenn die eigene Unzulänglichkeit in vollem Ausmaß anerkannt

---

220 Vgl. CS Bd.1,2 462 (kleiner Abendmahlstraktat): „Pour tant, c'est une perilleuse maniere d'enseigner que tiennent aucuns, de requerir une parfaite fiance de cuer et parfaite penitence, et exclure tous ceux qui ne l'ont point. Car en ce faisant, tous sont exclus, sans excepter un.“

221 Vgl. aaO. 458: „Quand avec une telle reconnoissance de nostre misere, nous povons gouster la bonté de Dieu, lors nous desirons de reigler nostre vie à sa volonté, er renoncer à toute nostre vie precedente pour estre faitz en luy nouvelles creatures.“

222 Vgl. aaO. 464: „Car d'autant que l'imbecilité nous presse, nous avons mestier de nous exercer tant plus souvent en ce qui nous peut et doibt servir à nous confermer en Foy et avancer en pureté de vie.“

223 Vgl. ebd.: „Car si nous alleguons, pour nous exempter de venir à la Cene, que nous sommes encore debiles en Foy ou en integrité de vie, C'est comme si un homme s'excusoit pour ne point prendre de medicine, à cause qu'il seroit malade.“

224 So aaO. 458: „Or, il nous fault icy bien contregarder. Car, comme nous ne povons mettre trop grande diligence a nous examiner, selon que le Seigneur ordonne: aussi, d'autrepart, les docteur sophisticques ont mis les povres consciences en perplexité trop perilleuse, ou plustost, en une gehenne horrible, requerant ie ne sçay quel examen dont il n'estoit possible de venir a bout.“

wird. Calvin bewegt sich permanent in diesem Spannungsfeld von Strenge und dem seelsorglichen Anliegen, die Menschen aufzuerbauen und sie positiv zu motivieren, ihr Leben der Teilhabe an Christus entsprechend, in Gemeinschaft mit den anderen Gliedern am Leib Christi, auszurichten.

#### **4.3.6 Die Verantwortung der Leitenden**

Bei aller Betonung der Verantwortung der einzelnen Glaubenden beschränkt sich Calvin nicht darauf, an diese individuelle Verantwortung zu appellieren. Calvin betrachtet auch die Verantwortung derjenigen, die das Abendmahl austeilten. Sie sind in der Verantwortung, nach ihren Möglichkeiten dafür zu sorgen, dass sogenannte Unwürdige nicht am Abendmahl teilnehmen.<sup>225</sup> Wenn sie das Abendmahl unterschiedslos austeilten, werden sie, so Calvin, selbst am Leib Christi schuldig. Sehr drastisch formuliert er, Unwürdigen das Mahl zu geben, sei, „als ob der Leib Christi den Hunden vorgeworfen wird“.<sup>226</sup> Von daher erklärt sich, wie nachdrücklich sowohl in der *Institutio*, als auch in der Gottesdienstordnung und in der Kirchenordnung darauf hingewiesen wird, wie wichtig es seitens der Austeilenden ist, nur die „Würdigen“ zuzulassen und wie intensiv die Beschäftigung mit den Modalitäten der Exkommunikation ausfällt.<sup>227</sup>

#### **4.3.7 Die Ämter**

Im vorangehenden Abschnitt wurden bereits die Leitenden erwähnt, die für das Abendmahl Verantwortung tragen. Um die beschriebenen Strukturen dauerhaft zu erhalten, muss die Verantwortung für die Aufgaben der Leitung klar geregelt sein. Calvin beschäftigt sich deshalb mit den Ämtern in der Kirche.

Wenn Calvin zu Beginn seiner Ausführungen über die verschiedenen Ämter in der Kirche betont, dass die Kirche allein vom Herrn durch sein Wort regiert wird, so geschieht das in dem Bewusstsein, dass dieses Wort Jesu Christi durch Menschen ausgerichtet wird.<sup>228</sup> Gott bedient sich, so Calvin, bestimmter Menschen, um die

---

225 Auch in der Genfer Gottesdienstordnung betont Calvin, wie wichtig es ist, dass das Abendmahl nicht unterschiedslos an alle Menschen ausgeteilt wird (CS Bd.2, 194).

226 Inst. IV, 12, 5: „Atque hic quoque habenda est coenae dominicae ratio, ne promiscua exhibitione profanetur. Verissimum est enim, eum, cui commissa est dispensatio, si sciens ac volens indignum admiserit quem repellere iure poterat, perinde reum esse sacrilegii ac si corpus Domini canibus prostitueret.“

227 Vgl. beispielsweise die entsprechenden Abschnitte in der Genfer Kirchenordnung von 1561 (CS Bd.2 268-272).

228 Vgl. Inst IV, 3, 1: „Iam de ordine dicendum est quo ecclesiam suam gubernari voluit Dominus.

Kirche durch sein Wort zu leiten. Die Fähigkeit, diesen Dienst auszuüben, ist eine Gabe des Geistes.<sup>229</sup> Calvin sieht den Sinn, Menschen mit diesem Dienst zu betrauen, in der Erhaltung der Einheit des Leibes Christi.<sup>230</sup> Er denkt hier insbesondere an das gemeinsame Hören auf die Lehre. Das Bewusstsein, des Dienstes anderer zu bedürfen, um das Heil verkündigt zu bekommen, stärkt die Verbindung der Glaubenden untereinander.<sup>231</sup> Ein glaubender Mensch kann deshalb nie für sich genommen betrachtet werden, sondern immer nur in der Gemeinschaft der Glaubenden. Die Verkündigung des Evangeliums, die den Glauben weckt, geschieht durch Menschen, in Gemeinschaft. So, wie Gott durch den Heiligen Geist sich des menschlichen Handelns in den inneren Strukturen von Verkündigung und Sakramenten bedient, so wirkt er auch in den äußeren Strukturen von Dienst und Ämtern, um mittels des Heiligen Geistes seine Gabe des Evangeliums zu den Menschen zu bringen. Die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente brauchen eine äußere Ordnung. Die äußeren Strukturen sind für Calvin von so großer Bedeutung, weil auch sie für die Vermittlung des Evangeliums und damit letztendlich für die Vermittlung des Heils nötig sind. Der Dienst am Wort hat dementsprechend herausragende Bedeutung. Calvin entnimmt zunächst aus dem 4. Kapitel des Epheserbriefs fünf Ämter, Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, die allesamt diesem Dienst am Wort verpflichtet sind.<sup>232</sup> Allerdings haben lediglich die beiden letzteren, *Hirten* und *Lehrer*, so Cal-

---

Tametsi enim solum ipsum regere ac regnare in ecclesia, in ea quoque praesesse vel eminere, et imperium hoc solo eius verbo exerceri atque administrari oportet, quia tamen visibili praesentia inter nos non habitat, ut voluntatem nobis suam ore coram declaret, hominum ministerium in hoc adhibere diximus, et quasi vicariam operam, non ad eos ius suum honoremque transferendo, sed tantum ut per os ipsorum suum ipse opus agat, qualiter ad opus quoque faciendum instrumento utitur artifex.“ Es ist nicht ganz deutlich, ob Calvin mit „Dominus“ Gott meint oder Christus.

229 Vgl. Inst. IV,3,2. Siehe auch Inst. IV,3,3, wo Calvin daran erinnert, dass Paulus das Amt des Evangeliums als das Amt des Geistes bezeichnet.

230 Vgl. Inst. IV,3,2: „His verbis illud ostendit hominum ministerium, quo Deus in gubernanda ecclesia utitur, praecipuum esse nervum quo fideles in uno corpore cohaereant; tum vero etiam indicat, non aliter incolumem servari ecclesiam posse, quam si his praesidiis fulciatur in quibus salutem eius reponere Domino placuit.“

231 Vgl. Inst IV,3,1: „Ad haec nihil ad fovendam mutuam caritatem aptius erat, quam hoc vinculo homines inter se colligari, dum unus constituitur pastor qui reliquos simul doceat; qui vero discipuli esse iubentur, communem ex uno ore doctrinam excipiunt. Si enim sibi quisque sufficeret, nec indigeret alterius opera, quae superbia est humani ingenii, contemneret quisque alios et ab illis contemneretur. Quem igitur firmissimum retinendae unitatis nodum fore providit Dominus, eo ecclesiam, suam adstrinxit, dum salutis ac vitae aeternae doctrinam apud homines deposuit, ut per eorum manus reliquis communicaret.“

232 Vgl. Inst. IV,3,4.

vin, ein regelmäßiges Amt (*ordinarium munus*) und sind von daher von bleibender Relevanz. Im Anschluss an Röm 12,7f. Und 1Kor 12,28 fügt Calvin zu diesen beiden noch das Amt der *Leitung* und das Amt der *Armenfürsorge* hinzu.<sup>233</sup>

Als Hauptaufgabe der *Pastoren* nennt Calvin die Evangeliumsverkündigung und die Verwaltung der Sakramente. Die Verkündigung beschränkt sich dabei nicht auf die öffentliche Predigt; Calvin denkt auch an persönliche Ermahnungen und an Besuche bei den Gemeindegliedern. An dieser Stelle wird die *disciplina*<sup>234</sup> genannt, die gewahrt werden müsse.<sup>235</sup> Das Amt der *Pastoren* hat demnach sowohl öffentlichen als auch privaten bzw. persönlichen Charakter.

Die *Lehrer* sollen sich ganz auf die Schriftauslegung und damit auf die Lehre konzentrieren. Anders als die Pastoren haben sie keinerlei leitende Funktion bei der Sakramentsverwaltung, bei der Ausübung der *disciplina* oder bei den persönlichen Ermahnungen.<sup>236</sup> Ihr Aufgabenbereich ist von daher vornehmlich im öffentlichen Bereich zu verorten.

Die *Leitung* als Amt der *Ältesten* (*Presbyter*) sieht Calvin im Anschluss an 1Kor 12,28 darin, den Lebenswandel der Glaubenden im Blick zu haben und in diesem Bereich die *disciplina* auszuüben.<sup>237</sup> Die Leitungsaufgabe hat so zwar auch öffentlichen Charakter, jedoch wird durch den Verweis auf die *disciplina* deutlich, dass sich die Aufgabe der Ältesten insbesondere auch auf den privaten bzw. persönlichen Bereich erstreckt.

Das Amt der *Armenfürsorge* haben die *Diakone* inne. Calvin differenziert hier zwischen denjenigen, die für die Verwaltung der Armenfürsorge zuständig sind und denjenigen, die sich um die Armen selbst kümmern.<sup>238</sup> Diese Aufteilung folgt Calvin aus der Überzeugung, dass Frauen sich zwar dem Dienst der Armen widmen konnten und sollten, aber ansonsten kein öffentliches Amt innehaben durften.<sup>239</sup> Hier wird bereits in der inneren Gliederung des Amtes eine Zweiteilung in einen eher öffentlichen und einen eher privaten/persönlichen Bereich sichtbar.

---

233 Vgl. Inst. IV,3,8.

234 Zur *disciplina ecclesiae* siehe unten unter 4.3.8.

235 Vgl. Inst. IV,3,6.

236 Vgl. Inst. IV,3,4.

237 Vgl. Inst. IV,3,8.

238 Vgl. Inst. IV,3,9.

239 Vgl. ebd. Diese Aufteilung ermöglicht es einerseits, die Armenfürsorge als öffentliches Amt zu betrachten und andererseits, Frauen für die direkte Armenfürsorge einsetzen zu können, und gleichzeitig daran festzuhalten, dass Frauen kein öffentliches Amt innehaben dürfen.

Das Aufgabenspektrum der Ämter geht demnach über die Frage nach Predigt und Sakramentsverwaltung hinaus und umfasst sowohl den Bereich des öffentlichen Lebens als auch das persönliche und private Leben der Gemeindeglieder. Für die Struktur der Kirche sind folglich nicht nur die *notae ecclesiae* von Bedeutung, sondern darüber hinaus alle menschlichen Bedingungen des Zusammenlebens. Moralische und soziale Aspekte kommen in den Blick: der Lebenswandel auch im Alltag und damit zusammenhängend die *disciplina*, und die Armenfürsorge. Die Einheit des Leibes Christi bleibt auf diese Weise kein abstrakter Glaubensgegenstand, der nur im Gottesdienst zum Ausdruck kommt, sondern wird zu einer konkreten Aufgabe, die für das ganze Leben der Gemeindeglieder Bedeutung hat. Die Aufteilung der Verantwortungsbereiche unterstreicht, dass die Kirche nur im Miteinander der verschiedenen Dienste als Leib Christi leben kann. Jeder Bereich hat seine eigene Bedeutung für die Gemeinschaft als Ganze. An Calvins Unterscheidung zwischen den regelmäßigen Ämtern und denen, die hinzukommen, wird deutlich, dass es Calvin nicht um eine für alle Zeiten festgelegte Ämterstruktur geht, sondern dass je nach Situation der Kirche die Ämter und damit die Aufgabenbereiche verschieden aufgeteilt sein können. Entscheidend ist ihre Funktion im Hinblick auf die Einheit des Leibes Christi. Damit ist ein Punkt betont, der für Calvins Ausführungen kennzeichnend ist, nämlich die funktionale Ausrichtung der Ämter.<sup>240</sup> Alle von Calvin beschriebenen Ämter dienen dazu, die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi zu stärken. Das gilt ebenso für die Verkündigung und die Verwaltung der Sakramente durch die *Pastoren*, die Schriftauslegung durch die *Lehrer*, die Leitung durch die *Ältesten* wie für die Armenfürsorge durch die *Diakone*. In der zuvor nachgezeichneten Aufgabenbeschreibung der Ämter wird ein Ineinandergreifen der verschiedenen Aufgaben deutlich, was noch einmal die Bedeutung der guten Zusammenarbeit aller Amtsinhaber betont. So, wie das Bild vom Leib für die Gemeinde als Ganze gilt, so ist es auch für die verschiedenen Verantwortlichen in der Kirche maßgeblich. Die jeweiligen Amtsinhaber in den verschiedenen Bereichen sind gemeinsam für die Kirche als Ganze verantwortlich, und sie können ihren Dienst nur ausfüllen, wenn sie nicht gegen- oder nebeneinander, sondern miteinander arbeiten.

---

240 Kirche insgesamt ist bei Calvin kein Selbstzweck, sondern funktional bestimmt. Das gilt deshalb in besonderer Weise für die Ämter (vgl. Plasger, Kirche 118).

#### 4.3.8 Die *disciplina ecclesiae*

Durch die doppelte Sichtweise von Kirche ergibt sich bei Calvin eine Grundspannung, die seine Beschäftigung mit der Kirche prägt. Einerseits ist es nicht möglich, zu bestimmen, wer zur Schar der Erwählten dazugehört, mischen sich in der sichtbaren Kirche Erwählte und Verworfenen, andererseits ist Calvin bemüht, Anhaltspunkte und Kriterien zu finden, um die sichtbare Kirche zu reinigen, sie zur Vollkommenheit hin wachsen zu lassen. Aus dieser Spannung erklärt sich, dass Calvin zum einen betont, dass keine Vollkommenheit nötig, ja nicht einmal möglich sei, und zum anderen das Zusammenleben innerhalb der Kirche stark reglementieren will.<sup>241</sup>

Die Hochschätzung der Kirche zieht das Bemühen nach sich, sie so gut wie möglich zu organisieren, damit sie ihre Funktion erfüllen kann. Wegen der wechselseitigen Bezogenheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche kann sich dieses Organisieren nicht auf äußerliche Dinge beschränken, sondern muss die geistliche Dimension im Blick behalten. Die geistliche Dimension und die damit verbundene Erkenntnis der Unvollkommenheit der sichtbaren Strukturen bewahrt ihrerseits davor, das Äußere absolut zu setzen. Die Spannung zwischen sichtbar und unsichtbar spiegelt in gewisser Weise die Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ wider, die nicht aufgelöst werden kann.<sup>242</sup> Damit ist allerdings nicht gemeint, dass die sichtbare Kirche mit dem „schon jetzt“ und die unsichtbare Kirche mit dem „noch nicht“ gleichgesetzt werden könnte. Die Kirche lebt im „noch nicht“ der unerlösten Welt, als zugleich sichtbare und unsichtbare Kirche.

Die *disciplina ecclesiae* stellt den Versuch dar, die Kirche im beschriebenen Spannungsfeld zwischen sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit zu halten und den Blick weder für das eine noch für das andere zu verlieren. Die sichtbare Wirklichkeit der Kirche wird mit Hilfe der *disciplina* auf die unsichtbare Wirklichkeit hin ausgerichtet, im vollen Bewusstsein, dass eine völlige Übereinstimmung letztlich nicht erreichbar ist. Die *disciplina* kann demnach als Versuch betrachtet werden, die Spannung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche mithilfe der Orga-

---

241 Vgl. Inst. IV,1,16: „Nam quia in hac externa societate, ecclesiae suae communionem Deus coli voluit, qui odio improborum tesseram eius societatis frangit, viam ingreditur qua proclivis est a sanctorum communionem lapsus.“

242 Vgl. Plasger, Eschatologie 94: „Die Niederungen des kirchlichen Alltags - sie stehen nach Calvin in eschatologischer Perspektive.“

nisationsstruktur der Kirche zu gestalten.

Die Kirche als Leib Christi ist der Ort, an dem Menschen Christus begegnen können, an dem sie die Gemeinschaft mit ihm erleben und vertiefen. Ausgehend von der Notwendigkeit der Kirche für die einzelnen Glaubenden drückt sich in dem Bemühen, die Kirche durch die *disciplina ecclesiae* zu schützen, ein großes Verantwortungsgefühl für die Glaubenden und auch für die noch nicht Glaubenden aus. Die *disciplina* ist das Mittel, mit dessen Hilfe die Ordnung der Kirche aufrechterhalten wird und die Kirche so vor Auflösung geschützt wird.<sup>243</sup> Mit der *disciplina* ist dann nicht nur die Kirchenzucht im engeren Sinne, die sich auf den Ausschluss Einzelner vom Abendmahl bezieht, sondern das Verhalten der Kirche insgesamt im Blick.<sup>244</sup> Dass es Calvin bei der *disciplina* in erster Linie um die Kirche insgesamt geht und nicht um die einzelnen Glaubenden, wird in den von ihm beschriebenen dreifachen Zweck der *disciplina* deutlich. An erster Stelle steht der Schutz der Kirche insgesamt, genauer gesagt, der Schutz des Ansehens der Kirche.<sup>245</sup> An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie ernst Calvin das Bild von der Kirche als Leib Christi nimmt. Jedes negative Verhalten einzelner Glieder, so Calvin, schadet nicht nur dem Betroffenen selbst, sondern der Kirche insgesamt und damit auch ihrem Haupt, Christus. Deshalb hält es Calvin für unabdingbar, solche Menschen auszuschließen, die dem Ruf der Kirche schaden könnten. Wichtig festzuhalten ist, dass es hier vor allem um die öffentliche Wirkung von Verfehlungen geht, die öffentliche Maßnahmen der *disciplina ecclesiae* erforderlich machen.<sup>246</sup> Von Calvin so genannte verborgene Sünden sollen zunächst unter vier Augen zur Sprache gebracht werden. Die *disciplina* hat hier deutlich eine seelsorgliche Funk-

---

243 Vgl. Inst. IV,12,1: „Proinde, quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, ita illic disciplina pro nervis est: qua fit ut membra corporis, suo quodque loco inter se cohaereant. Quamobrem quicumque vel sublatam disciplinam cupiunt, vel eius impediunt restitutionem, sive hoc faciant data opera, sive per incogitantiam, ecclesiae certe extremam dissipationem quaerunt.“

244 So gehören beispielsweise Fragen des Fastens für Calvin auch unter die Überschrift der *disciplina ecclesiae* (vgl. Inst. IV,12,14-21).

245 Vgl. Inst. IV,12,5: „Primus est, ne cum Dei contumelia inter Christianos nominentur, qui turpem ac flagitiosam vitam agunt, ac si sancta eius ecclesia foret improborum et sceleratorum hominum coniuratio. Nam quum ipsa Christi sit corpus, eiusmodi foetidis et putridis membris inquinari non potest, quin aliqua ignominia in caput recidat. Ne quid ergo tale exstet in ecclesia unde probum sacrosancto eius nomini inuratur, abigendi sunt ex eius familia quorum ex turpitudine ad christianum nomen infamia redundaret.“ Vgl. auch Busch, Gotteserkenntnis 107f.

246 Vgl. Inst. IV,12,3 und Inst. IV,12,6.

tion.<sup>247</sup> Nur dann, wenn der Betreffende keine Besserung zeigt, soll die Versammlung der Ältesten ins Spiel gebracht werden.<sup>248</sup> Diese Differenzierung entspricht jener, die Calvin im Zusammenhang mit der Beichte vornimmt, wo eine öffentliche Beichte für öffentliche Verfehlungen vorgesehen ist, für im verborgenen geschehene Verfehlungen aber die private Beichte.<sup>249</sup>

Da das Abendmahl, wie bereits gezeigt, die Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi in besonderer Weise darstellt, ist es konsequent, dass Calvin gerade in diesem Zusammenhang besonders nachdrücklich darauf hinweist, dass bei der Austeilung des Abendmahls große Umsicht erforderlich ist.<sup>250</sup> Die Kirche ist der Leib Christi, und im Abendmahl wird dieses inszeniert und erfahrbar gemacht. Gemeinde ist bei Calvin immer Abendmahlsgemeinde, und ein Ausschluss vom Abendmahl ist mit dem Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft gleichzusetzen.<sup>251</sup> Der Ausschluss vom Abendmahl, die Exkommunikation, ist gleichzeitig Mittel der *disciplina* und ihr Inhalt, nämlich der Schutz des Leibes Christi. Insofern ist die Exkommunikation im Rahmen von Calvins *disciplina ecclesiae* nicht zwingend als Strafe zu betrachten, sondern kann auch als Konsequenz verstanden werden: Wer sich als dem Leib Christi nicht angemessen verhält, hat sich im Grunde selbst von ihm getrennt.<sup>252</sup> Die Exkommunikation macht diese Trennung lediglich sichtbar.

Der zweite Zweck der *disciplina* besteht für Calvin im Schutz der „Guten“ vor den „Bösen“.<sup>253</sup> Diejenigen, die sich als Glieder am Leib Christi würdig verhalten, sollen vor dem negativen Einfluss jener geschützt werden, die sich „unwürdig“ verhalten. Zwar setzt Calvin hier bei den einzelnen Menschen an, es wird jedoch

---

247 Vgl. Freudenberg, Calvin 66: „Insofern ist Kirchenzucht nach Calvins Konzept kein Machtmittel, sondern praktische Seelsorge, die zur Besserung anleitet. Es geht in ihr um den Ernst der Nachfolge.“ Busch sieht dieses seelsorgliche Anliegen eher bei Johannes a Lasco verwirklicht, während er bei Calvin die Zielrichtung der *disciplina* stärker darin sieht, eine Störung des Bekenntnisses der Kirche zu beseitigen (Busch, Gotteserkenntnis 107 und 109). Allerdings betont Busch, dass sich beide beide Zielrichtungen nicht ausschließen müssen (aaO. 110).

248 Vgl. Inst. IV,12,2.

249 Vgl. Inst. IV,12,6. Vgl. oben 3.4.

250 Vgl. Anmerkung 15, vgl auch Opitz, Interpretation 228.

251 Vgl. CS Bd.1,2 466 (Kleiner Abendmahlstraktat).

252 Vgl. aaO. 460: „si nous voullons estre ses membres, il fault que toute paillardise, haultesse, intemperance, mensonge, orgueil et semblables vices soient loing de nous. Car nous ne povons mesler ces choses avec luy, sans luy faire grand deshonneur et opprobre.“

253 Vgl. Inst. IV,12,5: „Alter finis est, ne assidua malorum consuetudine, ut fieri solet, boni corrumpantur.“

deutlich, dass auch hier die Gemeinschaft den Einzelnen vorgeordnet ist, denn Calvin betont immer wieder, dass Einzelne die Gemeinschaft der Kirche auf keinen Fall eigenmächtig verlassen dürfen, nur um den Umgang mit „Unwürdigen“ zu meiden.<sup>254</sup> Die Gemeinschaft mit der Kirche in ihrer unvollkommenen Gestalt ist unaufgebbar, weil es allein in der Gemeinschaft der Kirche Vergebung geben kann.<sup>255</sup>

An dritter Stelle nennt Calvin schließlich als Zweck der *disciplina*, die Sünder zur Reue und Umkehr zu führen.<sup>256</sup> Bei aller Betonung der Gemeinschaft geht es Calvin doch auch um den einzelnen Menschen, der in die Gemeinschaft des Leibes Christi wieder aufgenommen werden soll. Calvin beschäftigt sich nicht umsonst ausführlich damit, wie wichtig es ist, mit genügend Milde zu Werke zu gehen, damit die Menschen nicht abgeschreckt werden.<sup>257</sup> Aber es wird an dieser Stelle auch deutlich: letztendlich ist nicht die persönliche Umkehr das Entscheidende für die Gewissheit der Einzelnen, Vergebung zu erlangen, sondern die damit verbundene Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche, des Leibes Christi.<sup>258</sup> Ange-

---

254 Vgl. Inst. IV,1,15: „Verum quia non ita sedulo semper advigilant pastores, interdum etiam indulgentiores sunt quam oporteat, vel impediuntur quominus eam quam vellent severitatem exercere possint: fit ut non semper submoveantur etiam palam mali a sanctorum contubernio. Hoc vitium esse fateor; neque extenuare volo, quum Paulus acriter in Corinthiis reprehendat. Verum etiamsi ecclesia in officio cesset, non ideo protinus uniuscuiusque privati erit iudicium separationis sibi sumere. Non equidem nego quin pii hominis sit ab omni privata improborum consuetudine se subducere, nulla se voluntaria cum ipsis necessitudine implicare; sed aliud est malorum fugere contubernium, aliud ipsorum odio ecclesiae communionem renuntiare.“ und CS Bd.1,2 466 (Kleiner Abendmahlstraktat): „Mais ce n'est pas le moyen de nous retirer de la compagnie des meschans, en quittant la communion de l'Eglise.“

255 Vgl. Inst. IV,1,22: „Deinde, hoc beneficium [sc. Vergebung] sic esse ecclesiae proprium, ut non aliter eo fruamur quam si permanemus in illius communionem.“

256 So in Inst. IV,12,5: „Tertius, ut eos ipsos pudore confusos suae turpitudinis poenitere incipiat. Ita conducit et illis suam nequitiam castigari, quo expergeant sensu ferulae qui indulgentia obstinatiores futuri erant.“

257 Vgl. Inst. IV,12,8: „Hoc tamen praeteriri non debet, talem severitatem decere ecclesiam quae cum spiritu mansuetudinis coniuncta sit. Semper enim diligenter cavendum est, quemadmodum praecipit Paulus (2 Cor. 2,7), ne absorbeatur a tristitia in quem animadvertitur. Sic enim ex remedio fieret exitium. Verum ex fine melius sumi poterit moderationis regula. Nam quum hoc in excommunicatione quaeratur, ut ad poenitentiam perducatur peccator et mala exempla tollantur e medio, ne vel male audiat Christi nomen vel ad imitationem alii provocentur, haec si intuebimur, licebit facile iudicare quousque progredi et ubi desinere debeat severitas. Ergo, ubi poenitentiae suae testimonium ecclesiae dat peccator, et hoc testimonio scandalum, quantum in se est, obliterat, nequaquam ultra urgendus est: quod si urgetur, modum iam excedit rigor.“ Vgl. auch Vgl auch Beintker, Kirchenzucht 126f.

258 Vgl. Opitz, Interpretation 228: „Auch im Blick auf die Betroffenen war die praktisch-seelsorgerliche Maßnahme des zeitweiligen Abendmahlsausschlusses nicht als Verweigerung der Gemeinschaft gedacht, sondern als Ermahnung mit dem Ziel der Wiederherstellung einer gestörten Gemeinschaft.“ Vgl. auch Freudenberg, Calvin 66: „Die Protokolle zeigen Calvin als einen Pfarrer, der sich darum bemühte, die Beziehungen der Gemeindeglieder zu ihren Verwandten und Nachbarn, aber auch zur gesamten Gemeinde zu klären und zu bessern. Das

sichts dieser Zweckbestimmungen wird klar, dass die *disciplina ecclesiae* die Gemeinschaft des Leibes Christi erhalten und schützen soll.

So, wie es bei der öffentlichen Beichte um die nach innen sichtbare Integrität des Leibes Christi geht, nämlich um die Wiederherstellung des Friedens innerhalb der Gemeinde durch die öffentliche Beichte, so geht es bei der *disciplina* in der öffentlichen Dimension um die nach außen sichtbare Integrität, und zwar durch öffentliche Maßnahmen bis hin zum Ausschluss derjenigen, die sich öffentlich sichtbar verfehlt haben.

Der Maßstab für das Verhalten der Glieder am Leib Christi kann letztendlich nur Christus selbst sein. Deshalb erstellt Calvin keinen Katalog mit Verhaltensregeln, an die sich die einzelnen Gemeindeglieder zu halten haben, sondern führt nur beispielhaft an, welche Verhaltensweisen sich nicht mit dem Leib Christi vertragen.<sup>259</sup> An dieser Stelle bliebe durchaus Raum für eine Diskussion darüber, welche Verhaltensweisen eines Gliedes am Leib Christi angemessen sind. Dass Calvin selbst hier einen Diskussionsbedarf gesehen hätte, ist allerdings nicht erkennbar.<sup>260</sup> Für die Ausführung der *disciplina* benennt Calvin hingegen klare Verfahrensweisen. So besteht die einfachste Form der *disciplina* in der gegenseitigen Ermahnung und Ermutigung der Gemeindeglieder.<sup>261</sup> Die Verantwortung für die Integrität des Leibes Christi liegt also zunächst grundsätzlich bei allen Gliedern des Leibes. In besonderer Weise sieht Calvin dann die Pastoren und Ältesten in der Pflicht, die Ordnung der Kirche mit Hilfe der *disciplina* aufrechtzuerhalten. In allen Fällen, die über die gegenseitige Ermahnung und Ermutigung hinausgehen, muss ein ordentliches Verfahren durchgeführt werden. Eine willkürliche Anwendung des Ausschlusses vom Abendmahl als schärfstem Mittel der *disciplina* ist für Calvin undenkbar. Eine solche Entscheidung muss in der Versammlung der

---

Konsistorium sollte letztlich zur Versöhnung und zum Frieden beitragen. Calvin sprach von einer Zurechtweisung (*correction*), um die Gemeinschaft zu erhalten. Der Hintergrund der Kirchenzucht ist das Anliegen, die Menschen zu einem besseren und verantwortlichem Leben anzuhalten und die Einheit der Gemeinde sicherzustellen.“

259 Vgl. Anmerkung 14.

260 Für Calvin scheinen die biblischen Texte eindeutig zu sein, beispielsweise der Titusbrief; vgl. Anmerkung 13.

261 Vgl. Inst. IV,12,2: „Primum disciplinae fundamentum est, ut privatae monitiones locum habeant: hoc est, si quis officium sponte non faciat, aut insolenter se gerat, aut minus honeste vivat, aut aliquid admiserit reprehensione dignum, ut patiat se moneri: atque ut quisque fratrem suum, dum res postulabit, monere studeat.“

Ältesten beraten und gefällt werden.<sup>262</sup> Bei Calvins Ausführungen zur Durchführung von Maßnahmen der *disciplina* wird sein Realitätssinn deutlich, nämlich dass die äußere Ordnung der Kirche ohne feste Verfahrensregeln nicht aufrechterhalten werden kann.<sup>263</sup> Dass Calvin sich dabei der Beschränktheit der menschlichen Sicht der Dinge bewusst ist, zeigt sich, wenn er betont, dass zwar Menschen von der Teilnahme am Abendmahl ausgeschlossen werden können und müssen, dass es aber nicht Sache der Kirche ist, jemanden aus der Zahl der Erwählten zu entfernen.<sup>264</sup> Überhaupt ist es, so Calvin, aus menschlicher Sicht lediglich möglich, über die Werke einer Person zu urteilen, während das Urteil über die Person Gott überlassen bleiben muss.<sup>265</sup> Hinzu kommt, dass selbst der Ausschluss vom Abendmahl bei Calvin keinen kompletten Ausschluss von aller Gemeinschaft bedeutet.<sup>266</sup> Vor dem Hintergrund, dass die Predigt größere Bedeutung als die Sakramente hat, weil in ihr die Schlüsselgewalt ausgeübt wird, indem der Zuspruch der Vergebung mit der Wortverkündigung verknüpft ist, wird klar, dass es bei der *disciplina* insgesamt und bei der Exkommunikation im Speziellen tatsächlich nicht so sehr um den einzelnen Menschen geht, sondern um die Gemeinschaft des Leibes Christi, der Kirche.

Da das Abendmahl die Gemeinschaft des Leibes Christi am stärksten ausdrückt, muss der Schutz der Kirche als Leib Christi an dieser Stelle festgemacht werden. Das Abendmahl ist deshalb so wichtig, weil es das Bild von der Kirche als Leib Christi sinnhaft erfahrbar macht und gleichzeitig ausdrückt. Der Ausschluss vom Abendmahl ist, wie oben bereits beschrieben, lediglich das Sichtbarmachen einer

---

262 Vgl. Inst. IV,12,2: „Si quis eiusmodi monitiones vel pernicaciter respuat, vel pergendo in suis vitiis contemnere se ostendat, ubi secundo testibus adhibitis monitus fuerit, ad ecclesiae iudicium, qui est seniorum consensus, vocari Christus praecipit (Matth. 18, 15 et 17): illic gravius admoneri, quasi publica autoritate, ut si revereatur ecclesiam, subiiciat se et pareat. Si ne sic quidem frangatur, sed in sua nequitia perseveret, tum iubet, tanquam ecclesiae contemptorem, a societate fidelium abdicari.“

263 Vgl. Weinrich, Calvin und Barth 85: „Es entspricht der realistischen Nüchternheit Calvins, dass er nicht auf das nur mit der Auferstehung der Toten vergleichbare Wunder gewartet hat, das für ihn eine wahre Reformation bedeuten würde, sondern sich in aller Konsequenz der konkreten Gestaltungsaufgabe der Kirche gestellt hat.“

264 So in Inst. IV,12,9: „Non ergo nostrum est, tales, qui ab ecclesia sunt expulsi expungere ex electorum numero, aut desperare quasi iam perditos.“

265 Vgl. ebd.: „Et, ut verbo uno complectar, non personam ipsam, quae in manu atque arbitrio Dei solius est, in mortem addicamus, sed tantum qualia sint cuiusque opera aestimemus ex lege Domini.“ Vgl. auch Inst. IV,12,9: „Plus licentiae ne nobis in iudicando arrogemus, nisi volumus Dei virtutem limitare, ac misericordiae eius legem dicere: cui quoties visum est, pessimi in optimos mutantur, alieni inseruntur, extranei cooptantur in ecclesiam.“

266 Vgl. unter 4.3.1 den Hinweis auf die Genfer Kirchenordnung von 1537 (Anmerkung 12).

festgestellten Trennung. An der Exkommunikation wird außerdem deutlich, dass das Ziel der *disciplina* die Ausrichtung der sichtbaren auf die unsichtbare Kirche hin ist. Letztendlich steht bei der *disciplina* nicht so sehr eine äußere Reglementierung von Verhalten im Mittelpunkt als vielmehr das Bemühen, den einzelnen Menschen und der Gemeinde insgesamt zu helfen, ihren Glauben zu vertiefen und im alltäglichen Miteinander zu leben. In dieser Perspektive ist es möglich, die *disciplina ecclesiae*, wie Calvin sie beschreibt, als Hilfsmittel zu betrachten und nicht als Instrument der Zwangsausübung.<sup>267</sup>

## **5 Kritische Würdigung: Kirche als Aufgabe in Demut und Verantwortung**

Für Calvin ist die Kirche mehr als eine empirisch feststellbare Realität. Sie ist eine geistliche Realität, ein Gegenstand des Glaubens. Bei Calvin sind beide Dimensionen der Kirche, die empirische/sichtbare und die geistliche/unsichtbare, aufeinander bezogen. Die geistliche Dimension der Kirche kann deshalb nicht ausgeblendet werden, wenn die äußere, sichtbare Kirche Thema der Betrachtung ist. Durch diese Verbindung beider Dimensionen der Kirche erfährt gerade auch die sichtbare Kirche eine besondere Würdigung. Sie ist nicht im platonischen Sinn die Realität, während das Ideal, die eigentliche Kirche, die unsichtbare ist, sondern in der sichtbaren Kirche in der Welt lebt die unsichtbare Kirche, oder anders ausgedrückt: die unsichtbare Kirche ist nur in der sichtbaren Kirche zu haben. Deshalb bedarf gerade auch die Gestaltung der sichtbaren Kirche besonderer Aufmerksamkeit.

Die Kirche – sichtbar und unsichtbar – ist der Leib Christi, und die Christinnen und Christen haben Anteil an Christus, sie werden in seinen Leib eingegliedert. Diese Glaubensrealität wird in Taufe und Abendmahl abgebildet und vertieft. Die Bedeutung der empirischen Kirche liegt darin, dass sie Rahmenbedingungen für die Vollzüge des Glaubens, der Gemeinschaft miteinander und mit Christus herstellt. Die Ordnung der Kirche ist kein Selbstzweck, sondern hat die Ermöglichung von Glauben bzw. von Wachstum im Glauben zum Ziel und damit Teilhabe

---

<sup>267</sup> Weinrich geht sogar soweit, die *disciplina* bei Calvin eng mit der Frage nach der Freiheit der Kirche verknüpft zu sehen: „Es mag sich heute paradox anhören, aber in der Kirchenzucht stand für Calvin die Frage der Bewahrung und Bewährung der Freiheit der Kirche zur Debatte.“ (Weinrich, Calvin und Barth 83).

an Christus und am Leben Gottes und ermöglicht so die Verherrlichung Gottes.<sup>268</sup> Das gilt auch für die *disciplina ecclesiae*. In ihr kommt nicht nur die Gemeinde als Ganzes, sondern es kommen insbesondere auch die einzelnen Menschen als Teil der Gemeinschaft in den Blick. Als Glieder am Leib Christi bedürfen sie der seelsorglichen Begleitung, um in und mit der Gemeinschaft der Heiligen im Glauben zu wachsen.

### **5.1 Ekklesiologie als pneumatologische Christologie**

Während Calvin im Katechismus die Bestimmungen im Apostolicum zur Kirche auslegt, bezieht er sich in der *Institutio* kaum auf Formulierungen aus dem apostolischen Glaubensbekenntnis. Den Begriff der *sanctorum communio* greift er auf, um ihn direkt auf die Kirche als Leib Christi hin auszulegen. In Calvins Ausführungen zur Kirche hat der neutestamentliche Bezug besonders auf die paulinischen Texte größere Bedeutung als die Bezugnahme auf die Bestimmungen von Kirche im Apostolicum. Ob der Begriff *sanctorum communio* ursprünglich tatsächlich auf die Kirche bezogen war oder das Abendmahlssakrament im Blick hatte,<sup>269</sup> wirkt sich deshalb auf Calvins Ausführungen im Anschluss an diesen Begriff kaum aus. Auch wenn Calvin den Begriff der *sanctorum communio* als Beschreibung der Kirche aufgreift und nicht sakramental versteht, ist sein Gedankengang über die Kirche stark an das Bild der Kirche als Leib Christi angeknüpft. Nicht der Ausdruck der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, sondern die paulinische Beschreibung der Kirche als Leib Christi bestimmt alle Ausführungen Calvins zur Kirche. In diesem Kontext ist dann auch von Gemeinschaft die Rede, von der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft in seinem Leib. Calvin führt die bei Paulus bereits angelegte Verbindung von Christologie und Ekklesiologie weiter.<sup>270</sup> Das Bild der Gemeinschaft des Leibes Christi fasst die horizontale und die vertikale Dimension der Gemeinschaft zusammen, wobei die vertikale Dimension, die Gemeinschaft mit Christus, der horizontalen Dimension, der Gemein-

---

268 Wie im Genfer Katechismus von 1545 in Frage 2 zum Ausdruck kommt, ist die Verherrlichung Gottes ist für Calvin der Sinn und Zweck menschlichen Daseins: „Quis humanae vitae praecipuus est finis? Ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint. 2. Quid causae habes, cur hoc dicas? Quoniam nos ideo creavit, et collocavit in hoc mundo, quo glorificetur in nobis. Et sane vitam nostram, cuius ipse est initium, auquum est in eius gloriam referri.“ (CS Bd.2 16).

269 Vgl. I 2.1.

270 Zu Paulus vgl. II 2.5.

schaft miteinander, logisch vorgeordnet ist. Die Gemeinschaft mit Christus bestimmt die Gestaltung der Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde. Maßstab für die Gestaltung der Kirche ist der lebendige Christus. Die Ekklesiologie Calvins ist im Grunde genommen Christologie, und zwar, da die Gemeinschaft mit und in dem Leib Christi durch den Heiligen Geist gewirkt wird, pneumatologische Christologie.

## **5.2 *Christusgemeinschaft als Gabe und Aufgabe***

Calvin beschreibt den Glauben als Erfassen der Gemeinschaft mit Christus, welches durch den Heiligen Geist geschenkt ist. Glaube ist also zunächst einmal Gabe. Zum Gabencharakter des Glaubens tritt jedoch gleich der Aufgabencharakter hinzu, indem Calvin die Notwendigkeit betont, im Glauben zu wachsen. Calvins drastische Formulierungen eines lebenslangen Kampfes gegen den Unglauben sprechen eine deutliche Sprache. Aus dieser doppelten Bestimmung des Glaubens als Gabe und Aufgabe lassen sich zwei Grundhaltungen ableiten, die für das Verhalten der Glaubenden im Miteinander der Gemeinschaft der Glaubenden von großer Bedeutung sind. Aus dem Gabencharakter des Glaubens ergibt sich die Demut, da der Mensch mit dem Erfassen der Gemeinschaft Christi erkennt, dass er selbst zu seinem Heil nichts beitragen kann. Der Aufgabencharakter des Glaubens nimmt den Menschen in die Pflicht, Verantwortung zu übernehmen nicht nur für seinen eigenen weiteren Weg im Glauben, sondern auch für seine Mitmenschen.

Der Verbindung von Demut und Verantwortung entspricht eine Dialektik von Passivität und Aktivität. Einerseits kann der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen, andererseits ist er dazu aufgerufen, auf seine Errettung zu reagieren. Diese Dialektik findet ihren Ausdruck darin, wie Calvin Glaube und Buße aufeinander bezieht. Einerseits ist die Buße keine Voraussetzung, um Vergebung zu erlangen, da diese den Menschen aus Gnade zuteilwird, andererseits hält Calvin die Buße als ständige Unterwerfung unter Gottes Urteil und Neuausrichtung auf seinen Willen für unverzichtbar. Sie ist die Beschreibung der menschlichen Anstrengung, der Heiligung durch den Geist zu entsprechen. Hier kommt das zum Ausdruck, was Faber als „responsorische Struktur“ bei Calvin bezeichnet.

Der positive Aspekt dieser Dialektik besteht darin, dass der Mensch, obwohl er selbst nichts zu seinem Heil beitragen kann, doch einen Raum zum eigenen Handeln geöffnet bekommt. Der Erkenntnis der Unzulänglichkeit, die für sich genommen in völlige Passivität führen könnte, wird die Verantwortung für sich selbst und für die Mitmenschen an die Seite gestellt. Schon aus diesem Grund kann Glaube bei Calvin keine individuelle Angelegenheit sein, sondern bekommt direkt einen ethischen Impuls. Diese strukturelle Verankerung der Ethik im Glauben erscheint als große Stärke in Calvins Ausführungen.

Problematisch werden Calvins Ausführungen durch eine Unausgewogenheit, die in seinem Gottesbild wurzelt. Besonders in Calvins Ausführungen zur Buße kommt zum Ausdruck, welches Gottesbild und auch welches Menschenbild bzw. welche Pädagogik im Hintergrund stehen. Calvins Gottesbild ist zunächst einmal das Bild vom Souverän, der die Sünde der Menschen nicht dulden kann. Dass der (unversöhnte) Mensch in seiner Unvollkommenheit den Erwartungen Gottes nicht entsprechen kann, ist selbstverständliche Grundannahme. Vor diesem Hintergrund kommt dann die Erkenntnis der Gnade Gottes zur Sprache, die sich umso heller abhebt, je dunkler das Bild des richtenden Gottes gezeichnet wird. In diesem Zusammenhang wird auch die pädagogische Logik deutlich, die die Motivation für Verhaltensänderung in der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und in der Angst vor der deshalb drohenden Strafe sieht. Solch eine Pädagogik ist zu Calvins Zeit nichts Außergewöhnliches, was daran deutlich wird, dass er die Haltung der Glaubenden gegenüber Gott mit Kindern vergleicht, die ihre Eltern um Vergebung bitten.<sup>271</sup> Furcht vor Strafe einerseits und Vertrauen auf Vergebung andererseits gehören in diesem Denken zusammen. Da der Mensch aus eigener Kraft dem Anspruch Gottes gar nicht genügen kann, bleibt ihm nur übrig, sich ganz dem Urteil Gottes auszuliefern und auf gnädige Vergebung zu hoffen. Der Ansporn, den eigenen Lebenswandel zu ändern, speist sich aus der Zerknirschung über die eigene Unzulänglichkeit. Im Zusammenhang mit der Buße legt Calvin dar, dass sich der Mensch an die Seite dieses strengen Richters stellt und sich selbst mit verurteilt. Die gnädige Annahme Gottes macht sich der Mensch bei Calvin hinge-

---

271 Vgl. Inst. III,3,15: „Qualiter filii non reprobī dum errata sua agnoscunt et confitentur, deprecationem tamen adhibent, atque ut ea locum habeat, quibus possunt modis testantur, se minime abieciisse eam quam parentibus debent reverentiam; denique sic excusant, non ut se iustos esse ac innocentes probent, sed tantum ut veniam obtineant.“

gen nicht in gleicher Weise zu eigen. Calvin scheint sich mit dem strengen Urteil Gottes leichter identifizieren zu können als mit seiner gnädigen Zuwendung, mit der er die Menschen mit ihrer Unzulänglichkeit bedingungslos annimmt. Die Verurteilung wird bei Calvin durch die Gnade zwar aufgehoben, aber sie bleibt trotzdem immer präsent, auch gerade als pädagogisches Mittel zur Motivation, sich immer wieder in der Buße Gott zuzuwenden.

Es scheint, als ob bei Calvin der Mensch sich selbst gegenüber ungnädiger sein muss als Gott es ist. Während Gott dem Menschen vergibt, denkt der Mensch immer wieder über seine Unzulänglichkeit und das ihm eigentlich gerechterweise zukommende Urteil nach und ist andauernd zur Buße aufgerufen. Während Gott den Menschen annimmt, verwirft sich der Mensch selbst. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf vor dem Hintergrund von Calvins Rede vom alten und neuen Menschen. Gott nimmt den Menschen an, indem er den alten Menschen, der seinem Willen nicht entspricht, abtötet und den neuen Menschen lebendig macht. Das Urteil Gottes trifft also den alten Menschen und tötet diesen. Das Abtöten ist insofern tatsächlich Teil der Gnade, weil es den Menschen gottgefällig macht. Das geht wiederum konform mit Calvins pädagogischem Verständnis, dass Züchtigung und Strenge gut und notwendig sind, weil die Menschen wegen ihrer Trägheit nicht auf andere Weise zum Guten hin erzogen werden können.<sup>272</sup> Die Annahme des Menschen durch Gott und die Veränderung des Menschen sind bei Calvin in einer Weise zusammengedacht, dass letztere nicht ohne erstere gedacht werden kann.

Für Calvin ist das ganze Leben des Menschen bestimmt von der beständigen Erkenntnis des Scheiterns am Anspruch Gottes einerseits und der daraus folgenden Erkenntnis des Angewiesenseins auf seine gnädige Vergebung andererseits. Durch die Fokussierung auf das Elend des Menschen wird ein permanentes Gefühl der Unzulänglichkeit erzeugt, was aus Calvins Sicht offensichtlich genau das richtige Mittel ist, um den Menschen immer wieder auf Gott zu verweisen. Deshalb ist der Glaube bei Calvin eine ständige Herausforderung, kann sogar als Kampf beschrieben werden. Problematisch erscheint hierbei nicht so sehr, dass Glaube ein Prozess ist, der in diesem Leben nicht abgeschlossen werden kann,

---

272 Vgl. Inst. III,3,7.

sondern vor allem, dass Glaube als defizitär erscheint, weil die Unvollkommenheit so sehr betont wird. Vollkommener Glaube kann nicht erreicht werden, er ist gleichwohl vorstellbar. Calvin betrachtet die Vorstellung des vollkommenen Glaubens als Ziel, auf das der Glaubende hinarbeitet. Diese Vorstellung wird von Calvin als Anreiz verstanden, denn mit dem vollkommenen Glauben geht vollkommener innerer Frieden einher, der angesichts der erlebten Anfechtung sehr erstrebenswert erscheinen muss.<sup>273</sup> Die Tatsache, dass der vollkommene Glaube nicht erreicht werden kann, wird meines Erachtens letztlich aber zur Resignation führen, wenn nicht gleichzeitig deutlich betont wird, dass auch der angefochtene Glaube wahrer Glaube ist und dass Glaube nicht nur in der Überwindung oder gar in der Ausschaltung der Anfechtung besteht, sondern im Gegenteil gerade in der Anfechtung Trost gibt. Allerdings spricht Calvin auch davon, dass selbst das kleinste Tröpfchen Glauben der Vergewisserung dient.<sup>274</sup> Es bleibt also eine Spannung zwischen dem Bewusstsein, dass der Glaube immer unvollkommen und der Anfechtung ausgesetzt ist, und der Gewissheit, die auch der unvollkommenste Glaube bietet. Calvin betont zwar, dass die Glaubenden im ständigen Kampf gegen den Unglauben liegen, aber er besteht darauf, dass ihre Zuversicht ihnen nie verlorengehen kann.<sup>275</sup> Calvin sieht den Beweis für wahren Glauben darin, dass selbst die größte Anfechtung die Glaubenden nicht besiegen kann.<sup>276</sup> Letztendlich steht der Glaubende also unter dem Druck, durch sein Durchhaltevermögen selbst zu beweisen, dass er tatsächlich Glauben hat.<sup>277</sup> Hintergrund für diesen Erfolgsdruck ist eine pädagogische Grundhaltung, die sich durch den Aufbau von Druck,

---

273 Vgl. Inst. III,2,16.

274 Vgl. Inst. III,2,20: „At quam certo et minime fallaci sui gustu nos afficiat vel exigua fidei guttula, idem alibi ostendit, quum affirmat (2 Cor. 3, 18) nos per evangelium revelata facie nulloque obiecto velamine gloriam Dei tanta efficacia contemplari, ut in eandem imaginem transformemur.“

275 Vgl. Inst. III,2,17.

276 Vgl. ebd.

277 Vgl dazu auch Krusche 243, der die Problematik folgendermaßen beschreibt: „Man wird sich diesen Standort auch nicht vorschnell als den einer unbegrenzten securitas hinstellen dürfen; denn Calvin weiß ja durchaus auch etwas von einem angefochtenen Glauben – man lese nur einmal Inst III 2,17! –; aber er weiß freilich auch sogleich, daß bei einem Erwählten die Anfechtung nie in der Verzweiflung enden kann, sondern im Glauben überwunden wird [...]. Aber, so wird man nun doch - wenn auch mit aller Behutsamkeit - fragen müssen: ist dieser Standort wirklich nur der der überwundenen oder nicht vielleicht doch der nicht ernstgenommenen, weil nicht in der Tiefe erfahrenen Anfechtung? Ist dies wirklich noch ein Standort unter dem göttlichen Gericht oder nicht vielleicht doch schon jenseits davon? Wodurch wird denn die Anfechtung überwunden? Das Wissen, daß der Erwählte nicht in ihr bleiben werde, ist ja doch in der Anfechtung selber nicht parat!“

sei es durch die Androhung von Strafe oder durch Demütigung, Motivation und dadurch Erfolg verspricht. Ein Eingestehen von existentiellen, den Glauben in Frage stellenden Zweifeln ist unter dieser Bedingung schwierig, da sie ein Zeichen für Unglauben sind. Folgender Widerspruch wird erkennbar: Einerseits soll es den Glaubenden trösten, dass er den Kampf nicht verlieren kann, andererseits bewährt sich erst im Bestehen in der Anfechtung der wahre Glaube.<sup>278</sup>

Allerdings steht der glaubende Mensch bei Calvin grundsätzlich nicht alleine, sondern immer in der Gemeinschaft aller Glaubenden.<sup>279</sup> Einerseits besteht hier eine Gefahr in Bezug auf den Umgang mit den Zweifeln anderer, wenn unüberwindbar erscheinende existentielle Zweifel ein Zeichen für Unglauben darstellen. Es ist möglich, dass innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden eine Art Erfolgsdruck entsteht und kein Raum mehr für das Eingeständnis der eigenen Schwäche, der Zweifel und der Anfechtung bleibt. Andererseits kann gerade das Miteinander, das Bewusstsein des Verbundenseins im Leib Christi, eine stärkende Wirkung haben. Auch wenn einzelne Glieder von starken Zweifeln geplagt werden, so ist doch die Gemeinschaft der Glaubenden da, die als Ganzes an der Gewissheit des Glaubens festhält. Die Gemeinschaft mit den anderen Glaubenden kann so der Vergewisserung des eigenen Glaubens dienen.

Die Glaubenden stehen bei Calvin dauernd in einer Spannung. Einerseits erkennen sie beständig ihr Scheitern am Anspruch Gottes, erkennen beständig das vernichtende Urteil Gottes über sie an, und ergreifen so seine Gnade. Andererseits müssen sie beständig im Glauben fortschreiten,<sup>280</sup> müssen ihrer Verantwortung nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Mitmenschen, und der Kirche insgesamt gegenüber gerecht werden. Die Dialektik zwischen Passivität und Aktivität, zwischen Demut und Verantwortung, die in Calvins Ausführungen zum Ausdruck kommt, kann die Menschen positiv in Bewegung halten, indem die Demut sie vor Selbstüberschätzung und Selbstüberforderung schützt, und das Verantwortungsgefühl sie davor bewahrt, in Passivität und Resignation zu versinken.

---

278 In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal auf die offene Frage nach der Prädestination hingewiesen, die unter der Überschrift „Sünde wider den Geist“ bereits aufgeworfen wurde (s.o. Anmerkung 10).

279 Vgl. oben unter 1.

280 Vgl. Inst. III,2,16.

### 5.3 *Gemeinschaft als Leib Christi als Gabe und Aufgabe*

#### 5.3.1 **Demut und Verantwortung in der Gemeinschaft des Leibes Christi**

Die Frage nach der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander ist bei Calvin bereits im Kontext des persönlichen Glaubens im Blick. Indem ein Mensch die Gnade Gottes, die ihm in der Gemeinschaft Jesu Christi zuteil wird, ergreift, ist er Teil der Gemeinschaft des Leibes Christi. Die Perspektive, ein Glied an dem einen Leib Christi zu sein, beinhaltet die beiden im vorangehenden Abschnitt beschriebenen Haltungen der Demut und der Verantwortung in Bezug auf die Gemeinschaft.

Die Verbindung beider Haltungen zeigt sich in Calvins Ausführungen zur Selbstverleugnung, die die Hinwendung zu Gott und dem Nächsten mit der Abwendung von der eigenen Person und ihren Bedürfnissen verbindet. Calvin beschreibt hier zunächst das Phänomen, dass die Annahme, besser als andere Menschen zu sein, zu einem unmenschlichen Umgang miteinander führt. Calvin geht auch auf die Tendenz ein, andere Menschen abzuwerten, um sich selbst aufwerten zu können. Gegen solch eine abwertende Haltung gegenüber anderen Menschen, insbesondere gegenüber Bedürftigen, betont er, dass der andere Mensch grundsätzlich wichtiger sei als die eigene Person. Indem Calvin die Würde des jeweiligen Anderen in der Ebenbildlichkeit Gottes verankert, schließt er jegliche Überheblichkeit im Umgang miteinander aus. Die Erkenntnis, in den Anderen Gottes Ebenbild zu begegnen und sie als solche zu würdigen, ohne Ansehen der tatsächlichen Verdienste der betreffenden Person, und gleichzeitig anzuerkennen, Gott gegenüber selbst auf Gnade und Vergebung angewiesen zu sein, führt zu einer demütigen Haltung. So verstandene Demut ermöglicht einen menschlichen Umgang miteinander und stärkt zugleich das Verantwortungsgefühl den Mitmenschen gegenüber. Das Bild von der Kirche als Leib Christi beinhaltet zudem, dass die Gemeinschaft den einzelnen Glaubenden vorgeordnet ist. „Nicht die Verbindung der Gläubigen untereinander konstituiert den Leib Christi, sondern die Teilhabe an Christus [...]“<sup>281</sup> Die Einzelnen werden damit nicht abgewertet, sondern sie werden in die Gemeinschaft des Leibes Christi eingeordnet und bekommen dadurch ihre Bedeu-

---

281 Faber, *Verbundenheit* 163, die sich auf Calvins Kommentar zu 1Kor 10,16 bezieht (CO 49, Sp. 464)

tung und auch ihre Verantwortung. Die einzelnen Glaubenden sind sowohl für sich selbst, für den jeweiligen Nächsten und für die Gemeinschaft des Leibes Christi insgesamt verantwortlich. Die Teilhabe am Leib Christi ist eine Gabe, die die Aufgabe der Gestaltung des Miteinanders als Glieder des Leibes in sich trägt. Der Prozesscharakter, der für die einzelnen auf ihrem Weg im Glauben festgehalten wurde, gilt auch für die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi als Ganze. Kirche kann bei Calvin nie statisch sein, sondern muss immer auf dem Weg zu vertiefter Gemeinschaft mit Christus und miteinander sein.

Mit der Betonung der Einheit des Leibes Christi wird bei Calvin zudem die ökumenische Perspektive direkt mitbedacht und zu einem zentralen Thema für jedes einzelne Glied am Leib Christi. Von daher ist festzuhalten, dass bei Calvin der ökumenische Gedanke in der christologisch bestimmten Ekklesiologie verankert ist und deshalb kein Randthema sein kann.

Es bleibt anzufragen, weshalb Calvin den Wert der eigenen Person außer Acht lässt, der ja auch durch die Gottesebenbildlichkeit bestimmt ist. Hier tritt eine Gewichtung zutage, die bereits angefragt wurde:<sup>282</sup> Der Mensch soll sich, was seine eigene Person betrifft, ganz unter Gottes vernichtendes Urteil stellen, während er sich den gnädigen Blick Gottes nicht in derselben Weise zu eigen macht. Zwar kann das Ergreifen der Gnade durch den Menschen durchaus als ein Zueigenmachen des gnädigen Blicks Gottes auf sich selbst verstanden werden. Calvin selbst drückt das allerdings nicht so aus. In seinen Ausführungen bleibt der Mensch beim Ergreifen der Gnade Gott immer gegenübergestellt. Es gibt keine Aufforderung, sich auf dieselbe Weise an die Seite Gottes zu stellen, wie Calvin es in Bezug auf das negative Urteil Gottes fordert. Im Blick auf die Mitmenschen fordert Calvin jedoch interessanterweise genau das, nämlich den Anderen gnädig anzuschauen, obwohl er es nicht verdient hat. Wenn es um die Ämter geht, kann Calvin dann sehr hochschätzend von den Fähigkeiten einzelner Menschen reden.<sup>283</sup>

### **5.3.2 Das Spannungsfeld von sichtbarer und unsichtbarer Kirche**

Bei der Gestaltung von Kirche hat Calvin in erster Linie die Kirche in ihrer sicht-

---

<sup>282</sup> Vgl. oben unter 5.2.

<sup>283</sup> Vgl. Inst. IV,3,10f. Calvin redet davon, dass Gott die Menschen für ihr Amt ausrüstet.

baren, empirisch wahrnehmbaren Gestalt im Blick. Er hält jedoch an der von Augustin formulierten doppelten Sichtweise von Kirche als sichtbar und unsichtbar fest. Dadurch, dass Calvin beide Sichtweisen aufeinander bezieht, bekommt gerade die sichtbare Kirche eine entscheidende Bedeutung. Allein in ihr ist das Heil zu finden, sie hält die Strukturen vor, die den Menschen ermöglichen, zum Glauben zu kommen und im Glauben und in der Gemeinschaft zu wachsen. Gleichzeitig bleibt der vorläufige Charakter der sichtbaren Strukturen gewahrt, indem an der Differenz zur unsichtbaren Kirche festgehalten wird. Die sichtbare Kirche auf die unsichtbare hin auszurichten bleibt eine beständige Aufgabe der Gemeinschaft der Glaubenden. „Das Zusammenwachsen zu einem Leib ist nach Calvin jedoch ein Prozess, der noch andauert und sich konkret realisieren muss.“<sup>284</sup> Faber macht mit ihrer Formulierung von der „Spannung zwischen Sein und Werden der Kirche die durchaus mit der [...] Spannung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche konvergiert, [...]“<sup>285</sup> diese Prozesshaftigkeit deutlich, die das Leben der Kirche charakterisiert.

Auch in diesem Kontext eignen sich die Begriffe der Demut und der Verantwortung, um die Haltung der Kirche als Ganze zu beschreiben. Das Bewusstsein, die unsichtbare Kirche nicht erkennen zu können, bringt eine demütige Haltung mit sich, während gleichzeitig die Verantwortung für die sichtbaren Strukturen betont wird.

Positiv hervorzuheben ist zudem die große Offenheit, die sich durch die Differenzierung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ergibt. Die sichtbare Kirche kann nicht zu einer abgeschlossenen Gruppe werden, weil immer in Betracht gezogen werden muss, dass auch außerhalb ihrer sichtbaren Strukturen Glieder der (unsichtbaren) Kirche zu finden sein können. Zugleich ist gegenüber einem absoluten Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, der von seinem Selbstverständnis her über die Gemeindegrenzen hinausgreifen muss, zu betonen, dass zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens ebenso gehört, dass das letzte Urteil über jeden einzelnen Menschen bei Gott liegt.<sup>286</sup>

---

284 AaO. 164.

285 Faber, Verbundenheit 165.

286 Was Calvin durchaus betont (vgl. oben S. 101). Vgl. auch Busch, Gotteserkenntnis 99: „Dieser Beschluss liegt derart in Gottes Hand, dass ihn die Kirche nicht in der Hand hat und auch nicht in ihre Hand bekommen wird.“ Die zu Calvins Zeiten übliche und von ihm selbst praktizierte Ausgrenzung und Verfolgung von Menschen, die sich nicht zum Christentum

### 5.3.3 Die Bedeutung der Strukturen: Predigt, Sakramente und *disciplina ecclesiae*

Auch in Bezug auf die konkreten Strukturen der Kirche zeigt sich, wie entscheidend die doppelte Sichtweise der Kirche für Calvins Gedanken sind. Die sichtbare Kirche ist nicht nur eine Ansammlung von Menschen, die organisiert werden muss, sondern ist als Leib Christi gleichzeitig eine geistliche Wirklichkeit. Die strukturellen Säulen, Predigt und Sakramente, sind deshalb von großer geistlicher Bedeutung. Nur in ihrer geistlichen Eigenschaft bauen diese sichtbaren Elemente die Gemeinschaft der Kirche, des Leibes Christi, auf. Die in Wort und Sakrament sichtbare Form der Verkündigung ist dem Bedürfnis der Menschen geschuldet, die Teilhabe an Christus nicht nur geistlich zu ergreifen, sondern mit ihren Sinnen zu erfahren.

Sichtbare Strukturen, besonders die Sakramente, stellen eine Möglichkeit dar, die geglaubte geistliche Wirklichkeit der Teilhabe an Christus zu erfahren. Anders als bei der Predigt, die zwar auch in Gemeinschaft gehört wird, aber die Verbindung der Glaubenden untereinander nicht in besonderer Weise sichtbar macht, ist der Gemeinschaftsaspekt bei Taufe und Abendmahl von zentraler Bedeutung. Die Taufe als Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi und das Abendmahl als Feier der Gemeinschaft mit Christus und untereinander zeigen die unlösbare Verbindung der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft mit den anderen Gliedern am Leib Christi.

Einerseits ist zu betonen, wie wichtig Calvin die Sakramente als sichtbare Zeichen nimmt, andererseits muss daran festgehalten werden, dass deutlich differenziert wird zwischen dem sichtbaren Zeichen und der geistlichen Realität, auf das es hinweist. Calvin denkt immer vom Heilshandeln Gottes her, das dem Sakrament zugrunde liegt.<sup>287</sup>

Beim Abendmahl scheinen die Zeichen allerdings sehr nah an die geistliche Realität heranzurücken. Anders ist kaum erklärbar, wie wichtig Calvin den Schutz des Abendmahls als Schutz des Leibes Christi nimmt. Es geht ihm, anders als in der römischen Kirche, nicht um den Schutz der Abendmahlselemente, weil er sie nicht unmittelbar im Sinne der Transsubstantiation mit Christus identifiziert, aber

---

bekanntem oder häretischen Ansichten vertreten (vgl. Huizing 78f. zum Fall Servet) ist vor diesem Hintergrund eigentlich nicht zu rechtfertigen.

287 Vgl. Inst. IV,14,3, vgl. auch Rahner 113.

es geht ihm um die Feier insgesamt, bei der die Gemeinde ihre Teilhabe am Leib Christi inszeniert und vertieft. Es lässt sich feststellen, dass der Schutz des Abendmahls im Vergleich zur römischen Kirche bei Calvin sogar noch ausgeweitet wird, weil nicht nur die Elemente selbst betroffen sind, die geschützt werden müssen, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden als Leib Christi insgesamt. Auch wird die Bedeutung des Abendmahls durch die Ablehnung der römischen Lehre von der Transsubstantiation nicht etwa geringer, sondern möglicherweise noch größer, da Christus mit der Gemeinde insgesamt als seinem Leib identifiziert wird. Der Schutz des Leibes Christi und damit der Schutz des Abendmahls wird so zur Aufgabe der gesamten Gemeinde, nicht nur derjenigen, die das Abendmahl austeilen, auch wenn Calvin ihnen eine besondere Verantwortung zuschreibt.

Die Bedeutung der Sakramente sowohl für die Gemeinschaft mit Christus als auch untereinander ist ein wichtiger Aspekt aus Calvins Ausführungen über die Kirche. Hier wird die Kirche sowohl in ihrer sichtbaren Gestalt als auch in ihrer geistlichen Qualität ernstgenommen. Beide Aspekte fließen besonders im Abendmahl zusammen. Die unsichtbare Realität des Leibes Christi wird zeichenhaft sichtbar in der Feier des Abendmahls. Im Abendmahl wird deutlich, dass die Gemeinschaft des Leibes Christi nicht nur ideell vorhanden ist, sondern in der Versammlung der Glaubenden konkret wird. Positiv festzuhalten bei Calvin ist deshalb die Bedeutung, die das Abendmahl im Leben der Gemeinde als Vergewisserung und Vertiefung, und auch als Konkretisierung von geistlicher Gemeinschaft einnimmt.<sup>288</sup> Im Umkehrschluss heißt das: Wird die Feier des Abendmahls vernachlässigt, ist auch das Wachstum in der Gemeinschaft untereinander und mit Christus und damit auch das Wachstum im Glauben in Gefahr.

Anzufragen ist an dieser Stelle, ob die Differenz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Realität gewahrt bleibt, wenn Calvin den Schutz der konkreten Versammlung der Glaubenden zum Abendmahl mit dem Schutz des Leibes Christi gleichsetzt. Dabei scheint Calvin allerdings letztendlich nicht den Leib Christi in Gefahr zu sehen, sondern er beschäftigt sich mit der Schuld, die Menschen auf sich laden, wenn sie den Leib nicht schützen.<sup>289</sup> Indem sich Calvin stark auf die

---

288 Busch kommt zu dem Schluss, dass „speziell die Abendmahlsfeier [...] bedeutsam für das Zusammenleben der Gemeinde und [...] so ein Schlüssel für Calvins Fassung der Kirchenordnung“ ist (Busch, Gotteserkenntnis 152).

289 Vgl. S. 50 besonders Anmerkung 9.

Verantwortung in Bezug auf den Schutz des Leibes Christi konzentriert, droht der Gabencharakter der Gemeinschaft mit Christus und miteinander und damit auch das Geschenk der Vergebung aus dem Blick zu geraten.

Am stärksten drückt sich Calvins Betonung der Verantwortung in der *disciplina ecclesiae* aus. Der Gabencharakter von Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi tritt in den Hintergrund, während der Aufgabencharakter in den Fokus rückt. Obwohl es bei der *disciplina ecclesiae* um äußere Maßnahmen geht, die den Zweck haben, die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi zu erhalten und aufzuerbauen, darf nicht aus dem Blick geraten, dass es sich um die Ausrichtung der sichtbaren auf die unsichtbare Kirche handelt, dass es also letztendlich um geistliche Auferbauung geht, um Glaubenshilfe für die einzelnen Glaubenden und für die Kirche insgesamt. Die Grundspannung zwischen den beiden Sichtweisen der Kirche hat Auswirkungen auf die Ausübung der *disciplina ecclesiae*. Wird die *disciplina ecclesiae* aus ihrem geistlichen Kontext herausgelöst und als reine Disziplinarmaßnahme verstanden, verliert sie ihren eigentlichen Sinn als Glaubenshilfe.

Dadurch, dass Calvin sehr strenge Regeln aufstellt, die das Abendmahl und die Gemeinschaft schützen sollen, kann der Eindruck entstehen, Calvin wolle Vollkommenheit in der sichtbaren Kirche erreichen. Doch er selbst widerspricht dem und betont, dass Vollkommenheit nicht möglich sei.<sup>290</sup> Hier tritt die bereits beschriebene Spannung deutlich zutage: Es geht bei der *disciplina* um die Ausrichtung der sichtbaren auf die unsichtbare Kirche im vollen Bewusstsein, keine Übereinstimmung erreichen zu können.

Calvins Bemühen um die sichtbare Gestalt der Kirche mit Hilfe der *disciplina* erscheint plausibel mit Blick auf die Zweckbestimmung der *disciplina ecclesiae*. Der Schutz des Ansehens der Kirche ist vor dem Hintergrund der Bedeutung der Kirche für den Glauben der Einzelnen als wichtiges Anliegen zu betrachten. Da die Kirche das Mittel ist, mit Hilfe dessen Menschen zum Glauben kommen können, ist die Bewahrung der Kirche mit ihren Strukturen von Predigt und Sakramentsverwaltung Glaubenshilfe. Das gilt sowohl für diejenigen, die bereits in der

---

290 Vgl. z.B. Calvins Kommentar zu 1Kor 11,28: „Neque vero perfecta aut fides, aut poenitentia requiritur: sicuti quidam perfectionem, quae nusquam inveniri potest, nimium urgendo universos mortales in perpetuum a coena arcent.“ (CO 49, Sp. 492f.)

Kirche sind, als auch für die, die sie von außen betrachten. Wenn die Kirche Leib Christi ist, so muss sie mit ihrem Verhalten ihr Sein als Leib Christi, wenn auch unvollkommen, bezeugen. Calvins *disciplina* richtet sich demnach vor allem auf die Kirche als Ganzes, und nimmt von dieser Perspektive aus das Verhalten der einzelnen Glieder am Leib Christi in den Blick. Von hier aus kommen dann auch die einzelnen Menschen in den Blick, die aus der Gemeinschaft herauszufallen drohen, und die durch die Maßnahmen der *disciplina* in der Gemeinschaft bewahrt bzw. in sie zurückgeführt werden sollen.

Positiv festzuhalten aus Calvins Konzept der *disciplina ecclesiae* ist die Betonung der Verbindlichkeit für die einzelnen Glaubenden, die sie mit ihrem Eintritt in die Gemeinschaft des Leibes Christi eingehen. Ist jemand Glied am Leib Christi, ist es nicht gleichgültig, wie er oder sie sich verhält. Dadurch, dass der Mensch in eine Gemeinschaft gestellt ist, wird deutlich, dass seine Handlungen nicht nur auf ihn selbst Auswirkungen haben, sondern auch auf die mit ihm verbundenen Menschen. Darüber hinaus ist das Verhalten der Gemeinschaft insgesamt von großer Bedeutung, weil sie den Leib Christi darstellt bzw. bezeugt. Calvins Anliegen, die Kirche in ihrer Bedeutung für den Glauben ernstzunehmen und sie auf verantwortliche Weise so zu gestalten, dass sie den Menschen hilft, ihren Glauben und ihre Gemeinschaft mit Christus und untereinander zu vertiefen, ist zu unterstreichen.

Problematisch erscheinen an dieser Stelle dagegen vor allem die pädagogischen Mittel, mit denen die Einzelnen diszipliniert und gegebenenfalls zur Reue bewegt werden sollen. Es erscheint äußerst zweifelhaft, ob durch Strafandrohung, durch Angst vor Gottes Gericht, oder durch den drohenden Ausschluss vom Abendmahl bzw. aus der Gemeinde Menschen zu einer positiven Verhaltensänderung motiviert werden können. Anzufragen ist außerdem, ob solch ein negativer Druckaufbau zum Inhalt des Evangeliums als befreiender Botschaft von Gottes gnädiger Vergebung passt. Wie im Zusammenhang mit Calvins Ausführungen zum Glauben deutlich wird, geht es ihm ja im Kern um das Ergreifen der Gnade Gottes, und nicht darum, dass der Mensch aus Furcht vor der Strafe Gottes zu einem bestimmten Handeln gebracht werden soll. Wenn das Handeln und die gesamte Ausrichtung der Lebensführung nach Gottes Willen Ausdruck von Dankbarkeit gegenüber

Gottes Gnade ist, erscheint es schwierig, an dieser Stelle die Angst vor Strafe als Motivation einzusetzen. Calvins Betonung des richtenden Handelns Gottes lässt sich dahingehend positiv aufnehmen, dass sie dazu führt, dass die Situation des Menschen im Gegenüber zu Gott ernstgenommen wird und damit verhindert wird, dass Gott als lieber aber machtloser Gott verharmlost wird. Die Erkenntnis der Gnade Gottes und damit aber auch seines vernichtenden Urteils über den unversöhnten Menschen in einer Balance zu halten, die einerseits den Ernst der Situation betont und andererseits die Dankbarkeit über die Gnade Gottes in den Mittelpunkt des menschlichen Lebens rückt, ist eine bleibende Aufgabe der Theologie.

## **6 Calvin kritisch weiterdenken – Die Balance zwischen Gaben- und Aufgabencharakter der Gemeinschaft**

Es ist deutlich geworden, dass die Gefahr bei Calvins Ausführungen darin besteht, dass das Verhältnis zwischen Gaben- und Aufgabencharakter von Gemeinschaft aus der Balance gerät. Das gilt sowohl für die Gemeinschaft mit Christus, also auch für die Gemeinschaft untereinander. In beiden Bereichen liegen der Unausgewogenheit bestimmte Prägungen zugrunde, und zwar zum einen in Bezug auf das Gottesbild und zum anderen in Bezug auf die Pädagogik Calvins. Sollen Calvins Ausführungen heute fruchtbar gemacht werden, so sind in beiden Bereichen Anpassungen nötig.

### ***6.1 Die Gemeinschaft mit Christus und das Gottesbild bei Calvin***

Im Zusammenhang mit der Gemeinschaft mit Christus wird deutlich, dass eine Unausgewogenheit in Calvins Gottesbild zu einer übermäßigen Betonung des Aufgabencharakters im Gegenüber zum Gabencharakter führt. Aus der Gabe der Gemeinschaft mit Christus, die mit der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit einhergeht, folgt für Calvin die Aufgabe, für den weiteren Weg im Glauben die Verantwortung zu übernehmen. Dazu gehört die lebenslange Buße als ständige Unterwerfung unter Gottes Urteil. Die Erkenntnis der Gabe der Gnade Gottes geht in eins mit der Erkenntnis von Gottes gerechtem und vernichtendem Urteil über den (alten) Menschen. Dabei wird letzterer Aspekt von Calvin als Hintergrund besonders dunkel gemalt, damit die Gnade umso heller leuchtet. Die enge Ver-

flechtung beider Aspekte wird insbesondere in Bezug auf die von Calvin so genannte zweite Gestalt der Gnade deutlich, weil es hier um das lebenslang währende Ringen des Menschen im Glauben mit seinen Gott widersprechenden Regungen geht. Hier ist sowohl das gerechte Urteil Gottes über den unversöhnten Menschen vor Augen, als auch seine durch den Geist gewirkte Gnade, durch die er dazu verhilft, sich ihm zuzuwenden. Dabei scheint der Vordergrund, nämlich die leuchtende Gnade Gottes, zuweilen zugunsten des dunklen Hintergrundes aus dem Blick zu geraten. „Indem Calvin die Selbsterkenntnis im Kontext der Wiedergeburt und Sündenerkenntnis – genauer: als Erkenntnis bleibender Unvollkommenheit angesichts des Erlösungswerkes Christi begreift, liegt der Verdacht nah, dass er einer Defizitorientierung das Wort redet.“<sup>291</sup>

Vielleicht spiegelt die Tendenz Calvins, das negative Urteil Gottes stark zu verinnerlichen und dann mit großer Anstrengung sich seiner Gnade zu vergewissern, die Einsicht aus dem 1. Johannesbrief wider, dass der Mensch dazu neigt, sich selbst im Herzen unnötig streng zu verurteilen. Deshalb erscheint es gerade im Hinblick auf Calvin wichtig, auch die damit einhergehende Erkenntnis ernstzunehmen, dass „Gott größer ist als unser Herz“.<sup>292</sup>

Es kann allerdings nicht darum gehen, den von Calvin betonten Blick auf Gottes strenges Urteil ganz aufzugeben und nur die Gnade Gottes zu betonen. Das würde dazu führen, dass die Gnade Gottes „billige Gnade“ wird.<sup>293</sup> Die Erkenntnis der eigenen menschlichen Unzulänglichkeit gegenüber Gott ist von der Erkenntnis seiner Gnade nicht zu trennen, weil allein aus ihr heraus das Angewiesensein auf Gnade verständlich wird. Die Gewichtung ist hier entscheidend. Wenn die Erkenntnis der Gnade Gottes als entscheidende Erkenntnis im Vordergrund steht und deutlich ist, dass das gerechte Urteil Gottes den „alten“, unversöhnten Menschen trifft, kann die Bedeutung des Angewiesenseins auf Gottes gnädige Vergeltung gewahrt bleiben, während die Fixierung auf die Verurteilung des Menschen durch Gott gelöst wird. Dadurch werden Kräfte frei zur positiven Wahrnehmung der von Calvin beschriebenen Verantwortung, die sonst Gefahr laufen, in der

---

291 Schönberger 213.

292 1Joh 3,19f. (ZÜ): „Daran werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und vor ihm werden wir unser Herz beruhigen. Denn auch, wenn das Herz uns verurteilt: Gott ist grösser als unser Herz und erkennt alles.“

293 Vgl. Bonhoeffer, Nachfolge 19.

Beschäftigung mit der eigenen Unzulänglichkeit gebunden zu werden. Auf diese Weise kann die befreiende Kraft des Evangeliums deutlicher zur Geltung kommen. Calvins Ausführungen zur Beichte, in denen der Fokus auf der Gnade Gottes liegt und in der sich Calvins Bemühungen zeigen, die Menschen nicht zu entmutigen, sondern aufzurichten, weisen in diese Richtung. Hier lassen sich auch Ansatzpunkte finden, um in pädagogischer Hinsicht weiterzudenken, wie Menschen positiv motiviert werden können, auf dem lebenslangen Weg des Glaubens weiterzugehen.

## 6.2 Die Gemeinschaft miteinander und die Pädagogik Calvins

Während Calvin unter der Voraussetzung einer Pädagogik von Furcht vor Strafe sogar Gottes strafendes Handeln als Ausdruck seiner Liebe und Gnade sehen kann,<sup>294</sup> hat sich diese Ansicht angesichts der jüngsten Geschichte stark gewandelt.<sup>295</sup> Während das Ziel, Menschen zur Umkehr und damit zu einer dem Glauben entsprechenden Lebensführung zu bewegen, einleuchtet, erscheinen die Mittel, die Calvin hierzu vorschlägt, aus heutiger Sicht fragwürdig. Calvins Gedankengang liegt die pädagogische Annahme zugrunde, dass sich Menschen durch Furcht vor Strafe zur Umkehr bewegen lassen, dass Strenge und Strafe von Gott notwendig seien und dem Menschen zum Besten dienen.<sup>296</sup> Dass sich Menschen nur durch Strenge und Angst vor Strafe erziehen lassen ist eine Annahme, die heute so nicht mehr geteilt wird.<sup>297</sup> Insbesondere Calvins Ausführungen zur *disciplina ecclesiae*

---

294 Vgl. Faber, die zusammenfasst: „Die Situation nach dem Sündenfall ist dem Genesiskommentar zufolge also dadurch charakterisiert, daß die Beziehung zwischen Gott und Mensch durch die Abwendung des Menschen von Gott gestört oder abgebrochen ist, während der Schöpfergott um seine Schöpfung ringt und sie als Arzt und Pädagoge wieder in seine Gemeinschaft zurückzuführen sucht. Darum zielt die Vermittlung auf eine neue Wendung des Menschen zu Gott, während dieser der Initiator solcher Vermittlung ist, doch nicht selbst zum Menschen hin vermittelt zu werden braucht. Dies wird auch durch das Motiv des zürnenden und strafenden Gottes nicht in Frage gestellt, denn Zorn und Strafe stehen letztlich im Dienst des göttlichen Bemühens um den Menschen und sind nicht als Ausdruck seiner Abwendung zu verstehen.“ (Faber, Symphonie 170f.)

295 Calvin deutet Seuchen, Krieg und Hungersnöte als Strafgericht Gottes (vgl. Inst. IV,12,13: „rursum quum apparent iudicia irae Domini, ut sunt pestilentia et bellum et fames [...]“). Insbesondere nach dem 2. Weltkrieg konnte das Bild des durch Strafe und Strenge erziehenden Gottes nicht aufrecht erhalten werden, da es insbesondere auch angesichts der Shoah als zynisch erscheinen musste, die Leiden der Menschen als Ausdruck göttlicher Erziehung zu deuten.

296 Siehe oben Anmerkung 8.

297 Seit dem Jahr 2000 ist im Bürgerlichen Gesetzbuch das Recht des Kindes auf gewaltfreie Erziehung festgeschrieben (BGB § 1631 (2): „Kinder haben ein Recht auf gewaltfreie Erziehung. Körperliche Bestrafungen, seelische Verletzungen und andere entwürdigende Maßnah-

erscheinen nicht mehr zeitgemäß, wenn sie Strafe und Strenge in den Mittelpunkt stellen. Sein Anliegen, Menschen auf ihrem Glaubensweg zu begleiten und sie vor Abirrungen zu bewahren, ist dagegen nach wie vor aktuell. Es stellt sich deshalb die Frage, in welcher Weise Menschen positiv unterstützend auf ihrem Glaubensweg begleitet werden können, wie ihnen auch Grenzen aufgezeigt werden können, ohne mit der Angst vor Strafe zu operieren. Interessanterweise gibt es gegenwärtig in der Pädagogik eine Diskussion über die Frage nach Grenzen, die gesetzt werden müssen.<sup>298</sup> Gerade die Erfahrung, Teil einer Gemeinschaft zu sein, beinhaltet die Erfahrung von Grenzen, die bereits allein durch die Existenz der Mitmenschen und deren Bedürfnisse gesetzt sind. Wenn die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi beschrieben wird, ist einleuchtend, dass sich bereits allein durch die Sozialität der Kirche bzw. Gemeinde automatisch Grenzen ergeben, d.h. dass unsoziales Verhalten Konsequenzen hat, im Extremfall den Ausschluss aus der Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund ist Calvins Anliegen, das Miteinander innerhalb der Gemeinde im Blick zu haben und hier Verantwortung zu übernehmen, zu unterstreichen. Während sich in kleineren sozialen Zusammenhängen, beispielsweise im Familien- und Freundeskreis, problematisches Verhalten unmittelbar auswirkt, ist die Sozialität von Kirche in volksgemeinschaftlich geprägten Strukturen mit ihren unüberschaubar großen Gemeinden oft nicht unmittelbar erfahrbar. Dass die Kirche Leib Christi ist, bleibt oft eine theoretische Feststellung, die keine Entsprechung in der tatsächlichen Erfahrung hat. Maßnahmen des Ausschlusses von Menschen, die sich nicht dem Leib Christi entsprechend verhalten, können dann erstens nicht als unmittelbare Konsequenz aus dem eigenen Verhalten erfahren werden, sondern würden vermutlich als Verwaltungsakt wahrgenommen und hätten außerdem eher abschreckende als

---

men sind unzulässig.“), während noch 1960 in dem Werk „Die Pädagogik im 19. Jahrhundert“ Irene Scheibe die körperliche Strafe von Kindern zwar als primitiv, aber doch als selbstverständlich darstellt und die Notwendigkeit von Strafe in der Erziehung unterstreicht (Scheibe, Erziehung 260). Für einen Einblick in die Problematik von Gewalt in der Erziehung insbesondere im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts siehe auch Alice Miller, Am Anfang war Erziehung, Frankfurt 1980 und Katharina Rutschky (Hg.), Schwarze Pädagogik, Berlin 1977.

298 Die aktuelle Diskussion kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Einen kurzen Einblick bietet das am 30.3.2009 im Spiegel veröffentlichte Interview mit dem Diplompädagogen Wolfgang Bergmann und dem Kinder- und Jugendpsychiater Michael Winterhoff unter der Überschrift „Sie laufen uns aus dem Ruder“ (<http://www.spiegel.de/spiegel/a-616055.html>, abgerufen am 7.8.2012).

integrierende Wirkung. Zweitens hätten solche Maßnahmen keine Konsequenz für das persönliche Erleben, wenn die Gemeinschaft der Kirche ohnehin so nicht erlebt wird, insbesondere wenn die Teilnahme am Abendmahl als nicht relevant erlebt wird.<sup>299</sup> Die Motivation, sich der Gemeinschaft des Leibes Christi entsprechend zu verhalten, kann nur dann wirksam werden, wenn diese Gemeinschaft tatsächlich erlebt wird. Die Aufgabe besteht deshalb darin, diejenigen kirchlichen Strukturen zu stärken, die die Kirche als Gemeinschaft positiv erlebbar machen, sodass Menschen gerne zu dieser Gemeinschaft gehören. Dabei ist zu unterstreichen, dass die Gemeinschaft Christi geschenkt ist und keine Vorleistungen erfordert, und dass die Regeln für das Miteinander, die gleichwohl erforderlich sind, keine Zwangsmaßnahme darstellen, sondern der Erhaltung der Gemeinschaft dienen.

### **6.3 Die geistliche Dimension der Gemeinschaft**

#### **6.3.1 Die Gabe und Aufgabe, Leib Christi zu sein**

Die Stärke von Calvins Aufnahme und Weiterführung des paulinischen Bildes der Kirche als Leib Christi liegt zum einen darin, dass sowohl die Kirche als Ganze als auch die Einzelnen in den Blick kommen. Der Maßstab für das Verhalten der Kirche insgesamt und ihrer einzelnen Glieder ist nicht in festen Regeln zu finden, sondern im lebendigen Christus. Die Erkenntnis, dass die Kirche, und mit und in ihr die gnädige Vergebung Gottes, eine Gabe Gottes ist, macht demütig. Die geschenkte Teilhabe am Leib Christi stellt die Menschen in eine Gemeinschaft, in der sie vor die Aufgabe gestellt sind, so verantwortlich zu leben und zu handeln, dass die Gemeinschaft des Leibes Christi vertieft wird.

Zum anderen macht Calvins Umgang mit dem Konzept von sichtbarer und unsichtbarer Kirche deutlich, wie wichtig es ist, weder beide Sichtweisen in eins zu setzen noch sie komplett voneinander zu trennen, sondern sie in einer fruchtbaren Spannung zu halten. Das Bewusstsein dieser Spannung bewahrt sowohl davor, die sichtbaren Strukturen der Kirche absolut zu setzen und dabei die geistliche Dimension aus dem Blick zu verlieren, als auch davor, über der Beschäftigung mit der geistlichen Dimension die Bedeutung der sichtbaren Kirche zu vernachlässi-

---

<sup>299</sup> Vgl. Beintker, *Kirchenzucht* 139.

gen. Die beschriebenen Grundhaltungen der Demut und der Verantwortung sind hilfreiche Maßstäbe für das Verhalten innerhalb der Kirche als Leib Christi in ihrer doppelten Sichtweise.

### 6.3.2 Die Rolle der Strukturen

Mit dem beschriebenen Aspekt der Gemeinschaft ist lediglich die soziologische Dimension, die Horizontale des Miteinanders von Menschen in einer Gemeinschaft erfasst. Die Frage nach der theologischen bzw. geistlichen Dimension, die durch die Qualifizierung der Gemeinschaft als Leib Christi in den Blick kommt, ist damit noch nicht gestellt. Inwiefern hier Grenzen und Vorschriften für das Verhalten der Glieder der Gemeinschaft plausibel gemacht werden können, kann letztlich nur theologisch mit dem Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes beantwortet werden. Menschen müssen durch ihren Glauben von der Bedeutung ihrer Gliedschaft am Leib Christi überzeugt sein, um sich dementsprechend verhalten zu können und zu wollen. Durch äußere Mittel lässt sich ein solches Verhalten nicht herstellen, da es, wie in Calvins Ausführungen immer wieder deutlich wird, nur durch die Hilfe des Heiligen Geistes möglich wird. Menschliche Maßnahmen können allenfalls unterstützend wirken – das sollen sie dann aber auch nach ihren Möglichkeiten, denn in den durch Menschen gestalteten Strukturen wirkt der Heilige Geist.<sup>300</sup> Es bleibt also im Anschluss an Calvin die Frage nach geeigneten Strukturen der Kirche, innerhalb derer erfahrbar wird, dass die Kirche Gemeinschaft des Leibes Christi ist.<sup>301</sup>

Beide Dimensionen, die soziale (Kirche als *Gemeinschaft*) und die theologische bzw. geistliche (Gemeinschaft *des Leibes Christi*) sind von Bedeutung. Ordnungsstrukturen, die bei Calvin unter den Oberbegriff der *disciplina ecclesiae* fallen, sollen den Menschen helfen, sich als Glieder am Leib Christi zu verhalten und gemeinsam als dieser Leib ihr Leben zu gestalten.

Die von Calvin vorgenommene Differenzierung der Ämter ist hier hilfreich. Durch die Aufgliederung der Leitungs- und Ordnungsstrukturen in verschiedene Verantwortungsbereiche wird deutlich, dass das gute Miteinander auf die gute

---

300 Vgl. Inst. IV,3,2.

301 Beintker schreibt dazu: „Es muss alles dafür getan werden, dass die Voraussetzungen für das Geschenk der Rechtfertigung und Heiligung der Kirche und ihrer Glieder gegeben sind und sich ein Klima der Korrespondenz von Botschaft und Ordnung entfalten kann.“ (Beintker, Kirchengzucht 137) und führt leider nicht aus, was das konkret bedeuten kann.

Zusammenarbeit der verschiedenen Amtsinhaber bzw. Amtsinhaberinnen angewiesen ist. Die verschiedenen Ämter dienen jeweils in ihrem Bereich der Gemeinschaft als Ganzer, sei es durch die Lehre, die Verkündigung und die Verwaltung der Sakramente, die Leitung oder die Wahrnehmung der diakonischen Aufgaben. Wichtig ist dabei, dass in allen Bereichen die beiden Dimensionen, die soziale und die geistliche, zum Tragen kommen. So, wie beispielsweise die Verkündigung und die Verwaltung der Sakramente nicht nur geistliche Aufgaben sind, sondern auf das konkrete Miteinander bezogen sind, ist andererseits die Diakonie nicht lediglich eine soziale Aufgabe, sondern umfasst die geistliche Dimension, dass immer der Mensch als Ebenbild Gottes im Mittelpunkt steht.

### **6.3.3 Die Rolle der Sakramente**

Die Sakramente als sichtbare Zeichen der Gemeinschaft mit Christus und miteinander sind in diesem Zusammenhang wichtig, weil in ihnen beide Dimensionen, die geistliche und die soziale, eng verbunden sind. Die Feier der Sakramente macht die Gemeinschaft konkret erfahrbar. Die Aussage Calvins, dass die sichtbaren Zeichen von Taufe und Abendmahl um der menschlichen Schwäche willen gegeben sind, ist zu unterstreichen. Als solche sind sie nicht verzichtbar. Die entsprechende Gestaltung der Feier der Sakramente ist deshalb im Anschluss an Calvin von großer Wichtigkeit. Hierbei sollte allerdings nicht, wie bei Calvin insbesondere in Bezug auf das Abendmahl, die Sorge um die rechte Feier, sondern die Dankbarkeit für die Sakramente als geschenkte Gaben im Mittelpunkt stehen. Dann kann in Taufe und Abendmahl sowohl der Gaben- als auch der Aufgabencharakter der Gemeinschaft mit Christus und untereinander, und damit das Zentrum des christlichen Glaubens anschaulich und erfahrbar werden.

Wird die Bedeutung von Taufe und Abendmahl als Ausdruck der Gemeinschaft mit Christus und untereinander unterstrichen, so hat das dann auch Auswirkungen über die konkrete Feier hinaus auf das alltägliche Miteinander. Wer durch die Taufe verbunden ist und am Tisch des Herrn Gemeinschaft hat, kann diese Verbindung in anderen Situationen nicht leugnen oder ignorieren.

#### ***IV Die Kirche als sanctorum communio bei Karl Barth – gemeinschaftlicher Zeugendienst in der Welt und für die Welt***

Barth hat seiner Dogmatik den Titel „Kirchliche Dogmatik“ gegeben. Bereits in diesem Titel wird deutlich, dass die Beschäftigung mit der Kirche kein Teilbereich seiner Dogmatik, sondern durchgängig Thema seiner Theologie ist.<sup>1</sup> In den ersten Sätzen der Prolegomena umreißt Barth seine Bestimmung der Kirche: „Die Kirche bekennt sich zu *Gott*, indem sie von *Gott redet*. Das geschieht einmal durch ihre Existenz im Handeln jedes einzelnen *Glaubenden*. Und das geschieht zweitens durch ihr besonderes Handeln als *Gemeinschaft*: in der Verkündigung durch Predigt und Sakramentsverwaltung, in der Anbetung, im Unterricht, in der äußeren und inneren Mission mit Einschluß der Liebestätigkeit unter den Schwachen, Kranken und Gefährdeten.“<sup>2</sup> Zwei Gesichtspunkte werden hier deutlich, die für Barths Ekklesiologie von grundlegender Bedeutung sind. Zum einen wird der *Zeugniskarakter* der Kirche und zum anderen ihr Sein als *Gemeinschaft* bestimmt. Die Darstellung von Barths Ekklesiologie ist im Folgenden nach diese beiden Gesichtspunkten gegliedert: *die Kirche als Zeugin* und *die Kirche als Gemeinschaft*. Beide Aspekte sind miteinander verschränkt, denn die Kirche als Gemeinschaft bezeugt Gott bzw. Christus durch ihr Sein, ihr Reden und Handeln.<sup>3</sup> Den Zusammenhang zwischen dem Handeln, Reden und Sein der Kirche beschreibt Barth mit Bezug auf die Aufgabe der Theologie: „Kirche bringt Theologie in diesem besonderen und eigentlichen Sinn hervor, indem sie sich einer *Selbstprüfung* unterzieht. Sie stellt sich die Wahrheitsfrage, d.h. sie mißt ihr Handeln, ihr Reden von Gott an ihrem Sein als Kirche.“<sup>4</sup> Was die Kirche redet, wie sie nach außen hin handelt, muss demnach kohärent damit sein, wie sie von innen her geordnet ist, und wie sie sich selbst versteht. Für Barth ist das Reden von Gott, das Zeugnis, nicht nur eine Aufgabe der Kirche neben anderen, sondern es ist *die* Aufgabe, *der* Sinn der Kirche überhaupt, und zwar nicht herausgehobener reprä-

1 Vgl. Busch, Einführung 36 und Krötke, Die Kirche 249.

2 KD I,1, 1 (Hervorhebungen im Original).

3 Vgl. Busch, Einführung 261: „Daß sie durch ihre Existenz Zeugnis gibt, heißt, dass sie es dadurch gibt, daß sie *Gemeinschaft* ist.“

4 KD I,1, 2 (Hervorhebung im Original).

sentativer Personen, sondern der Kirche als Gemeinschaft insgesamt. Die Übereinstimmung zwischen Reden, Handeln und dem Sein der Kirche ist deshalb von entscheidender Bedeutung. In der folgenden Darstellung soll zunächst der Schwerpunkt auf den Zeugnisaspekt der Kirche gelegt werden, um dann vor diesem Hintergrund die Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche in den Blick zu nehmen. In einem weiteren Abschnitt soll verdeutlicht werden, wie gemäß Barths Ausführungen beide Aspekte in der Ordnung der Kirche, insbesondere im Gottesdienst, und dort insbesondere in Taufe und Abendmahl, miteinander verbunden sind.

## 1 Zeugendienst

### 1.1 *Soteriologische Christologie als Ekklesiologie*

#### 1.1.1 Erwählung

„Die Gnadenwahl ist das ganze Evangelium, das Evangelium *in nuce*.“<sup>5</sup> Als solches bildet sie bei Barth die Grundlage für alle Überlegungen zum Auftrag der Kirche. Die Erwählung setzt zugleich einen Auftrag aus sich heraus: „Indem Gott in seiner freien Gnade handelt, *will, erwartet und fordert* er etwas von dem Partner seines Bundes.“<sup>6</sup>

Im Leitsatz zu §34 in KD II,2 unterstreicht Barth die Grundlegung des Zeugendienstes der Gemeinde in ihrer Erwählung. „Die Gnadenwahl ist als Erwählung Jesu Christi zugleich die ewige Erwählung der einen Gemeinde Gottes, durch deren Existenz Jesus Christus der ganzen Welt bezeugt, die ganze Welt zum Glauben an Jesus Christus aufgerufen werden soll.“<sup>7</sup> Die Erwählung in Jesus Christus, die den Zeugendienst begründet, trifft, so betont Barth, nicht in erster Linie den einzelnen Menschen, sondern eine Gemeinschaft, die Gemeinde.<sup>8</sup> Bereits von der

---

5 KD II,2 13.

6 KD II,2 10.

7 KD II,2 215.

8 Vgl. KD II,2 216. Die logische Reihenfolge der Erwählung wird bereits in der Reihenfolge der Kapitel deutlich. Zunächst geht es in §33 um „Die Erwählung Christi“, dann in § 34 um „Die Erwählung der Gemeinde“ und schließlich in § 35 um „Die Erwählung des Einzelnen“. Barth hält eine andere Reihenfolge zwar für möglich, entscheidet sich aber aus Gründen der Deutlichkeit für diese Reihenfolge (vgl. aaO. 340). Vgl. auch Schönberger 321. Zur Gemeinde zählt Barth gleichermaßen Israel und die Kirche (vgl. ebd).

Erwählung her ist deshalb klar: „Die Existenz der Gemeinde kann nicht als Selbstzweck verstanden werden“<sup>9</sup>, sondern dient dem Zeugnis. „Die kirchliche Gestalt der Gemeinde Gottes macht sichtbar, was Gott für den Menschen wählt, indem er ihn in seiner ewigen Gnadenwahl zur Gemeinschaft mit ihm selber wählt.“<sup>10</sup>

### 1.1.2 Versöhnung

Die Versöhnungslehre steht im Zentrum von Barths Theologie.<sup>11</sup> Die Versöhnung des Menschen mit Gott beschreibt Barth als die Wiederherstellung bzw. Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch.<sup>12</sup> Dieses versöhnende Handeln Gottes geschieht in Jesus Christus.<sup>13</sup> Deshalb hält Barth es nicht für angemessen, und genau genommen auch nicht für möglich, die Christologie abgesehen vom Versöhnungsgeschehen zu formulieren.<sup>14</sup> Die Versöhnung ist für Barth mit der Person Jesu Christi so eng verbunden, dass hier nicht getrennt werden kann. So ist auch Barths Soteriologie streng christologisch, denn in Jesus Christus, dem Versöhner, offenbart sich Gott dem Menschen durch die Tat der Versöhnung.<sup>15</sup> Barths Versöhnungslehre ist vom Philipperhymnus (Phil 2,6-11) inspiriert. Er beschreibt als Grunddynamik des Versöhnungsgeschehens, dass Gott sich in Christus erniedrigt hat und gleichzeitig der Mensch in Christus erhöht worden ist und auf diese Weise der Bund zwischen Gott und Mensch erneuert wurde.<sup>16</sup> Kernstück der Versöhnung ist die Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus Christus. Durch die Gemein-

---

9 KD II,2 216.

10 KD II,2 232. Vgl. Großhans, Versöhnung 101: „[...] durch ihr bloßes Dasein, bezeugt die Gemeinde Gottes zum einen der ganzen Welt Jesus Christus und zum anderen ruft sie die ganze Welt zum Glauben an Jesus Christus auf.“

11 Vgl. Link, Einleitung 118 und Busch, Einführung 43.57.

12 Vgl. KD IV,1, 133.

13 Vgl. KD IV,1, 134: „Er [sc. Jesus Christus] ist die Versöhnung als die Erfüllung des Bundes. In Ihm ist die Zuwendung Gottes zum Menschen und die Umkehrung des Menschen zu Gott hin Wirklichkeit [...]“

14 Vgl. KD IV,1, 135f.

15 Vgl. KD IV,1, 1 (Leitsatz): „Der Gegenstand, Ursprung und Inhalt der von der christlichen Gemeinde vernommenen und verkündigten Botschaft ist in seiner Mitte die freie Tat der Treue Gottes, in der er die verlorene Sache des Menschen, der ihn als seinen Schöpfer verleugnet und damit sich selbst als sein Geschöpf ins Verderben gestürzt hat, in Jesus Christus zu seiner eigenen Sache macht, zu ihrem Ziele führt und eben damit seine eigene Ehre in der Welt behauptet und anzeigt.“

16 Vgl. KD IV,2, 21: „Die Wiederherstellung und Erneuerung des Bundes zwischen Gott und Mensch besteht in diesem Vertauschen: Gottes *exinanitio*, Erniedrigung, gegen des Menschen *exaltatio*, Erhöhung. Gott ging in die Fremde, der Mensch kehrte heim. In dem einen Jesus Christus geschah Beides.“

schaft mit Jesus Christus tritt der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott ein.<sup>17</sup>

### 1.1.3 *Unio cum Christo*

Die Gemeinschaft mit bzw. die Teilhabe an Christus ist für Barth eine Grundbestimmung der christlichen Existenz. Barth bezieht sich ausdrücklich auf Calvins Ausführungen zur *participatio Christi* und will über ihn hinausgehen, wenn er die zentrale Bedeutung der *unio cum Christo* festhält.<sup>18</sup> Er stellt fest: „Es handelt sich in dieser hohen Anschauung und Lehre nicht um die Darstellung einer höchsten Spitze christlicher Entwicklung und Erfahrung, angesichts derer man sich dann wohl ängstlich fragen müßte: ob man sich denn dort schon befinde oder wie man denn allenfalls dahin gelangen möchte, solches im Blick auf seine eigene Christlichkeit aufrichtig nachzusagen: Christus in mir, ich in Christus? Es handelt sich vielmehr um die letzte, schärfste theologische Formulierung dessen, was jeden Christen, stehe es mit seiner Entwicklung und Erfahrung, wie es wolle, zum Christen macht. [...] ein Mensch *wird* damit ein Christ und *ist* es darin, daß er sich mit Christus, Christus sich mit ihm vereinigt.“<sup>19</sup> In Bezug auf die Lehre von der *participatio christi* ist wichtig festzuhalten, dass für Barth die Teilhabe der Einzelnen an Christus aus der Verbundenheit Christi mit allen Menschen folgt. Es geht Barth vor allem um das Erkennen der Gemeinschaft mit Christus, die allen Menschen geschenkt ist.<sup>20</sup> Aus dieser allen Menschen geschenkten Gemeinschaft leitet sich die Gemeinschaft des einzelnen Christen, der einzelnen Christin mit Christus ab, das *pro nobis* geht dem *pro me* voraus. Der einzelne Christ, die einzelne Christin kommt bei Barth deshalb nie isoliert, sondern immer als Glied der Gemeinschaft aller Christinnen und Christen in den Blick.

---

17 Vgl. KD IV,2, 19: „In seiner [sc. Jesu] Gemeinschaft mit Gott und so in unserer aktuellen Gemeinschaft mit ihm, diesem Einen, kommt es zu unserer Gemeinschaft mit Gott, zu jener Bewegung des Menschen von unten nach oben, von sich selbst zu Gott hin.“ (Hervorhebungen im Original)

18 Vgl. KD IV,3, 636: „[...] die reformierte Theologie hat die Erkenntnis wachgehalten, daß die Berufung des Erwählten ihrem eigentlichen Wesen nach eben in deiner *unio cum Christo* besteht und also in allen ihren Momenten von ihr aus zu verstehen wäre. Zu einer systematischen Durchführung und Fruchtbarmachung dieser Erkenntnis für die ganze Lehre von der Berufung ist es in der reformierten Orthodoxie so wenig wie bei Calvin selbst gekommen.“ (Hervorhebungen im Original)

19 KD IV,3, 630 (Hervorhebungen im Original).

20 Vgl. KD IV,2, 578.

#### 1.1.4 Die Kirche als Zeugin der Versöhnung

Die Kirche ist bei Barth die Gemeinschaft derjenigen, die die Versöhnungstat in Christus als für sich real (wirklich) erkannt haben. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die Botschaft von der Versöhnung, die in Christus geschehen ist, in der Welt zu bezeugen. Anders ausgedrückt ist die Kirche Zeugin der in Jesus Christus ausgesprochenen Bejahung der Welt durch Gott.<sup>21</sup> Für Barth ist entscheidend, dass die Tat der Versöhnung nicht irgendeine Tat Jesu Christi ist, sondern seine Identität ausmacht.<sup>22</sup> Wenn die Kirche also in ihrem Sein, Reden und Handeln die Versöhnung bezeugt, so tut sie das, indem sie Jesus Christus als den Versöhner bezeugt. Das Zeugnis von Jesus Christus ist ihr Auftrag, der ihr Sein, Reden und Handeln bestimmt.<sup>23</sup> Barth kann das Zeugnis der Kirche an anderer Stelle zwar auch als „*Aussage, Erklärung, Anrede*: Proklamation, Explikation, Applikation des Evangeliums als des ihr anvertrauten Wortes Gottes“<sup>24</sup> bezeichnen, es ist aber von entscheidender Bedeutung, dass es sich beim Gegenstand ihres Zeugnisses, dem Evangelium, nicht um einen abstrakten Inhalt handelt, sondern konkret um Jesus Christus, den Versöhner.<sup>25</sup> Diese Personifikation des Evangeliums, in Jesus Christus und seine Bestimmung als Auftrag der Kirche führt zu einer Verschränkung von Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, wobei der Ausgangspunkt allen Denkens die Person Jesu Christi ist.<sup>26</sup> Die Frage nach dem Sein der Kirche,

21 Vgl. KD IV,3, 912: „Jesus Christus ist diese große Bejahung, ist die christliche Position. [...] Aber eben indem er *sich selbst* ausspricht, spricht Jesus Christus dieses *Ja* aus. Und eben indem *er selbst* der Inhalt des Auftrags seiner Gemeinde ist, ist es dieses *Ja*, das aufzunehmen und zu bezeugen ihr aufgetragen ist.“ (Hervorhebungen im Original)

22 Vgl. KD IV,1, 136: „Jesus Christus existiert in der Totalität seines Werkes als Versöhner – er *allein* als dessen Vollstrecker, aber eben er auch *ganz* als dessen *Vollstrecker* und nicht anders, sodaß gerade in und mit dem Besonderen, was von ihm zu sagen ist, auch das Komprehensiv gesagt werden muß, das nun eben seine Besonderheit ausmacht.“ (Hervorhebungen im Original) Vgl. auch aaO. 138f.: „Jesus Christus ist also nicht, was er ist – wahrer Gott, wahrer Mensch, wahrer Gottmensch – um dann als solcher auch noch etwas zu bedeuten, zu tun und auszurichten, was nun eben die Versöhnung wäre. Sondern in der von ihm vollbrachten Tat der Versöhnung des Menschen mit Gott besteht auch sein Sein als Gott, als Mensch, als Gottmensch.“

23 Vgl. KD IV,3, 910f.: „Sie [sc. die Gemeinde] versteht sich entweder von ihrem Auftrag her oder sie versteht sich gar nicht. Sie nimmt sich entweder von ihrem Auftrag her ernst, oder sie kann sich gar nicht ernst nehmen. [...] Die christliche Gemeinde lebt von und mit ihrem Auftrag.“

24 KD IV,3, 967 (Hervorhebungen im Original).

25 Vgl. die erste These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934.

26 Vgl. KD IV,1, 137f.: „Es ist also klar, daß das, was von ihm besonders zu sagen ist, in jedem Gedankengang dieser Lehre nur den das Ganze beherrschenden Spitzensatz bilden kann, von dem her dann allen Ernstes auch jene Probleme der Soteriologie und Ekklesiologie, der Zu- und Aneignung des in Ihm erschienenen und der Menschheit mitgeteilten Heils und so auch das Problem der Existenz seiner Gemeinde aufzunehmen sein werden.“ Vgl. auch Mechels'

im Sinne von ihrem Leben, Existieren, Handeln, die Frage, was die Kirche als Kirche identifiziert, kann bei Barth demnach nur in dieser christologisch-soteriologischen Perspektive beantwortet werden. Die Kirche ist dann Kirche, wenn sie die in Christus geschehene Versöhnung und damit ihn selbst als den Versöhner bezeugt.

### 1.1.5 Jesus Christus als das Sein der Kirche

Im Zusammenhang mit seiner Bestimmung von Theologie benennt Barth „*Jesus Christus*: Gott in seiner gnädigen offenbarenden und versöhnenden Zuwendung zum Menschen“<sup>27</sup> als das Sein der Kirche und fragt: „Kommt die christliche Rede von ihm her? Führt sie zu ihm hin? Ist sie ihm gemäß?“<sup>28</sup> Wie die Theologie insgesamt konsequent auf Christus den Versöhner hin ausgerichtet ist, so gilt das insbesondere für die Ekklesiologie. Auch sie ist soteriologisch-christologisch entworfen. So stellt Barth fest: „Jesus Christus ist die Gemeinde“<sup>29</sup>. Damit drückt Barth keine Gleichsetzung von Jesus Christus mit der Gemeinde aus, sondern bestimmt das Sein der Gemeinde von Jesus Christus her. Die Gemeinde ist, so Barth, ein Gleichnis Jesu Christi.<sup>30</sup> Als solches ist sie ein Gleichnis der Versöhnung Gottes mit den Menschen, die sie auf diese Weise bezeugt. In dieser Bestimmung der Kirche von Christus her steckt gleichermaßen die Verheißung, unter der die Kirche steht, wie auch der Anspruch, der an sie gerichtet ist.<sup>31</sup> Die Kirche *ist* Jesu Christi Gleichnis – auch wenn sie nicht danach aussieht – und gleichzeitig ist ihr

---

Beobachtung zum Verhältnis von Christologie, Hamartologie, Soteriologie und Pneumatologie (Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt 244): „Vielmehr sind die vier Perspektiven einander in der Weise zugeordnet, daß die christologische Perspektive das Fundament und der Schlüssel für die drei großen Themenkreise der Sündenlehre, der Soteriologie und der Pneumatologie ist. Die Christologie ist das Fundament, das bestimmend bleibt, sie ist der Schlüssel, der die hier liegenden Probleme aufschließt. Die Christologie wird demnach nicht als ein Bereich für sich thematisiert, der nachdem er durchschritten ist, verlassen wird, um zu einem anderen, dem anthropologischen Bereich, überzugehen.“

27 KD I,1, 2f. (Hervorhebungen im Original).

28 KD I,1, 3 (Hervorhebungen im Original).

29 KD IV,2, 741: „Dieser Satz erweist sich als unvermeidlich: *Jesus Christus* ist die Gemeinde. [...] Er ist ein christologischer und nur als solcher auch ein ekklesiologischer Satz. Die Gemeinde ist also nicht Jesus Christus.“ (Hervorhebungen im Original)

30 Vgl. KD IV,3, 907: „Sie wird und ist aber – und als das darf und soll sie sich erkennen – als der Leib, die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi sein *Gleichnis*.“ (Hervorhebung im Original). Vgl. Grobhans, Versöhnung 100 und 116.

31 Zum Verheißungscharakter vgl. Busch, Leidenschaft 252: „So hat Barth jedenfalls seine Aufgabe in der Lehre von der Kirche gesehen: weder eine Theorie zu Bestandessicherung der Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt zu liefern noch eine Prognose für eine einmal andere Kirche zu geben, sondern in der gegenwärtigen Situation der Kirche zu fragen nach dem, was der Kirche zu sein verheißt ist.“

Gleichnischarakter ihr *Auftrag*.

### 1.1.6 Für die Welt – für den Menschen

Aus der Begründung der Ekklesiologie in der Christologie erwächst bei Barth die nähere Bestimmung des Auftrags der Kirche, Jesus Christus zu bezeugen. So, wie Jesus Christus für die Welt da ist, muss auch die Kirche für die Welt da sein, und zwar nicht nur in ihrem Reden und Handeln, sondern in ihrem ganzen Sein.<sup>32</sup> So ist dieses Da-Sein für die Welt für Barth kein Auftrag, den die Kirche bekommt, nachdem sie als Kirche bereits existiert, vielmehr ist dieses Da-Sein als Zeugin für die Welt ihre Existenz- und Wesensbestimmung.<sup>33</sup> Ebenso, wie die Person Jesus Christus untrennbar mit seiner Tat, der Versöhnung, verbunden ist und durch seine Tat identifiziert wird, so ist auch das Wesen der Gemeinde durch ihr Tun bestimmt. Zugespitzt ließe sich formulieren: Ihr Wesen besteht in ihrem Tun und ihr Tun drückt ihr Wesen aus. In dieser Wesensbestimmung der Kirche wird sowohl der Zuspruchs- als auch der Anspruchscharakter deutlich. Das Wesen der Kirche als Gleichnis Jesu Christi ist ihr geschenkt und aus diesem Geschenk erwächst die Verantwortung, diesem in ihrem Reden und Handeln zu entsprechen. Es wird deutlich: Die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern um der Welt willen da.<sup>34</sup>

Barth ist davon überzeugt, dass die objektive Tatsache, wie es um die Welt bestellt ist, nur subjektiv der Gemeinde bekannt ist: „Die Gemeinde ist der Ort in der Welt, wo man in der beschriebenen Freiheit, Aufgeschlossenheit und Universalität, in jener kritisch-komprehensiven Güte um den Menschen insgesamt und

---

32 Vgl. KD IV,3, 899: „Alle Ekklesiologie ist in der Christologie begründet, durch sie kritisch begrenzt, aber auch positiv bestimmt – so auch in dem besonderen Satz, der uns jetzt beschäftigt: daß die Kirche für die Welt da ist.“

33 Vgl. auch KD IV,2, 719: „Indem sie dieses übt, vielmehr, indem sie es zuläßt, daß der Heilige Geist sie darin übe, sich zusammenzufügen, wird und ist sie wirkliche Kirche, zubereitet zu jenem Sehen und Gehen nach vorwärts, zu jener vorläufigen Darstellung und eben: zu dem Zeugnis, das der Sinn ihrer Existenz in der Weltgeschichte ist.“

34 Vgl. KD IV,3, 899: „Die Gemeinde kann und darf nicht an sich selbst glauben: kein *credo in ecclesiam* auch in dieser besonderen Hinsicht! Sie darf und soll aber, indem sie und wie sie an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaubt, auch ihre eigene Wirklichkeit glauben und im Glauben erkennen: *credo ecclesiam* – und so nicht als Ideal, sondern als Wirklichkeit, auch das, daß sie für die Welt da ist.“ und KD IV,2, 701: „Die Existenz der wirklichen Kirche ist nicht Selbstzweck.“ Vgl. Scherle, Fragliche Kirche, 193: „für die Identität der Gemeinde, nicht nur für ihr Überleben, ist ihr Gesellschaftsbezug absolut notwendig, während für die Gesellschaft – und dies wird durch Barth christologisch fundiert, d.h. für die Kirche auch denkbar – diese Gemeinde nur relativ notwendig ist.“

also um die Welt, wie sie ist, wissen darf.<sup>35</sup> Die Welt ist deshalb auf die Gemeinde angewiesen, wenn sie ihren eigenen Zustand erkennen will. Umgekehrt beschreibt das Wissen der Gemeinde um die Welt ihren Auftrag gegenüber der Welt, ihren Daseinszweck. Die Gemeinde hat das Wissen nicht für sich, sondern um der Welt willen. Mit ihrem Reden und Handeln, mit ihrem ganzen Sein bezeugen die einzelnen Gemeindeglieder und die Kirche insgesamt der Welt gegenüber, dass auch für sie die Versöhnung gilt. Darin besteht ihr Da-Sein für die Welt.<sup>36</sup> Barth stellt fest, „daß es sich in dieser Sache auch um eine richtige *nota ecclesiae* handelt: um ein äußeres Kennzeichen, das der wirklichen Gemeinde Jesu Christi unmöglich fehlen kann.“<sup>37</sup> Die Kirche kann sich also nicht von der Welt abschotten, sich ihr gar feindlich gegenüberstehend wahrnehmen, sondern ist von ihrem Auftrag her auf die Welt verwiesen. Dieses Da-Sein für die Welt bedeutet für Barth konkret das Da-Sein für den Menschen. Der Mensch steht im Mittelpunkt des Auftrags der Kirche,<sup>38</sup> und zwar als der „der Erkenntnis des Evangeliums *entbehrende* und aufs höchste *bedürftige* Mensch.“<sup>39</sup> Es geht hier nicht nur darum, dass die Kirche in der Welt existiert und von ihr umgeben ist und sich deshalb notgedrungen mit ihr beschäftigen muss, sondern dass sie wesensmäßig auf die Welt, und zwar konkret auf die Menschen bezogen ist.<sup>40</sup> Weil Christus selbst in

35 KD IV,3, 883. Vgl. hierzu Dalferth, der in Bezug auf Barths Sicht der Wirklichkeit feststellt: „[...] nicht der Inhalt theologischer, sondern nicht-theologischer Rede hat den Status wahrheitsindefiniter Meinung; und nicht der Inhalt nicht-theologischer, sondern theologischer Rede hat den Status wahrheitsdefiniter Wissens. Das ist ein massiver Widerspruch gegen die neuzeitliche Restriktion wahrheitsdefiniter Rede auf den Bereich erfahrbarer, d.h. raumzeitlich verfaßter und kategorial strukturierter Sachverhalte, in deren Horizont sich der Inhalt theologischer Rede allenfalls referentiell opak als Ausdruck der Selbstausslegung des christlichen Bewußtseins begreifen läßt.“ (Dalferth 404).

36 Vgl. KD IV,3, 878: „Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist *die von Gott* in und mit ihrer Begründung *in die Welt gesendete Gemeinde*. Eben als solche ist sie für die Welt da.“ (Hervorhebungen im Original) Vgl. Großhans, Versöhnung 117: „Der Zweck des ganzen Daseins der Kirche besteht nach Barths Auffassung in ihrer Sendung in die Welt. Mit diesem ihr von Jesus Christus gegebenen Auftrag steht und fällt die Kirche.“

37 KD IV,3, 883.

38 Vgl. KD IV,3, 915: „Und weil es in Jesus Christus schlechterdings um die Güte Gottes geht, darum ist schlechterdings der *Mensch* der Inhalt des der Gemeinde gegebenen Auftrags.“ (Hervorhebung im Original)

39 KD IV,3, 923 (Hervorhebungen im Original).

40 Vgl. KD IV,3, 975: „Sie kann seine [sc. des Evangeliums] Aussage und Erklärung schon darum nicht im leeren Raum vollziehen, weil sie selbst nicht in einem solchen, sondern zu jeder Zeit und in jeder Situation in bestimmten *Beziehungen* zu der sie umgebenden Welt, nämlich zu den Nicht-Christen steht, die doch wie ihre eigenen Glieder vor allem lebendige, irgendwie in die Irre gehende und darum angefochtene *Menschen* sind. Was sie tut, tut sie in diesen Beziehungen oder sie tut – als Gemeinde nämlich – nur scheinbar etwas, in Wirklichkeit gar nichts.“ (Hervorhebungen im Original)

die Welt zu den Menschen gekommen ist, folgt die Kirche als sein Gleichnis ihm darin nach. Ist dieses Bezogensein auf die Welt nicht mehr spürbar, so dass diejenigen, die nicht zu ihr gehören, sich von ihr weder angesprochen, noch gefragt, noch verstanden fühlen, so sieht Barth das als Zeichen eines möglichen Abfalls von ihrem Auftrag und damit von Christus selbst.<sup>41</sup> Es geht Barth bei der Betonung der Ausrichtung auf die Welt nicht darum, jegliche Distanz zwischen Kirche und Welt aufzuheben, sondern darum, aus Solidarität mit der Welt ihr einerseits in Bezug auf ihre Verlorenheit und Sünde zu widersprechen und andererseits ihr das unbedingte Ja Gottes zu bezeugen.<sup>42</sup>

### 1.1.7 Die Universalität des Heilswillens Gottes

Das unbedingte Ja Gottes gilt laut Barth ausnahmslos jedem Menschen. Er geht so weit, jeden Menschen als einen *christianus designatus* oder *christianus in spe* zu bezeichnen, der dazu bestimmt ist, zu erkennen, dass er ein Glied am Leib Christi ist und sich dementsprechend zu verhalten.<sup>43</sup> Barth geht also von einer Universalität

41 Vgl. KD IV,3, 883f.: „Wo die Freiheit, die Aufgeschlossenheit, die Universalität, die Güte jenes Wissens um die Welt, wie sie ist, nach außen etwa gar nicht sichtbar, bemerkbar, spürbar wäre, wo die Gemeinde den Leuten ihrer Umgebung in dieser Hinsicht nichts zu denken gäbe, wo diese Leute vielmehr den Eindruck haben müßten, daß man sie da drinnen gar nicht kenne und in solcher Unkenntnis mit ihnen umgehen, ihnen dies und das ‚verkündigen‘ wolle, da dürfte das ein schlimmes, ein höchst alarmierendes Zeichen dafür sein, daß gerade da drinnen, gerade im Umgang der Gemeinde mit ihrem eigenen Existenzgrund etwas Entscheidendes in Unordnung, daß da vielleicht, hinter lauter heiligem Ernst sich tarnend, ein Abfall von ihrem Herrn im Gang sein möchte.“ Vgl. Großhans, Versöhnung 118: „Die strenge Christusbezogenheit der Kirche bedeutet gerade keine Weltflucht, sondern eine Vertiefung des Weltbezugs der Kirche. Wird dies nicht verstanden, so ist überhaupt nichts von Christus verstanden, und es ist auch nicht verstanden, wozu die Kirche eigentlich da ist.“ (Hervorhebungen im Original)

42 Vgl. KD IV,3, 885: „Gewiß wird die Gemeinde in Ausführung ihres Auftrags ihnen gegenüber *Distanz* nehmen, ihnen auch widersprechen und widerstehen müssen. Ohne Nein zu sagen, wird sie ja auch nicht Ja zu ihnen sagen können. Aber was hülfte ihr alles noch so gut gemeinte und wohl berechtigte Widersprechen und Widerstehen, wenn es nicht aus der tiefsten Verbundenheit mit der ganzen Menschenwelt und mit allen einzelnen Menschen heraus geschähe?“ (Hervorhebung im Original) Zum unmissverständlichen „Nein“ zur Sünde und zur damit verbundenen Solidarität der Gemeinde mit der Welt vgl. Busch, Barths Sündenlehre 121.129 und zusammenfassend 131: „Das unversöhnliche Nein zum Bösen, das das versöhnliche Ja Gottes zum Sünder in sich schließt, ist für die Hörer dieses Ja nicht nur der Stachel zur bußfertigen Erkenntnis ihrer Verkehrtheit; sie stachelt sie auch an, jenes göttliche Nein zu ihr tätig nachzuvollziehen und durch den Widerstand und Aufstand gegen die erkannte Verkehrtheit zu bezeugen.“ Vgl. auch KD II,2 12.

43 Vgl. KD IV,3, 927: „Sie [sc. die Gemeinde] hat es in allen, in jedem Menschen, an den sie gewiesen ist, gewiß *noch nicht* aktuell, wohl aber *schon* virtuell, potentiell, mit einem *Christen*, mit einem *christianus designatus*, einem *christianus in spe* zu tun: mit einem zur Erkenntnis und Betätigung seiner Gliedschaft am Leibe Christi bestimmten Geschöpf.“ (Hervorhebungen im Original)

tät des Heilswillens Gottes aus.<sup>44</sup> Er schreibt: „Ist es nicht so, daß er (sc. Gott) ihn, den notorisch Draußenstehenden, indem er ihn anredet, antezipierend bereits als Drinnenstehenden in Anspruch nimmt und behandelt? Gott glaubt dem Menschen offenbar gerade seinen Unglauben nicht und so auch nicht seine noch so manifeste theoretische und praktische Gottlosigkeit, sein noch so dickes Heidentum.“<sup>45</sup> Barth operiert hier mit der positiven Unterstellung, dass Menschen grundsätzlich durch Gott in die Lage versetzt sind, seine Ansprache zu hören und geht davon aus, dass die Berufung zum Christen für jeden Menschen gilt.<sup>46</sup> Die Berufung zum Christen wiederum geht in eins mit der Berufung in die Kirche.<sup>47</sup> Im Grunde sind damit für Barth alle Menschen in die Kirche berufen. Bei aller Betonung der Universalität des Heilswillens Gottes schließt Barth allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass jemand dadurch, dass er die Gemeinschaft der Kirche zurückweist, sein Heil verlieren könnte. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Sünde wider den Heiligen Geist, die sich eben in einer Ablehnung der Gemeinschaft ausdrücken könne.<sup>48</sup>

---

44 Vgl. Großhans, Versöhnung 100.

45 KD IV,3, 922. Krötke fasst Barths Ausführungen folgendermaßen zusammen (Krötke, Der Mensch und die Religion 90f.): „Der Mensch bleibt also selbst in noch so durchgreifender Verkehrung seines Seins durch sein Verhalten immer der gottbezogene Mensch. Menschsein und im Verhältnis zu Gott stehen ist dasselbe! Es ist sehr wichtig, dass der christliche Glaube unter dieser Voraussetzung allen Menschen begegnet. Denn jede Reklamation des »Besitzes Gottes« für nur einige Menschen ist dadurch schlechterdings ausgeschlossen. Auch die Menschen in den konkret existierenden Religionen sind in diesem Sinne gott-offene, für die Begegnung mit Gott geeignete Menschen.“

46 Vgl. KD IV,2, 589. Barth geht hier bewusst über Calvin hinaus, indem er die Universalität des Heilswillens Gottes gegenüber der Lehre von der doppelten Prädestination betont. Siehe auch Anm. 59.

47 Vgl. KD IV,3, 780: „Des Menschen Berufung ist nach dem, was wir im vorangehenden Paragraphen zu klären und festzustellen suchten, seine Berufung zum *Christen*. Eben die Berufung zum Christen ist aber, so fahren wir nun fort, des Menschen Berufung in die *Christenheit* und also in die Kirche, d.h. in die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus. Man wird nicht zuerst zur Kirche und dann, in der Kirche und durch sie, wohl auch noch zum Christen berufen. Man kann aber auch nicht Christ werden, um dann wohl nachträglich auch zur Kirche berufen (möglicherweise auch nicht berufen) zu werden.“ (Hervorhebungen im Original) Barth geht es an dieser Stelle darum, zu betonen, dass es kein Christsein außerhalb der Kirche gibt. Allerdings sagt er damit umgekehrt auch, dass im Grunde alle Menschen Teil der Kirche, der Gemeinde Christi sind. In der Terminologie von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die Barth selbst in diesem Zusammenhang allerdings nicht benutzt, würde das bedeuten, dass die unsichtbare Kirche die ganze Menschheit umfasst, und die sichtbare Kirche die Gemeinschaft derer ist, die das für sich bereits erkannt haben.

48 Vgl. KD IV,1, 796. „Es könnte ein solcher *transfuga et desertor* dann allerdings auch sein Heil, d.h. seine Teilnahme an der Versöhnung der Welt mit Gott aufs Spiel setzen und verscherzen. Es könnte ja so etwas wie die ‚Sünde gegen den Heiligen Geist‘ sein, deren er sich als solcher schuldig macht. Denn eben der Heilige Geist führt ihn stracks in die Gemeinde und nicht an dieser vorbei in die private Gemeinschaft mit Christus.“ Barth redet hier allerdings sehr zurückhaltend im Konjunktiv, während Calvin im Zusammenhang mit der Sünde

Ungeachtet dieser Einschränkung verpflichtet die universale Ausrichtung ihres Auftrages die Gemeinde zum Bekenntnis der ganzen Welt gegenüber. Dieses Bekenntnis gehört konstitutiv zu ihrem Sein als Gemeinde.<sup>49</sup> Selbst wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass man das Heil verlieren kann, ist die Kirche aufgerufen, positiv zu unterstellen, dass jede und jeder durch Christus zur Gemeinschaft seines Leibes dazugehört.<sup>50</sup>

Auch wenn Barths Aussage, dass die Kirche über die Welt besser Bescheid weiß als diese selbst, aus Sicht der Welt überheblich klingt, kann sich die Gemeinde seiner Ansicht nach nicht über die Welt erheben, sondern nur in tiefer Solidarität mit ihr stehen.<sup>51</sup> Denn die Erkenntnis über den Zustand der Welt umfasst die Erkenntnis über den eigenen Zustand, nämlich der Versöhnung bedürftig zu sein.

### 1.1.8 Grenzen des Zeugendienstes

Bei aller Betonung der universalen Bedeutung der Botschaft von der Versöhnung macht Barth deutlich, dass dem Handeln der Gemeinde Grenzen gesetzt sind. Die Begrenzung ihres Tuns ergibt sich aus ihrer Bestimmung als Zeugin. So sehr Barth betont, wie wichtig der Zeugendienst ist, so deutlich stellt er heraus, was dieser Dienst nicht beinhaltet. So schreibt er zum Zeugendienst der Gemeinde: „Von ihr verlangt und zu erwarten ist aber auch *nicht mehr* als das. Sie kann Gott und den Menschen *nur dienen*. Sie kann weder das Werk Gottes am Menschen zu seinem Ziel führen, noch die Menschen dahin führen, daß sie sich das Werk Got-

---

wider den Geist sehr klare Worte findet. (Siehe III 3.5)

49 Vgl. KD IV,3, 903: „Gerade in ihrer Exklusivität zwingt sie ihre Erkenntnis zum universalen Bekenntnis. Gerade der ihr offenbare eine Name will als der Name, der über allen anderen ist, verkündigt sein. Sie ist, indem sie dem einen Jesus Christus verpflichtet ist und also von ihrem eigenen Grund her ohne Vorbehalt der Welt verpflichtet. Sie würde nicht in ihrer durch ihn begründeten Wirklichkeit existieren, wenn sie nicht in dieser Verpflichtung der Welt gegenüber existieren würde. Und sie würde sich selbst verkennen, wenn sie ihre Wirklichkeit nicht in ihrer Existenz in dieser Verpflichtung erkennen, wenn sie in irgendeinem Sinn *nicht*-bekenkende Gemeinde sein wollte.“ (Hervorhebung im Original)

50 Vgl. KD IV,3, 987f.: „Um ein großes Aufschließen, Erlauben und Freigeben, um den Zuspruch und den Empfang der Vergebung der Sünden muß es sich, wenn es mit rechten Dingen zugeht, wenn ihr Werk wohlgetan ist, handeln. Wird es nicht oder nicht recht getan, dann schließt die Gemeinde, ihrem Auftrag zuwider, das Himmelreich zu und die Menschen von ihm aus, wo sie es ihnen aufschließen, wo sie sie auf die ihnen offenstehende Türe hinweisen sollte. Sie verbietet dann, wo sie zu erlauben hätte. Sie hält dann fest, wo sie freigeben sollte. Die Vergebung der Sünden, die doch der Inhalt ihres Zeugnisses ist, wird dann den Menschen vorenthalten.“

51 Vgl. KD IV,3, 886: „Solidarität der Gemeinde mit der Welt besteht schlicht in der tätigen Anerkennung, daß sie selbst auch [...] nur weltlich existieren kann: in der Anerkennung, daß ihre Glieder alle menschlichen Möglichkeiten auch in sich tragen und irgendwie verwirklichen.“

tes gefallen lassen.“<sup>52</sup> Als Zeugin hat die Gemeinde die Aufgabe, die Versöhnung der Welt mit Gott zu verkündigen; sie ist nicht dafür verantwortlich, dass die Verkündigung zu ihrem Ziel kommt, oder sogar damit beauftragt, an der Versöhnung selbst mitzuwirken.<sup>53</sup>

Dass die Kirche Zeugin Jesu Christi ist, bedeutet für Barth gleichzeitig, dass sie nichts anderes bezeugen muss und soll. Für ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bedeutet das, dass sie diese nicht mit ihrem Zeugnis in Einklang bringen oder in irgendeiner Weise in ihrem Zeugnis aufnehmen muss.<sup>54</sup> Eine solche Haltung bedeutet bei Barth jedoch keine Ignoranz oder Abwertung gegenüber anderen Weltanschauungen und Religionen, sondern ist im Gegenteil eine Form von Respekt, denn er schreibt: „Sie würde dabei vergessen oder geradezu verleugnen, daß, was an jenen Weltkonzeptionen richtig sein und Dauer haben mag, in ihrem eigenen Zeugnis, läßt sie diesem seinen vollen Gehalt und Lauf, auch und besser zur Sprache und zu Ehren kommen wird, als wenn sie sich deren Proklamation außerhalb des Kontextes ihres Zeugnisses zur Nebenaufgabe machen würde.“<sup>55</sup> Barth gesteht demnach durchaus zu, dass auch in anderen Anschauungen Richtiges zum Ausdruck kommen kann; darüber zu befinden oder sich gar diese Aspekte dann zu eigen zu machen, ist nicht Aufgabe der Kirche. Sie hat sich auf ihren eigenen Zeugendienst zu konzentrieren.

## 1.2 *Christologische Verankerung der Anthropologie*

Die christologische Grundbestimmung von Barths Theologie wird in der Anthropologie deutlich: „Das Problem des versöhnten Menschen ist wie das des versöhnenden Gottes in der *Christologie* begründet und kann nur in dieser Begründung legitim gestellt, entfaltet und beantwortet werden.“<sup>56</sup> Wenn es um die Frage nach

---

52 KD IV,3, 955 (Hervorhebungen im Original).

53 Vgl. KD IV,3, 957: „Ihr Dienst besteht darin, dieses Gotteswort von diesem Gotteswerk in der Welt hören zu lassen und also Jesus Christus als den, in welchem es geschehen und auch offenbar ist, als seine Zeugen der Welt zu bekennen. [...] Die Versöhnung der Welt mit Gott, der Gottesbund, das Gottesreich, die neue Weltwirklichkeit kann nicht ihr Werk sein und deren Offenbarung auch nicht.“

54 Vgl. KD IV,3, 959: „Sie steht aber *nicht* im *Dienst* irgendeiner der da in Frage kommenden Faktoren und Lichter Sie ist keinem von ihnen verantwortlich und zum Zeugnis verpflichtet. Sie kann das Zeugnis, zu dem sie verpflichtet ist, nicht mit der Bezeugung der Realität, der Würde und Wichtigkeit einer dieser Faktoren und Lichter kombinieren.“ (Hervorhebungen im Original).

55 KD IV,3, 960.

56 KD IV,2, 19 (Hervorhebung im Original).

dem Menschen geht, nimmt Barth also Jesus Christus als wahren Menschen in den Blick. Nur dort kann Barths Ansicht nach das theologische Wissen über den Menschen, auch über den Menschen als Sünder, verankert werden.<sup>57</sup> Durch diese christologische Sichtweise kommt der Mensch nicht primär oder sogar ausschließlich im Hinblick auf seine Sünde in den Blick, sondern wird direkt als ein in Christus mit Gott versöhnter Mensch betrachtet.<sup>58</sup> Ausgehend von der bereits erwähnten Lehre von der *participatio Christi* nimmt Barth die Teilhabe an Christus für alle Menschen an und grenzt sich damit von Calvin ab, bei dem die Teilhabe an Christus auf die zum Heil prädestinierten Menschen beschränkt ist.<sup>59</sup> Durch die Betonung der universalen Bedeutung der *participatio Christi* hält Barth die Partikularität und die Universalität des Heilshandelns Gottes zusammen. Partikular ist das Heilshandeln insofern, als es in der Person Jesu Christi geschieht; universal ist es, insofern es in dieser einen Person für alle Menschen *de iure* geschehen ist.<sup>60</sup> In dieser Spannung von Partikularität und Universalität verrichtet die Kirche in der Welt ihren Zeugendienst.

### 1.2.1 Barths Unterscheidung zwischen *de iure* und *de facto*

Barth unterscheidet zwischen einer *de iure* und einer *de facto* geschehenen Versöhnung des Menschen mit Gott. *De iure* betrachtet er die Versöhnung als für alle Menschen geschehen.<sup>61</sup> Deshalb kann er den Menschen, wie bereits erwähnt, nicht

57 Vgl. KD IV,2, 27f.: „[...] daß ein echt theologisches Wissen um den Menschen überhaupt und im allgemeinen, eine theologische *Anthropologie* also, aber auch eine theologischen Lehre von des Menschen *Sünde* und *Elend* sich nur auf die besondere Erkenntnis des Menschen Jesus Christus und also auf die Christologie begründen läßt.“ (Hervorhebungen im Original)

58 Vgl. KD IV,1, 94: „Es ist angebracht, daß wir gerade von hier aus mit ganz besonderer Aufmerksamkeit nun auch unsererseits in die entgegengesetzte Richtung blicken: auf den *Menschen*, dem der göttliche Souveränitätsakt gilt, der auf Grund dieses Souveränitätsaktes der mit Gott *versöhnte* Mensch ist.“ (Hervorhebungen im Original)

59 Vgl. KD IV,2, 588: „Die Lehre *Calvins* von der *participatio christi* hat eine nicht genug zu beklagende *Schwäche*, die man dann doch auch in seiner ganzen, in sich so wohl abgewogenen und lehrreichen Darstellung von Rechtfertigung und Heiligung nie ganz vergessen kann. Sie besteht darin, daß er sich eben dem Wissen um die *universale* Tragweite der Existenz des Menschen Jesus, um die in ihm vollstreckte Heiligung *aller* Menschen verschlossen hat - von der ihm eigentümlichen Prädestinationslehre her verschließen mußte. [...] Infolgedessen ist auch die *participatio* oder *communicatio Christi* und in ihr begründet des Menschen Rechtfertigung und Heiligung eine göttliche Aktion von bloß *partikularer* Bedeutung.“ (Hervorhebungen im Original)

60 Vgl. dazu auch Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt 250: „Die systematische Architektur der Versöhnungslehre Karl Barths erwächst aus einem zentralen theologischen Gedanken: der Einheit von Exklusivität und Inklusivität des Heils in Jesus Christus.“

61 Vgl. KD IV,2, 578: „Des Menschen Heiligung, seine Umkehrung zu Gott hin, ist also wie seine Rechtfertigung eine *de iure* der Welt und also allen Menschen widerfahrene Veränderung und Neubestimmung.“

abgesehen von der in Christus geschehenen Versöhnung beschreiben. Der Mensch als Sünder ist zugleich der in der Gemeinschaft mit Christus gerechtfertigte Mensch, selbst wenn der einzelne Mensch das nicht für sich anerkennt. Barth betrachtet den Menschen, und damit alle Menschen, grundsätzlich in dieser Perspektive.<sup>62</sup> Dennoch gibt es eine Unterscheidung zwischen den Glaubenden und denen, die nicht glauben, und zwar als Unterscheidung zwischen denen, die *de iure* gerechtfertigt und geheiligt sind und denen, bei denen Rechtfertigung und Heiligung bereits *de facto* ihre Neubestimmung bewirkt haben. Dabei ist wichtig zu betonen, dass sich das *de iure* und das *de facto* nicht wie ein Potentialis zum Realis verhält, sondern dass das *de iure* bereits die (eschatologische) Wirklichkeit beschreibt.<sup>63</sup> Die Unterscheidung, die Barth hier trifft, ist dementsprechend keine Unterscheidung zwischen denen, die an Christus teilhaben, also Glieder am Leib Christi sind, und denen, die es nicht sind, sondern eine Unterscheidung zwischen denen, die erkannt haben, dass sie zum Leib Christi gehören, und jenen, die das noch nicht erkannt haben.<sup>64</sup> Das *noch* nicht ist hier besonders wichtig, da das Ziel

62 Vgl. KD IV,2, 702: „Das Ziel, in Richtung auf das die wirkliche Kirche auf dem Weg und in Bewegung ist, ist die Offenbarung der in Jesus Christus *de iure* schon geschehenen *Heiligung der ganzen Menschenwelt*.“ (Hervorhebungen im Original)

63 Hier zeigt sich Barths eschatologisches Wirklichkeitsverständnis. Dalferth hat sich mit Barths „theologischem Realismus“ ausführlich beschäftigt und stellt beispielsweise fest (Dalferth 407f.): „Doch gerade diese nicht als Gegebenheit begreifbare Wirklichkeit des eschatologischen Heilshandelns Gottes in Jesus Christus ist die ‚wirkliche Wirklichkeit‘, von der her sich bestimmt, was überhaupt Realität genannt zu werden verdient. Es ist diese *eschatologische Wirklichkeitsauffassung*, auf die hin Barths eschatologischer Realismus seit dem Römerbrief ausgerichtet ist und bis zum Ende ausgerichtet bleibt.“

64 So z.B. in KD IV,3, 692: „Christus lebt ja auch so im Christen, wie er als Mittler, Haupt und Stellvertreter *aller* Menschen, als der neue und wahre Adam auch in den Nichtchristen lebt. Er ist ja auch einfach der Gottes- und Menschensohn, in dessen Leben und Sterben die ganze *Welt* mit Gott versöhnt, in dessen Person und Werk jeder Mensch vor Gott gerechtfertigt und für ihn geheiligt ist. [...]. So, schlicht als dieser neue, wahre Adam lebt Christus wie in jedem Menschen auch im Christen. Und indem der Christ Christus (im Unterschied zum Nichtchristen) als diesen in allen Menschen und so auch in ihm lebenden neuen, wahren Adam – indem er die in ihm für und über alle Menschen und so auch für und über ihn gefallene gnädige Entscheidung Gottes *erkennen* darf, wird er in ihm gerade in dieser Gestalt als Weltheiland den tiefsten, letzten Grund, Halt und Trost der ganzen Schöpfung und so auch seiner eigenen Existenz erkennen [...].“ (Hervorhebungen im Original) Hier wird auch deutlich, dass das *pro me* dem „für Alle“ nachgeordnet ist. Vgl. dazu Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, 240: „Durch den theologischen Gedanken der Inklusion bekommt die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft eine neue Fassung, sowohl was die Differenz als auch was die Beziehung zwischen beiden anbetrifft. Die Differenz liegt hier nicht mehr auf der Ebene der Wirklichkeit des Reiches Gottes, des Heils in Jesus Christus. [...] Die grundlegende Differenz liegt hier vielmehr auf der noetischen Ebene: Die Gemeinde anerkennt, erkennt und bekennt, was für sie und mit ihr gemeinsam für ihre Umwelt und die ganze Welt die zentrale und universal umgreifende Wirklichkeit ist: der dem Menschen gnädig zugewandte Gott, der Bund Gottes mit dem Menschen, der gegen des Menschen Fall, Elend und Verdammnis in der Geschichte der Versöhnung durchgesetzt und zu seinem herrlichen

die Erkenntnis aller ist.<sup>65</sup> Ob dieses Ziel erreicht werden wird, darüber macht Barth keine Aussage,<sup>66</sup> aber als Ziel ist es Gegenstand der Hoffnung. Das *de facto* der Rechtfertigung und Heiligung beginnt also damit, dass der einzelne Mensch seine Gemeinschaft mit Christus und damit dessen Rechtfertigung und Heiligung als für sich geschehen anerkennt.<sup>67</sup> Die Erkenntnis der geschenkten Gemeinschaft mit Christus ist für Barth Kern der Glaubenserkenntnis.<sup>68</sup> Es lässt sich also festhalten, dass Barth in folgender Weise zwischen den Glaubenden und den noch nicht Glaubenden unterscheidet: Im Hinblick auf ihren Status vor Gott sind alle Menschen gleich, sie unterscheiden sich lediglich in ihrer Erkenntnis dessen.<sup>69</sup> Hinzu kommt, dass nicht notwendigerweise von außen erkennbar ist, bei wem diese Neubestimmung des Lebens nicht nur *de iure* gilt, sondern auch *de facto* begonnen hat.<sup>70</sup> Erkennbar sind die Glaubenden letztendlich nur im Glauben.<sup>71</sup>

### 1.2.2 Rechtfertigung und Heiligung

Barths Verständnis davon, wie Rechtfertigung und Heiligung den Menschen zuteil werden, baut auf der Lehre von der *participatio Christi* bzw. der *unio cum Christo* auf. Durch die Gemeinschaft mit bzw. die Teilhabe an Christus sind die Menschen *de iure* gerechtfertigt und geheiligt. Diese Teilhabe erkannt zu haben, hat Auswir-

---

Ziel geführt wird.“

65 Vgl. Anm. 62.

66 An dieser Stelle wird implizit deutlich, dass bei aller Betonung der Universalität des Heilswillens Gottes Barth nicht die Allversöhnung lehrt.

67 Vgl. KD IV,2, 578: „Sie widerfährt aber *de facto* nicht allen Menschen, wie ja auch ihre Rechtfertigung *de facto* nur von den zum Glauben Erweckten als ihre eigene Rechtfertigung ergriffen, anerkannt, erkannt und bekannt wird. Eben diesem Volk dieser Menschen widerfährt auch die Heiligung.“

68 Vgl. KD IV,1, 864: „Es geht um das Positive, das ich so wenig schaffe und schaffen kann wie jenes Negative. Mein Recht, das ich verleugnet und verwirkt, mein Leben, das ich aufs Spiel gesetzt und verloren habe, eben dieses mein Recht und Leben ist in der Tat des Gehorsams, in welchem Jesus Christus sich für mich dahingegeben, hergestellt und in seiner Auferstehung von den Toten ans Licht gebracht. Eben als meine Gerechtigkeit und mein *Leben* steht er an *meiner* Stelle. Erkenne ich ihn und in ihm mich selbst – und das ist die Erkenntnis des Glaubens – dann heißt das, daß ich mich als den vorfinde, dem in ihm Recht und Leben geschenkt ist, mich als den, dem er sich *selbst* als den für ihn Gerechten und Lebendigen geschenkt hat.“ (Hervorhebungen im Original)

69 Vgl. Busch, Einführung 269.

70 Vgl. KD IV,2, 578: „Den Umfang und die Angehörigen dieses Volkes kennt Gott allein. [...] Was ihm *de facto* widerfahren ist, ist *de iure* allen Menschen widerfahren.“

71 Vgl. KD IV,1, 719: „Daß es gerade an dieser Stelle, beim Übergang vom zweiten zum dritten Artikel, das Wort *credo* ausdrücklich wiederholt, ist bedeutsam. Es besagt, daß man auch den zu Jesus Christus zugehörigen Menschen nur im Glauben erkennen kann.“ Selbst die Taufe ist, so Barth, kein eindeutiges Merkmal (vgl. KD IV,4, 170f.).

kungen auf die einzelnen Christinnen und Christen: „Daß Gott die Welt in Jesus Christus mit sich selber versöhnt hat, das ist für die Person jedes einzelnen Christen nicht nur wahr, wie es für alle Menschen wahr ist; das bekommt in seiner Existenz Gestalt. Ihm ist es gegeben, aktuell in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, in und mit ihm zu leben.“<sup>72</sup> Von hier aus wird noch einmal deutlich, dass Rechtfertigung und Heiligung von Barth beide als *de iure* allen Menschen geschehen betrachtet werden. Bei beiden geht es darum, wie sie *de facto* das Leben des Menschen bestimmen und verändern. Beide, Heiligung und Rechtfertigung, sind in Jesus Christus bereits an allen Menschen geschehen,<sup>73</sup> aber noch nicht zu ihrem Ziel gekommen. Daran wird deutlich, dass Barth davon ausgeht, dass die Rechtfertigung nicht nur eine juristische Dimension hat, sondern ein den Menschen tatsächlich verändernder Akt ist.<sup>74</sup> Sie muss, ebenso wie die Heiligung, nachdem sie *de iure* bereits geschehen ist, *de facto* zu ihrem Ziel kommen.

Wie sich Rechtfertigung und Heiligung zueinander verhalten, ist bei Barth Gegenstand ausführlicher Betrachtung. Zunächst einmal ist es Barth wichtig zu betonen, dass es sich bei Rechtfertigung und Heiligung um zwei Aspekte der einen Heilstat Gottes handelt, die nicht in eine zeitliche Abfolge gebracht werden können.<sup>75</sup> Rechtfertigung und Heiligung sind in dem einen Geschehen der Versöhnung miteinander verschränkt und deshalb „[...] zwar zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden, nicht zu trennen. Man bedenke: Was hieße Sündenvergebung, wenn ihr nicht (wie immer sie zu verstehen sei) eine faktische Befreiung vom Tun der Sünde unmittelbar zur Seite ginge? Was wäre Gotteskindschaft ohne des Menschen Einordnung in den Dienst Gottes und des Bruders? Hoffnung auf des ewigen Gottes universale und endgültige Offenbarung ohne Streben nach vorläufigen aber konkreten Nahzielen? Glaube ohne Gehorsam? Und *umgekehrt*: Was wäre das für

---

72 KD IV,2, 825.

73 Vgl. KD IV,2, 20: „Von da aus, als in diesem Menschen geschehen, aller Menschen *Heiligung* für den Dienst Gottes und ihrer Mitmenschen, von da aus die *Aufverbauung* der durch und um diesen Menschen versammelten *christlichen Gemeinde* und von da aus endlich die Gott und diesen Menschen erkennende, suchende, diesem Menschen nacheifernde *christliche Liebe*, beide als Werk der erweckenden Macht des Heiligen Geistes.“ (Hervorhebungen im Original).

74 Vgl. KD IV,1, 101f.: „Es geht wohl um *Gerechtersprechung*, aber um des Menschen in diesem Ereignis vollzogene und also effektive, der Wahrheit entsprechende, weil Wirklichkeit schaffende und so die Wahrheit offenbarende Gerechtersprechung: um Gerechtersprechung, die als solche ohne Vorbehalt *Gerechtmachung* zu nennen ist.“ (Hervorhebungen im Original).

75 Vgl. KD IV,2, 574: „In eine zeitliche Folge läßt sich das *simul* der einen Heilstat Gottes in Jesus Christus – und darum kann sie nicht psychologisiert werden! – nicht aufdröseln.“

eine Befreiung zu neuem Tun, das nicht von Anfang an und jeden Tag neu auf Sündenvergebung beruhte?<sup>76</sup>

Die Verschränkung ist bei Barth durch eine zweifache innere Struktur des Geschehens von Rechtfertigung und Heiligung charakterisiert. Einerseits kommt für ihn unzweifelhaft der Rechtfertigung die Priorität vor der Heiligung zu.<sup>77</sup> Andererseits gibt er zu bedenken, ob „die Frage nach der Sachordnung des ganzen Geschehens nicht doch auch – der Frage nach seinem innern Gang unbeschadet – im Blick auf seinen Sinn, seine Absicht, sein Ziel gestellt werden (muss)? Und erscheint dann nicht das im Vollzug Zweite (*executione posterius*), die Heiligung, als das in der Absicht Erste (*intentione prius*)?“<sup>78</sup>

Ausgehend von der Strukturierung des Heilsgeschehens auf sein Ziel hin ist für Barth wichtig, dass alle Menschen die in Jesus Christus geschehene Heilstat Gottes anerkennen, um so in der Heiligung, dem eigentlichen Ziel der Versöhnung, voranzuschreiten. Schönberger beschreibt die Heiligung bei Barth als „Scharnier zwischen der Rechtfertigung und der Berufung und damit soteriologisches Bindeglied zwischen der Versöhnung auf der einen und der Erlösung auf der anderen Seite“<sup>79</sup> und sieht darin „ihren dynamisch-teleologischen Grundcharakter“<sup>80</sup>. Die Struktur des Heilsgeschehens bedeutet nicht, dass die Rechtfertigung das Handeln Gottes wäre und die Heiligung dann die Antwort des Menschen. Auch die Heiligung gehört zur Heilstat Gottes, beide, Rechtfertigung und Heiligung sind in Jesus Christus geschehen.<sup>81</sup> Das bedeutet aber auch keine Passivität des Menschen.

76 KD IV,2, 572 (Hervorhebung im Original).

77 Vgl. KD IV,2, 574. „Es liegt auf der Hand, daß, wenn man nach der *Struktur* des ganzen Geschehens fragt, der *Rechtfertigung* die Priorität der Heiligung gegenüber zukommen muß.“ (Hervorhebungen im Original).

78 KD IV,2, 575 (Hervorhebung im Original). Die Struktur von Heiligung und Rechtfertigung gleicht der Struktur, mit der Barth den Zusammenhang von Schöpfung und Bund beschreibt. So stellt er fest, „daß die Geschichte dieses Gnadenbundes, obwohl ihre Verwirklichung auf die der Schöpfung folgt, in Gottes Absicht und Rat wohl eine andere, aber keine geringere, sondern gleiche Würde hat wie die Schöpfung. Sie folgt wohl auf die Schöpfung, aber sie folgt nicht aus ihr. Sie bildet vielmehr, indem sie ihr folgt, den Skopus der Schöpfung.“ (KD III,1, 46). Vgl. auch die Überschriften in KD III,1 §41, 2: „Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes“ und 3: „Der Bund als innerer Grund der Schöpfung“.

79 Schönberger 339.

80 Ebd.

81 Vgl. KD IV,2, 584: „Das Neue Testament redet nie so. Es weiß von keinem Jesus, der zwar zur Vergebung unserer Sünden, um uns gewissermaßen nach rückwärts frei zu machen, gelebt hätte und gestorben wäre, dann aber gewissermaßen mit verschränkten Armen darauf wartete, ob wir uns der uns so verschafften Freiheit entsprechend verhalten möchten. Daß man ihn so sehen konnte, hing wohl damit zusammen, daß man weithin vergessen und übersehen hat, daß er ja nicht nur der leidende Gottessohn, sondern als solcher auch der siegende

Barth beschreibt gerade die Heiligung als das „Sein, Tun und Wirken von Menschen“, welches allerdings ursächlich der Wirkung des Heiligen Geistes zuzuschreiben ist.<sup>82</sup>

Rechtfertigung und Heiligung verlangen nach der – durch den Heiligen Geist ermöglichten – Antwort des Menschen: „Wir sind dadurch, daß sie [sc. die Heiligung] in Jesus als unserem Herrn und Haupt verwirklicht ist, nach unserem Gehorsam – um das höchste Wort zu nennen: nach unserer *Liebe* gefragt, wie wir durch unsere in ihm verwirklichte Rechtfertigung nach unserem *Glauben* gefragt sind.“<sup>83</sup> Das *de facto* der Rechtfertigung drückt sich demnach im Glauben aus, während das *de facto* der Heiligung im Gehorsam bzw. in der Liebe besteht. Wenn Barth sehr stark das Erkennen betont, das bei ihm den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben ausmacht, ist jedoch wichtig, dass die Erkenntnis Jesu Christi kein rein intellektueller Akt ist, sondern das ganze Leben betrifft.<sup>84</sup> Barth spricht von einer „Entscheidung für eine bestimmte Richtung der menschlichen Lebensbewegung und um des Menschen Aufbruch in dieser Richtung“.<sup>85</sup> Die Entscheidung und der aus ihr folgende Aufbruch gehören zusammen. Dabei ist beim Aufbruch gerade noch nicht an besonders herausragendes Verhalten zu denken. Barth beschreibt die Glaubenden in Bezug auf die Heiligung sehr zurückhaltend zunächst einmal als „gestörte Sünder“.<sup>86</sup> Das Leben der Glaubenden ist nicht plötzlich vollkommen, sondern sie haben lediglich Zweifel an ihrem bisherigen Lebenswandel.<sup>87</sup> Diese Zweifel am eigenen Verhalten, am eigenen Sein als Sün-

---

und triumphierende Menschensohn ist. Er ist auch das an *unserer* Stelle, tut auch das *uns* zugute.“ (Hervorhebungen im Original).

82 KD IV,2, 697. Es ist nicht möglich, den Menschen als entweder nur aktiv oder nur passiv zu beschreiben. Das Verhältnis zwischen Aktivität und Passivität wird im Abschnitt 2.3.2 ausführlicher beleuchtet.

83 KD IV,2, 585 (Hervorhebungen im Original).

84 An anderer Stelle schreibt Barth (KD IV,3,694): „Aber nun lebt Christus auch in einer *anderen* Gestalt im Christen. Auch in dieser Gestalt für die Welt, für alle Menschen: ihrer aller Mittler, Haupt und Stellvertreter, der neue, wahre Adam auch in dieser Gestalt! Aber in ihr nun allerdings *nicht* in allen Menschen, in ihr nur in den von ihm Berufenen, *nur* in den Christen.“ (Hervorhebungen im Original) Hier wird deutlich, dass das Erkennen mit eben dieser besonderen Gegenwart Christi in den Christinnen und Christen einhergeht, die über die alle Menschen versöhnende Gegenwart Christi hinausgeht. Es handelt sich um die Gegenwart, die die Christinnen und Christen zu Zeugen macht (vgl. 2.3.2).

85 KD IV,2, 827.

86 KD IV,2, 593: „Zur Beschreibung ihrer Heiligkeit [...] zunächst ein sehr zurückhaltender und bescheidener Ausdruck [...] : sie sind *gestörte* Sünder.“ (Hervorhebung im Original).

87 Vgl. Ebd.: „Ihr Treiben als solche ist ein durch Bedenken und Zweifel gehemmt. Es ist ihnen nicht mehr wohl bei ihrer Sache. Es versteht sich nicht von selbst, daß der Mensch ein solch gestörter Sünder ist. Der unversöhnte, bezw. der Mensch, dem die Versöhnung der Welt

der, machen den Unterschied aus. „Unheilig“ sind für Barth diejenigen, die „unge-  
störte Sünder“ sind, also diejenigen, die mit ihrem gegenwärtigen Sein zufrieden  
sind.<sup>88</sup> Es geht Barth aber nicht in erster Linie um die negative Seite der Erkennt-  
nis, die den bisherigen Lebenswandel als problematisch entlarvt, sondern um die  
positive Seite, die sich in der Zuversicht auf Grund der zugesprochenen Verge-  
bung ausdrückt.<sup>89</sup> Der Glaube, so lässt sich formulieren, stellt eine heilsame Irrita-  
tion dar, indem er eine neue Perspektive auf das eigene Leben ermöglicht. Aus  
dieser neuen Perspektive heraus wird das Leben in Liebe und Gehorsam ausge-  
richtet. Auf diese Weise kommt das *de facto* von Rechtfertigung und Heiligung  
zum Tragen.

Da der bzw. die Glaubende direkt in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und  
damit in die Gemeinschaft aller Glaubenden hineingestellt ist, betrifft die Frage  
nach der Heiligung nicht in erster Linie den Menschen als Einzelnen. Wenn Barth  
von Heiligung spricht, betont er deshalb, dass es die „Heiligen“ nur im Plural gibt,  
als Gemeinschaft der Heiligen.<sup>90</sup> Die Einzelnen kommen in den Blick, insofern sie  
Teil der Gemeinschaft der Heiligen sind, jedoch nie isoliert von der Gemeinschaft.  
Es liegt konsequent auf der Linie von Barths Gedankengang, dass, wie die bloße  
Existenz der Kirche und ihrer Glieder, auch die Heiligung der Kirche und ihrer  
Glieder kein Selbstzweck ist, sondern dem Zeugnis dient. Barth führt aus: „Es  
geht in der Teilnahme der Heiligen an der Heiligkeit des einen Jesus Christus

---

mit Gott, in der auch seine Heiligung inbegriffen ist, verborgen ist, ist ein ungestörter Sün-  
der.“

88 Vgl. KD IV,2, 594: „Indem er, obwohl da drunten, obwohl ein Sünder wie alle anderen, kraft  
der Weisung des Mensch gewordenen Sohnes Gottes mit Gottes Namen, Reich und Willen  
und also mit jenem Tatprotest konfrontiert ist, ihn aushalten muß, ist er *noch* da drunten  
*schon* dahingestellt, wohin er gehört: an die Seite Gottes, gegen sich selbst, gegen die Welt in  
ihm selbst schon zu Gottes Parteigänger gemacht – schon, und das radikal und endgültig,  
geschieden von den Unheiligen, die ja eben – obwohl vielleicht viel kleinere Sünder als er –  
ungestörte Sünder sind.“ (Hervorhebungen im Original).

89 Vgl. KD IV,1, 865: „Was bleibt dann aber übrig, was folgt dann aber *wirklich* aus der  
Erkenntnis, daß die Herstellung meines Rechtes und meines Lebens im Tod Jesu Christi ein  
für allemal geschehen und in seiner Auferstehung ein für allemal offenbar gemacht ist? Das  
folgt daraus, daß ich für mich selbst, ohne daß ich mich der Anklage meines Unrechts und der  
Drohung meines ihm folgenden Todesgerichts in irgend einer Richtung entziehen kann, eine  
ganze, eine gewisse und, weil gewisse, darum auch getroste, starke und freudige *Zuversicht*  
fassen darf.“ (Hervorhebungen im Original).

90 Vgl. KD IV,2, 580: „Die ‚*Heiligen*‘ des Neuen Testaments existieren als solche nur in ihrer  
*Vielzahl*: in einer Heiligkeit, die ihnen zukommt, aber offenbar nur gemeinsam zukommt,  
nicht als einzelnen menschlichen Personen. [...] Es dürfte sich aber so verhalten, daß die Hei-  
ligkeit der Gemeinde wie die der in ihre vereinigten Menschen in dem zu suchen ist, was mit  
diesen Menschen gemeinsam *geschieht*, was ihr und ihnen in diesem Geschehen *zukommt*.“  
(Hervorhebungen im Original).

nicht um die Abwicklung einer Privatangelegenheit zwischen ihm und ihnen, sondern um seine Sache als König, um die Ausübung seines Amtes als solcher. Er bezeugt sich in ihrer Heiligung als der Herr aller Menschen. Ihre Heiligung ist in ihrer ganzen Partikularität der Exponent des *universalen* Handelns Gottes, dessen Sinn und Ziel ja die Versöhnung der Welt und also nicht nur [...] Einiger in der Welt ist. Ihre Heiligung bezeugt, indem sie mitten in der Welt die Tatsache der Existenz dieser besonderen Menschen, dieses Volkes schafft, die große Entscheidung Gottes, die in Jesus Christus nicht nur über sie, sondern über *alle* Menschen *aller* Zeiten und Räume gefallen ist.<sup>91</sup> Die *de facto* Heiligung macht sichtbar, was *de iure* bereits Wirklichkeit geworden ist, sowohl in Bezug auf die Kirche als Ganze als auch in Bezug auf die einzelnen Christinnen und Christen. Das *de facto* von Rechtfertigung und Heiligung ist deshalb im Hinblick auf das Zeugnis entscheidend. Hierbei ist gerade der Gemeinschaftscharakter des Geschehens der Heiligung bedeutend für das Zeugnis der Gemeinde in der Welt. Das Verbundensein der Einzelnen hat seinen Grund in Jesus Christus und ist bereits Zeugnis für ihn. Barth beschreibt die wachsende Gemeinde dann auch als „vorläufige Darstellung der ihm schon geschehenen Heiligung aller Menschen, der neuen, mit Gott versöhnten Menschheit“<sup>92</sup> und unterstreicht damit, dass der Gemeinschaftscharakter und die Heiligung wesensmäßig zum Sein der Gemeinde gehören und nicht erst durch das Zusammenkommen einzelner Glaubender hergestellt werden.

### 1.2.3 Freiheit

Wenn Barth Heiligung und Rechtfertigung als für alle Menschen *de iure* als bereits geschehen betrachtet, so stellt sich die Frage, ob der Mensch als frei betrachtet werden kann, wenn mit ihm ohne sein Zutun und ohne sein Einverständnis etwas geschehen ist, das ihn zudem noch zur Aktivität aufruft.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Barths Freiheitsbegriff vom modernen Freiheitsbegriff unterschieden ist. Barth bestimmt sein Freiheitsverständnis von

---

91 KD IV,2, 587 (Hervorhebungen im Original).

92 KD IV,2, 740: „Von und in dem Geschehen dieses Machwerkes ist, lebt und wächst sie mitten in der Weltgeschichte: die Voranzeige, die vorläufige Darstellung der in ihm schon geschehenen Heiligung aller Menschen, der neuen, mit Gott versöhnten Menschheit. Sie wird sich also nie als ein *Verein* verstehen können, zu dem Menschen von sich aus zusammengetreten und in welchem sie in Verfolgung ihres eigenen, und wäre es eines religiösen Zweckes tätig wären: sie sind gerade nur durch und mit Jesus und nur so auch untereinander vereinigt und gerade nur zur Erfüllung seines Willens und Zweckes.“ (Hervorhebung im Original).

der Freiheit Gottes her. Diese Freiheit ist keine Beliebigkeit oder Unabhängigkeit, sondern in Freiheit bestimmt sich Gott selbst zur Gemeinschaft.<sup>93</sup> In dieser freien Selbstbestimmung Gottes ist die Freiheit des Menschen begründet. Auch sie ist deshalb keine Beliebigkeit oder Wahlfreiheit, sondern Befreiung zum Leben in Beziehung mit Gott.<sup>94</sup> Durch die Tat der Versöhnung befreit Gott den Menschen von der Sünde. Diese geschenkte Freiheit ermöglicht es dem Menschen, sich Gott zuzuwenden und für ihn zu entscheiden. Die Freiheit schließt allerdings nicht die Möglichkeit ein, sich gegen Gott zu entscheiden. Die freie Entscheidung ist keine Entscheidung zwischen Alternativen, sondern die Entscheidung für Gott.<sup>95</sup> Der Mensch ist frei, sich für Gott zu entscheiden, ihm zu antworten.<sup>96</sup> Dass Gott tatsächlich die freie Entscheidung des Menschen will, wird für Barth darin deutlich, dass Gott dem Menschen die Zeit zugesteht, ihn in seiner Versöhnungstat zu erkennen.

Das gleichzeitige Gelten von Freiheit und Bindung in Barths Theologie kommt zum Ausdruck, wenn Barth schreibt: „Ihr [sc. der Christen] eigenes Denken, Reden und Wirken hat – und darin ist es das Werk ihrer seiner Gnade entsprechenden Dankbarkeit – sein regierendes, bestimmendes Prinzip im Sprechen, Handeln, Herrschen *Christi*. Ihre freien menschlichen Herzen, ihre freie menschliche Vernunft und doch auch ihre freien menschlichen Taten sind auf ihn, d.h. auf die Übereinstimmung mit seinem Sein und Tun ausgerichtet. In der Macht des sie berufenden Wortes Gottes, die die Macht des Heiligen Geistes ist, ist ihnen nicht nur die Möglichkeit solcher Ausrichtung gegeben, ist diese vielmehr schon in vollem Vollzug.“<sup>97</sup> Um dem Missverständnis vorzubeugen, dass die Menschen letztlich nur Marionetten des Heiligen Geistes sind, betont Barth, „daß der Heilige es seinen Heiligen tatsächlich *gibt*, frei zu sein: frei sich aufzurichten und auf ihn zu blicken, eben damit aber frei von dem von ihrem Sein als Sünder ausgehenden

---

93 Vgl. Busch, Einführung 123.

94 Vgl. Busch, Einführung 124f.

95 Vgl. Busch, Einführung 126.

96 Vgl. Krötke, Christus im Zentrum 40: „Freiheit ist im Sinne Barths nie die neutrale Freiheit zu allem Möglichen, sondern die bestimmte Freiheit zum Guten. Sie ist als Freiheit in der Welt die Freiheit zu Verantwortung einer Welt und Lebensgestaltung, die dem Evangelium unter den Bedingungen der Welt relativ entspricht. Barth konnte darum die Kirche nur so verstehen, dass sie in ihrem Zeugendienst für Gottes Wort zugleich intensiv mit den Problemen einer in Ungerechtigkeit, Unfrieden und Unordnung lebenden Welt befasst ist.“

97 KD IV,3, 629 (Hervorhebung im Original).

Zwang, wieder zu sündigen.“<sup>98</sup> Dabei verneint Barth nicht etwa die Realität, aber er gesteht ihr keine Wirkmächtigkeit zu.<sup>99</sup>

### 1.3 Die Funktion des Heiligen Geistes

Barth nennt den Heiligen Geist „die erweckende Macht, die die Voraussetzung der Gemeinde und des Glaubens ist“<sup>100</sup>. Er bindet die Pneumatologie an die Christologie, indem er den Heiligen Geist als „mächtig belebende Weisung des Auferstandenen“, als „Prinzip der Heiligung“, als der, der die „Erbauung der christlichen Gemeinde und mit ihr das Ereigniswerden der christlichen Liebe“<sup>101</sup> wirkt, beschreibt. Dadurch, dass das Werk des Heiligen Geistes, die Heiligung, als das Geben und Empfangen von Weisung beschrieben wird, und zwar als Weisung des Auferstandenen, geht der Heilige Geist fast in der Person Jesu Christi als dessen Weisung auf.<sup>102</sup> Indem Barth die Heiligung in Christus als für alle Menschen geschehen betrachtet, wird sie als Werk des Geistes direkt an die Person Jesu Christi angebunden.<sup>103</sup> Der Heilige Geist hat also keinen eigenen, von Christus abgesehenen Wirkungsbereich, sondern sein Wirken ist durch die Bestimmung als Christi Weisung tatsächlich nur christologisch zu verstehen. Dadurch wird auch die Gemeinde, die Barth als „Werk des Heiligen Geistes“ bezeichnet,<sup>104</sup> streng christologisch bestimmt. Die gleichwohl bestehende Notwendigkeit der Rede vom

98 KD IV,2, 602 (Hervorhebung im Original).

99 Barth unterscheidet sich hier vom lutherischen Verständnis des *simul iustus ac peccator*. Vgl. aaO. 603: „Alles in großer Vorläufigkeit: die Heiligen sind ja die auch noch Gefangenen, aber Alles ganz real: sie sind ja auch die schon Befreiten. Und das zählt: daß sie die schon Befreiten sind. Daß sie noch Gefangene sind, das ist wohl wahr, das zählt aber nicht. Die Gefangenschaft liegt hinter ihnen, die Freiheit vor ihnen [...]“.

100 KD IV,1, 723.

101 KD IV,2, 695: „Die mächtig belebende Weisung des Auferstandenen, des lebendigen Herrn Jesus und also der Heilige Geist, den wir als das Prinzip der Heiligung zu verstehen hatten, wirkt die Erbauung der christlichen Gemeinde und in und mit ihr das Ereigniswerden der christlichen Liebe, wirkt also die Existenz der Christenheit und in und mit ihr die Existenz der einzelnen Christen.“

102 Vgl. KD IV,2, 592: „Eben darum ist des Menschen Heiligung als das Werk des Heiligen Geistes dahin zu beschreiben: daß da *Weisung* gegeben und empfangen wird. So schafft *der Heilige die Heiligen*.“ Vgl. auch KD IV,3, 962, wo Barth die Macht des Heiligen Geistes als Macht des persönlichen Wortes Jesu Christi definiert: „Sie hat sie [sc. die Verheißung] gerade nur, indem sie ihr in der Macht des *Heiligen Geistes* als der Macht des persönlichen Wortes Jesu Christi gegeben und von ihr empfangen wird.“ (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch KD IV,2, 827: „Ein neuer, der wahre Mensch, ist in Jesus Christus dynamisch auf den menschlichen Plan getreten, Umkehr und Nachfolge nicht nur anbietend, sondern in der belebenden Macht seines Heiligen Geistes in die Umkehr und Nachfolge rufend und versetzend.“ Auch hier ist der Geist ganz eng mit Jesus Christus verbunden.

103 Vgl. Anm. 73.

104 KD IV,1, 726.

Heiligen Geist ergibt sich bei Barth vor allem daraus, dass die Welt gegenwärtig in der Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi lebt, und das Wirken Jesu Christi in dieser Zeit als das Wirken seines Geistes beschrieben wird.<sup>105</sup> Der Heilige Geist „ist der Geist Jesu Christi“.<sup>106</sup>

## 2 Die Kirche als (Gemeinschafts-) Geschehen

### 2.1 Der Begriff der *sanctorum communio* bei Barth

Mit der Versöhnung in Christus bezeugt die Kirche ein Gemeinschaftsgeschehen. Sie bezeugt, dass in der Person Jesu Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt ist, dass Gott und Mensch in ihm versöhnt sind. Deshalb erscheint es nur konsequent, dass Barth die Kirche auch im Hinblick auf ihre Bezeichnung als *sanctorum communio* als Geschehen beschreibt: „Kirche als  $\kappa\kappa\ \eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  als *evokatio* oder *congregatio* ist die Beschreibung eines *Geschehens*. Und dasselbe gilt von der Beschreibung der *ecclesia* im Glaubensbekenntnis hinzugefügten erklärenden Formel *communio sanctorum*, gleichviel, ob man bei dem Wort *sanctorum* an die *sancti*, [...] denkt [...], oder an die *sancta*, d.h. an das im Kerygma der Kirche bezeugte Heilsgeschehen, an welchem ihre Glieder besonderen, nämlich bewußten Anteil nehmen. Sicher ist auch *communio* nicht das Sein eines Zustandes oder Institutes, sondern das Sein eines Ereignisses, in welchem die versammelte und sich versammelnde Gemeinde aktiv tätig ist: die *lebendige* Gemeinde des *lebendigen* Herrn Jesus Christus im *Vollzug* ihrer Existenz.“<sup>107</sup>

Kirche *ist*, indem sie als Ganze und in ihr die einzelnen Menschen die in Christus geschehene Versöhnung bezeugen.<sup>108</sup> Mit Bezug auf das paulinische Bild vom

---

105 Vgl. KD IV,2, 698f.: „Indem der Heilige Geist wirkt – die belebende Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus – entsteht und ist christliche Gemeinde, die wirkliche Kirche. Sie besteht und ist, indem er Menschen und ihr menschliches Werk heiligt, sie und ihr Werk aufbaut zur wirklichen Kirche. Er tut das aber in der Zeit zwischen der Auferstehung und der Wiederkunft Jesu Christi [...].“

106 KD VI,1, 723.

107 KD IV,1, 728; vgl. auch ebd. 727 (Hervorhebungen im Original).

108 Vgl. KD IV,1, 727: „Kirche *ist*, indem es *geschieht*, daß Gott bestimmte Menschen leben läßt als seine Knechte, Freunde, Kinder, als Zeugen der in Jesus Christus schon geschehenen Versöhnung der ganzen Welt mit ihm, als Verkündiger des in ihm schon gewonnenen Sieges über Sünde, Leid und Tod, als Vorboten seiner künftigen Offenbarung, in welcher die Herrlichkeit des Schöpfers als die seiner Liebe, Treue und Barmherzigkeit der ganzen Schöpfung kund werden wird.“ (Hervorhebungen im Original).

Leib Christi redet Barth von der Kirche als „irdisch-geschichtliche Existenzform“ Christi und rückt damit die Kirche nah an die Person Christi heran.<sup>109</sup> Die Funktion des Geistes besteht darin, die Gemeinde zu ihrem Zeugnis zu ermächtigen.<sup>110</sup> Es geht also nicht nur darum, dass den Menschen bzw. mit den Menschen etwas geschieht, sondern auch darum, dass die Menschen an diesem Geschehen aktiv beteiligt sind.<sup>111</sup>

In Anknüpfung an den Terminus aus dem Apostolicum entfaltet Barth das Thema Heiligung besonders in Bezug auf die Kirche als Gemeinschaft. Er betont: „Ohne Gemeinschaft keine Heiligen, aber ohne Heilige auch keine Gemeinschaft!“<sup>112</sup> Wichtig ist, dass hier in beide Richtungen gedacht wird. Einerseits ist, wie Barth immer wieder betont, die Gemeinschaft den einzelnen Glaubenden vorgeordnet.<sup>113</sup> Die Gemeinschaft, eben der Leib Christi, in den Christus die Glaubenden eingliedert, ist immer schon vorgegeben.<sup>114</sup> Gleichzeitig wird die Verantwortung der Einzelnen in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft betont.

## 2.2 *Das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelnen zueinander*

Für Barth ist christlicher Glaube nicht ohne Gemeinschaft denkbar. Er formuliert zugespitzt: „Es gibt *kein legitimes Privatchristentum*.“<sup>115</sup> Das Verhältnis der ein-

109 Vgl. KD IV,2, 740f.: „Darin, abseits von dem Machtwerk seiner Selbstbezeugung lebt sie eben *nicht*, sie lebt, indem im Geschehen dieses Machtwerkes er selber in ihr lebt, indem sie nur eben *seine* irdisch-geschichtliche Existenzform, *sein* Leib ist, in allen seinen Gliedern und deren Funktionen zu *seiner* Verfügung stehend, von *ihm* regiert und bewegt.“ (Hervorhebungen im Original).

110 Vgl. KD IV,2, 737: „In diesem Sinn ist der Heilige Geist als die Selbstbezeugung Jesu die belebende Macht, durch die die *Christenheit* in der Welt erweckt, gesammelt, aufbaut wird zur wirklichen Kirche. Als die Selbstbezeugung Jesu vollzieht Er die *communio sanctorum*, läßt Er sie (extensiv und intensiv) wachsen.“ (Hervorhebungen im Original).

111 Barth hält diese Beteiligung des Menschen nicht für selbstverständlich: „Es ist ja gerade das, daß es laut des dritten Artikels in Gestalt der christlichen Gemeinde und des christlichen Glaubens auch einen aktiv an Gottes Tat und Darbietung beteiligten Menschen geben soll, daß auch dieser als solcher ins Credo gehört, so gar nicht selbstverständlich [...]“ (KD IV,1, 720).

112 KD IV,1, 839. Vgl. dazu auch Weinrich, Kirche glauben 225: „Wenn wir mit dem Glaubensbekenntnis von der Gemeinschaft der Heiligen sprechen, dann geht es um die ganze Gemeinde Jesu Christi und eben nicht um besonders geadelte Einzelfiguren in ihr.“

113 Vgl. KD IV,1, 787: „Der Christ ist zuerst Glied der christlichen Gemeinde, dann erst und als solcher dieser einzelne Christ in seinem besonderen christlichen Sein, Sosein und Dransein. Und das bedeutet: der christliche Glaube ist zuerst der Glaube der christlichen Gemeinde, dann erst und als solcher, von ihnen bejaht und geteilt, der Glaube der in ihr vereinigten Menschen.“

114 Vgl. KD IV,1, 839: „Wie ein Mensch für sich, ohne seinen Mitmenschen, kein Mensch wäre, so wäre auch ein Christ für sich, getrennt von der Gemeinschaft der Heiligen, kein Christ. Er ist mit seinem persönlichen Glauben Glied an jenem Leib Christi.“

115 KD IV,1, 769 (Hervorhebungen im Original).

zelen Glaubenden zur Gemeinschaft der Glaubenden ist in Barths Versöhnungslehre begründet. So fasst Großhans zusammen: „In der Darstellung des Versöhnungsvollzugs ist die Gemeinde dem Sein des einzelnen Christen vorgeordnet.“<sup>116</sup> Ausgehend von der Erkenntnis, dass in Christus alle Menschen mit Gott versöhnt sind, schließt Barth auf die Bedeutung für den einzelnen Menschen.<sup>117</sup> Deshalb ist zum Glauben kommen und in die Gemeinschaft der Kirche hineinkommen ein einziger Vorgang.<sup>118</sup> Dass Barth diesen Zusammenhang von allen Seiten beleuchtet und betont, zeigt, wie wichtig und entscheidend er für seine Ekklesiologie ist. Zunächst einmal lehnt Barth es ausdrücklich ab, von einem Privatverhältnis der einzelnen Glaubenden zu Jesus Christus zu sprechen: „Wo und indem er [Jesus Christus] gerade sie – nicht diese oder jene, sondern nun eben sie – ruft, sie, *diesen* Mann oder *diese* Frau, als die Seinen anredet und beiseite nimmt, da entsteht zwischen ihm und ihnen nicht, wie man es bedenklicher Weise so oft dargestellt hat und noch darstellt, ein Privatverhältnis, da hat dies, daß sie, diese *Einzelnen*, als solche seiner Gnade teilhaftig sind und mit ihm, für ihn leben dürfen, weder selbständige noch ultimative Bedeutung, sondern gerade nur insofern, als sie eben damit einzelne Glieder seines Leibes oder vielmehr: als solche sich selbst und Anderen offenbar werden.“<sup>119</sup>

Barth kritisiert damit nicht nur eine problematische Privatisierung des Glaubens, sondern macht zudem deutlich, dass das Ziel des Glaubens das Zeugnis ist. So ist weder der Glaube eine Privatangelegenheit, noch ist die durch den Glauben hergestellte Gemeinschaft ein Selbstzweck. Sie hat das Ziel, die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und die dadurch hergestellte Gemeinschaft der Menschen untereinander der Welt gegenüber zu bezeugen.

Die Vorordnung der Gemeinschaft vor die einzelnen Glaubenden bedeutet für Barth allerdings nicht, dass die Individualität der einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft keine Bedeutung hätte. So schreibt Barth: „Wie kein Mensch dem anderen einfach gleich ist, so ist auch kein Christ wie der andere. Und daß dem so

---

116 Großhans, Versöhnung 102

117 Vgl. KD IV,2, 696: „Wie Jesus Christus der Versöhner *aller* Menschen *und so* (in seiner Gemeinschaft mit ihnen allen) der Versöhner jedes einzelnen Menschen ist, so ist er als Haupt seiner Gemeinde der Herr ihrer *vielen* Glieder *und so* (in seiner besonderen Gemeinschaft mit diesen Vielen, mit diesem besonderen Menschevolk) der Herr jedes Einzelnen von dessen Angehörigen.“ (Hervorhebungen im Original).

118 Vgl. KD IV,1, 768. Vgl. auch Anm. 47.

119 KD IV,1, 768 (Hervorhebungen im Original).

ist, hat seinen entscheidenden Grund nicht etwa in seiner menschlich-natürlichen Individualität und auch nicht in den besonderen zeitlichen und räumlichen Vorbedingungen seiner Existenz. [...] Der Grund der Besonderheit seiner christlichen Existenz besteht darin, daß seine und jedes anderen Christen *Berufung* eine je besondere ist – endlich und letztlich also in dem Besonderen, was der Alle berufende *Herr* nun gerade für ihn ist, gerade für ihn und mit ihm im Sinne hat.<sup>120</sup> Von der Berufung her ist die individuelle Bedeutung eines jeden Menschen begründet. Die Berufung ist also, gleichwohl sie die Berufung in die Gemeinschaft der Glaubenden ist, individuell gedacht. Deshalb ist auch die Antwort auf die Berufung bei jedem Menschen unterschiedlich, bestimmt durch seine speziellen Gaben, die er in die Gemeinschaft einbringt.

Es sind also gerade die unterschiedlichen Gaben, und zwar die von der Heiligung her tätigen, nicht die von der Schöpfung her potenziellen, Gaben der einzelnen Glieder der Gemeinschaft von großer Bedeutung. Sie sind aber eben als individuelle Gaben im Hinblick auf ihren Dienst in und an der Gemeinschaft zum Zweck ihrer Auferbauung von Bedeutung. So führt Barth aus: „Wahr ist, daß die exemplarische und dienstliche Auszeichnung eines *Einzelnen*, kraft derer er als Glaubender und Erkennender von anderen Menschen unterschieden und ausgesondert ist, als solche seine Aussonderung zum Leben und Dienst in und mit der *Gemeinde* ausmacht. Würde sie ihm nicht als solche zuteil, so würde sie ihm gar nicht zuteil. Und würde er sich der Gemeinschaft der Kirche entziehen, dann würde er sich eben damit auch als *sanctus*, als Glaubender und Erkennender verleugnen.“<sup>121</sup> Aufschlussreich erscheint an dieser Stelle die Verbindung der Ablehnung der Gemeinschaft mit der Verleugnung des Glaubens. Der eigene Glaube wird demnach nicht in erster Linie durch persönliche inhaltliche Äußerungen verleugnet, sondern durch das Verhalten in Bezug auf die Gemeinschaft der Kirche. Nicht Äußerungen, die dem Glauben widersprechen, können die Gemeinschaft der Einzelnen mit der Kirche aufheben. Vielmehr widerspricht umgekehrt die Ablehnung der Gemeinschaft der Kirche dem Glauben. In diesem Zusammenhang misst Barth offensichtlich dem Verhalten größere Wirkung bei als dem Wort. Während Barth an anderer Stelle lediglich die Gleichrangigkeit der Bedeutung von Wort und Tat

---

120 KD IV,3, 637 (Hervorhebungen im Original).

121 KD IV,1, 769 (Hervorhebungen im Original).

betont,<sup>122</sup> kann in Bezug auf die Gemeinschaft die Tat offensichtlich eine deutlichere Sprache sprechen als Worte es können.<sup>123</sup>

Die Kirche *ist* die Gemeinschaft des Leibes Christi, durch seinen Heiligen Geist verbunden, und *deshalb* kann und soll sie diese Gemeinschaft auch leben. Das Zeugnis der Kirche kommt von der wiederhergestellten Gemeinschaft in Christus her und läuft auf die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen Gemeinschaft hinaus: „Die christliche Gemeinde handelt darin, daß sie *Gemeinschaft* begründet. [...] Indem sie die Menschen in Erkenntnis des *einen* ihnen *allen* nahe gekommenen Reiches, des *einen* in ihrer *aller* Namen und zu ihrer *aller* Heil geschlossenen Bundes zu freier Dankbarkeit für die *eine* ihnen *allen* zugewendete freie Gnade Gottes, sie *alle* zu dem *einen* freien Dienst in deren Herrschaftsreich aufruft, führt, schließt und hält sie sie zusammen, verbindet sie sie untereinander: stärker als Alles, was als Verbindendes zwischen Mensch und Mensch sonst in Frage kommen könnte.“<sup>124</sup>

Weil die Gemeinschaft der Menschen in der Kirche untereinander durch Christus bzw. durch das Wirken des Heiligen Geistes hergestellt ist, bedeutet eine Ablehnung dieser menschlichen Gemeinschaft eine Ablehnung der Gemeinschaft mit Christus und damit eine Ablehnung des Wirkens des Geistes.<sup>125</sup> So, wie der einzelne Mensch nicht aus eigenem Antrieb, aufgrund von Sympathie oder anderen

---

122 Vgl. KD IV,3, 990: „Nicht das Eigentliche, wohl aber das Erste in ihrem Zeugnis ist der *voce humana* in menschlichen Worten zu verrichtende Dienst an der *viva vox evangelii*: seine mündliche Aussage und Erklärung, die mündlich zu vollziehende evangelische Anrede. Ein höherer *Wert* des Sprechens, ein geringerer des Handelns ist aber mit dieser Ordnung *nicht* angezeigt.“ (Hervorhebungen im Original).

123 Barths Gedankengang weist hier interessanterweise eine gewisse Ähnlichkeit mit den Ausführungen Leo Baecks zur Frage nach der Wichtigkeit der Tat im Verhältnis zur Gesinnung in seinem Werk „Das Wesen des Judentums“ auf, wobei Baecks Position gleichwohl wesentlich schärfer pointiert ist und die Tat der Gesinnung sogar vorordnet (Baeck 195): „Die Wahrheit steht am Schluß; die Handlungen formen und bestimmen die Regung und Richtung der Seele. Eine gerade Tat erzeugt einen geraden Gedanken, ein Werk der Wahrheit schafft Wahrhaftigkeit, ganz wie, umgekehrt, der krumme Weg zum krummen Denken führt. Wir glauben zuletzt immer an das, was wir tun. Soll die Gesinnung lebendig sein, so muß darum die Beständigkeit der Tat vor allem verlangt werden.“

124 KD IV,3, 1030 (Hervorhebungen im Original). Dass die Gemeinschaft der Menschen untereinander ausschließlich in Christus begründet ist, betont Barth auch im Zusammenhang mit der Taufe: „Wer oder was hat sie zum Tun dieses ersten Schrittes zusammengeführt? Nicht irgendwelche ihnen gemeinsamen Ideen, religiösen Erfahrungen, intellektuelle Überzeugungen oder moralische Bestrebungen und ganz gewiß auch nicht ein ihnen gemeinsamer allgemeiner Gottesglaube, wohl aber der lebendige Jesus Christus, seine Geschichte, sein Werk, sein Wort, sein Geist und nun eben dies, daß sie die Freiheit haben und in dem Gemeinschaftswerk der Taufe neu ergreifen und betätigen, auf *Ihn* zu blicken.“ (KD IV,4, 165, Hervorhebung im Original).

125 Vgl. oben Anm. 47 zur Sünde wider den Geist.

persönlichen Beweggründen in die Gemeinschaft der Kirche hineinkommt, sondern durch seine Berufung durch Christus, so darf er weder noch kann er, theologisch betrachtet, eigenmächtig diese Gemeinschaft aufgrund von Antipathie oder anderer persönlicher Beweggründe verlassen.<sup>126</sup> Die Gemeinschaft ist durch Christus gegeben und kann nicht durch menschliches Handeln aufgehoben werden.

### 2.3 *Die Verantwortung der Einzelnen und der Gemeinschaft*

#### 2.3.1 **Die christliche Existenz: zum Zeugen und zur Zeugin berufen**

Als Gemeinschaft der Heiligen, als Leib Christi, besteht die Kirche für Barth aus allen ihren Gliedern. Auch wenn die Existenz der Kirche christologisch begründet ist und nicht erst aus dem Zusammentreten der einzelnen Glieder entsteht, kann Barth die Kirche nicht als abstrakte Größe, abgesehen von all ihren einzelnen Gliedern, betrachten. Ihm ist wichtig zu betonen, dass alle Glieder gleichermaßen die Gemeinde repräsentieren. Sie kann deshalb auch nicht in einen institutionell bestimmten Personenkreis, der die Kirche repräsentiert, einerseits, und die übrigen Glieder, die die Kirche in keinerlei Hinsicht repräsentieren, andererseits, eingeteilt werden.<sup>127</sup> Auch wenn es zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Verantwortlichkeiten einzelner Glieder gibt, so sind doch alle beteiligt am Auftrag, an der Sendung der Gemeinde.<sup>128</sup>

---

126 Vgl. KD IV,3, 781: „Die Christenheit, die Gemeinde Jesu Christi aber entsteht und besteht nicht so: nicht aus dem natürlichen Bedürfnis gleichgerichteter Menschen nach Zusammenschluß und Zusammenwirken. Sondern wie der einzelne Mensch nicht aus Antrieb und in der Kraft seiner frommen oder moralischen Gesinnung zu Jesus Christus kommt und also ein Christ wird, sondern allein dadurch, daß Jesus Christus ihn beruft und ihn so sich selbst verbindet, so ist es – nicht in einer zweiten, sondern in und mit der *einen* Berufung jedes Einzelnen – Jesus Christus selbst, der diese Einzelnen in ihrer Vielzahl *zusammenruft*, sie auch *untereinander* verbindet.“ (Hervorhebungen im Original)

127 Vgl. KD IV,3, 895: „Es wird in der einen jener Zusage teilhaftigen und unter der damit aufgerichteten Ordnung existierenden Gemeinde hinsichtlich ihres Wissens um die Welt, ihrer Solidarität mit ihr, ihrer Verantwortlichkeit für sie immer zeitweilig, vorläufig, vorübergehend *hervortretende* und zeitweilig, vorläufig, vorübergehend *zurücktretende* Christen geben. Nicht zwei Stände also: kein institutionell, kein ein für allemal privilegierter Personenkreis also gegenüber einem anderen, der jenes Privilegs ein für allemal entbehrt, es also jenen anderen überlassen könnte und doch wohl müßte, in Sachen der Sendung der Gemeinde verantwortlich und repräsentativ zu handeln!“ (Hervorhebungen im Original)

128 Vgl. KD IV,3, 897: „Keine Aufspaltung der Gemeinde in einen qualifizierten und einen unqualifizierten Teil ihrer Glieder! Qualifiziert *und* unqualifiziert sind wir alle, und in ihrer fortgehenden gemeinsamen Geschichte kann eine bestimmte Zusammensetzung der mehr direkt oder mehr indirekt an ihrer Sendung beteiligten Personen zwar gestern entstanden sein und heute bestehen, aber auch sich umkehren und morgen eine ganz andere werden. An der

Als Grundvoraussetzung der christlichen Existenz der Einzelnen benennt Barth zunächst die Berufung. Menschen werden Christinnen und Christen, weil sie dazu berufen sind und nicht aus eigener Entscheidung.<sup>129</sup> In Bezug auf die Frage nach dem, was sie als Christinnen und Christen kennzeichnet, was der Sinn und Inhalt ihrer Berufung ist, weist Barth verschiedene zu seiner Zeit gängige Antworten ab,<sup>130</sup> um dann den Begriff der Berufung näher zu beleuchten. Im Anschluss an die vielen biblischen Berufungsgeschichten benennt er die Berufung als Beauftragung: „Berufenwerden heißt einen *Auftrag bekommen*. Und Berufensein heißt für die nach diesen Geschichten Berufenen: Existenz in der Ausführung dieses Auftrags. [...] Es ist also nicht so, daß sie, nachdem sie ihn bekommen, fortfahren könnten, irgendwie an sich und für sich zu existieren, um sich dann unter anderem auch noch seiner Ausführung zu widmen.“<sup>131</sup> Der Auftrag, so führt Barth weiter aus, besteht immer in der Ausrichtung einer Botschaft.<sup>132</sup> Wer berufen ist, wird zum Zeugen bzw. zur Zeugin,<sup>133</sup> und zwar in seinem ganzen Tun und Sein.<sup>134</sup> Während die Berufung selbst also dem Menschen geschieht, er dabei folglich passiv ist, ist die Konsequenz der Berufung Aktivität, nämlich Zeugendienst.

### 2.3.2 Das Verhältnis von Passivität und Aktivität

Das Verhältnis zwischen Aktivität und Passivität, welches den Zeugendienst charakterisiert, beleuchtet Barth näher im Zusammenhang mit der Heiligung. Die Tat-

---

Sendung der Gemeinde beteiligt sind *alle* ihre Glieder.“ (Hervorhebungen im Original).

129 Vgl. KD IV,3, 639.

130 Als gängige Antworten führt Barth das „als ob nicht“, das besondere Ethos und die persönliche Heilsgewissheit an (KD IV,3, 640-655).

131 KD IV,3, 658 (Hervorhebungen im Original).

132 Vgl. KD IV,3, 660: „Und darin besteht er: sie haben mit ihrem ganzen Dasein, Tun, Lassen und Verhalten und dann auch in Wort und Rede mitten unter den anderen Menschen eine bestimmte *Aussage* zu machen.“ (Hervorhebung im Original).

133 Vgl. KD IV,3, 661: „Alles, was sie sonst sind, insbesondere ihr ihnen als besondere Heilserfahrung gnädig zugewendetes Sein, Dürfen und Haben, aber auch das ihnen besonders zugewendete Ethos, aber auch alles, was ihnen vielleicht zu ihrem besonderen Leidwesen zu erleben zukommt – alles dieses Andere hängt daran und steht auf dem Nenner, daß sie mit jener Aussage und Botschaft betraut sind, daß sie diesen Auftrag auszuführen haben. Sie sind Zeugen.“

134 Vgl. KD IV,3,686: „Dem Menschen, in welchem Christus und der in Christus lebt, bleibt schon gar nichts Anderes übrig, als in seinem Tun die lebendige Beziehung zu bestätigen, in der im Tun Christi Gott und die Welt zusammengehalten werden: die Selbstbestimmung Gottes für alle Menschen und, durch sie begründet, die Bestimmung aller Menschen für Gott. Beides miteinander und in seinem Zusammenhang ein Ganzes, wird im Neuen Testament, als identisch mit der Person und dem Werk Jesu Christi, das *Reich Gottes* genannt [...]. Das die Struktur der Existenz des Christen bestimmende Prinzip kann nur dieses Reich Gottes sein.“ (Hervorhebungen im Original).

sache der in Christus bereits *de iure* geschehenen Heiligung führt die Gemeinde keinesfalls in die Passivität: „Nein, sie wird sich seiner Heiligkeit und damit ihrer eigenen nicht legitim trösten können, ohne sie eben damit als den *Imperativ* und das Maß ihres eigenen menschlichen Tuns und Lassens zu anerkennen, zu bedenken, zu respektieren, nicht ohne sich von ihm alle Trägheit, aber auch alle Willkür verboten und verleidet sein zu lassen, nicht ohne sich durch seine, des lebendigen Herrn Heiligkeit in ganz bestimmter Weise in Bewegung gesetzt, zu einem ganz bestimmten Warten und Eilen aufgerufen zu finden.“<sup>135</sup>

Trotzdem ist wichtig im Blick zu behalten, dass die Heiligung für Barth *de iure* bereits geschehen ist, und dass der Mensch auch die *de facto* Heiligung nicht selbst ins Werk setzt. Das „Sich-Aufgerufen-Finden“ ist ja das Ergebnis des Wirkens des Geistes, kein Werk des Menschen.<sup>136</sup>

Die dadurch aufgeworfene Frage, ob die Rolle des Menschen als entweder passiv oder aktiv zu beschreiben ist, stellt sich im Zusammenhang mit der Frage nach der Gestaltung der christlichen Existenz besonders deutlich. Inwiefern verhält sich der Mensch aktiv und inwiefern passiv in Bezug auf Gottes Versöhnungstat in Jesus Christus? Barth steht in der Tradition reformatorischer Theologie, wenn er hervorhebt, dass die Versöhnung in Christus geschehen und alle Mitwirkung daran ausgeschlossen ist. Die Betonung der Passivität des Menschen in dieser Hinsicht ist damit verbunden, dass Christus sich mit allen Menschen verbunden hat. So stellt er fest: „Aber eben in dem dem Christen eröffneten Blick auf den in dieser Gestalt in ihm lebenden Christus wird er auch erkennen müssen – nein: freudig erkennen dürfen, daß er es hier ganz, allein und ausschließlich mit *Christus selbst*, mit *Gottes* Tat für die Welt und so auch für ihn zu tun hat, daß irgendein *Mittun* irgendeines Menschen – auch ein dienendes *Mittun*! – bei dem, was Christus in dieser Gestalt tut, wie für keinen anderen Menschen, so auch für ihn *nicht* in Frage kommt.“<sup>137</sup> Gleichzeitig wird der zum Christen berufene Mensch aktiv. Barth

---

135 KD IV,1, 783 (Hervorhebung im Original).

136 Z.B. KD IV,2, 698f.: „Indem der Heilige Geist wirkt – die belebende Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus – entsteht und ist christliche Gemeinde, die wirkliche Kirche. Sie besteht und ist, indem er Menschen und ihr menschliches Werk heilig, sie und ihr Werk aufbaut zur wirklichen Kirche.“ und aaO. 827: „Ein neuer, der wahre Mensch, ist in Jesus Christus dynamisch auf den menschlichen Plan getreten, Umkehr und Nachfolge nicht nur anbietend, sondern in der belebenden Macht seines Heiligen Geistes in die Umkehr und Nachfolge rufend und versetzend.“

137 KD IV,3, 693 (Hervorhebungen im Original).

beschreibt die Haltung der Christinnen und Christen folgendermaßen: „Nein, so gewiß er seinerseits seinen Weg als Verkündiger des Reiches nicht einsam gehen will, so gewiß sollen sie ihrerseits darin bei ihm, mit ihm sein: des Lebendigen und durch ihn lebendig gemachte Gefährten, mit ihm und in seiner Nachfolge Zeugen dessen, was er, als in ihm geschehen, der Welt offenbaren will: ihrer in ihm vollbrachten Versöhnung, des in ihm erfüllten Bundes.“<sup>138</sup> Der Begriff des Zeugnisses definiert die Aktivität der Menschen, in die Gott sie ruft, als eine, die kein Mittun an der Versöhnungstat Gottes ist, sondern in der Verkündigung dieser Tat besteht.<sup>139</sup> Barth bezeichnet dieses Zeugnis dementsprechend „ministerium Verbi divini“, Dienst am Wort Gottes.<sup>140</sup>

### 2.3.3 Der Dienst der Gemeinde

Um das Mittun des Menschen an Gottes Werk, das eben kein eigenständiges Handeln ist, sondern im Zeugnis besteht, zu beschreiben, benutzt Barth den neutestamentlichen Begriff des Dienstes.<sup>141</sup> Dieser Begriff kennzeichnet sowohl das Tun Christi als auch die Tätigkeit der Christinnen und Christen.<sup>142</sup> Als Christi Nachfolgerinnen und Nachfolger dienen sie Gott und den Menschen, so wie Christus Gott und den Menschen gedient hat.<sup>143</sup> Und so, wie das Charakteristikum des Dienstes

---

138 KD IV,3, 623.

139 Krötke fasst das Verhältnis von Aktivität und Passivität bei Barth folgendermaßen zusammen: „Sofern der Mensch auf Begegnung angewiesen ist, ist er zwar fundamental ein Nicht-Täter. Weil er aber als solcher der freie Partner Gottes ist, ist er ebenso fundamental ein Täter.“ (Krötke, *Der Mensch und die Religion* 94). und „Der Partner Gottes ist in seinem Leben also zuerst ein Empfänger und daraufhin ein Täter, der nach einem der Liebe Gottes *entsprechenden* menschlichen Leben gefragt ist.“ (Ders., *Gott und Mensch* 119).

140 KD IV,3, 695: „Er beruft sie aber dazu, seine *Herolde* zu sein. Er holt sie – und in diesem Sinn kommt es tatsächlich zu ihrem Mittun bei seinem prophetischen Werk – heran zum *ministerium Verbi divini*, zum *Dienst* an Gottes, an seinem Wort.“ (Hervorhebungen im Original).

141 Vgl. KD IV,3, 690: „In diesem Sinn ist ‚*Dienst*‘ im Neuen Testament die Grundbestimmung dessen, was den Jünger zum Jünger, den Apostel zum Apostel, den Christen zum Christen macht.“ (Hervorhebung im Original).

142 Vgl. KD IV,3, 688: „Es gibt in der Tat einen nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig sagenden, dazu auch wegen seines besonderen Gehaltes viel interessanteren Begriff, der sich hier ebenso von der Sache wie von der Sprache des Neuen Testaments her nahelegt: es ist schlicht der Begriff des *Dienstes*. – Er ist in unserem Zusammenhang schon darum einleuchtend und hilfreich, weil er nicht nur das Tun des berufenen Christen, sondern diesem vorangehend, primär das des ihn berufenden *Jesus Christus selbst* und so das seinem und des Christen Leben *Gemeinsame* bezeichnet [...]“ (Hervorhebungen im Original).

143 Vgl. KD IV,3, 689: „Christus richtet die Ordnung seines Verhältnisses zu den Seinen damit auf [...] daß er ihnen selbst als der dieser Ordnung zuerst und original unterworfenen und also Dienenden vorangeht. Dem Gott und den Menschen *Dienenden* werden auch sie nur als *Dienende*, [...] als *ihm* Dienende, als *seine* Knechte und Sklaven folgen können: als *seine* Diener auch sie hauptamtlich Diener *Gottes* und der *Menschen*.“ (Hervorhebungen im Original).

Jesu Christi die Liebe ist, so ist auch der Dienst seiner Zeuginnen und Zeugen durch die Liebe charakterisiert,<sup>144</sup> die in Selbsthingabe und Gehorsam besteht. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Selbsthingabe und der Gehorsam in Freiheit, so wie Barth sie versteht,<sup>145</sup> geschehen. Indem der Dienst Jesu Christi solchermaßen gekennzeichnet ist, drückt sich in ihm die Liebe Gottes zu den Menschen aus. In gleicher Weise bezeugen die Menschen als von Gott Geliebte diese in Jesus Christus geoffenbarte Liebe Gottes. In der Nachahmung des Tuns Christi finden sie Frieden und Freude.<sup>146</sup> Die Selbsthingabe in der Liebe ist, so Barth, die Konsequenz der Erkenntnis, dass der Mensch ohnehin keine Verfügungsmacht über sich selbst hat: „Denn wer liebt und also sich selbst hergibt, der bestätigt und realisiert ja damit nur, daß er gar nicht sich selbst gehört, nie gehört hat, nie gehören wird, gar nicht gehören kann.“<sup>147</sup> Deshalb hat die Liebe auch keinen Zweck, außer den Anderen zu lieben.<sup>148</sup> Für Barth besteht die Liebe eben darin, „sich selbst dem Anderen, dem Geliebten zur Verfügung zu stellen.“<sup>149</sup> Die Selbsthingabe und der Gehorsam sind in der Liebe durch Freiheit gekennzeichnet.<sup>150</sup> Die Freiheit ist sowohl für die Liebe als auch für die Freude unerlässlich: „Liebe und Freude haben das gemeinsam, bekunden schon darin ihren zutiefst notwendigen Zusammenhang, daß sie beide nicht befohlen und nicht auf Befehl aufgebracht und ins Werk gesetzt werden können.“ Denn beide, so Barth weiter, „erwachsen [...] von selbst von Gott dem Befreier her, aus dem

144 Vgl. KD IV,2, 924: „Indem es in ihrer Mitte, indem es ihnen offenbar und von ihnen erkannt wird, daß Gott *sie* liebt und daß sie ihn wieder lieben dürfen, indem dieses Verborgene in ihrer Mitte Licht wird, sind unter allen menschlichen Geschlechtern und Gemeinschaften gerade sie erwählt, sind aus allen Menschen gerade sie zur Gemeinde versammelt und aufbaut. So sind unter allen Anderen gerade sie unter jenes Gesetz gestellt, einander Gottes Zeugen zu sein – *einander*, um es *miteinander* allen Menschen zu sein: nicht für sich also, sondern damit sie ein aufgerichtetes Zeichen dessen seien, was Gott für alle ist und tut und was Alle für Gott sein und tun dürfen – aber unter allen Anderen, *damit* sie dieses Zeichen seien, nun gerade *sie!*“ (Hervorhebungen im Original).

145 S.o. unter 1.2.3.

146 Vgl. KD IV,2, 895: „Die eigentliche, die positive und nun erst wirklich unsagbare Freude des Liebenden besteht aber doch schlicht darin, daß er als von Gott Geliebter, als sein Kind lieben, daß er, indem er sein Tun nachahmt, in Gemeinschaft mit ihm existieren, seinem Heiligen Geist gehorsam sein darf. Das heißt Erhebung und Gewinn, das heißt Frieden und Freude.“

147 KD IV,2, 893.

148 Vgl. KD IV,2, 894: „Der Liebende will nichts – nur eben lieben, nur immer noch mehr, noch ernstlicher und besser sich selbst hingeben, sich mit dem Geliebten zusammenschließen. Jeder Plan, den er dabei verfolgte, jedes Vorhaben, auch das edelste, das ihm dabei im Sinne stünde, wäre Verrat und Ende seiner Liebe.“

149 KD IV,2, 832.

150 Vgl. dazu 1.2.3 zu Barths Freiheitsbegriff.

Geschehen seiner Befreiungstat.<sup>151</sup> Dadurch, dass er den Gehorsam und die Selbsthingabe als Ausdruck der Liebe qualifiziert, unterstreicht Barth, dass es sich um keinen erzwungenen Gehorsam handeln kann, sondern tatsächlich um eine freie Tat.<sup>152</sup> Diese Tat stellt den Menschen in die Welt hinein, in seine konkrete Situation, mit allen ihren Ambivalenzen.<sup>153</sup>

Der Begriff des Dienstes bezieht sich zunächst auf die Gemeinde als Ganze und in ihr dann auf das Handeln der einzelnen Christinnen und Christen. Als Gleichnis Jesu Christi folgt die Gemeinde ihm nach, indem sie ihm und, wie er, der ganzen Welt dient. Deshalb beschreibt Barth das Miteinander innerhalb der Gemeinde, und damit ihre innere Ordnung als „Dienstordnung“.<sup>154</sup> „Die Gemeinde ist als sein Leib in Ordnung, wenn und indem ihr Tun Dienst ist. Und so sind auch ihre Glieder, die Christen, in Ordnung, wenn und indem sie im Dienst stehen.“<sup>155</sup> Dienst ist daher nicht eine Funktion der Gemeinde unter anderen, sondern eine alle ihre Funktionen bestimmende Kategorie.<sup>156</sup>

In Bezug auf die einzelnen Christinnen und Christen wurde deutlich, dass der Dienst von Liebe geprägt ist. Folglich stellt Barth auch im Hinblick auf den Dienst der Gemeinde als Ganzer die Liebe in den Mittelpunkt. Dabei stellt er die Verbindung zwischen dem Dienst der einzelnen Christinnen und Christen und der Gemeinde als Ganzer dar: „[I]n und mit dem *Aufbau* der *christlichen Gemeinde*

---

151 KD IV,2, 895.

152 Vgl. KD IV,2, 907: „Gehorsam ist die willig und bereit und also frei vollbrachte Tat, in der sich der Mensch dem unterordnet, danach sich richtet, was Gott von ihm will, was er ihm in seinem Gebot zu tun befiehlt. [...] Aber eben indem er die Freiheit – nicht hat, aber empfängt, Gott zu lieben, entdeckt er unweigerlich, daß ihm eben in dieser Freiheit – sie ist ja die Freiheit, sich seinerseits Gott hinzugeben – etwas Anderes gar nicht übrig bleibt, als sich dem Willen, dem Wort, dem Gebot, dem Befehl Gottes, indem er ihn hört, zu unterstellen und also – gehorsam zu sein.“

153 Vgl. KD IV,2, 908: „Der Gott Liebende steht als der Gott Gehorsame nicht seitab, sondern er tut – in Schwachheit oder Kraft, in Klugheit oder Torheit – in Form von Worten, Werken und Verhaltensweisen bestimmte *Schritte*, die ihn in die Wirrnisse seiner Zeit und Umgebung, an denen er ja selber ohnehin nicht unbeteiligt ist, mitten hineinführen. Dort, als dort Gehorsamer, liebt er.“ (Hervorhebung im Original).

154 KD IV,2, 781: „Das in der christlichen Gemeinde zu erfragende, aufzurichtende und auszubende Recht muß von ihrem Grundrecht her auf alle Fälle den Charakter und Sinn von *Dienstrecht*, Recht im Rahmen einer *Dienstordnung* haben. Die Gemeinde Jesu Christi existiert (als der Leib, dessen Haupt Er ist), indem sie ihm *dient*. Und es existieren ihre Glieder, die Christen (als Glieder dieses seines Leibes), in dem sie sich – durch den von ihnen dem Herrn gemeinsam zu leistenden Dienst auch unter sich verbunden – auch untereinander *dienen*.“ (Hervorhebungen im Original).

155 KD IV,2, 782.

156 Vgl. KD IV,2, 784. Im Hinblick auf Barths Betonung der Bedeutung des Zeugnisses könnte an dieser Stelle auch vom „Zeugendienst“ als ihrem „Sein in allen Funktionen“ die Rede sein.

vollzieht sich als jene andere, von der ersten nicht zu trennenden Tat des *einzelnen Christen* das, was wir jetzt vorläufig die Tat der *Hingabe* nannten. Und umgekehrt: in und mit dieser Tat des einzelnen mit allen seinesgleichen verbundenen Christen vollzieht sich der Aufbau der christlichen Gemeinde. *Hingabe* – wir benennen diese Tat jetzt mit ihrem biblischen Namen, wir reden von der *christlichen Liebe*. Als *Hingabe* steht die *Liebe* dem *Glauben* als Empfangen gegenüber.<sup>157</sup> Der Aufbau der Gemeinde ist demnach keine Aufgabe Einzelner, sondern eine korporative Aufgabe, bei der die einzelnen durch die *Hingabe* aneinander miteinander verbunden sind. Im Miteinander der Gemeinde spielt deshalb die Seelsorge für Barth eine große Rolle.<sup>158</sup> Gerade in Bezug auf die Seelsorge wird deutlich, wie wichtig für Barth die Verantwortung der Christinnen und Christen füreinander ist. So beschreibt Barth Seelsorge als „betätigtes Interesse des einen an der göttlichen Berufung und darum am Dasein und Dransein eines bestimmten Anderen. Indem er seelsorgerlich an ihm handelt, nimmt er nämlich seine Verantwortlichkeit wahr für dessen neue oder neu zu bestätigende Eingliederung in die Gemeinschaft der Erkenntnis und des Zeugnisses. [...] Seelsorge heißt: einem anderen Menschen damit helfen, daß ihm deutlich gemacht wird, daß auch er zum Zeugen Jesu Christi bestimmt und brauchbar ist.“<sup>159</sup> Jeder einzelne Mensch ist dazu bestimmt und in der Lage, Jesus Christus zu bezeugen, also sich in die Aufgabe der Kirche, Zeugin zu sein, einzubringen, und jede und jeder Einzelne kann den jeweils Anderen hierzu ermutigen.

Es handelt sich also gerade nicht um eine ausschließlich pastorale Aufgabe, sondern um ein Gemeinschaftswerk, um ein füreinander Dasein und ein einander Aufbauen. Damit steht Barth in großer Nähe zu den Paränesen in den neutestamentlichen Briefen. In diesem Kontext wird verständlich, warum Barth die Kirchenzucht in den Bereich der Seelsorge angesiedelt sieht und sich gleichzeitig vom einem Verständnis der Kirchenzucht in der Vergangenheit deutlich abgrenzt.<sup>160</sup> Wenn Barth von einem gegenseitigen „in Zucht nehmen“ spricht, geht

157 KD IV,2, 829 (Hervorhebungen im Original).

158 Vgl. KD IV,3, 1014. Vgl. Krötke, *Der Mensch als Seele* 204: „Eine nicht in allen ihren Diensten seelsorgende Gemeinde verdient den Namen »christliche Gemeinde« im Grunde nicht. Das bedeutet aber, ein theologisches Einverständnis über das, was Seelsorge ist, hängt an der Verständigung darüber, was überhaupt eine *christliche Gemeinde* ist.“

159 KD IV,3, 1015.

160 Vgl. KD IV,3, 1015: „Sie [sc. die Seelsorge] setzt also legitim ins Werk, was unter dem Namen ‚*Kirchenzucht*‘ in der Vergangenheit eine mehr peinliche als heilsame Unternehmung

es ihm um die Gemeinschaft als Ganzes und um die – insbesondere seelsorgliche – Verantwortung der Einzelnen innerhalb des Miteinanders in der Gemeinschaft. Die Kirchengzucht ist für ihn ein wechselseitiges Geschehen innerhalb der Gemeinde und nicht zu verwechseln mit einer innerhalb einer Hierarchie ausgeübten Disziplinarmaßnahme.<sup>161</sup> Als Geschehen innerhalb der Gemeinde benennt Barth deshalb als Teil des seelsorglichen Handelns auch die Beichte und die damit verbundenen Zusage der Sündenvergebung.<sup>162</sup> Wenn Barth dann doch von einer besonderen Berufung und Begabung zur Bewältigung von extremen Seelsorgesituationen spricht,<sup>163</sup> meint er damit explizit keine institutionelle Bindung an ein bestimmtes Amt. Die Einbeziehung von Kenntnissen und Fähigkeiten aus dem Bereich der Psychologie und Psychotherapie setzt Barth dagegen fast selbstverständlich voraus.<sup>164</sup> Indem er das Zeugesein des Menschen (und zwar des jeweiligen Adressaten, nicht des Ausübenden der Seelsorge) als Ziel der Seelsorge benennt, grenzt er die Seelsorge gleichzeitig deutlich von der Psychologie und Psychotherapie ab.<sup>165</sup>

### 2.3.4 Wachstum und Auferbauung

Aufbau und Wachstum der Gemeinde ist für Barth ein Gemeinschaftsgeschehen, in dem die einzelnen Christinnen und Christen ihren Dienst in Liebe und Hingabe miteinander und aneinander verrichten. Barth benutzt den Begriff der Gemeinschaft im Anschluss an das lateinische Wort *communio* und das griechische Wort

---

der christlichen Kirche gewesen ist.“ (Hervorhebung im Original) Krötke betrachtet diese Verbindung als problematisch: „Das ist eindeutig keine gute Interpretation des Anliegens, welches sich in der Pointierung von Seelsorge als Hilfe zur eigenen Darstellungs- und Zeugnisfähigkeit meldet. Barth hat sie auch nicht weiter in Anspruch genommen. Das Eigene einer Person beim Zeugnis von Gott kann nämlich nur *in Freiheit* zur Darstellung kommen oder es ist nicht sein Eigenes. Seelsorge ist Hilfestellung für das Entstehen solcher Freiheit beim einzelnen Menschen.“ (Krötke, *Der Mensch als Seele* 207). Möglicherweise ist Barths Sprachgebrauch hier irreführend. M.E. füllt Barth gerade durch die Interpretation der Kirchengzucht als Seelsorge den Begriff in ganz bestimmter Weise.

161 Vgl. KD IV,2, 804: „Man kann alle diese Fragen in die eine zusammenfassen: in welcher Weise gedenkt die Gemeinde sich selber und ihre Glieder in dieser Mitte ihres Lebens, durch ihren Herrn in Zucht genommen, ihrerseits in Zucht – ‚Kirchengzucht‘! – zu nehmen und zu halten?“ An dieser Stelle wird deutlich, dass Barth den Begriff der Kirchengzucht anders als Calvin füllt (vgl. III, 4.3.8).

162 Vgl. KD IV,3, 1015: „Hier, in der Seelsorge kann und soll die *Beichte* mit der Zusage der Vergebung der Sünden, aber auch die Anleitung zu der ihr folgenden Umkehr – sicher nicht Institut in Bindung an bestimmte klerikale Amtsträger, wohl aber *Ereignis* werden.“ (Hervorhebungen im Original).

163 Vgl. KD IV,3, 1016.

164 Vgl. Ebd.

165 Vgl. Ebd.

κοινωνία, um die Auferbauung der Gemeinde zu beleuchten: „Gemeinschaft ist eine *Aktion*, in der viele Menschen von einer ihnen vorgegebenen Einigung (*unio*) her derselben Einigung *entgegen*, miteinander, gemeinsam unterwegs, im Tun begriffen sind.“<sup>166</sup>

Dabei ist das Wachsen der Gemeinde für Barth nicht notwendigerweise ein quantitatives Wachstum.<sup>167</sup> Es geht Barth vielmehr um ein „in die Höhe und Tiefe strebendes Wachsen“<sup>168</sup>, das kein Mittel zum Zweck eines zahlenmäßigen Wachstums sein darf. Die von Barth auch als „intensiv“ benannte innere Auferbauung trägt gerade dann Früchte, wenn sie um ihrer selbst willen geschieht.<sup>169</sup> Auch wenn es beim Wachstum der Gemeinde nicht um ein zahlenmäßiges Wachstum geht, so geht es aber doch um das Wachstum der Gemeinde, nämlich das innere Wachstum im Glauben, und damit dann auch um das Wachstum jeweils des einzelnen Christen oder der einzelnen Christin in ihrem persönlichen Glauben. Die Kraft zum inneren Wachstum der Gemeinde kann nur im Gemeinschaftsgeschehen entfaltet werden.<sup>170</sup>

### 2.3.5 Gefährdungen der Gemeinde

Weil die Gemeinde mit ihrem Auftrag des Zeugendienstes auf die Welt hin ausgerichtet ist, muss sie sich mit der Haltung der Welt zu ihr auseinandersetzen. Während eine offen feindselige Haltung der Welt gegenüber offensichtlich eine

---

166 KD IV,2, 725 (Hervorhebungen im Original).

167 Vgl. KD IV,2, 731: „So konnte es nie vom Guten sein, wenn die Kirche nur oder vornehmlich in diesem Sin: horizontal, in der Richtung auf eine möglichst große Zahl ihrer Angehörigen wachsen wollte, wenn ihre Mission in der Welt zur Propaganda zugunsten ihrer eigenen räumlichen Ausbreitung wurde. Sie hat das *Evangelium* zu bezeugen. Sie hat um Gehör und Verständnis für *seine* Stimme zu werben. Sie kann das nicht tun, ohne sich darum zu bemühen, ihm zu den bisherigen hinzu neue Zeugen zu gewinnen. Aber eben das kann nicht ihr Selbstzweck werden.“ (Hervorhebungen im Original).

168 KD IV,2, 733.

169 Vgl. KD IV,2, 733: „Man wird sich also nicht etwa um die vertikale Erneuerung der Kirche bemühen können, um ihr von daher eine größere Ausdehnung in der Horizontale, größeren Zulauf zu verschaffen. Irgendeinmal und irgendwie wird sie, wo sie in der Erneuerung in der Vertikale wirklich begriffen ist, wohl auch jenes Aufstehen neuer Christen und also jenen Zuwachs ihres Bestandes erleben, aber vielleicht zu einer ganz anderen Zeit und in ganz anderem Stil und Umfang, als sie es vermutet hatte. Als Mittel zum Zweck einer extensiven gebraucht, würde die intensive Erneuerung sofort ihren Sinn und ihre Kraft verlieren. Sie will nun gerade um ihrer selbst willen vollzogen sein, um dann – aber ungeplant und nicht auf Bestellung! – auch ihre Früchte zu tragen.“

170 Vgl. KD IV,2, 734: „[...] nicht dieser und jener Christ für sich, sondern die Christen miteinander als Gemeinde, in der Einer den Anderen mahnt, ermutigt, warnt, tröstet, stützt und auch wohl zu tragen hat. Indem die Gemeinde in der ihr innewohnenden Kraft diesen Weg, diese Wege geht, nimmt sie – jetzt Alles innerlich verstanden! – zu, erweitert und vergrößert sie sich, wächst sie.“

Gefährdung der Gemeinde darstellt, ist die Problematik einer gleichgültigen Umwelt möglicherweise nicht unmittelbar erkennbar. Im Hinblick auf das Phänomen einer im Mantel der Toleranz auftretenden Gleichgültigkeit der Welt gegenüber der Gemeinde stellt Barth fest, dass auch eine solche Haltung der Welt zur Gemeinde für sie eine große Herausforderung sein kann.<sup>171</sup> Zwei problematische Reaktionen der Gemeinde auf die solchermaßen geprägten äußeren Umstände sieht Barth. Auf der einen Seite besteht die Gefahr der Säkularisierung: „Es kann sie gelüsten nach den gesunden Grundlagen, den übersichtlichen Prinzipien, den Erfolg versprechenden Methoden, dem nüchternen oder auch enthusiastischen Realismus, in dem sie die anderen menschlichen Gemeinschaften existieren sieht.“<sup>172</sup> Die Kirche verliert dann aus dem Blick, dass sie zwar auf die Welt bezogen ist, aber nicht um in ihr aufzugehen, sondern um ein Gegenüber als Zeugin zu sein.

Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, dass die Gemeinde sich sakralisiert, sich, wie Barth es ausdrückt, in sich selbst verliebt: „Sakralisierung heißt: Verwandlung der Herrschaft Christi in die Eitelkeit eines sich in seinem Namen aufblähenden, in Wirklichkeit in sich selbst – in seine Traditionen, Konfessionen, Konstitutionen – verliebten Christentums.“<sup>173</sup> In diesem Fall vergisst die Kirche ihre in Christus begründete Ausrichtung auf die Welt. Auch dann verliert sie ihren Charakter als Zeugin.

In Bezug auf die Verkündigung sieht Barth weitere Gefahren: „Es geht auf der einen Seite um die *Verkennung* des Evangeliums als des zu jeder Zeit *lebendigen* Wortes des lebendigen Herrn der Gemeinde, auf der anderen um die *Verkennung* der *Konstanz*, in der es als Wort ihres einen Herrn zu jeder Zeit eines und dasselbe ist. Verliert es im Zeugnis der Gemeinde seine Lebendigkeit, dann wird es auch

---

171 Vgl. KD IV,2, 751: „Wie aber, wenn das Befremden und der Unwille der Umwelt sich schlicht darin Luft machte, daß sie die ihr durch die Existenz der Gemeinde bereitete Störung nicht ernst nimmt, sie ruhig machen läßt, sie «duldet» – Toleranz als furchtbarste Waffe ihrer Intoleranz! – um ihr einfach mit Gleichgültigkeit, mit Indifferenz zu begegnen?“ und aaO. 752: „Jetzt, wo die Welt ihre Duldung, bzw. ihre Verachtung womöglich so weit treibt, sich die Dienste der Gemeinde zum Zweck einer gewissen Verklärung ihres praktischen Atheismus [...] gelegentlich (etwa in Form von Kindertaufen, Konfirmationen, Trauungen, Bestattungen und Weihnachtsfeiern, auch von vaterländischen Bettagen und dgl.) doch in Anspruch zu nehmen! [...] Wie wird den Christen zumute sein und wie werden sie bestehen, wenn ihnen die Welt – ohne besondere Bosheit, vielleicht sogar ganz freundlich – einfach dieses Gesicht zeigt?“

172 KD IV,2, 753f.

173 KD IV,2, 758.

um seine Konstanz rasch genug getan sein. Und geht ihm in ihrem Zeugnis seine Konstanz verloren, dann wird es auch lebendiges Wort nicht werden oder nicht lange bleiben können.<sup>174</sup> Die Konstanz des Evangeliums ist also seine bleibende inhaltliche Bestimmung als gute Nachricht von Jesus Christus, der derselbe war, ist und bleibt, und zwar nicht als derjenige, der bekannt ist, sondern als derjenige, der immer neu gesucht werden muss. Derselbe ist aber der Auferstandene, der als lebendiger Herr in seiner Kirche gegenwärtig ist. Deshalb muss die Verkündigung in Beziehung stehen zur aktuell lebendigen Gemeinde. Wenn die Lebendigkeit des Evangeliums aus dem Blick gerät und es zeitlos und damit auch „pointenlos“ wird, ruft es keinen Widerspruch mehr hervor und wird harmlos.<sup>175</sup> Wenn andererseits die Konstanz des Evangeliums aus dem Blick gerät, indem der Inhalt des Evangeliums als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt und nicht immer wieder neu gesucht wird, geht es am Ende nur noch darum, diesen vermeintlich bekannten Inhalt unter die Leute zu bringen.<sup>176</sup>

In der Folge, so Barth, ist am Ende nicht mehr das Evangelium von Jesus Christus Inhalt des Zeugnisses der Gemeinde, sondern die Gemeinde bezeugt sich selbst.<sup>177</sup>

Des Weiteren hat solch eine Vernachlässigung der beständigen Orientierung am

---

174 KD IV,3, 930f. (Hervorhebungen im Original).

175 Vgl. KD IV,3, 935: „Was sollte die Welt gegen eine ihren Auftrag so harmlos verstehende und ausführende Kirche Besonderes einzuwenden haben? Ihr Widerspruch und Widerstand wird sich in der Regel erst gegen eine die konkreten Pointen des Evangeliums sichtbar machende Gemeinde erheben. Nur darüber sollte sich diese, sofern sie sie nicht sichtbar machen kann oder will, sofern das Evangelium in ihrem Munde wirklich zeitlos und puntenlos werden oder schon geworden sein sollte, nicht täuschen: ihr eigentlich so zu nennendes Daseinsrecht hätte sie damit verwirkt, ernstlichen Respekt hätte sie dabei auch von Seiten der Welt bestimmt nicht zu erwarten, ihrer eigenen Sache gegenüber könnte sie dann unmöglich sicher sein – und vor allem: ihre für sie lebensnotwendige Verbindung mit ihrem Herrn wäre dann hoffnungslos unterbrochen.“

176 Vgl. KD IV,3, 937: „Nicht, was das Evangelium, was der lebendige Herr Jesus Christus der Kirche und der Welt dieser jeweiligen Gegenwart zu sagen und was die Gemeinde als sein lebendiges Wort in dieser Gegenwart neu zu ergreifen und zu begreifen und dann auch neu zu bezeugen haben möchte, sondern – wie sage ich es meinem Kinde? – wie man die Menschen dieser Gegenwart mit der Kunde von diesem Objekt am besten erreichen, am sichersten für das gewinnen könne, was man für dessen eigene, sichere keiner Erneuerung bedürftige Erkenntnis halten zu sollen meint, wurde und wird jetzt die Frage. Vermeintlich schon wissend um das, was in der Bibel steht und dann auch schon wissend um den Sinn der ganzen *communio sanctorum* aber eben: auch dem Evangelium selbst gegenüber auf hoher Warte, meinte man und meint man, nach dieser Seite mit freiem Rücken, munter verfügend zur Tagesordnung, nämlich zur zeitgemäßen Übersetzung, Interpretation und Applikation jenes bekannten Textes, zur kritischen Verarbeitung und Nutzbarmachung jenes Objektes übergehen zu können.“

177 Vgl. KD IV,3, 938: „Kann das Resultat ein anderes sein, als daß die Gemeinde mit dem, was sie dann immer noch das Evangelium nennen mag, in Wahrheit sich selbst in ihrer jeweiligen inneren und äußeren Wirklichkeit und Bedingtheit bezeugen wird?“

Evangelium Auswirkungen auf das Verhältnis der Gemeinde zu ihren Adressaten. Barth nennt als mögliche Konsequenzen einerseits die Vernachlässigung sowie andererseits die Bevormundung der Welt.<sup>178</sup> Die Vernachlässigung erwächst aus dem Phänomen, dass der „Weltmensch“, wie Barth ihn nennt, der Gemeinde zu fremd erscheint, als dass sie es wagt, sich auf ihn einzulassen. Gleichzeitig hat die Gemeinde genug mit sich selbst, mit ihren inneren Problemen zu tun, so dass sie keine Kräfte frei hat, sich um die Menschen zu kümmern, die nicht zu ihr gehören.<sup>179</sup> Die Gefahr der Bevormundung wiederum entsteht dann, wenn die Gemeinde sich nicht solidarisch an die Seite der Menschen in der Welt stellt, sondern sich ihr überlegen fühlt.<sup>180</sup> Beides, Vernachlässigung wie Bevormundung, sind im Grunde zwei Seiten desselben Phänomens, nämlich der fehlenden solidarischen Ausrichtung der Gemeinde auf die Welt.

Die Antwort auf all diese Gefährdungen kann im Duktus von Barths Ekklesiologie nur in einer Konzentration der Kirche auf Jesus Christus als Inhalt ihrer Verkündigung, oder noch pointierter ausgedrückt, auf Jesus Christus als ihrem Sein (s.o. 1.1.5) liegen. Er steht solidarisch mit der Welt in der Welt und versöhnt sie mit Gott. Das zu bezeugen ist Auftrag der Kirche.

---

178 Vgl. KD IV,3, 944: „Die nicht dauernd und immer wieder neu am Munde ihres Herrn hängende Gemeinde wird den Adressaten ihres Auftrags notwendig entweder vernachlässigen oder bevormunden wollen: sie wird wahrscheinlich abwechselnd aus der einen dieser Verirrungen in die andere geraten.“

179 Vgl. KD IV,3, 945: „Mag sein, daß der Weltmensch da draußen ihr durch sein Verhalten und Gebaren so anders, so *fremd* vorkommt, vielleicht auch so bedrohlich erscheint, daß sie ihn abgestoßen und entsetzt nur in jene Ferne zu rücken weiß. Um sich selbst zu behaupten, ihr Eigenes zu hüten und ungestört zu bewahren, meint sie es vorziehen zu müssen, sich nicht eigentlich, nicht ernstlich mit ihm einzulassen, es in der Beziehung zu ihm beim Nötigsten, beim Unvermeidlichen sein Bewenden haben zu lassen, ihn im Übrigen betrübt oder auch stirnrunzelnd Gott anbefehlen zu dürfen: vielleicht tatsächlich für ihn zu beten, aber doch auch das nur unverbindlich, ohne daß das ihre eigene Beziehung zu ihm verändern würde. [...] Mag aber auch sein: die Gemeinde findet an ihrem *Eigenen* so große Freude, so großes Genügen, sie begegnet aber eben in ihrem Eigenen auch so vielen Problemen (etwa des Gottesdienstes, der Seelsorge, der Gemeinschaftspflege, der Theologie), sie sieht da so viele Aufgaben, sie ist durch das, was sie in ihrem inneren Kreise zu erfahren, zu bedenken, zu tun findet, so in Anspruch genommen, daß sie für die da draußen einfach keine Zeit und keinen Atem hat, daß sie es besser ohne sie oder eben nur in jener lockeren, der Lösung sich nähernden Beziehung zu ihnen machen zu sollen meint.“ (Hervorhebungen im Original).

180 Vgl. KD IV,3, 949: „Nicht ihr überlegenes Wissen als solches hätte sie dem Weltmenschen mitzuteilen, sondern *das*, was sie faktisch weiß, das dem Weltmenschen, aber auch ihr selbst schlechthin überlegene Evangelium hätte sie ihm – nicht von irgendeiner Höhe herunter, sondern demütig neben ihm tretend, solidarisch mit ihm verbunden – zu bezeugen. Ginge es ihr darum, dann könnte ihr Verhalten, ihre ganze Einstellung ihm gegenüber mit Bevormundung nichts zu tun haben.“ (Hervorhebung im Original).

### 3 Die Ordnung der Kirche als Zeugengemeinschaft

Wenn Kirche in ihrem ganzen Sein Zeugin ist, so muss auch die konkrete Ordnung der Kirche dem Zeugnis des Evangeliums dienen.<sup>181</sup> Die äußere Form der Kirche ist deshalb von großer Bedeutung: „*credo ecclesiam* bedeutet dann, daß die Kirche sich selbst in der Welt des Irdischen und Sichtbaren in aller Demut, aber auch getrost, von ihrer dritten Dimension her zugleich gerichtet und aufgerichtet, *ernst nehmen* darf. Sie kann, darf und soll sich dann die Formen nach bestem Wissen und Gewissen schaffen, die ihr als der menschlichen Gemeinschaft, die sie ja wesensmäßig auch ist, unentbehrlich, die zu ihrem Aufbau und zu der Erfüllung ihres Auftrags geeignet sind.“<sup>182</sup>

Da die Rahmenbedingungen für die Kirche sehr verschieden sein können, ist ihre Ordnung kein einmal festgelegtes Konstrukt, an dem unter allen Umständen festgehalten werden muss. Barth weist darauf hin, dass die Kirche sich mit dem jeweiligen Zeitgeist auseinandersetzen muss. Dabei geht es allerdings nicht um Fortschrittlichkeit, sondern um Reformation im Wortsinn. Die Aufforderung des *semper reformanda* besteht nach Barth darin, in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist nach „der dem unveränderlichen Wesen der Kirche entsprechenden, Gestalt, Lehre, Ordnung, Dienstleistung zu fragen.“<sup>183</sup> Während der Inhalt ihres Zeugnisses unverändert bleibt, muss sich die Kirche also damit beschäftigen, wie ihr Auftrag, das Zeugnis, unter den sich verändernden geschichtlichen Bedingungen ausgeführt werden kann. Die Beschäftigung mit ihrer äußeren Form ist ein Zeichen dafür, dass sich die Gemeinde selbst als Zeugengemeinschaft ernst nimmt.<sup>184</sup>

181 Vgl. KD IV,2, 816: „[...] die in Jesus Christus geheiligte Menschheit *vorläufig darzustellen*, ist aber die Aufgabe, die Bestimmung, der klare Auftrag, dem sich die Gemeinde in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft, die nun eben *ihre* Zeit ist, nicht entziehen kann. Sie existiert im Dienst des Zeugnisses, das sie indem sie als christliche Gemeinde existiert, der Welt schuldig ist und also nicht vorenthalten darf. Und nun ist ja gerade ihre Rechtsordnung die Gestalt, in der sie sich nach außen in den Augen der Welt darstellt [...].“ (Hervorhebungen im Original).

182 KD IV,1, 737 (Hervorhebungen im Original).

183 KD IV,1, 787: „Was in der Kirche zählt, ist nicht der ‚Fortschritt‘, sondern die *Reformation*: ihre Existenz als *ecclesia semper reformanda*. *Semper reformari* heißt aber nicht: immer mit der Zeit gehen, den jeweiligen Zeitgeist als Richter über wahr und falsch walten lassen, sondern: zu jeder Zeit und in Auseinandersetzung mit jedem Zeitgeist nach der dem unveränderlichen Wesen der Kirche entsprechenden, Gestalt, Lehre, Ordnung, Dienstleistung zu fragen.“ (Hervorhebungen im Original).

184 Vgl. KD IV,2, 807: „Indem die Gemeinde sich je und je darüber einigt und ausspricht, was sie hinsichtlich der Form ihrer Existenz als eine irdisch-geschichtliche und also auch sichtba-

Die Ordnung der Gemeinde steht nicht auf Dauer fest, sondern ist Gegenstand einer beständigen Selbstreflexion der Gemeinde. Die Gültigkeit einer Ordnung muss sich je neu als theologisch verantwortbar erweisen und, wenn notwendig, korrigiert werden. Die Wichtigkeit der in der *unio cum Christo* begründeten mitmenschlichen Dimension stellt Barth heraus, indem er fragt: „Aber wird es zum Entstehen und zum Bestand rechten menschlichen Rechtes nicht gut, vielleicht geradezu erforderlich sein, daß die dafür Verantwortlichen konkret daran erinnert werden, daß jede ernstlich so zu nennende Gemeinschaft eigentlich *Lebensgemeinschaft*, Kommunion meint und ohne ganze Zuwendung der Einen zu den Anderen auch partiell letztlich nicht durchzuführen ist?“<sup>185</sup>

### 3.1 Die Einheit der Kirche

Unabhängig von der konkreten Ordnung der Kirche ist für Barth die Einheit der Kirche in Christus grundlegend. Die Spaltung der Kirche betrachtet Barth als Skandal: „Keine Frage: in dem Maß, als die Christenheit in wirklich verschiedenen und entgegengesetzten Kirchen existiert, in dem Maß leugnet sie praktisch, was sie theoretisch bekennt: die Einheit und Einzigkeit Gottes, Jesu Christi, des Heiligen Geistes. Alle guten Gründe für die Entstehung solcher Kirchenspaltung und alle schweren Hindernisse, sie zu beseitigen, alle Interpretationen und Milderungen, die ihr widerfahren mögen, ändern nichts daran, daß jede Kirchenspaltung als solche ein finsternes Rätsel, ein *Skandal* ist.“<sup>186</sup>

Die Einheit der Kirche ist für Barth allerdings nicht gleichbedeutend mit einer einheitlichen Organisation, die in bestimmten übergeordneten kirchlichen Organen ihren Ausdruck findet. Barth hält ein solches wie auch immer geartetes übergeordnetes Organ, das die Einheit der Gemeinden garantiert, für nicht wesentlich.<sup>187</sup>

---

re Gemeinschaft vor Gott und den Menschen für verantwortlich oder unverantwortlich, für Recht oder Unrecht hält, nimmt sie sich selbst genau so ernst, wie sie es auch in ihrem Gottesdienst im engeren und dann auch im weiteren Sinn des Begriffs tun muß. Es geht auch hier – und wie wir sahen: in nächster Beziehung gerade zu ihrem Gottesdienst – um die Gehorsamsfrage.“

185 KD IV,2, 821 (Hervorhebung im Original).

186 KD IV,1, 754 (Hervorhebung im Original).

187 Vgl. KD IV,1, 752f.: „Daß die Existenz eines die Einheit der Gemeinden hier und dort garantierenden kirchlichen Organs synodalen oder episkopalen Charakters dem neutestamentlichen Kirchenbegriff *wesentlich* sei, wird man wohl nicht behaupten können, selbst wenn in den Texten nicht alles dokumentiert sein sollte, was es in der neutestamentlichen Zeit gegeben haben mag.“ (Hervorhebung im Original).

Stattdessen betont er, dass die Kirche in ihrer Ganzheit in jeder einzelnen Gemeinde existiert.<sup>188</sup> Barth denkt die Kirche von der Gemeinde her. Die Frage nach der Einheit der Kirche beantwortet er von ihrem Sein, nämlich von Jesus Christus her. In ihm ist die Einheit der Kirche begründet.<sup>189</sup> Im Anschluss an das Bild vom Leib Christi fügt Barth hinzu, dass gerade in der Einheit die Vielfalt nicht nur dazugehört, sondern notwendig ist.<sup>190</sup> Deshalb erscheint es für ihn in keiner Weise problematisch, sondern im Gegenteil willkommen, wenn es innerhalb der christlichen Gemeinde unterschiedliche Gruppierungen gibt. Entscheidend sei dabei, dass diese Gruppierungen sich selbst als Teil des Ganzen begreifen und sich dementsprechend verhalten.<sup>191</sup> Dann beeinträchtigen die unterschiedlichen Gruppen die Einheit der Gemeinde nicht, sondern befestigen sie sogar.<sup>192</sup> Barth beschreibt das Verhältnis von Vielfalt und Einheit dementsprechend als komplementär und verweist auf das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern, wobei er davon ausgeht,

188 Vgl. KD IV,1, 751: „Existiert doch die *eine* Kirche weder in einer ideellen noch in einer organisierten und organisierenden ‚Gesamtkirche‘, zu der dann die einzelnen Gemeinden im Verhältnis von Teilkirchen ständen (wie Zahlen einer Summe oder wie Töne in einem Akkord!), sondern in ihrer Ganzheit je in jeder einzelnen Gemeinde.“ (Hervorhebung im Original).

189 Vgl. KD IV,1, 753: „Fragen wir, wie wir es hier tun, nach dem einen einzigen Sein der einen, einzigen Gemeinde, dann können wir als Garantie ihrer Existenz als solche in den lokal getrennten Gemeinden nur eine grundsätzlich unentbehrliche, heilsnotwendige, unfehlbare und unbedingt wirksame Instanz nennen: den im prophetisch-apostolischen Wort sich selbst bezeugenden, durch seinen Geist tätigen *Herrn*, der als derselbe in der Mitte *jeder* durch ihn, in seinem Namen versammelten Gemeinde zu sein verheißen hat. Er regiert die *Kirche* und also die *Kirchen*. Er begründet und sichert ihre Einheit.“ (Hervorhebungen im Original). Vgl. dazu Weinrich, Kirche glauben 142: „Etwas tautologisch ließe sich sagen, daß die Kirchen eben nur dann Kirche sind, wenn sie tatsächlich Kirche sind, d.h. ein Teil des Leibes Christi, der als ganzer *die* Kirche ist. Die im Geist geglaubte Einheit gehört zur Substanz der Kirche, die auch nicht vorläufig zugunsten der faktischen Zersplitterung gleichsam beurlaubt werden kann, etwa weil es derzeit keine rechte Anschauung für diesen Glauben gibt.“

190 Vgl. KD IV,3, 983: „daß der Leib einer ist und doch gerade als solcher *viele* Glieder hat, spricht die runde, deutliche Anerkennung aus, daß die Vielheit der Gnadengaben, der Kräfte, der Dienste in der christlichen Gemeinde kein Übel, auch kein notwendiges Übel, sondern recht, gut, innerlich notwendig ist.“ (Hervorhebung im Original).

191 Vgl. KD IV,3, 983: „daß die vielen Glieder *ein* Leib sind, besagt komplementär zu jenem ersten ebenso rund und deutlich: daß das Recht und die Notwendigkeit der vielen besonderen Tätigkeiten und Gemeinschaftsbildungen innerhalb der Gemeinde sich darin erweist, daß diese in ihrer Vielheit und also eine jede in ihrer Besonderheit nicht für sich, sondern für Alle, für das Ganze des Lebens und Werkes der Gemeinde stehen und bestehen.“ (Hervorhebung im Original).

192 Vgl. KD IV,3, 984: „Daß alle diese Gruppen mit ihren besonderen Tendenzen sich nur eisern an die Regel halten: sie haben nicht für sich, nicht selbstgenügsam, nicht erobernd, meisternd, unterwerfend, sondern selbstlos dienend und nach allen Seiten hin offen für Alle, für das Ganze zu existieren und tätig zu sein. Es braucht also kaum gesagt zu werden, daß keine besondere Berufung und Begabung, wird sie so verstanden, aufgenommen und in Werk gesetzt, zum Schisma, zur Partei- und Sektenbildung führen – daß vielmehr jede von ihnen, indem sie innerhalb der Gemeinde entsteht und Bestand hat, deren Einheit nur bestätigen und verstärken kann.“

dass es sich dabei für Paulus nicht nur um ein Bild, sondern um eine Beschreibung der Wirklichkeit handelt.<sup>193</sup> Analog lässt sich dieses Modell von einzelnen Gruppen innerhalb einer Gemeinde auf einzelne Gemeinden bzw. Kirchen innerhalb der Kirche insgesamt übertragen. Das Selbstverständnis der einzelnen Gemeinden und Kirchen ist demnach entscheidend für die Einheit der Kirche, und kein übergeordnetes Organ, das die Einheit feststellt oder herstellt. Wenn die einzelnen Kirchen sich als Teil der Gesamtkirche verstehen, dann ist die Einheit der Kirche Wirklichkeit, denn die Einheit der Kirche ist eine geglaubte Einheit.

### **3.2 Erkennbarkeit der Kirche und ihrer Glieder**

Ebenso, wie die Einheit der Kirche Glaubensgegenstand ist, so ist auch die Kirche als solche nur im Glauben zu erkennen. Barth hält daran fest, dass Gott allein weiß, wer zur Gemeinschaft der Heiligen dazugehört und weist an anderer Stelle darauf hin, dass nur im Glauben zu erkennen ist, wer zu Christus gehört.<sup>194</sup> Gleichwohl beschäftigt er sich mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer Glieder. Dabei bleiben die Ausführungen auf eigenständige Weise in der Schwebe, weil Barth einerseits das Sichtbare wichtig ist, er andererseits aber betont, dass Gott allein die Seinen kenne.

Zwei Möglichkeiten der Definition der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen lehnt Barth ab, zum einen die Definition über die Taufe und zum anderen über

---

193 Vgl. KD IV,3, 984f. „Es können nun freilich die beiden Grundsätze von 1Kor 12,12 und es kann ihr komplementäres Verhältnis zueinander nur da ganz einsichtig und notwendig einleuchtend werden, wo begriffen ist, daß es sich für Paulus, indem er sie an Hand des Bildes vom Leib und seinen Gliedern entwickelt, eben in diesem Bild nun doch nicht nur ein Bild, sondern um ein Wirkliches, ja um das erstlich und letztlich allein Wirkliche in der Welt gehandelt hat.“ Ganz ähnlich versteht Kasper aus römisch-katholischer Perspektive das paulinische Bild (Kasper 190): „Doch Paulus greift in seiner Rede von der Kirche als Leib Christi diese Metapher nur scheinbar auf. Er sagt nämlich in *1 Kor 12,12* nicht: So wie ein Leib viele Glieder hat, so ist es auch in der Kirche; er sagt vielmehr: So ist es auch mit Christus. Bei ihm steht nicht die hellenistische Vorstellung und ein Vergleich im Hintergrund, sondern die hebräische Vorstellung von der korporativen Persönlichkeit, einem gemeinschaftlichen Groß-Ich, das die einzelnen Subjekte einer Gemeinschaft diachron und synchron verbindet, ohne deren Individualität auszulöschen. Die Rede vom Leib Christi ist für Paulus deshalb kein Vergleich, sondern eine Realität.“

194 Vgl. Anm. 70 und 71 und KD IV,1, 778: „Heilige Glieder der heiligen Gemeinde und also ‚wahre Christen‘ waren zu jeder Zeit und in jeder Situation und werden zu jeder Zeit und in jeder Situation der Kirche diejenigen in ihr versammelten Menschen sein, die der Herr dazu erwählt, durch sein Wort berufen und noch dazu machen wird – genauso viele, nicht mehr und nicht weniger, diese und keine Anderen. Er kannte, wollte und schuf sie als solche. Er kennt sie und er erhält sie als seine Heiligen.“

das Verhalten der einzelnen Menschen.<sup>195</sup> Das Problem der Taufe als definierendes Merkmal der Zugehörigkeit sieht Barth vornehmlich darin, dass auf diese Weise eine menschliche Handlung, eben die von der Gemeinde vollzogene Taufhandlung, die Gemeinde konstituiert.<sup>196</sup> Die zweite Möglichkeit betrachtet Barth als problematisch, weil sie von der irrigen Annahme ausgeht, das Wirken des Heiligen Geistes sei anhand menschlicher Maßstäbe im konkreten Verhalten der Gemeindeglieder feststellbar.

Was die Gemeinde als Ganze betrifft, so ist im Hinblick auf ihre Erkennbarkeit als Kirche ihr Verhalten im Gegenüber zur Welt jedoch von großer Bedeutung. Kirche „an sich“, abgesehen von der Welt, ist für Barth nicht beschreibbar, da sie, wie eingangs dargestellt wurde, um der Welt willen da ist. Angesichts der beschriebenen Bestimmung von Kirche als Zeugin ist diese Fokussierung nicht überraschend, impliziert aber doch eine bedeutende Pointierung: die Erkennbarkeit von Kirche ist nur relational, nur in ihrer Beziehung zur Welt beschreibbar. Alle Tätigkeit innerhalb der Gemeinde gewinnt ihren Sinn nur durch ihr Bezogensein auf die Welt: „Eine nur in sich und für sich lebendige, interessierte und tätige, ihrer Umgebung gegenüber tatlose Gemeinde würde dieser zwar in ihrer Konformität mit ihrer eigenen Art nur zu vertraut und insofern ein Stück weit ganz recht sein, sie aber wiederum gerade in dieser Konformität letztlich nur enttäuschen können.“<sup>197</sup> Entscheidend ist demnach nicht so sehr, inwiefern innerhalb der Gemeinde das Evangelium Thema ist und wie intensiv sie sich damit selbst beschäftigt, sondern vielmehr die Wirkung, die die Gemeinde nach außen hat. Dabei hat Barth keine unerfüllbar hohen Ansprüche an diese Außenwirkung. So beschreibt er positiv sehr zurückhaltend, wie die Welt die christliche Gemeinde wahrnehmen können sollte: „Mag ihnen der Grund der kritisch-komprehensiven

---

195 Vgl. KD IV,1, 777: „Es gab und gibt nun aber, wenn man sich ihr stellen will, zwei Versuche allzu leichter Beantwortungen: scheinbar sehr entgegengesetzter, in Wirklichkeit doch nur komplementärer Art, beide illegitim und darum beide in einem Atemzug abzulehnen. Die eine weist auf die *Taufe* hin als auf den Faktor, durch den der Mensch in die *communio sanctorum* versetzt, auf Grund deren er ihr wahres Glied sei. [...] Es war aber nicht besser, wenn man die Heiligkeit der Christen (und damit die Heiligkeit der Gemeinde) in bestimmten, die Christen von anderen Menschen unterscheidenden *Verhaltensweisen* erkennen wollte.“ (Hervorhebungen im Original).

196 Vgl. ebd.: „Was für eine Vorstellung von Gemeinde, die die Macht hätte, sich einfach durch diese Handlung als solche als heilige Gemeinde zu konstituieren und fort und fort zu ergänzen!“

197 KD IV,3, 891.

Güte, die ihnen in der Christengemeinde begegnet – mag ihnen Gott als das Geheimnis, der Ursprung und das Ziel der Sicht, in der sie da gesehen wird – verborgen sein und bleiben, so muß ihnen doch diese gütige Sicht als solche, so rätselhaft sie ihnen sein mag, jedenfalls spürbar werden.<sup>198</sup> Der minimale Anspruch des Zeugnisses besteht demnach darin, eine Ahnung der Versöhnung in Christus zu vermitteln. Entscheidend ist, dass tatsächlich Christus im Zentrum der Botschaft steht.<sup>199</sup> Barth zeigt hier eine realistische Einschätzung der Steuerbarkeit von Ausstrahlung und Überzeugungskraft.

Bei aller Betonung der Gemeinschaft verliert Barth doch nicht die einzelnen Gläubigen aus dem Blick. So geht er bei aller Vorordnung der Gemeinschaft vor die Einzelnen auch auf die Frage ein, wie die Einzelnen erkennbar sind und hält fest: „Man wird auch die einzelnen Christen daran als solche erkennen, daß sie als Glieder der Gemeinde unmittelbar oder mittelbar an diesem Tun beteiligt sind, daß ihr Leben tatsächlich das Evangelium aussagt.“<sup>200</sup> So sehr die Kirche als Gemeinschaft Zeugin Jesu Christi ist, bleibt für Barth doch ebenso wichtig, dass diese Gemeinschaft aus ihren Gliedern besteht und so auch die Heiligkeit der Gemeinschaft insgesamt mit der Heiligkeit der einzelnen Glieder verwoben ist.<sup>201</sup>

Barth weist also einerseits den Gedanken zurück, dass die Glieder der Gemeinschaft der Heiligen an ihrem Verhalten zu erkennen sind, und beschreibt andererseits durchaus die Bedeutung des Verhaltens der Einzelnen. Der scheinbare Widerspruch lässt sich auflösen, wenn man annimmt, dass die beiden Aspekte auf verschiedenen Ebenen liegen. Wenn Barth die Meinung ablehnt, dass das Verhal-

---

198 KD IV,3, 883.

199 Vgl. KD IV,3, 969: „die Existenz des lebendigen Jesus Christus gestern, heute und morgen als den Inhalt des Evangeliums in der Welt mindestens in derselben Bestimmtheit zur Sprache und zu Gehör zu bringen [...]. Dies Eine kann in vielen Formen, es kann direkt oder indirekt, explizit oder implizit, es kann in irgendeiner Gestalt des menschlichen Wortes oder auch in beredtem Schweigen, es kann in bestimmten Taten und Verhaltensweisen oder auch in wohlbedachten und zielbewußten Unterlassungen geschehen. Aber eindeutig *das* muß, wenn die Gemeinde ihren Dienst tut, geschehen, und das muß dann unbedingt *geschehen*. Man erkennt die christliche Gemeinde daran, daß sie damit beschäftigt ist, das zu *tun*.“ (Hervorhebungen im Original).

200 Ebd.

201 Vgl. KD IV,1, 776: „Sie ist denn auch bis auf diesen Tag tief beunruhigend – und das wäre keine christliche Gemeinde, die von ihr nicht tief beunruhigt wäre: die der Frage nach der Heiligkeit ihres gemeindlichen *Tuns* parallel laufende, mit ihr unzertrennbar verbundene Frage nach der *Heiligkeit* ihrer *Glieder*. Ist sie doch in ihren Gliedern, ist doch ihr gemeindliches Tun *deren* Tun, steht und fällt doch offenbar die Heiligkeit ihres Tuns und damit ihre eigene Heiligkeit mit der Heiligkeit der in ihr versammelten Christen. Welche aber sind ihre heiligen Glieder? Welche sind die ‚wahren Christen‘?“ (Hervorhebungen im Original).

ten einen Christen oder eine Christin kennzeichnet, schließt er damit die Möglichkeit aus, aus menschlicher Sicht erkennen zu können, wer tatsächlich zu Christus gehört. Dieses Erkennen steht allein Gott zu. Jeder Versuch, den Umfang der Gemeinschaft der Heiligen zu definieren, stellt einen menschlichen Übergriff dar.<sup>202</sup> Das bedeutet aber nicht, dass sich das Christsein nicht in einem bestimmten Verhalten ausdrücken kann und soll, insbesondere, wenn Christsein, wie Barth betont, das Zeugnis zum Ziel hat. Zeugnis ist per definitionem erkennbar, sonst ist es kein Zeugnis. Es geht letztlich darum, mit dem Verhalten, mit dem ganzen Sein als Gemeinde und darin auch als Einzelne, Christus zu bezeugen und auf diese Weise erkennbar zu sein.<sup>203</sup>

### 3.2.1 Sichtbare und unsichtbare Kirche

Für Barth ist die sichtbare, empirische Kirche als gesellschaftliche Realität von großer Bedeutung: „Wie der einzelne Christ nur in der Zeit und im Raum als ein Täter des Wortes (Jak. 1,22) und also in konkreter menschlicher Gestalt und also grundsätzlich jedermann sichtbar existieren kann, so existiert auch die christliche Gemeinde als solche durchaus nicht als ein ideelles Commune oder Universum, sondern – auch sie in der Zeit und im Raum – im Miteinander ihrer menschlichen Glieder, durch das gemeinsame Tun des von ihnen gehörten Wortes zu einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft zusammengeschlossen: auch sie in konkreter Gestalt und für jedermann sichtbar.“<sup>204</sup> Die sichtbare Kirche ist gegründet auf die geglaubte unsichtbare Kirche: „Der Mensch betritt im Glauben an die *ecclesia invisibilis* das Arbeits- und Kampffeld der *ecclesia visibilis*.“<sup>205</sup>

Während Barth die unsichtbare Kirche als selbstverständlich voraussetzt – sie

---

202 Es ist menschlicher Erkenntnis und Beurteilung sogar entzogen, darüber zu befinden, ob die Gemeinde tatsächlich aus „wahren“ und „falschen“ Christen besteht. (KD IV,1, 779: „Es wäre aber, genau genommen, auch das ein *Übergriff*, wenn wir zu wissen meinten und behaupten wollten, daß das nicht nur möglich, sondern *wirklich* sei, daß es also in der Gemeinde tatsächlich gläubige und ungläubige, wahre und falsche Christen gebe [...].“).

203 Vgl. Krötke, Die Kirche 252: „Die Kirche hat mitten in der Welt, die noch immer von der unversöhnten, sündigen Menschheit geprägt ist, und selbst angefochten von Nichtigen existiert, schon die neue, versöhnte Menschheit darzustellen. Das geschieht durch das Zeugnis ihres *Redens* von der Versöhnung, aber auch durch das Zeugnis ihres Lebens und die Art und Weise ihres Existierens. Der Begriff der »Darstellung« hält beides zusammen: Das Wort- und das Existenzzeugnis. Barths ganze Ekklesiologie drängt auf eine Kirche, in der beides nicht auseinanderfällt, so wie das in einer Kirche der Fall ist, in welcher sich die Mehrzahl ihrer Glieder durchaus nicht um die Darstellung versöhnten Menschseins schert.“

204 KD IV,1, 730.

205 Ebd.

betritt der Mensch im Glauben –, betont er die Wichtigkeit der Sichtbarkeit der Kirche. Es ist nicht möglich, sich als Glied der unsichtbaren Kirche zu verstehen, ohne gleichzeitig ganz konkret sichtbar Glied der Kirche zu sein. Zur Gemeinschaft der Heiligen zu gehören kann bei Barth deshalb kein diffuses Zugehörigkeitsgefühl bedeuten, sondern muss konkret sichtbar zum Ausdruck kommen. Zwar ist die Kirche „Werk des Heiligen Geistes“, aber als solches „ist die christliche Gemeinde, die Christenheit, die Kirche ein in der Menschheit in Gestalt menschlicher Tätigkeit geschehendes *Werk*“<sup>206</sup>. Gleichwohl betont Barth, dass sichtbare und unsichtbare Kirche nicht identisch sind: „Sind die in ihr vereinigten Menschen und ist ihr Tun grundsätzlich allgemein sichtbar, so sind sie doch als Gottes *Erwählte* und *Berufene*, so sind doch ihre Werke als *gute* Werke, so ist also das Sein der Gemeinde in ihrem zeitlichen Charakter *verborgen* unter viel, sehr viel kräftigem Schein des Gegenteils. Kein Bekenntnis, keine Theologie und keine Kultusform, keine Partei, Richtung, Gruppe, Bewegung im allgemein wahrnehmbaren Sein der Gemeinde, nichts, was sich da rein menschlich konstatieren, abgrenzen, zählen, formulieren läßt, und natürlich auch keine von den in ihr versammelten und tätigen menschlichen Personen ist da also solche direkt identisch mit dem, *was* die Gemeinde ist. [...] Es bleibt die Sammlung, Erhaltung und Vollendung der Gemeinde als das Geheimnis dessen, was ihre sichtbare Geschichte auf jener Ebene ist, in *Gottes* Hand, sein eigenes Werk, *geistliche* Wirklichkeit, als ihre dritte Dimension unsichtbar, nicht zu schauen, sondern allein zu glauben.“<sup>207</sup>

Barth bedient sich der Terminologie von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, um zum einen zu betonen, dass beide Sichtweisen von Kirche gleichermaßen bedeutsam sind und um zum anderen darauf hinzuweisen, dass sie zwar unterschieden, aber nicht voneinander zu trennen sind. Hier wird noch einmal die Differenzierung deutlich, die Barth vornimmt. Bei aller Sichtbarkeit kann im definatorischen Sinn über die Gemeinschaft der Heiligen keine Aussage gemacht werden. Dass die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen nicht definatorisch festgestellt werden kann bedeutet gleichzeitig, dass umgekehrt niemand als nicht zugehörig definiert werden kann. Das Bewusstsein, dass über das Sichtbare hinaus die

---

206 KD IV,1, 726 (Hervorhebung im Original).

207 KD IV,1, 733f. (Hervorhebungen im Original).

unsichtbare Kirche als Glaubensgegenstand existiert, relativiert das Sichtbare, ohne es zu entwerten. Barth entgeht so der Gefahr, die sichtbare Kirche zu überfordern, indem von ihr Vollkommenheit erwartet würde, und hält zugleich an der Bedeutung der nach außen hin wahrnehmbaren Kirche fest.

Dass in der sichtbaren Kirche tatsächlich die, wie Barth sie nennt, „wirkliche“ Kirche erkennbar wird, ist auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückzuführen.<sup>208</sup> Dabei ist der Heilige Geist sowohl in der Kirche am Werk, als auch in den Menschen, die sie als solche erkennen. Nur im – durch den Geist gewirkten – Glauben kann die wirkliche Kirche erkannt werden.<sup>209</sup>

### 3.2.2 Mönchtum als mögliche Form der Darstellung der *sanctorum communio*

Im Zusammenhang mit der Frage, wie sich die Gemeinschaft der Heiligen als solche darstellt, beschäftigt sich Barth auch mit dem Mönchtum. Er würdigt es als einen Versuch, die Gemeinschaft der Heiligen der Welt sowie auch der Kirche gegenüber exemplarisch darzustellen.<sup>210</sup> Barth wendet sich deshalb gegen eine pauschale Kritik am monastischen Gedanken und fragt: „Haben die großen Führer des Mönchtums etwa nicht recht gehabt, wenn sie sich fragten, ob nicht die Aufgabe solcher *communio* (in der weltlichen Gesellschaft nicht nur, sondern auch in der Kirche selbst) in den Grenzen des Erreichbaren immer wieder vernachlässigt werde und wenn sie sich nun eben dieser Anfrage ernstlich zuwenden wollten?“<sup>211</sup> Für Barth ist diese Anfrage Anlass, darüber nachzudenken, inwiefern dieser Versuch des Mönchtums berechtigt ist, wo seine Schwächen sind, und inwiefern durch die monastischen Bemühungen die Aufgabe, als Gemeinschaft der Heiligen

---

208 Vgl. KD IV,2, 700: „Kann man es anders sagen als so: die wirkliche Kirche (ihre Auferbauung durch *Gott* als Grund und Bestimmung dessen, was *Menschen* da wollen, tun und vollbringen!) wird sichtbar, indem sie als solche in der Kraft des Heiligen Geistes (desselben Heiligen Geistes, in dessen siegreichem Wirken sie wirkliche Kirche *ist!*) aus ihrer Verborgenheit in der kirchlichen Einrichtung, Überlieferung und Gewohnheit, aber auch in aller kirchliche Neuerung und Veränderung *hervorbricht* und *herausleuchtet?*“ (Hervorhebungen im Original).

209 Vgl. KD IV,2, 701: „Es wird immer Gottes *Offenbarung* sein, in der die wirkliche Kirche sichtbar wird. Und es wird immer der durch diese Offenbarung erweckte *Glaube* sein, in welchem sie von Menschen faktisch gesehen wird: genau dort, wo ohne Offenbarung nur jenes vielgestaltige kirchliche Etwas in seiner Vieldeutigkeit (vielleicht nur eben verfänglich und irreführend!) zu sehen wäre.“ (Hervorhebungen im Original).

210 Vgl. KD IV,2, 17: „Monastisches Leben will über alles, was es für die Einzelnen bedeutet, hinaus sein: eine der Welt und der Kirche exemplarisch gegenübergestellte und so ihnen und vor allem der Ehre Gottes dienende vollkommene Darstellung der *communio sanctorum*“.

211 Ebd.

zu leben, ins Bewusstsein gerückt wird.<sup>212</sup> Barth sieht in der Beschäftigung mit dem Mönchtum die Chance, die Frage nach dem Handeln der Gemeinde in der Welt in den Mittelpunkt zu rücken. Er schreibt: „es geht gerade vom Glauben aus und im Glauben notwendig um Nachfolge, Heiligung, Gestaltung, Bruderschaft, Liebe. In der Kraft der Auferstehung Jesu Christi werden sie – die, nämlich, die, was in Jesu Christi Auferstehung für die Welt und für sie offenbar geworden ist, erkennen – solches *tun*. Mag die mönchische Bestimmung dessen, was zu tun ist, fragwürdig und mag der Zusammenhang, in welchem das Mönchtum dieses Tun geübt hat, geradezu verkehrt sein, so ist das keine Entschuldigung für die Unterlassung oder Vernachlässigung solchen Tuns.“<sup>213</sup> In Anbetracht der im vorangehenden Abschnitt beschriebenen Betonung des Verhaltens der Gemeinde und der Einzelnen als Gemeinschaft der Heiligen ist es nicht überraschend, dass Barth das Anliegen, das er im Mönchtum zum Ausdruck kommen sieht, nämlich die Gemeinschaft der Heiligen vor Augen zu stellen, positiv würdigt. Barth deutet sogar eine Nähe der Theologie des Mönchtums zu Calvins Lehre von der Heiligung an und sieht die Frage, die die monastische Bewegung aufwirft, keineswegs im Widerspruch zur reformatorischen Theologie.<sup>214</sup>

### 3.3 *Der Gottesdienst als Mitte der Gemeinde*

Barth bestimmt den Gemeinschaftscharakter von christlicher Gemeinde in vierfacher Weise, als *Bekennnisgemeinschaft*, *Taufgemeinschaft*, *Abendmahlsgemein-*

---

212 Vgl. ebd.: „Muß der Versuch einer mit Hilfe solcher Gehorsamsforderung institutionell zu verwirklichenden Darstellung der *communio sanctorum* nicht notwendig auf eine Gott beleidigende und die einen Menschen falsch erhebende, die anderen falsch erniedrigende Illusion hinauslaufen? So kann und muß wohl allen Ernstes gefragt werden. Nur daß man damit mit dem Mönchtum auch nach dieser Seite nicht fertig zu sein meinen dürfte! Wenn, was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott möglich ist, und wenn der Geist weht wo er will, so kann schließlich nicht bestritten werden, daß echte Gemeinschaft der Heiligen in Form von echtem Befehlen und echtem Gehorchen doch auch im Rahmen einer solchen Institution je und je *Ereignis* werden konnte und kann.“ (Hervorhebungen im Original).

213 KD IV,2, 18 (Hervorhebung im Original).

214 Vgl. KD IV,2, 19: „Es wäre geschichtlich interessant, die bei Calvin die Rechtfertigungslehre [...] umfassende und in sich schließende Lehre von der *sanctificatio* und von der *vita hominis christiani* mit der Theologie des Mönchtums zusammenzuhalten und beide auf ihre Übereinstimmung und ihren Widerspruch zu prüfen. Der Hinweis darauf soll genügen, um darauf aufmerksam zu machen, daß wir uns vom Boden der *Reformation* auf keinen Fall entfernen, vielmehr auch einer mächtigen reformatorischen Anregung Folge leisten, wenn wir dieser Sache nun doch eine größere und betontere Aufmerksamkeit zuwenden, als es gerade in der heutigen theologischen Situation üblich – und von Vielen wohl gerade von der hier vorgetragenen Dogmatik erwartet ist.“ (Hervorhebung im Original).

*schaft*, und als *Gebetsgemeinschaft*.<sup>215</sup> Diese vier Bestimmungen implizieren, was Barth an anderer Stelle ausdrücklich sagt: Der Gottesdienst ist das Zentrum der Auferbauung der Gemeinde.<sup>216</sup> Der Gottesdienst ist für Barth demnach nicht lediglich ein Aspekt unter anderen im Leben und in der Ordnung der Gemeinde, sondern vom Gottesdienst aus wird die Gemeinde aufgebaut.<sup>217</sup> Für Barth ist die Ordnung des Gottesdienstes der Ausgangspunkt für die Ordnung der Gemeinde insgesamt.<sup>218</sup> Es geht hier um den Aufbau im bereits beschriebenen doppelten Sinn. Zum einen geht es um Aufbau als Struktur der Gemeinde, zum anderen darum, wie sie geistlich-theologisch aufbaut wird. Beide Aspekte haben ihr Zentrum im Gottesdienst. Im Gottesdienst, so Barth, wird das Geschehen der *communio sanctorum*, des Aufbaus und des Aufbaus der Gemeinde, sichtbar und erkennbar.<sup>219</sup> Der Gottesdienst ist das Zentrum der Gemeinde, indem in ihm die Gemeinde „als *Gemeinde Ereignis*“ wird.<sup>220</sup> Gleichzeitig ist sie im Gottesdienst als Gemeinschaft eindeutig für die Welt sichtbar.<sup>221</sup> Die beiden entscheidenden Aspekte von Barths

215 So in KD, IV,2, 792-801, insbesondere 799.

216 Vgl. KD IV,2, 722: „Nicht nur im Gottesdienst wird sie erbaut und erbaut sie sich selbst; sie tut es aber *zuerst* immer aufs neue hier, und wenn sie es hier nicht täte, täte sie es gar nicht.“ (Hervorhebung im Original).

217 Vgl. KD IV,2, 799: „Und wenn sie vor der vielfältigen Frage steht: wie sie sich ihrerseits konstituieren soll, so wird sie sich immer daran halten, immer darauf zurückgreifen dürfen, daß sie ja schon konstituiert ist, daß ihr Gottesdienst, in welchen sie als Gemeinde betet, bei aller Schwachheit und Verkehrtheit, in der sie das tun mag, der Ort ist, wo das, was für sie nach außen wie nach innen recht ist, schon geschieht: in ihrem konkreten Leben als Bekenntnisgemeinschaft, als Taufgemeinschaft, als Abendmahlsgemeinschaft und nun eben: als Gebetsgemeinschaft.“

218 Vgl. KD IV,2, 767: „Es geht um die Ordnung des besonderen Geschehens, in welchem die Existenz der Gemeinde nicht nur am konkretesten in Erscheinung tritt, sondern auch sachlich ihre Mitte und Spitze hat: um die Ordnung ihres *Gottesdienstes*. Es geht weiter um die Bestimmung und Verteilung der den einzelnen Christen innerhalb der Tätigkeit der Gemeinde zufallenden besonderen *Verantwortungen*, *Verpflichtungen* und *Funktionen* und deren Verhältnis untereinander. Es geht weiter um die Frage, in welcher Weise die Gemeinde als solche ihre gemeinsame Sache und deren Hoheit in ihrem Verhältnis zu ihren einzelnen Gliedern wahrzunehmen, in welchem Sinn sie gegenüber den einzelnen Christen sowohl im Blick auf ihre christliche Existenz im Allgemeinen, *Disziplin*, *Aufsicht* und *Zucht* zu üben hat.“ (Hervorhebungen im Original).

219 Vgl. KD IV,2, 722: „Das Baugeschehen, in welchem die Gemeinde wirkliche Kirche ist, ist in seiner Mitte, in welcher es immer neu anhebt und direkt greifbar und anschaulich wird, das Geschehen, in welchen sie, ihrem Namen *εκκ ησα* wörtlich entsprechend, zur ‚*Versammlung*‘ ihres Herrn zusammentritt, als solche am Werk ist und sich vor Gott und seinen Engeln, vor der Welt und nicht zuletzt vor sich selbst und allen ihren einzelnen Gliedern bekennt und zu erkennen gibt: in ihrem gemeinsamen *Gottesdienst*.“ (Hervorhebungen im Original).

220 KD IV,2, 790 (Hervorhebung im Original).

221 Vgl. KD IV,2, 723: „Es ist aber jene Mitte, in der die *Kommunion* als das Wesen des christlichen Gottesdienstes in ihrer *primären*, alle Einzelnen *miteinander* angehenden, verpflichtenden und in Anspruch nehmenden, aber auch tragenden Form stattfindet. Und es ist wieder jene Mitte, in der die Gemeinde – nicht ein Kollektiv, sondern die lebendige Gemeinde lebendiger Christen – als solche verbunden am Werk und für jeden Christen wie für die Außenwelt

Ekklesiologie kommen hier in verdichteter Form zum Ausdruck: Kirche ist *Gemeinschaft* und als solche ist Kirche *Zeugin*. Deshalb ist der Gottesdienst für Barth die Mitte des Lebens der Gemeinde.<sup>222</sup>

### 3.3.1 Gemeinde als Bekenntnisgemeinschaft

Wenn sich die Christinnen und Christen als Gemeinde versammeln, dann tun sie dies, so Barth, um miteinander zu bekennen, was sie zusammenführt. Jesus Christus als derjenige, der von ihnen erkannt, geglaubt, geliebt und erhofft wird, „drängt, indem er die Zwei oder Drei zusammenruft, zu deren gemeinsamen Bekenntnis.“<sup>223</sup> Barth betont, dass es sich beim Bekennen um ein gemeinschaftliches Werk handelt, auch wenn es daneben einzelne Personen und Gruppen gibt, die sich zu Christus bekennen. Dieses gemeinschaftliche Bekennen hat seinen Ort im Gottesdienst, in der Versammlung der ganzen Gemeinde. Dabei versteht Barth das gesamte Gottesdienstgeschehen mit Gebeten, Gesängen und Verkündigung und dem gemeinsamen Hören auf die Verkündigung als Bekenntnis der Gemeinde. Entscheidend ist hier für Barth gerade nicht ein gemeinsam gesprochenes Bekenntnis, sondern das freie Zeugnis des Wortes Gottes insbesondere in der Form der Predigt. In der ausgerichteten und gehörten Verkündigung Jesu Christi besteht das Bekenntnis der christlichen Gemeinde im Gottesdienst.<sup>224</sup> Der Bekenntnisakt ist für Barth also kein formales Geschehen, sondern grundlegende Lebensäußerung der gottesdienstlichen Gemeinde. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde enthält nicht das Bekenntnis, er ist das Bekenntnis.

### 3.3.2 Gemeinde als Gebetsgemeinschaft

Im Gottesdienst wird die Gemeinde nicht nur als Bekenntnisgemeinschaft sichtbar, sondern auch als Gebetsgemeinschaft. Wie beim Bekenntnis legt Barth auch

---

verbindlich *sichtbar* ist.“ (Hervorhebungen im Original).

222 Vgl. KD IV,2, 791: „Das ist das Besondere dieses Geschehens im größeren Zusammenhang des Lebens der Gemeinde, durch das sie sich distinkt mit dem weltlichen, aber auch mit dem christlichen Alltag nicht zu verwechseln, als die Mitte ihres Lebens erweist.“

223 KD IV,2, 792.

224 Vgl. KD IV,2, 793: „Diese im gemeinsamen Hören des Wortes Gottes gemeinsam gegebene Antwort, das in Erneuerung der gemeinsamen Erkenntnis gemeinsam gesprochene und vernommene *Bekenntnis* ist das erste Element des christlichen Gottesdienstes. Es mag auch die gemeinsame Rezitation einer *Bekenntnisformel*, es wird sicher auch den gemeinsamen *Gesang* in sich schließen, es wird sich aber entscheidend in freiem, nur eben an und durch seinen Gegenstand gebundenen *Zeugnis* in der Ausrichtung und Anhörung der der Gemeinde von ihrem Herrn aufgetragenen *Verkündigung*, *Botschaft*, *Lehre* und *Predigt* des Wortes Gottes vollziehen.“ (Hervorhebungen im Original).

in Bezug auf das Gebet Wert darauf, dass es sich um ein gemeinschaftliches Werk handelt. Auch im Gebet einzelner Menschen und kleinerer Gruppen geschieht gewissermaßen stellvertretend das Gebet der Gemeinde als Ganze.<sup>225</sup> Barth weist auf die Anrede des „Unser Vater-Gebets“ hin, mit der Jesus seine Jünger in sein Gebet hineinnimmt. Als Ausdruck der Bedürftigkeit der Gemeinde und ihrem Unvermögen, aus eigener Kraft tätig zu werden, und insofern auch als Bekenntnis, ist das Gebet integraler Bestandteil des Gottesdienstes der Gemeinde. Barth unterstreicht die Wichtigkeit des Gebets für den gesamten Gottesdienst, wenn er schreibt: „Das *Kirchengebet*, das unbedingt den Charakter der Danksagung *und* der Bitte haben muß, ist nicht formelhaft rituelle Zutat, sondern *integrierendes* Moment der liturgischen Aktion: *gleichwertig* dem Gotteslob und gleichwertig der Predigt, und mit beiden gar nicht kompakt und deutlich genug in Verbindung zu setzen. Mit dem *Lobe Gottes* ist es ja vorzüglich das Gebet, das die Versammlung der Gemeinde [...] unzweideutig unterscheidet, sie als *Handlung* zwar eben als ‚Gottesdienst‘ charakterisiert, der dann als solcher auch im intimsten Sinne Menschendienst sein wird.“<sup>226</sup>

### 3.3.3 Gemeinde als Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft

Was für den Gottesdienst insgesamt gilt, gilt für Taufe und Abendmahl in verdichteter Form. Sie sind Zeugnis von Gemeinschaft und Zeugnis in Gemeinschaft.<sup>227</sup> Es wird deutlich, welche große Bedeutung Taufe und Abendmahl für Barth gerade im Hinblick auf den Gemeinschaftscharakter von Kirche haben, wenn er schreibt: „In Taufe und Abendmahl haben wir es in unvergleichlicher Drastik mit dem *Handeln*, und zwar mit dem *Gemeinschaft* begründenden Handeln der Gemeinde zu tun. [...] Das ist nicht alles, was von Taufe und Abendmahl zu sagen ist. Es ist aber von Taufe und Abendmahl bestimmt auch das zu sagen, daß sie solche zeichenhafte Handlungen sind, in welchen Menschen, statt nebeneinander her oder auseinander, aufeinander zugehen, um bei- und miteinander zu sein, insofern eben: Gemeinschaft begründende Handlungen.“<sup>228</sup> Sowohl Taufe als

---

225 Vgl. KD IV,2, 799.

226 KD IV,3, 1013 (Hervorhebungen im Original).

227 Vgl. dazu auch Krötke, Gott und Mensch 127: „[...] Taufe und Abendmahl dagegen gehören wie die Verkündigung in den Kontext des Vollzugs eines Lebens der Zeugenschaft, zu dem Jesus Christus seine menschlichen Partner beauftragt.“

228 KD IV,3, 1033f. (Hervorhebungen im Original).

auch Abendmahl sind durch ihren doppelten Bezug auf Jesus Christus und auf die Gemeinschaft der Christinnen und Christen gekennzeichnet. Dabei ist bemerkenswert, dass Barth die Zeichenhaftigkeit von Taufe und Abendmahl nicht nur als Ausdruck von Gemeinschaft versteht, sondern auch als Begründung. Dadurch wird die Bedeutung, ja die Unverzichtbarkeit der Sakramente unterstrichen.

### 3.3.4 Taufe

Zu Barths Taufverständnis ist zunächst einmal seine Grundbestimmung festzuhalten: „*Jesus Christus* ist wie der Grund, so auch das von der Taufe als solcher sich abhebende, aber eben so ihr unverrückbar gesetzte eine *Ziel*.“<sup>229</sup> Bei der Taufe geht es also grundlegend und vordringlich um Jesus Christus. Entscheidend für das Verständnis von Barths Tauftheologie ist außerdem seine Differenzierung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe. Während es sich bei der Geisttaufe ein allein von Gott bzw. vom Heiligen Geist gewirktes Geschehen handelt, beschäftigt sich Barth unter der Überschrift der Wassertaufe mit der menschlichen Taufhandlung.<sup>230</sup> Dabei sind beide Handlungen zwar voneinander zu unterscheiden, jedoch nicht komplett voneinander zu trennen. Geisttaufe und Wassertaufe sind in der Weise aufeinander bezogen, dass die Geisttaufe „nach der von der Gemeinde zu erbittenden und zu vollziehenden, von dem Wort Jesu Christi vernehmenden Menschen zu empfangenden Wassertaufe“ ruft.<sup>231</sup>

Während die Geisttaufe als Werk des Heiligen Geistes nicht im Verfügungsreich der Menschen liegt, gilt dies umso mehr für die Wassertaufe. Die Wassertaufe ist für Barth die Antwort des Menschen auf das Ja Gottes. Durch den Geist wird der Mensch in die Lage versetzt, das „Ja“ Gottes zu ihm zu erkennen. Darauf antwortet der Mensch seinerseits mit seinem „Ja“. „Der erste Schritt seines Gott

229 KD IV,4, 98 (Hervorhebungen im Original).

230 Vgl. KD IV,4, 34: „Der Begriff «Geisttaufe» ist als Inbegriff der alles christliche Leben begründenden *göttlichen* Wendung und als Stichwort zu deren Bezeichnung geeignet, das unverwischbar Besondere *dieser* Seite des Problems des christlichen Anfangs noch einmal scharf herauszustellen und damit Raum zu schaffen für seine in unserem zweiten Abschnitt durchzuführende Entfaltung nach der anderen Seite, wo es um die Begründung des christlichen Lebens in ihrem Charakter als *menschliche Entscheidung* gehen, wo von der von der Gemeinde zu begehrenden «Wassertaufe» die Rede sein wird.“ (Hervorhebungen im Original).

231 KD IV,4, 35. Vgl. auch aaO. 45: „Die Taufe mit dem Heiligen Geist schließt die Taufe mit Wasser nicht aus, sie macht sie auch nicht überflüssig, sie ermöglicht und fordert sie vielmehr. Die Taufe mit Wasser wiederum ist, was sie ist, allein in ihrer Bezeugung zur Taufe mit dem Heiligen Geist: sie setzt diese (gleichviel ob sie auf sie zurück oder ihr entgegen blicke) voraus.“

gegenüber treuen und also seines christlichen Lebens ist seine in eigener Entscheidung von der Gemeinde begehrte und durch sie vollzogene Taufe mit Wasser als das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, abgelegt in der Bitte um Gottes Gnade, in der er ihrer Freiheit die Ehre gibt.<sup>232</sup>

Barth nimmt die menschliche Handlung der Wassertaufe als Zeichen der Entscheidung des Menschen so ernst, dass er sie bewusst als menschliche Handlung kennzeichnet und ihr kein göttliches Wirken zuschreiben möchte.<sup>233</sup> Dabei ist Barth die Betonung der aktiven Rolle des Menschen wichtig.<sup>234</sup> Gerade die Wassertaufe als menschliche Handlung – und zwar gerade auch als menschliche Handlung des Täuflings, nicht nur der taufenden Gemeinde – ist für Barth Ausdruck der freien Entscheidung des Menschen für Gott. Dieses Taufverständnis setzt als selbstverständlich voraus, dass der Täufling aktiv an diesem Geschehen beteiligt ist.<sup>235</sup>

Barth vertritt folgerichtig die Position, dass nur ein mündiger Mensch die Entscheidung für Gott treffen und artikulieren kann. Angesichts der Bestimmung der christlichen Existenz als Zeugendienst für das Evangelium von Jesus Christus ist diese Folgerung konsequent. Sich zu Gott zu bekennen, bedeutet, bewusst Zeuge bzw. Zeugin zu sein. So bezeichnet Barth die Taufe dann auch als „Menschenwerk des grundlegenden *Bekenntnisses*, in welchem sich die christliche Gemeinde mit den neu zu ihr Hinzutretenden und in welchem diese sich mit ihr zusammen-

---

232 KD IV,4, 1. Vgl. auch aaO. 3: „Wir fragen nach dem Ursprung, Anfang und Einsatz der auf die Treue Gottes antwortenden, ihr entsprechenden Treue eines Menschen.“

233 Vgl. KD IV,4, 111: „Dem Lob der Taufe würde – so müssen wir zunächst kritisch fortfahren – da gerade nicht gedient, sondern in der verhängnisvollsten Weise Abbruch getan, wo man die Heiligkeit dieser Handlung statt in dem Eigentlichen und Eigentümlichen, das sie als *menschliche* Handlung auszeichnet, in einem ihr angeblich immanenten *göttlichen* Wirken sucht.“ (Hervorhebungen im Original) und aaO. 112: „Die Taufe bezieht sich auf das eine in Jesus Christus geschehene Gotteswerk, das eine in Ihm gesprochene Gotteswort: sie ist aber kein solches; sie ist das Werk und Wort von Menschen, die Jesus Christus gehorsam geworden sind und ihre Hoffnung auf ihn setzen.“

234 Vgl. KD IV,4, 6: „Die Möglichkeit Gottes besteht darin, einen Menschen – Nadelöhr hin und her! – seiner Gnade nicht nur passiv, sondern aktiv, als einen, der sie selbst ins Werk setzen darf, will und kann, teilhaftig werden zu lassen. Sie ist Gottes Macht zur Herbeiführung der Wendung, in deren Folge dieser Mensch selbst aus freien Stücken, in eigener Entscheidung, das wählen wird, was Gott schon zuvor in seiner Gnade für ihn gewählt hat [...].“

235 Vgl. KD IV,4, 145: „Gerade weil es sich darum handelt, der freien väterlichen Zuwendung Gottes zu ihnen in einem ersten Schritt gerecht zu werden und Genüge zu tun, kann die Taufaktion für alle an ihr Beteiligten nur den Charakter einer echten menschlichen *Entscheidung* haben: in keiner Weise den eines schicksalhaften Geschehens, dem sie sich eben nur fügten, das sie nur eben über sich ergehen ließen, bei dem sie im Grunde nur als Instrumente und Objekte dabei wären. Als Zeugen ja! Als Diener ja! Aber nicht als Instrumente und Objekte eines über sie hinwegbrausenden Geschehens!“ (Hervorhebungen im Original).

finden“.<sup>236</sup> Die Bezeichnung der Taufe als gemeinsames Bekenntnis des Täuflings und der Gemeinde betont zudem den Gemeinschaftscharakter der Taufe.<sup>237</sup> Die Wassertaufe ist der bewusste erste Schritt der einzelnen Menschen in die Zeuggemeinschaft der Kirche, auf den weitere Schritte folgen.<sup>238</sup> Wenn ein Mensch Gottes Zusage ernst nimmt und auf sie in der Wassertaufe mit seinem „Ja“ antwortet, so zeigt sich das in der Folge in seinem Tun, und zwar nicht in einer Konformität mit allen anderen Gliedern der Gemeinde, sondern in seiner individuellen Besonderheit.<sup>239</sup> Der oder die einzelne tritt in die Gemeinschaft ein und bringt sich in der Folge mit seinen Gaben in das Gemeinschaftsgeschehen ein. Mit der Differenzierung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe wird also die Bedeutung des Tuns des einzelnen Menschen von Barth besonders unterstrichen. Barth hält diese Differenzierung für die notwendige Voraussetzung einer christlichen Ethik.<sup>240</sup> Durch Barths Definition der Wassertaufe als menschliche Handlung wird die Verantwortlichkeit des Menschen bereits in der Taufe und damit im Grunddatum seines Christseins verankert. Diese positive Bestimmung von Taufe führt konsequenterweise zu einer Ablehnung der Praxis der Kinder- bzw. Säuglingstaufe, da eine bewusste Entscheidung gerade nicht stellvertretend für einen „unmündigen“ Menschen getroffen werden kann.<sup>241</sup>

236 KD IV,4, 81. Weiter heißt es dort: „Sie ist das Bekenntnis ihres *Glaubens*. [...] Sie bekennen sich zu Gottes Gnaden- und Offenbarungstat, die der Ursprung, Gegenstand und Inhalt ihres Glaubens ist. Bekenntnis zu ihr ist die christliche Taufe. Von ihrer Verkündigung kommt die Gemeinde, indem sie tauft, und kommen ihre Täuflinge, indem sie sich taufen lassen, miteinander her und ihrem Erweis in ihrem Leben sehen und gehen sie im Vollzug der Taufe entgegen.“ (Hervorhebungen im Original).

237 Vgl. auch KD IV,4, 90: „Die christliche Taufe *nach* Pfingsten [...] hat *Gemeinschaft* – nicht etwa begründenden, aber *kundgebenden* Charakter.“ (Hervorhebungen im Original).

238 Vgl. KD IV,4, 46: „Zur Begründung des christlichen Lebens gehört das sofortige Tun dieses Werkes, der sofort zu tuende erste Schritt des neuen Lebensaktes, zu dem der Mensch durch die göttliche Wendung ermächtigt und aufgefordert ist. Die *Echtheit* des Glaubens, in welchem er die ihm gegebene Zusage und Verheißung annimmt und zu Herzen nimmt, muß und wird sich sofort in einem dieser Zusage und Verheißung entsprechenden *Tun* bewähren.“ (Hervorhebungen im Original).

239 Vgl. KD IV,4, 164: „Ein Menschenleben mündet in der Taufhandlung in das Leben der Gemeinde: nicht um in ihm unter- und seiner Besonderheit verlustig zu gehen, sondern um in seiner ganzen Besonderheit das Leben eines ihrer Glieder zu werden.“

240 Vgl. KD IV,4, 45: „Ohne diese Einheit beider in ihrer Unterscheidung gibt es keine christliche Ethik. Und diese Unterscheidung beider in ihrer Einheit einzusehen, ist gerade hier wichtig, wo wir es mit dem Anheben des Verhältnisses zwischen dem in seiner Gnade gebietenden Gott und dem verantwortlichen Tun des diesem Gott dankbaren Menschen und so mit der *Begründung* des christlichen Lebens zu tun haben – wo es also um die Weichenstellung geht, von deren genauer Richtigkeit nachher alles weitere ethische Überlegen abhängen wird.“ (Hervorhebung im Original).

241 Vgl. KD IV,4, 205. Die Ablehnung der Kinder- bzw. Säuglingstaufe ist bei Barth dementsprechend die Konsequenz seiner positiven Bestimmung von Taufe und nicht Zentrum oder

### 3.3.5 Abendmahl

Eine Abhandlung zum Abendmahl hat Barth zu Lebzeiten nicht mehr fertigstellen können. Er deutet jedoch an, in welche Richtung er seine Lehre vom Abendmahl entworfen hätte, indem er auf Analogien zu seinem Taufverständnis hinweist.<sup>242</sup> Barths Ablehnung eines sakramentalen Taufverständnisses und seine Betonung der menschlichen Handlung lassen sich auf das Abendmahl übertragen. Im Anschluss an Calvins Abendmahlslehre lässt sich auch beim Abendmahl differenzieren zwischen dem Wirken des Geistes, durch den die Gemeinschaft mit Christus hergestellt und bestärkt wird, und der menschlichen Handlung der Abendmahlsfeier, die auf diese geistliche Wirklichkeit vertraut und sie abbildet. Ebenso, wie für Barth die Geisttaufe nach der Wassertaufe, also nach der menschlichen Handlung, ruft, so würde dann auch die Gemeinschaft mit Christus, die durch den Heiligen Geist geschenkt ist, nach ihrer Darstellung in der menschlichen Handlung des Abendmahls rufen. Im Abendmahl wird sichtbar und erfahrbar, dass sich Jesus Christus seiner Gemeinde hingibt und sie dadurch stärkt.<sup>243</sup> Damit wird der zentrale Inhalt der Verkündigung sichtbar: Jesus Christus schenkt sich den Menschen und lässt sie dadurch teilhaben an seiner Rechtfertigung und Heiligung. Genaugenommen wird der Inhalt der Verkündigung in der Versammlung der Gemeinde zum Abendmahl nicht nur sichtbar, sondern er wird, so Barths Formulierung, Ereignis.<sup>244</sup>

Deshalb ist in Bezug auf das Abendmahl, ebenso wie im Leben der Gemeinde ins-

---

Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit der Taufe.

242 Vgl. KD IV,4 I : „Im Anschluß daran hätte dann (auf die Sache gesehen: das eigentliche Corpus des Kapitels) am Leitfaden des Herrengebets die Artikulation der verschiedenen praktischen Aspekte christlichen Lebens folgen sollen, endlich abschließend und krönend die Lehre vom Abendmahl (als die auf die Präsenz Jesu Christi in seinem Selbstopfer antwortende und seiner Zukunft entgegenblickende Danksagung).“ und aaO. : „Kluge Köpfe mögen z.B. erraten, auf welchen Linien ich hier abschließend auch an die Lehre vom Abendmahl herantreten wäre.“

243 Vgl. KD IV,3, 623: „Er tröstet, ermutigt, ermahnt, protegirt sie nicht nur von weitem und im Abstand. Sondern indem er sie in der Gottesmacht seines Geistes zu sich ruft, erquickt er sie damit, daß er selbst sich ihnen *hingibt*, sich ihnen *schenkt*, sich zum *Ihrigen* macht. Daß er das will und tut, das ist [...] die eigentliche *ratio* der christlichen Existenz: in der Gemeinde der Christen gefeiert, angebetet, verkündigt in der gemeinsamen Begehung des von ihm zur Darstellung der von ihm begründeten vollkommenen Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen eingesetzten *Abendmahls* [...].“ (Hervorhebungen im Original).

244 Vgl. KD IV,2, 802: „Die Herrschaft Jesu Christi in seiner Gemeinde wird Ereignis, indem sie, zum Gottesdienst versammelt, dem *Abendmahl* und also der ihr von ihrem Herrn gewährten gemeinsamen Ernährung auf dem Weg zum ewigen Leben entgegengeht.“ (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch oben unter 3.3.3 zu Taufe und Abendmahl als Gemeinschaft *begründende* Handlungen.

gesamt und in ihrem Gottesdienst, die Ordnung und damit insbesondere die konkrete Gestaltung der Abendmahlsfeier von großer Bedeutung. Das Abendmahl bringt sowohl die Gemeinschaft mit Christus als auch die durch ihn geschenkte Gemeinschaft untereinander in herausragender Weise pointiert zum Ausdruck. Weil es innerhalb der Gemeinschaft der Christinnen und Christen keine Statusunterschiede gibt, da alle in gleicher Weise mit Christus und dadurch miteinander verbunden sind, stellt Barth fest: „Daß im Abendmahl, wenn es mit rechten Dingen zugeht, Einer dem Anderen ohne Unterschied der Person das Brot und den Kelch reichen und daß da Alle von *einem* Brot essen und aus *einem* Kelch trinken und also von dem *einen* gegenwärtigen Hausherrn und Gastgeber gestärkt und erhalten werden zum ewigen Leben, das wird in dem in der Kirche gültigen Recht zu Ehren zu bringen und gegen alle Zerteilung ihres geistlichen Lebens in die privaten Bereiche der Einzelnen oder gewisser frommer, frömmerer und ganz frommer Gruppen in Schutz zu nehmen sein.“<sup>245</sup>

Gerade wenn man, analog zu Barths Tauflehre, auch beim Abendmahl die Feier des Abendmahls als menschliche Handlung ernst nimmt, bekommt ihre konkrete Ausgestaltung eine große Bedeutung. In der Form der Abendmahlsfeier wird sichtbar und erlebbar, was die christliche Gemeinde bezeugt. Das Abendmahl wird zum Gleichnis einer wahren integrativen Gemeinschaft, die nicht ausgrenzt, sondern in der sonst trennende soziale Unterschiede irrelevant werden zugunsten der Gemeinschaft mit Christus (vgl. Gal 3,28). Im Abendmahl kommt so in komprimierter Form zum Ausdruck, was bei Barth für die Kirche insgesamt gilt, nämlich die Einheit von Sein und Inhalt bzw. Zeugnis, ebenso wie die Verschränkung von Zuspruch und Anspruch. So betont Barth: „Sie ist und bleibt dem (sc. Unrecht, in das sie sich Christus gegenüber immer wieder setzt) zum Trotz *Abendmahlsgemeinschaft*, Gemeinschaft im Mahl des Herrn: durch Ihn und selbst mit Ihm und weil mit Ihm, darum auch gliedschaftlich in sich verbunden, *communio sanctorum* als Gemeinschaft der gewissen Hoffnung auf das ewige Leben. In ihrem Gottesdienst, der auch Kommunion in diesem konkreten Sinn ist, wird das greifbar und sichtbar und eben damit, in dem Geschehen dieser Kommunion das *Recht*, das ihr, allem von ihr begangenen Unrecht zum Trotz, innewohnt und auch

---

245 KD IV,2, 802 (Hervorhebungen im Original).

in dieser besonderen Gestalt in allen Gestalten ihres Lebens nach Beachtung ruft.<sup>246</sup> Vom Abendmahl aus wird der Zuspruch und der Anspruch des Evangeliums auf Geltung in allen Lebensbereichen deutlich.

### 3.4 Die Funktion des Kirchenrechts

Die in Barths Theologie durchgängig vorhandene christologische Grundlegung ist ausdrücklich auch in Bezug auf die rechtliche Ordnung bestimmend. So schreibt Barth: „Er, Jesus Christus, ist ja hier das Haupt, der Herr, das primär handelnde Subjekt. Er befindet wie über ihren Glauben, ihr Gebet, ihr Bekenntnis, ihre Verkündigung, so auch über die Form ihres Lebens, so auch darüber, was in ihrem ganzen Tun Ordnung und Recht ist. [...] in seinem Verhältnis zu ihr ist Er ihr lebendiges Gesetz.“<sup>247</sup> Gerade auch im Bereich der rechtlichen Ordnung der Kirche ist der Ausgangspunkt für alles Nachdenken Jesus Christus bzw. die Schrift, die ihn bezeugt.<sup>248</sup> Dabei ist wichtig, dass Barth bewusst ist, dass das Neue Testament zwar kein „Leitbild christlicher Gemeinschaft“ liefert,<sup>249</sup> er aber unterstreicht, dass die Ordnung der Kirche, und zwar gerade auch ihre rechtliche Ordnung, ernstgenommen werden muss, damit sie der Aufgabe der Gemeinde, ihrem Zeugnis, dienen kann.<sup>250</sup> Die Kirche bezeugt Christus, indem sie die in ihm geschehene Heiligung aller Menschen in aller Vorläufigkeit darstellt.<sup>251</sup> Das bedeutet, dass diese Heiligung in der äußeren Verfassung der Kirche zumindest ansatzweise erkennbar sein muss. Hauptkriterium für die Ordnung der Kirche ist demnach, ob sie das Zeugnis der Kirche unterstützt bzw. ihm zumindest nicht widerspricht. Da der Maßstab der lebendige Jesus Christus ist, überrascht es nicht,

246 KD IV,2, 797 (Hervorhebungen im Original).

247 KD IV,2, 772.

248 Vgl. KD IV,2, 772: „Rechtes Kirchenrecht entsteht (in großen und kleinen, in allen Dingen!) aus dem Hören auf die Stimme Jesu Christi.“ und aaO. 773: „Es ist also konkret die Schrift, auf die die Gemeinde bei der Frage nach der Ordnung und dem Recht, im Kampf gegen kirchliche Unordnung und kirchliches Unrecht zu hören hat.“

249 KD IV,2, 776.

250 Vgl. KD IV,2, 777: „[...] man wehrt aber auch dem Chiliasmus und der Unordnung, indem man jenes Grundrecht *respektiert* und von ihm her die Frage nach dem rechten Kirchenrecht weder unterdrückt noch bagatellisiert, sondern *ernst nimmt*: als *Gehorsamsfrage*, als Frage nach der *rechten Gestalt* der *communio sanctorum*, und dann auch als Frage nach dem *rechten Zeugnis* der Gemeinde in der Welt! – nach oben, nach innen und nach außen als Frage *ersten Ranges*.“ (Hervorhebungen im Original).

251 Vgl. KD IV,2, 767: „Was darf und muß hier in Ordnung und also in bestimmter Form, nach Gesetz und Recht geschehen? Darauf ist zu antworten: Nicht mehr und nicht weniger als das ganze menschliche Sein und Tun der christlichen Gemeinde als der vorläufigen Darstellung der in Jesus Christus geschehenen Heiligung des Menschen.“

dass Barth trotz aller Betonung der Bedeutung der Ordnung keine konkreten Vorschläge zur Ordnung der Kirche macht. Eine Verrechtlichung der Kirche findet bei Barth also gerade nicht statt.<sup>252</sup>

Mit den Begriffen von Form und Inhalt ausgedrückt, bedeutet das, dass die Form dem Inhalt dienen muss. Der Inhalt ist das Zeugnis, Jesus Christus, und die Form ist dann angemessen, wenn sie diesem Inhalt entspricht. Da der Inhalt also keine feststehende Sache, sondern eine lebendige Person, Jesus Christus, ist, kann die Form nicht ein für allemal festgelegt werden, sondern muss immer wieder neu ihrem Inhalt entsprechend ausgerichtet werden.

Barth nimmt die Bedeutung der Ordnung der Kirche ernst, denn ohne Form kann der Inhalt nicht transportiert werden, und hält sie dabei doch nicht für heilsnotwendig. Er betrachtet bei aller Hochschätzung auch die Kirche an sich nicht als heilsnotwendig, denn trotz der konsequent christologischen Ausrichtung der Ekklesiologie identifiziert Barth die Kirche nicht vollkommen mit Christus, sondern hält daran fest, dass es sich bei ihr um sein Gleichnis handelt.<sup>253</sup> Gegen den Satz *extra ecclesiam nulla salus*, an dem Calvin festhält, setzt Barth die Aussage *extra Christum nulla salus* und unterstreicht damit die christologische Ausrichtung seiner Theologie.<sup>254</sup> Deutlich wird diese differenzierte Sicht auf Christus und die Kirche, wenn Barth ausführt: „Die Kirche als sein Leib ist doch nur die Existenzform, in der er der Welt geschichtlich begegnet: Die Gemeinde derer, die ihr Heil und das der Welt in ihm *erkennen* und *bekennen*. [...] Es ist aber nicht die Zugehörigkeit zu ihr, sondern die von ihr erkannte, bekannte und verkündigte Zugehörigkeit aller Menschen zu *ihm*, außerhalb derer es kein Heil gibt. Es sollte vorsichtigerweise auch nicht einmal das behauptet werden, daß die Teilnahme an dem in Jesus Christus begründeten Heil der Welt schlechterdings an die *Vermittlung* der Kirche und also an ihre Verkündigung gebunden sei.“<sup>255</sup>

Die „christologisch-ekklesiologische“ Begründung des Kirchenrechts, zu der Barth rät,<sup>256</sup> führt bei ihm nicht dazu, dass das Kirchenrecht für unfehlbar erklärt

252 Vgl. Welker, Beiträge 132.

253 Vgl. Anm. 29 und 30.

254 Vgl. KD IV,1, 769: „Wir haben mit diesem ersten Satz etwas ähnliches aber nun doch nicht das gleiche gesagt wie der berühmte Satz: *extra ecclesiam nulla salus*. [...] Dies sollte nun vorsichtiger Weise *nicht* gesagt werden. Wahr in diesem Sinne ist: *extra Christum nulla salus*.“ (Hervorhebungen im Original).

255 KD IV,1, 769 (Hervorhebungen im Original).

256 Vgl. KD IV,2, 768: „Es würde nicht ratsam sein, die Begründung des Kirchenrechtes von

würde. Im Gegenteil weist Barth ausdrücklich auf die Vorläufigkeit des Kirchenrechts hin.<sup>257</sup> Barth ruft dann auch zum „Mut zum Provisorium“ auf in dem Bewusstsein, dass angesichts neuerer Erkenntnisse jederzeit eine Revision nötig werden kann.<sup>258</sup> Provisorisch bedeutet dabei keineswegs unverbindlich, wie Welker festhält, „denn es ist ja eine Gestalt des Gehorsams der Nachfolge.“<sup>259</sup> Zwischen der festgelegten christologischen Grundausrichtung als Weisung und der menschlichen Konkretisierung, die variabel bleiben muss, bleibt eine Spannung bestehen, die jeweils aktuell gestaltet werden muss.<sup>260</sup>

## 4 Kritische Würdigung

### 4.1 Zeugnis

Barths Bestimmung des Auftrags der Kirche als Zeugendienst ist für seine gesamte Ekklesiologie wichtig, weil das Zeugnis nicht nur *Auftrag* der Kirche ist, sondern ihre *Wesensbestimmung*. Diese Wesensbestimmung wiederum hängt damit zusammen, dass Barth die Ekklesiologie stark christologisch bestimmt, und zwar soteriologisch-christologisch.<sup>261</sup>

---

einem anderen als eben dem *christologisch-ekklesiologischen* Begriff der *Gemeinde* her unternehmen zu wollen. Sie ist, indem Jesus Christus ist: der Herr der menschlichen Gemeinschaft der Heiligen, das Haupt dieses seines Leibes, der seine eigene irdisch-geschichtliche Existenzform ist – oder umgekehrt formuliert: Sie ist die menschliche Gemeinschaft der Heiligen, in welcher als in seinem Leibe, als in seiner irdisch-geschichtlichen Existenzform, Er das Haupt und der Herr ist.“ (Hervorhebungen im Original).

257 Vgl. KD IV,2, 811: „Ihr Kirchenrecht wird in allen Fällen ein schon prinzipiell bedingtes, verbesserungs- und revisionsbedürftiges Werk sein.“ Vgl. auch KD IV,2, 805, wo Barth mit Hinweis auf die christologische Grundlegung Kirchenrecht als lebendiges Recht bezeichnet.

258 Vgl. KD IV,2, 811: „Gerade der Mut zu diesem Wagnis kann aber nur dann echt und stark sein, wenn er ganz bewußt der *Mut* zum *Provisorium* ist: der Mut zu vorläufiger, bis auf weiteres geltender Ordnung des kirchlichen Lebens. Diesen Mut kann die Gemeinde nur fassen und haben mit dem bewußten und ausgesprochenen (am besten auch in aller Form ausgesprochenen) demütigen Vorbehalt kommender besserer Belehrung und künftig besser zu leistenden Gehorsams und also mit dem Vorbehalt, ihre Hefte vielleicht nicht erst morgen, sondern heute schon revidieren zu *müssen* – und mit dem Vorbehalt der Freiheit, dies tun zu *dürfen!*“ (Hervorhebungen im Original).

259 Welker, Beiträge 133.

260 Befürchtungen, „ob solch ein lebendiges und vorbildliches Recht nicht eine großartige Illusion sei“ und „ob hier nicht das Wirken des Heiligen Geistes, das Leben der Gemeinde als ein großer *Verrechtlichungsprozess* begriffen und damit falsch gesehen sei“ räumt Barth allerdings nicht aus. Diese „müssten wohl mit soziologisch-rechtspraktischen und pneumatologischen Ausführungen ausgeräumt werden, zu denen Barth erneut ersichtlich das Rüstzeug fehlt. (Welker, Beiträge 133).

261 Vgl. Großhans, Versöhnung 101.

#### 4.1.1 Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie

Durch die enge Verbindung von Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie kann Barths Ekklesiologie nicht verstanden werden, ohne gleichzeitig seine Christologie und Soteriologie zumindest in Grundzügen vor Augen zu haben. Diese Verschränkung führt einerseits zu einer großen Komplexität und birgt die Gefahr, der Tiefe der einzelnen Bereiche durch eine der Verständlichkeit halber vereinfachte Darstellung nicht gerecht zu werden. Andererseits bildet die Anbindung der Ekklesiologie an eine soteriologische Christologie genau den Inhalt der Verkündigung, wie Barth ihn darstellt, ab: In Jesus Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt. Das bezeugt die Kirche als sein Leib. Soll also die Frage beantwortet werden, wie die Kirche nach Barths Ansicht sein soll, so ist die Antwort sehr einfach zu geben: Sie soll so sein, dass sie Jesus Christus als den Versöhner bezeugt. Gleichzeitig stellt diese Antwort eine große Herausforderung dar, da die Frage, wie dieses Zeugnis konkret geschieht, immer wieder neu den konkreten Umständen entsprechend beantwortet werden muss. Zudem bildet die Grundlage für das Zeuginsein der Kirche für Barth die Lehre von der *unio cum Christo*, einer Lehre also, die die geistliche Dimension in den Mittelpunkt rückt. Die ist allerdings eben aufgrund ihrer geistlichen Qualität schwer zu fassen.

#### 4.1.2 *Unio cum Christo*

Barth betrachtet die Lehre von der *unio cum Christo* als Kernstück des christlichen Glaubens. Diese Lehre bildet gleichermaßen den geistlichen Hintergrund aller seiner Ausführungen. Insbesondere, wenn es um die Kirche als konkrete Gemeinschaft mit konkreten Strukturen geht, ist Barth nur dann zu verstehen, wenn dieser Hintergrund ernstgenommen wird. Barths Ekklesiologie ist wie seine Dogmatik im Ganzen auf den christlichen Glauben gegründet und setzt ihn voraus. Weil Barths Dogmatik im allgemeinen und seine Ekklesiologie im speziellen auf eine Person, auf den auferstandenen Jesus Christus ausgerichtet ist, der nicht nur Glaubensgegenstand, sondern die Identität der christlichen Kirche darstellt, lässt sie sich nicht als ein abgeschlossenes, in sich schlüssiges System begreifen. Die Kirche ist vielmehr als ein durch den Geist gewirktes Gemeinschaftsgeschehen zu verstehen, das auf die Versöhnung in Christus zurückblickt

und gleichzeitig durch das Warten auf sein Kommen gekennzeichnet ist.<sup>262</sup>

#### 4.1.3 Christus als das Sein der Kirche

Barths Formulierung von Christus als dem Sein der Kirche wird von Krötke problematisiert, weil sie die Kirche mit Christus zu identifizieren scheint.<sup>263</sup> Eine solche Identifikation wäre sicherlich problematisch, wird aber von Barth m.E. nicht vorgenommen. Der Satz von Christus als dem Sein der Kirche ist nicht so sehr ontologisch, sondern vielmehr geistlich zu verstehen. Die Formulierung von Christus als dem Sein der Kirche ist die Anwendung der Lehre von der *unio cum Christo* auf die Ekklesiologie. Barth stellt selbst klar, dass der Satz: „Jesus Christus ist die Gemeinde“ nicht umgekehrt werden kann, er wahrt also durchaus die Differenz zwischen der Kirche und Jesus Christus. An anderer Stelle spricht er von der irdisch-geschichtlichen Existenzform des Leibes Christi, neben der es auch seine „himmlische Existenzform“ gibt,<sup>264</sup> er identifiziert also Christus gerade nicht direkt mit der Gemeinde. Auch seine Ablehnung der Aussage des *extra ecclesiam nulla salus* und seine Abwandlung zum *extra Christum nulla salus* macht die Differenzierung zwischen Christus und der Kirche deutlich.<sup>265</sup> Dass Barth die Kirche als irdisch-geschichtliche Existenzform Christi bezeichnet, unterstreicht den Charakter der Kirche als Zeugin; Die Kirche bezeugt Jesus Christus, indem die ihn darstellt. Diese Darstellung ist jedoch nicht ihr eigenes Werk, sondern durch den Geist gegeben. Das bedeutet für die Aussage von Christus als dem Sein der Kirche: Insofern die Kirche Jesus Christus als den Versöhner darstellt, ist sie seine irdisch-geschichtliche Existenzform.

#### 4.1.4 Der Heilige Geist als Wirken Christi

Während Calvin die Rolle des Heiligen Geistes in der Herstellung der Gemein-

---

262 Vgl. Weinrich, Kirche glauben, 122: „Der Auferstandene wird nur dann tatsächlich bezeugt, wenn der lebende Christus bezeugt wird und d.h. eben der gegenwärtig handelnde und uns in sein Handeln einbeziehende Christus. Macht man sich dies nur ein wenig klar, dann liegt es offen auf der Hand, daß es nichts Paradoxeres geben kann, als eine rein akademische Theologie oder eine frigide Kultgemeinde.“

263 Vgl. Krötke, Impulse 258f.

264 KD IV,2, 739. Krötke hält Barths Differenzierungen allerdings weder für ausreichend noch für verständlich (Krötke, Die Kirche 158f.).

265 Vgl. Anm. 254. Vgl. dazu auch Busch, Einführung 268f. Krötke hingegen betont, dass erstere Aussage in letzterer gründet und unausweichlich ist (Krötke, Impulse 260). Mir erscheint Barths Differenzierung insofern hilfreich, als sie betont, dass das Heil an Christus gebunden ist und nicht losgelöst von ihm in der Kirche zu finden ist und gleichzeitig die Freiheit Gottes bzw. Christi unterstreicht, indem seine Wirksamkeit nicht auf die Kirche beschränkt wird.

schaft mit Christus sieht, ist bei Barth die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in Christus stellvertretend und vorwegnehmend für alle Menschen bereits hergestellt. Die Rolle des Heiligen Geistes bleibt deshalb bei Barth konsequenterweise unterbestimmt. Während Calvin deutlich das Werk des Heiligen Geistes als Herstellen der Verbindung mit Christus herausstellt, tritt es bei Barth in den Hintergrund. Für ihn ist die Teilhabe an Christus immer schon gegeben. Deshalb ist der Geist an das Werk Christi gebunden; durch ihn wirkt Jesu Christi Weisung. Von dort aus führt Barth die Existenz der christlichen Gemeinde auf das Wirken des Geistes zurück. Weinrich fasst anhand der Gliederung von KD IV zusammen, wie Barth das Wirken des Geistes beschreibt: „Barth thematisiert in den drei Teilbänden der Versöhnungslehre den Heiligen Geist als die erweckende (KD IV/1), die belebende (IV/2) und die erleuchtende (IV/3) Macht Jesu Christi (vgl. IV/1, 724), womit die Versammlung (IV/1), der Aufbau (IV/2) und die Sendung (IV/3) der Gemeinde ihre spezifische Kontur erhalten. In ihm macht Christus all das, was ihn ausmacht, d.h. umgekehrt die Macht des Geistes ist streng und unmittelbar das aktuelle Wirken des lebendigen Christus.“<sup>266</sup>

#### **4.1.5 Die universale Ausrichtung der partikularen Botschaft**

Indem Barth Jesus Christus, der für die ganze Welt in die Welt gekommen ist, als das Sein der Kirche benennt, bestimmt er ihre Existenz als seinsmäßig auf die Welt ausgerichtet. Das Zeugnis der Kirche ist demnach eine partikulare Botschaft, die universal ausgerichtet ist.<sup>267</sup> Barths Aussage, dass die Kirche weiß, wie es um die Welt steht, folgt notwendigerweise aus der soteriologischen Christologie, die ja von der Versöhnungsbedürftigkeit der ganzen Welt ausgeht. Die Behauptung, über die Welt besser Bescheid zu wissen als sie es selbst tut, muss auf Außenstehende anmaßend wirken. Abgemildert wird dieser Eindruck dadurch, dass die Erkenntnis über die Welt für die Kirche genauso gilt und das Zeugnis gegenüber der Welt in tiefer Solidarität mit ihr und in Demut geschieht. Weinrich sieht in diesem Aspekt von Barths Ekklesiologie besonders den Protestantismus gefordert und betont gleichzeitig die darin enthaltene Begrenzung: „Darin könnte der Protestantismus in besonderer Weise kenntlich sein, daß er im Lichte des Evangeli-

---

<sup>266</sup> Weinrich, Kirche glauben 140.

<sup>267</sup> Vgl. Anm. 60.

ums für die Aufklärung der Welt über sich selbst eintritt. Darüber hinaus ist er nicht dazu aufgefordert, die Verwirklichung von vermeintlich unwandelbaren Prinzipien und angeblich stets haltbaren Werten zu demonstrieren, wohl aber zu dem stets zu erneuernden Versuch, die Menschlichkeit des Menschen in Solidarität mit der Welt und ihren Nöten zu leben.<sup>268</sup>

Der positive Effekt dieser universalen Ausrichtung<sup>269</sup> Barths besteht darin, dass niemand aufgegeben werden kann und dass die Kirche sich nicht auf sich selbst zurückziehen kann. Eine Selbstgenügsamkeit der christlichen Gemeinde ist nicht möglich.<sup>270</sup>

Die Beschreibung des Auftrags der Kirche als Zeugendienst beinhaltet zugleich ihre Begrenzung: Die Kirche ist Zeugin, mehr nicht. Damit ist die Kirche zum einen vor einer Selbstüberforderung und auch vor Selbstüberschätzung geschützt. Zum anderen ermöglicht die Begrenzung auf den Zeugendienst einen großen Respekt gegenüber anderen Überzeugungen. Eine Beurteilung anderer Weltanschauungen und Religionen ist gemäß Barth nicht Aufgabe der Kirche. Krötke sieht dementsprechend in Barths Ekklesiologie großes Potenzial für den Umgang mit anderen Religionen, das Barth selbst nicht ausgeschöpft habe.<sup>271</sup> Die Kirche kann sich ganz auf ihre eigene Verkündigung konzentrieren, ohne den Blick für die anderen zu verlieren, der durch die Bezogenheit auf die Welt gegeben ist. Während Barths Ekklesiologie einer pluralistischen Sicht der Religionen aufgrund ihres universalen Anspruchs entgegensteht, wird darin gleichzeitig deutlich, dass

---

268 Weinrich, Kirche glauben 247. Vgl. auch aaO. 230: „Die Kirche ist nicht für sich selber da oder dafür, die Welt zu verkirchlichen, sondern sie ist um dieser befreienden Verweltlichung der Welt willen da. Sie ist dafür da, der sich ihm ihrem Unfrieden selbst verklärenden Welt die Versöhnung zu bezeugen, die sie nicht selbst zu inszenieren braucht, sondern die Gott für sie vollzogen hat, damit die Welt weltlicher und die Menschen menschlicher werden.“

269 Vgl. auch Baier, der Barths Ekklesiologie einen „*universalistischen Zug*“ attestiert (Baier 128, Hervorhebung im Original).

270 Vgl. dazu auch Krötke, Gott und Mensch 129f.: „Gerade weil es nicht in unserer Macht liegt, Gott begegnen zu lassen, dürfen wir alles Menschenmögliche tun, mit unseren Worten und Taten anzuzeigen, dass Gott keinen seiner Partner vergessen hat.“ Das aufeinander Bezogenheit von Kirche und Welt erinnert an Dietrich Bonhoeffers Ausführungen: Weil in Christus Gott und Mensch vereinigt sind, können wir die Welt nicht ohne Gott sehen und Gott nicht ohne die Welt, sondern beides gemeinsam in Christus. Vgl. Bonhoeffer, Ethik 208-220 („Das Denken in zwei Räumen“).

271 Vgl. Krötke, Impulse, 275: „Diese theologische Intention aber birgt ein nicht unbedeutendes Potenzial in sich, auch und gerade den Religionen der Welt in großer Aufgeschlossenheit für das zu begegnen, was sich ihnen als Wahrheit Gottes erschlossen hat. Barth hat dieses Potenzial leider nicht ausgeschöpft. Es ist an uns, es zu entdecken und von ihm Gebrauch zu machen.“

ein ebensolcher Anspruch keine Respektlosigkeit gegenüber anderen Religionen bedeuten muss. Krötke fasst treffend zusammen: „Alle Religionen weisen nur in subjektiv relativer Weise auf einen uns entzogenen Grund der Welt und des Lebens hin. Mit diesem Hinweis sind sie alle gleich wahr bzw. alle gleich relativ. Doch dieses relativistische Modell einer Theologie der Religionen wird dem Selbstverständnis keiner konkreten Religion gerecht. Es ist ein religionsphilosophisches Konstrukt. Denn jede Religion lebt davon, dass sich ihr die Wahrheit auf eine bestimmte, *konkrete* Weise erschlossen hat. [...] Die Frage, die sich im Verhältnis der Religionen zueinander stellt, lautet darum nicht, ob sie bereit sind, auf ihren Wahrheitsanspruch zu verzichten oder ihn nur als Anspruch von subjektiv-relativer Gültigkeit zu verstehen. Würden sie das tun, würden sie sich als konkrete Religionen auflösen. [...] Nimmt man ernst, dass jede Religion mit der Wahrheit steht und fällt, die sich ihr erschlossen hat, dann lautet die Frage einer Theologie der Religionen vielmehr, inwiefern *gerade die Wahrheit*, die sich einer Religion erschlossen hat, befähigt, in ein dialogbereites und verständigungswilliges Verhältnis zu anderen Religionen einzutreten.“<sup>272</sup> Barths Verständnis des Evangeliums von der Versöhnung in Jesus Christus erscheint durchaus geeignet, zu solch einem Dialog zu befähigen. Ausgehend von der Notwendigkeit der Bezogenheit auf die Welt fordert Barths Ekklesiologie einen solchen Dialog geradezu ein, eben weil Barth die Rechtfertigung und Heiligung in Christus als für jeden Menschen *de iure* als geschehen betrachtet.

#### 4.1.6 Rechtfertigung und Heiligung

In Bezug auf die Situation des Menschen vor Gott arbeitet Barth mit der positiven Unterstellung, dass alle Menschen *de iure* in Christus gerechtfertigt und geheiligt sind. Der Unterschied zwischen Glaubenden und nicht Glaubenden, die bei Barth genaugenommen *noch nicht* Glaubende heißen müssen, besteht in der Erkenntnis dieser Rechtfertigung und Heiligung. Barth muss also nicht darüber spekulieren, welchen Status der einzelne Mensch vor Gott hat, sondern nimmt für alle grundsätzlich den Status des gerechtfertigten und geheiligten Menschen an. Indem Barth zwischen dem *de iure* und dem *de facto* von Rechtfertigung und Heiligung unterscheidet, geht es bei der Unterscheidung von denen, die sich zu Christus

---

272 Krötke, Impulse 272f.

bekennen und denen, die das nicht tun, nicht um die Frage von Heil oder Verwerfung. Der Fokus liegt stattdessen bei Barth auf der Frage, welche Auswirkung die Erkenntnis der Rechtfertigung und Heiligung als in Christus geschehen bei den einzelnen Menschen hat. Auf diese Weise gelingt es Barth, einerseits daran festzuhalten, dass der Mensch nichts zu seinem Heil beitragen kann und andererseits als Christ oder Christin zu höchster Aktivität aufgerufen ist. Dabei ist das Aufgerufen sein zur Aktivität, also der Anspruch an den Menschen, für Barth in der Erkenntnis des Zuspruchs inbegriffen. Die Glaubenserkenntnis besteht gerade darin, sich zum Zeugendienst aufgerufen zu finden.

#### **4.1.7 Freiheit**

Angesichts der für alle bereits *de iure* geschehenen Rechtfertigung und Heiligung, die den Menschen keine Freiheit zur eigenen Entscheidung lässt, betont Barth dennoch die Freiheit des Menschen, indem er den Freiheitsbegriff in ganz bestimmter Weise füllt. Freiheit bedeutet für Barth die Befreiung aus der Sünde und damit die Befreiung zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott. Ohne Gottes Versöhnungstat ist der Mensch unfrei. Gott befreit den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung, zu der er ihn geschaffen hat. Durch die Differenzierung des Geschehens der Rechtfertigung und Heiligung macht Barth deutlich, dass die freie Antwort des Menschen auf Gottes Tat unverzichtbar ist. Insbesondere an dieser Logik innerhalb von Barths Denken wird deutlich, dass sie nur auf der Grundlage des Glaubens funktioniert. Gottes Handeln für alle Menschen als Befreiung zu verstehen ist nur möglich unter der Voraussetzung der Annahme Gottes als Schöpfer und des Menschen als sein Geschöpf.

#### **4.2 Gemeinschaft als Geschehen**

In Barths Ausführungen zum Begriff der Kirche als *sanctorum communio* kommt die Dynamik von Barths Kirchenbegriff zum Ausdruck. Dabei wird auch die Bestimmung der Ekklesiologie als soteriologische Christologie noch einmal unterstrichen: Die Kirche als Gemeinschaft ist ein Geschehen, ebenso wie die Versöhnung in Christus ein Geschehen ist. Sie bezeugt das Versöhnungsgeschehen in Christus, indem sie selbst dieses Versöhnungsgeschehen als sein Leib darstellt. Die Gemeinschaft der Heiligen ist für Barth demnach keine statische Größe, son-

dem eine Beschreibung davon, wie Kirche geschieht. Indem in der Gemeinschaft der Kirche die Rechtfertigung und Heiligung *de facto* Wirklichkeit wird, bezeugt sie die in Christus *de iure* bereits für alle Menschen geschehenen Rechtfertigung und Heiligung.

#### **4.2.1 Die Einzelnen und die Gemeinschaft**

Dadurch, dass Barth von der Rechtfertigung und Heiligung aller Menschen in Christus ausgeht, ist die Gemeinschaft den Einzelnen logisch vorgeordnet. Barth macht auf diese Weise unmissverständlich deutlich, dass Christsein nur in Gemeinschaft möglich ist, ja dass es die Gemeinschaft voraussetzt. Die in Christus geschehene Rechtfertigung und Heiligung als für sich geschehen zu erkennen bedeutet, zu erkennen, zum Leib Christi dazuzugehören. Es geht genau genommen nicht darum, mit dem Glauben in die Gemeinschaft einzutreten, sondern darum, zu erkennen, was bereits gilt. Dass die Kirche wesensmäßig Gemeinschaft ist, ist bei Barth bereits in der Christologie verankert. Die Gemeinschaft als Ganze ist Zeugin der Versöhnung in Jesus Christus. Gleichzeitig sind aber auch die einzelnen Christinnen und Christen zum Zeugendienst aufgerufen. Ausgehend vom paulinischen Bild des Leibes betont Barth sowohl die Verantwortung jedes und jeder Einzelnen für den Zeugenauftrag der Kirche als auch ihre Verantwortung als Gemeinschaft. Da die Kirche ihr Zeugnis durch ihr ganzes Sein ausrichtet, dadurch, wie in ihr Gemeinschaft geschieht, ist das Verhalten der Einzelnen und ihr Verhalten miteinander in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft für den Zeugendienst von Bedeutung. Die Kategorie des Zeugnisses zusammen mit der Bestimmung des Seins der Kirche durch die Christologie ermöglichen es Barth, den Gemeinschaftscharakter als Wesensbestimmung der Kirche festzulegen, ohne die Wichtigkeit der einzelnen Christinnen und Christen aus dem Blick zu verlieren.

#### **4.2.2 Auferbauung durch Dienst in Verantwortung**

Die Bestimmung des Miteinanders innerhalb der Gemeinde und des Verhältnisses der Gemeinde zur Welt durch den Begriff des Dienstes entwickelt Barth ebenso aus dem Christusgeschehen. Der Dienst der Gemeinde steht in der Nachfolge des Dienstes Jesu Christi und orientiert sich an ihm. Der wichtigste Begriff, der das

Miteinander prägt ist für Barth konsequenterweise die Liebe. In Barths Ausführungen wird deutlich, dass die Verbindung von Dienst und Liebe und insbesondere der Begriff des Gehorsams nur unter Voraussetzung von Barths Freiheitsbegriff sinnvoll ist. Dieser wiederum baut auf dem Verständnis des Versöhnungshandelns Gottes als Befreiung auf.

Vor dem Hintergrund des gemeinsamen Dienstes in Liebe wird deutlich, dass Barth etwas anderes als das allgemein gebräuchliche Verständnis von Kirchenzucht im Sinn hat, wenn er von Zucht innerhalb der Gemeinde redet.<sup>273</sup> Vor dem Hintergrund des Auftrags der Kirche, Zeugin zu sein, kann es der Gemeinde insgesamt ebenso wie ihren einzelnen Gliedern nicht gleichgültig sein, wie sich die Gemeinde als Ganze und die Menschen in ihr verhalten, und also inwiefern die Gemeinde als Ganze und ihre einzelnen Glieder dem Auftrag des Zeugnisses entsprechen. Vor einem ethischen Rigorismus schützt innerhalb von Barths Gedankengang die doppelte Sichtweise vom *de iure* und *de facto* im Hinblick auf die Rechtfertigung und Heiligung. In Bezug auf die Frage, wie sich die Gemeinde „in Zucht nimmt und hält“ ist festzuhalten, dass die Gemeinde einerseits niemanden verurteilen, niemandem die Rechtfertigung und Heiligung *de iure* absprechen kann. Andererseits kann aber sehr wohl gefragt werden, ob und wie das Verhalten der einzelnen und der Gemeinde insgesamt dem Auftrag entspricht, ob es tatsächlich die Versöhnung in Christus bezeugt.<sup>274</sup> Die Frage, wie das „in Zucht nehmen und halten“ genau geschehen kann, beantwortet Barth allerdings nicht, seine Ausführungen bleiben unkonkret. Das verwundert nicht, denn so einleuchtend die Betonung der Verantwortung der Einzelnen für den Zeugendienst klingt, so schwierig erscheint ihre Umsetzung in der Praxis. Die Voraussetzung dafür, dass solch ein gegenseitiges „in Zucht nehmen“ funktioniert, ist die Ernsthaftigkeit und die Demut, mit der jede und jeder Einzelne ihre bzw. seine Verantwortung wahrnimmt. Anstatt um Be- oder gar Verurteilung des Verhaltens anderer geht es um die Einladung zum Glauben, um die Einladung, die Rechtfertigung und Heiligung im eigenen Leben auch *de facto* Wirklichkeit werden zu lassen und die gegenseitig-

---

273 S.o. unter 2.3.3.

274 Vgl. Krötke, Der Mensch und die Religion 95: „Gottes Tat in Jesus Christus zielt nicht nur auf die Begründung des neuen Seins des Menschen, sondern ebenso darauf, dass das neue Verhalten und Tun des Christen in der Umkehr Wirklichkeit werde.“

ge Unterstützung in diesem Prozess.<sup>275</sup>

Diese gegenseitige Unterstützung dient dem, was Barth sich unter „innerem Wachstum“, einem Wachstum „in die Höhe und Tiefe“, vorstellt. Es geht um die Vertiefung des Zeugendienstes, und also um eine Vertiefung des Seins als Leib Christi, und damit auch um eine Vertiefung der Gemeinschaft miteinander. Interessanterweise lehnt Barth eine Verbindung des quantitativen Wachstums mit dem „inneren Wachstum“ im Sinne einer Zweckbestimmung strikt ab. Die Qualität des Zeugendienstes kann demnach umgekehrt nicht aus einem quantitativen Wachstum abgelesen werden. Die Ausrichtung auf Jesus Christus, auf sein Zeugnis, ist und bleibt der entscheidende Maßstab und darf nicht anderen Zielen – und sei es auch das zahlenmäßige Wachstum der Kirche – bei- oder gar untergeordnet werden.<sup>276</sup>

### 4.2.3 Gefährdungen

Die von Barth als Selbstsäkularisierung einerseits und Selbstsakralisierung andererseits benannten Gefährdungen, mit der er die Kirche konfrontiert sieht, treten genau dann auf, wenn das innere Wachstum und die gleichzeitige Ausrichtung des Zeugnisses auf die Welt in den Hintergrund treten. Setzt sich die Kirche ein zahlenmäßiges Wachstum als Ziel, ordnet sie all ihr Tun diesem Ziel unter und passt sich der Welt an, sie säkularisiert sich selbst. Damit verliert sie ihr inneres Wachstum, mit anderen Worten ihre geistliche Tiefe aus dem Blick. Damit verliert sie aber gleichzeitig auch ihre Kraft als Zeugin. Konzentriert sich die Kirche andererseits auf sich selbst und wird gleichgültig gegenüber der Welt, sakralisiert sie sich also selbst, so verliert sie damit ihre Selbstbestimmung als Zeugin aus dem Blick.<sup>277</sup> Beide Phänomene, so scheint es, sind gegenwärtig durchaus zu beobach-

---

275 Vgl. Krötke, *Gott und Mensch* 125: „Wer um die gottvergessenen Menschen als Partner Gottes wirbt, der kann gar nicht umhin zu versuchen, mit seinem noch so kritisch zu beurteilenden Leben *einladende Signale* der Partnerschaft zu geben. Darum geht es Barth in jener vorläufigen Darstellung, die die christliche Gemeinde ist.“

276 Mit Großhans ist „im Blick auf die gegenwärtige Diskussion über das Wachstum der Kirche“ zu fragen, „wo denn dieser Gesichtspunkt geblieben ist [...]“ (Großhans, *Versöhnung* 97).

277 Mechels fasst das folgendermaßen zusammen: „Sie ist im Wort ihrem Herrn Jesus Christus gegenüber, und sie ist im Wort den Menschen samt ihrer gesellschaftlichen Umwelt gegenüber, für die sie einen Auftrag hat. Sie wird ihrem Herrn untreu, der sie zu nichts anderem gesandt hat, als aller Kreatur das Evangelium zu predigen, wenn sie sich gesellschaftlich funktionalisieren läßt und dem Bedarf ihrer Umwelt anpaßt. Sie wird ihren Adressaten untreu, wenn sie sie vernachlässigt und ihren eigenen Bestand als ihre Daseinsinn betrachtet; sie wird ihnen ebenso untreu, wenn sie ihnen bevormundend, immer schon vorher und stets besser wissend, was die Menschen »eigentlich« wollen, wissen und brauchen, begegnet.“

ten. Interessant ist hierbei, dass bei beiden, der Selbstsakralisierung und der Selbstsäkularisierung, sowohl das innere Wachstum als auch der Zeugnisauftrag letztendlich in den Hintergrund treten. Bei letzterer findet zwar eine Ausrichtung auf die Welt statt, sie hat jedoch am Ende keinen Inhalt mehr. Bei ersterer kann die Konzentration auf sich selbst ohne das Zeugnis gegenüber der Welt keine Vertiefung des Seins als Leib Christi sein, weil dieser ja für die Welt in die Welt gekommen ist. „Beiden Fällen ist gemeinsam, daß das menschliche Wirken im Vordergrund steht und die Kirche auf sich selber schaut, anstatt auf den sie wirkenden Christus zu blicken und auf ihn als den Grund und Erhalter ihrer eigenen Wirklichkeit, ja der Wirklichkeit der Welt überhaupt, zu verweisen.“<sup>278</sup> In der Konzentration auf Christus kann also den Gefährdungen entgegengetreten werden, und sowohl das innere geistliche Leben und die Ausrichtung auf die Welt im Blick behalten werden.

Ebenso in doppelter Hinsicht sieht Barth die Gefährdung der Kirche hinsichtlich der Verkündigung des Evangeliums. Es geht Barth darum, das Evangelium sowohl in seiner Konstanz als auch in seiner Lebendigkeit ernstzunehmen und den bleibenden Inhalt des Evangeliums immer wieder neu im Hinblick auf die aktuellen Herausforderungen wahrzunehmen.<sup>279</sup> In der Bestimmung der Kirche als Zeugin Jesu Christi ist beides verankert, die Wahrnehmung der aktuellen Herausforderung ist durch ihr Sein als Zeugin gegeben, während der Inhalt ihrer Verkündigung als Evangelium von Jesus Christus festgelegt ist.

### **4.3 *Zeugnis in Gemeinschaft – Ordnung der Kirche***

Ist das Zeuginsein der Kirche ihre Wesensbestimmung, so bekommt ihre sichtbare Ordnung große Bedeutung. Denn die Kirche bezeugt die Versöhnung in Jesus Christus mit ihrem ganzen Sein. Gleichzeitig bekommt durch die Beschränkung auf den Zeugencharakter der Kirche, in Abgrenzung zu einem Verständnis der Kirche als Heilsvermittlerin, die Kirche eine funktionale Bestimmung. Sie wird von ihrer Funktion her als Zeugin bestimmt, sie ist, was sie tut. Die Form, bzw.

---

(Mechels, Kirche im Wort, 10)

278 Großhans, Versöhnung 97.

279 Weinrich fasst entsprechend zusammen: „Eine Kirche, die es aufgibt, nach ihrer spezifischen gegenwärtigen Herausforderung zu fragen, um auf diese Herausforderung tatsächlich verantwortlich zu reagieren, wird unweigerlich zu einem Traditionsverein, der als solcher vielleicht seine Identität haben mag, aber wohl kaum aus der ihr zugewiesenen Sendung lebt.“

die Ordnung, die sich die Kirche unter verschiedenen Bedingungen gibt, kann deshalb auch nur von ihrem Inhalt und von ihrer Funktion her bestimmt werden. Barths Ausführungen zur Ordnung der Kirche sind dementsprechend inhaltlich christologisch bestimmt und gleichzeitig funktional auf das Zeuginsein ausgerichtet. Formale Festlegungen für die Ordnung der Kirche hinsichtlich ihrer äußeren Struktur kann es für Barth dagegen nicht geben. Seine vierfache Bestimmung der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft, Taufgemeinschaft, Abendmahlsgemeinschaft und Gebetsgemeinschaft ist denn auch eher eine inhaltliche als eine formale Bestimmung. Gleichzeitig ist die Frage nach der Form, in der Bekenntnis, Taufe, Abendmahl und Gebet stattfinden, von Bedeutung für ihren Zeugnischarakter. Wichtig ist, dass die Form, die äußere Ordnung der Kirche, ihrem Inhalt, dem Zeugnis von Christus, entspricht.

#### 4.3.1 Erkennbarkeit

Obwohl Barth auch die Differenzierung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche benutzt, um zu betonen, dass aus menschlicher Sicht nicht erkennbar ist, wer zur Gemeinschaft der Christinnen und Christen dazugehört, tritt dann die Frage nach der unsichtbaren Kirche bei ihm in den Hintergrund. Angesichts seiner Auffassung, dass alle Menschen in Christus gerechtfertigt und geheiligt sind – auch wenn Barth nicht die Allversöhnung lehrt – ist es nicht verwunderlich, dass die Frage nach der Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche weniger drängend erscheint. Barth geht es stattdessen um die sichtbare Kirche, um die Frage, was die Gemeinde als christliche Gemeinde ausmacht und wie sie Zeugin sein kann.<sup>280</sup> Dementsprechend ist Barths Würdigung des Mönchtums als einem durchaus ernstzunehmenden Versuch, christliches Leben tatsächlich als *communio sanctorum*, als Gemeinschaft der Heiligen, zum Ausdruck zu bringen, konsequent. Dass die Kirche das, was sie verkündigt, auch lebt, ist grundlegend für Barths Ekklesiologie,<sup>281</sup> und dazu gehört konstitutiv, dass die Kirche Gemeinschaft ist.

---

280 Die Bedeutung der Sichtbarkeit der Kirche bei Barth unterstreicht auch Baier: „Weil die Kirche als Leib des Mensch gewordenen Christus eine sichtbare Größe ist, eignet ihr *Kontinuität*, ist sie soziologisch zu beschreiben, hat sie Ordnungen und Ämter.“ (Baier 129, Hervorhebung im Original).

281 Vgl. Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt 234: „Die Christengemeinde ist das »Gemeinwesen«, dessen Besonderheit und dementsprechende Ausgesondertheit aus der gesellschaftlichen Umwelt in der Erkenntnis Jesu Christi liegt und im Bekenntnis zu Jesus Christus. Das Leben dieser christlichen Sozietät ist die Kraft und das Geschenk des Heiligen

Indem Barth würdigt, dass das Mönchtum den Gemeinschaftsaspekt der Kirche in besonderer Weise in den Mittelpunkt gerückt hat, macht er zugleich deutlich, dass dieser Aspekt in der Kirche im Allgemeinen vernachlässigt wurde. Von dieser Erkenntnis ausgehend stellt sich auch gegenwärtig die Frage, wie der Gemeinschaftscharakter der Kirche angemessen zum Ausdruck gebracht, eben bezeugt werden kann. Wie kann die Kirche nicht nur in ihren Worten, sondern in ihrem ganzen Dasein bezeugen, dass sie Gemeinschaft des Leibes Christi ist? Und wie hält sie die Spannung zwischen dem Zuspruch und dem Anspruch, Leib Christi zu sein, ohne einerseits vor dem Anspruch zu kapitulieren oder andererseits den Zuspruch zu vergessen? Barths Ausführungen folgend kann die Antwort auf diese Fragen nur im Zentrum der Gemeinde, in ihrem Gottesdienst gegeben werden.

#### 4.3.2 Gottesdienst als Zentrum

Im gemeinsamen Bekenntnis, in der Feier der Taufe und des Abendmahls, und im Kirchengebet richtet die Kirche ihr gemeinschaftliches Zeugnis besonders ausdrücklich aus. Dabei ist das Bekenntnis am unmittelbarsten als Zeugnis zu erkennen, da es per definitionem den Inhalt der Verkündigung öffentlich zum Ausdruck bringt. Nicht umsonst nennt es Barth an erster Stelle.<sup>282</sup>

Bezeichnenderweise haben für Barth jedoch alle Elemente des Gottesdienstes Bekenntnischarakter. Im Gottesdienst mit seinen verschiedenen Elementen ist die Kirche in verdichteter Weise als Zeugin aktiv. Dabei ist von großer Bedeutung,

---

Geistes. Der Vollzug dieses Lebens besteht nach innen im Hören auf das Wort Gottes und in der Antwort des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, nach außen im Bekenntnis des Wortes Gottes.“ Krötke benutzt den Begriff der Partnerschaft und bringt es noch kürzer auf den Punkt: „Der Partner Gottes ist in seinem Leben also zuerst ein Empfänger und daraufhin ein Täter, der nach einem der Liebe Gottes *entsprechenden* menschlichen Leben gefragt ist.“ (Krötke, Gott und Mensch 119).

282 Weinrich hebt besonders auf die Bedeutung des Bekenntnisses der Kirche ab, indem er schreibt: „Wohlgemerkt geht es mir nicht vor allem um die Bewahrung einer bestimmten bekennenden Tradition der Kirche, sondern darum, daß es zum Wesen der Kirche gehört, daß sie für etwas einsteht und auch sagen kann, wofür sie einsteht und warum sie eben dafür einsteht. Die Kirche müßte es aufgeben, Zeugin der Versöhnung der Welt mit Gott zu sein, wenn sie nicht mehr bekennen wollte.“ (Weinrich, Kirche glauben 243) und ders./Mechels in Mechels, Kirche im Wort 11: „So skandalös jeder konfessionalistische Partikularismus tatsächlich ist, so hoffnungslos ist auf der anderen Seite eine Kirche, die ihre *konfessorische Existenz* verloren hat. Das *Konfessorische* ihrer Existenz ist gerade nicht die Verwaltung und Rezitation von festgelegten Bekenntnissen, sondern es ist die Ausdrücklichkeit der lebendigen Bindung, in der die ganze Existenz der Kirche erst ihre besondere Prägung erhält und ohne die sie zu einem mehr oder weniger frommen Gesinnungsverein verkommt. In ihrem Bekenntnis weist die Kirche über sich hinaus auf das, was sie eben niemals selbst sein kann, sondern das sie nur bezeugen kann: auf Gottes Eintreten für uns in Jesus Christus.“

dass Barth gerade das menschliche Handeln im Gottesdienst in den Mittelpunkt rückt.<sup>283</sup> Das bedeutet nicht etwa eine Abwertung der gottesdienstlichen Handlungen, sondern im Gegenteil eine Aufwertung. Während Gebet und Bekenntnis ohnehin als menschliche Handlungen begriffen werden, ist diese Differenzierung im Hinblick auf Taufe und Abendmahl eine besondere Akzentsetzung.

### **4.3.3 Taufe und Abendmahl**

Taufe und Abendmahl sind für Barth nicht aufgrund ihres sakramentalen Charakters von Bedeutung. Im Gegenteil unterstreicht Barth die Bedeutung der menschlichen Handlung, indem er insbesondere bei der Taufe die gottesdienstliche Handlung durch seine Differenzierung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe entsakralisiert. Während die Geisttaufe das Handeln Gottes bezeichnet, ist die gottesdienstliche Handlung der Wassertaufe lediglich der Verweis auf das göttliche Handeln in der Geisttaufe. Es stellt sich die Frage, inwieweit diese scharfe Trennung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe es erschwert, im Werk der Kirche das Wirken des Geistes zu erkennen.<sup>284</sup> Allerdings löst Barth menschliches und göttliches Handeln nicht komplett voneinander, indem er den Zusammenhang beider und die Unverzichtbarkeit der menschlichen Handlung eben als Verweis auf die göttliche Handlung betont. Analog lässt sich dasselbe für die Feier des Abendmahls annehmen. Auch dort wäre die Teilhabe der Menschen an Christus und die daraus folgende Verbindung miteinander als göttliche Handlung zu verstehen, die nicht an die menschliche Handlung der Abendmahlsfeier gebunden ist, aber nach ihr ruft. Die menschliche Handlung wäre der Verweis auf die göttliche Handlung und ein Ausdruck der Gewissheit der Wirklichkeit der göttlichen Handlung, eben Zeugnis für die bereits durch Gott geschehene und noch zu geschehende Teilhabe an Christus.

Infolge dieser Differenzierung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln wird das menschliche Handeln als Zeugnis wichtig. Die Feier der Taufe und des Abendmahls werden zum Zeugnis des Evangeliums, indem sie formal und inhalt-

---

283 Vgl. Scherle, *Fragliche Kirche* 133: „Es erscheint vielmehr genau umgekehrt so, daß Barth die Anmaßung kritisiert, Göttliches in der Liturgie zu identifizieren und sie nicht als rein menschliches Handeln zu sehen.“

284 Vgl. Peeters 172: „Es ist deutlich, dass das Verhältnis zwischen Zeugnis und Mittel nicht mechanisch aufgefasst werden darf. Davor will er (sc. Barth) warnen. Dies scheint er zuletzt allerdings so rigoros zu tun, dass nur noch schwierig deutlich werden kann, dass und wie das Werk der Kirche ein Dienst am Fortgang des Wortes als Instrument des Geistes ist.“

lich entsprechend gestaltet werden, nicht durch ein erhofftes Wirken des Geistes Gottes. Das heißt nicht, dass Barth nicht auf das Wirken des Geistes hofft und vertraut. Weil er aber die Unverfügbarkeit des Geistes sehr ernst nimmt, kann er sein Wirken nicht an menschliche Handlungen gebunden verstehen. Die menschliche Handlung erfolgt im Vertrauen auf das göttliche Wirken. Wie Barth im Zusammenhang mit der Taufe sagt, blickt sie auf dieses zurück oder voraus.

Wird die menschliche Handlung als Zeugnis ernstgenommen, ist entscheidend, dass in ihr sowohl formal als auch inhaltlich der Inhalt des Zeugnisses, das Evangelium, deutlich wird. Der reine Vollzug der Handlung, sei es Taufe oder Abendmahl, ist demnach nicht ausreichend, um dem Kriterium des Zeugnisses zu entsprechen. Die konkrete Form des Vollzuges, die Liturgie, wird als menschliche Handlung wichtig, nicht, weil das Wirken des Geistes von einer korrekten Liturgie abhängt, sondern weil sie Zeugnischarakter haben muss. Wenn also der Inhalt von Taufe und Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus und miteinander ist, dann muss das in der konkreten Gestaltung dementsprechend zum Ausdruck kommen.

Ein weiterer Punkt, der in Barths Tauftheologie besonders in den Vordergrund tritt, ist das Verhältnis von Aktivität und Passivität im christlichen Leben. Während durch die Voraussetzung der Geisttaufe die Priorität eindeutig dem Handeln Gottes zugeschrieben wird, ist die Wassertaufe als Antwort auf Gottes Handeln Ausdruck der menschlichen, freien Antwort.<sup>285</sup> Dass Barth die freie menschliche Entscheidung in der Taufe betont, ist kohärent mit seinen Ausführungen zur Freiheit des Menschen. Gerade dadurch wird deutlich, dass es ihm mit der Freiheit des Menschen sehr ernst ist. Die aus seiner Tauftheologie folgende Ablehnung der Säuglingstaufe ist konsequent.<sup>286</sup> Eine Taufe ohne ausdrückliche Zustimmung des Täuflings würde zwar die Priorität des Handelns Gottes darstellen, aber die Freiheit des Menschen, auf dieses Handeln Gottes zu antworten, vernachlässigen bzw. sogar verneinen.

Auch das in der Taufe ausgedrückte Eintreten in die Zeugengemeinschaft der Kirche kann bei einer Säuglingstaufe nur sehr begrenzt zum Ausdruck kommen. Hinzu kommt, dass nicht nur in Bezug auf den Täufling von Bedeutung ist, dass er

---

285 Vgl. Anm. 234.

286 An dieser Stelle ist vielleicht wichtig zu unterstreichen, dass Barth selbst betont, dass ihm die positive Bestimmung der Taufe „unendlich viel wichtiger“ als sein Einwand gegen die herrschende Praxis der Kinder- bzw. Säuglingstaufe ist (vgl. KD IV,4, II).

mit der Taufe in diese Zeuggemeinschaft eintritt. Auch die Taufhandlung selbst als öffentliches Ereignis ist ein Zeugnis. Es ist also nicht nur zu fragen, welche Bedeutung die Taufe für den Täufling hat, sondern auch, welche Botschaft von der Taufe ausgeht für die Welt und für die Gemeinde.

Gleiches ist für das Abendmahl zu fragen. Wie die Taufe ist für Barth auch das Abendmahl öffentliches Zeugnis, kein innerkirchliches Ritual.<sup>287</sup> Auch in Bezug auf die Gestaltung der Abendmahlsfeier sowohl formal als auch im Hinblick auf die mit ihr verbundene Wortverkündigung wäre im Anschluss an Barth der Zeugnischarakter der entscheidende Maßstab.<sup>288</sup>

## **5 Weiterführende Aspekte**

### **5.1 *Entsakralisierung der Kirche***

Durch den Begriff des Zeugnisses bzw. der Beschreibung des Dienstes der Christinnen und Christen in der Gemeinschaft der Kirche als Zeugendienst ist es möglich, das Handeln Gottes und das Handeln der Menschen einerseits klar voneinander abzugrenzen und andererseits eindeutig aufeinander zu beziehen. Diese Differenzierung zieht sich bei Barth durch alle seine Ausführungen, von der Frage nach der Aufgabe der Kirche über den Dienst der einzelnen Christinnen und Christen bis hin zu Abendmahl und Taufe. Durch die klare Abgrenzung des menschlichen Handelns von Gottes Handeln bekommt die menschliche Handlung einen eigenen Wert und wird dennoch nicht überbewertet, indem sie, als Zeugnis, auf das Handeln Gottes bezogen bleibt. Das menschliche Handeln innerhalb der Kirche wird dadurch konsequent entsakralisiert. In den gottesdienstlichen Handlungen, insbesondere in Taufe und Abendmahl, ist es möglich, das komplexe aufeinander Bezogenheit von menschlichem und göttlichem Handeln darzustellen

---

287 Vgl. auch Krötkes Analyse dazu: „Sie [sc. die Kritik am Sakramentalismus in der Kirche und in der Theologie] ist nicht allein auf Barths Ablehnung der Säuglingstaufe zu fixieren, wenn gleich offenkundig ist, dass diese Taufpraxis nachdrücklich und notorisch ein Bild vom Christsein erzeugt, in dem die Berufung des Christen zum verantwortlichen Zeugen Jesu Christi nicht oder allenfalls am Rande vorkommt. Das Problem besteht vielmehr darin, dass die Sakramente ständig in der Gefahr sind, sich zu einer Art Nebenheilsereignis zu entwickeln, das exklusive Bedeutung nur für die Christen hat. [...] Taufe und Abendmahl dagegen gehören wie die Verkündigung in den Kontext des Vollzugs eines Lebens der Zeuggemeinschaft, zu dem Jesus Christus seine menschlichen Partner beauftragt.“ (Krötke, *Gott und Mensch* 127).

288 Vgl. oben S 179.

und erfahrbar zu machen.

Taufe und Abendmahl als Kernhandlungen der christlichen Gemeinde, als Kernstück der Verkündigung, sind deshalb im Anschluss an Barth insbesondere auf ihren Zeugnischarakter hin zu befragen. Dabei geht es um die Frage, wie die konkrete Gestaltung dieser Handlungen das Zeugnis von der Versöhnung in Jesus Christus und das darauf antwortende Handeln der Menschen widerspiegeln kann.

Dieser Anspruch ist hoch. Krötke bemerkt dazu: „Wahrscheinlich liegt hier vor allem der Punkt, an dem Barths Theologie spätestens beginnt, den existierenden Kirchen unheimlich zu werden; denn die Implikationen und Konsequenzen der einfachen Aussage vom Christen als Zeugen im partnerschaftlichen Dienst Jesu Christi sind eminent. Sie stellen eine so große Reihe von Selbstverständlichkeiten in Frage, die sich mit der Existenz der Kirchen verbunden haben, dass viele es am Ende doch lieber mit den sicheren Gesetzmäßigkeiten der Institutionalisierung einer Religion halten, bei der sich der theologische Widerstand gegen Barths Theologie ja auch sonst häufig zu beruhigen pflegt. Barths Theologie wird hier geradezu aufdringlich praktisch. Es ist aber offenkundig, dass zu der hier gemeinten Praxis allenthalben noch ein weiter Weg zu gehen ist.“<sup>289</sup>

Interessanterweise betrachtet Weinrich dagegen die Definition der Kirche als Zeugin als Beschränkung und als Schutz vor Überforderung: „Die Kirche präsentiert sich nicht mehr als Agentin Gottes und als seine Heilsvermittlerin, die aus einem künstlichen Gegenüber zur Welt sich selbst überfordert und die zu gewinnenden Menschen (religiös) umwirbt, sondern bescheidet sich auf die allemal bescheidnere Rolle der Zeugin Gottes, die versucht, nicht sich selbst in Szene zu setzen, sondern auf den sich unseren Demonstrationsmöglichkeiten entziehenden Gott und sein Handeln hinzuweisen. [...] Wir sollen Gott nicht inszenieren oder zelebrieren, sondern wir sollen ihn bezeugen und uns auf diese Weise an seinem Tun an dieser Welt beteiligen. Wir sollen seine Zeugen sein – das ist die Fundamentalbestimmung für die Kirche.“<sup>290</sup>

Beide Beobachtungen widersprechen sich nur scheinbar. Einerseits ist die Beschreibung der Kirche als Zeugin eine Beschränkung und kann vor Überforderung schützen. Gleichzeitig kann das Einfachere, also Zeugin zu sein anstatt

---

289 Krötke, *Gott und Mensch* 123f.

290 Weinrich, *Kirche glauben* 227.

Heilsmittlerin, das Anspruchsvollere sein, weil es tatsächlich im Bereich des Möglichen liegt. Wenn die Kirche sich als Heilsmittlerin versteht, ist nicht überprüfbar, ob sie ihrem Anspruch gerecht wird und tatsächlich das Heil vermittelt. Das kann nur geglaubt werden. Ob die Kirche aber tatsächlich Zeugin ist, lässt sich überprüfen. Es lässt sich feststellen, was sie verkündigt und auch, ob sie tatsächlich mit ihrem Handeln ihre Verkündigung unterstreicht. Hier ist es nicht möglich, sich auf Glaubensaussagen zurückzuziehen.

Die Bestimmung der Kirche als Zeugin bedeutet ihre konsequente Entsakralisierung. Die Analyse Mechels', dass Barths Theologie in Bezug auf die Säkularisierungsdiskussion seiner Zeit voraus ist, erscheint deshalb durchaus zutreffend.<sup>291</sup> Dass Barth die Kirche entsakralisiert, darf aber nicht zu dem Missverständnis führen, dass die geistliche Dimension für Barth keine Rolle spielt. Im Gegenteil ist es ja gerade die geistliche Wirklichkeit der Teilhabe an Christus (*participatio Christi* bzw. *unio cum Christo*), die für Barth die Spitze des Inhalts der Verkündigung darstellt. Nur ist bei ihm die Kirche darauf beschränkt, diese geistliche Wirklichkeit als Zeugin darzustellen. Sie lebt davon, dass ihr die Identität als Leib Christi geschenkt ist, aber sie kann sie nicht herstellen oder in irgendeiner Weise verwalten.

Die Stärke der klaren Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln besteht in der Aufwertung menschlichen Handelns als solches. Frei von Spekulationen über das göttliche Wirken im menschlichen Handeln kann sich der Mensch ganz auf seine Aufgabe konzentrieren. Die Gefahr dieser starken Trennung besteht darin, dass das Angewiesensein auf das Wirken Gottes durch seinen Geist in den Hintergrund tritt. Das Wirken des Geistes, wie beispielsweise als Taufe durch den Geist, ist per definitionem nicht greifbar. Dass Menschen etwas Greifbares, Erfahrbares brauchen, an dem sie das Wirken des Geistes, wenn auch nur zeichenhaft, aber doch verlässlich festmachen können, zieht Barth nicht in Erwägung.

Hilfreich erscheint hier Krötkes Fokussierung auf den Begriff des Zeugen als

---

291 Vgl. Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt 234: „[...] wenn wir also mit Recht davon ausgehen, daß die Säkularisierungsdiskussion nicht gegenstandslos ist, dann ergibt sich in der Tat eine gewisse Asynchronität. Insoweit ist m.E. den Kritikern Barths zuzustimmen, die seiner Dogmatik Abständigkeit attestieren. Nur – es handelt sich um eine Abständigkeit nach vorne, nicht nach hinten.“

Partner Gottes: „Denn Partnerschaft der Versöhnung bedeutet nicht nur, dass Menschen schon anfangen, den Frieden mit Gott und unter den Menschen mitten in der Welt der Sünde zu leben. Es bedeutet vor allem, dass Menschen nun tatsächlich »Mithelfer« der Versöhnung werden und in einer »Tatgemeinschaft« mit dem Versöhner leben (vgl. KD IV/3, S. 689). In dieser Tatgemeinschaft ist es der Auftrag des Christen, *Zeuge* des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen in der Welt zu sein. Die Rede vom Partner wird jetzt bei Barth gleichsinnig mit der vom Zeugen Gottes. Der Partner Gottes ist nicht nur beiläufig und ausnahmsweise ein solcher Zeuge. Seine Bundespartnerschaft wird wesentlich als Zeugenschaft gelebt [...].“<sup>292</sup> Die Rede von der Partnerschaft Gottes bestimmt das Zeugesein noch einmal näher und schützt davor, den Wert der Zeugenschaft gering zu schätzen. Krötke sieht die Betonung der Zeugenschaft als Partnerschaft durch Barth deshalb vor allem als ermutigenden Impuls an die Kirche.<sup>293</sup>

## 5.2 *Wirklichkeitsbezug der Kirche*

Krötke stellt fest, dass Barths Theologie gegenwärtig nicht als hilfreich in der Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Kirche empfunden wird: „Hier meldet sich eine ganze theologische Landschaft, in die Barths Theologie heute zu stehen kommt. Es ist die Landschaft einer Kirche und Theologie, die sich je länger, je mehr vom Wirklichkeitsverlust des christlichen Glaubens und der christlichen Verkündigung in einer säkularen, Gott vergessenden Welt herausgefordert weiß. Die Suche nach Wegen, wie dieser Wirklichkeitsverlust theoretisch und praktisch aufzuholen ist hält hier das Denken in Atem. Barths Theologie aber scheint diese Suche eher zu behindern als zu fördern.“<sup>294</sup> Dabei gewährleistet gerade die Bestimmung der Kirche als Zeugin mit ihrer Ausrichtung auf die Welt ihren Realitätsbezug. Die Kirche als Zeugin kann sich nicht als Parallelgesellschaft von der Welt abschotten, sondern ist dauerhaft auf sie verwiesen.

Auch in Bezug auf den Umgang mit anderen Weltanschauungen und Religionen, der heute von viel größerer Bedeutung ist als das zu Barths Lebzeiten noch der Fall war, kann die Kategorie des Zeugnisses hilfreich sein. Durch die Konzentration

---

292 Krötke, *Gott und Mensch* 123.

293 Vgl. aaO. 126: „Barths praktische Impulse an die Kirche sind darum allesamt eine Ermutigung zur Wahrnehmung der Einheit von Partnerschaft und Zeugenschaft.“

294 AaO. 113.

on auf ihr eigenes Zeugnis ist der Kirche eine klare Grenze in Bezug auf andere Religionen und Weltanschauungen gesetzt. Sie muss diese weder aus ihrer Welt-sicht heraus erklären noch beurteilen, noch ist sie aufgerufen, sich deren Weltsicht zu eigen zu machen. Sie kann diese Religionen und Weltsichten jedoch nicht ignorieren, sondern muss sie als Teil der Welt, auf die sie als Kirche verwiesen ist, ernst nehmen.

## *V Ideal und Wirklichkeit*

### **1 Die Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi – Die Kirche als Zeugin für die Welt**

#### *1.1 Das Bild des Leibes Christi als ekklesiologisches Grundmotiv*

Das Bild vom Leib Christi verbindet zum einen die Gemeinschaft der Menschen untereinander mit der Gemeinschaft mit Gott und hält zum anderen die Spannung zwischen geglaubter und empirisch erfahrbarer Gemeinschaft aufrecht. Damit werden verschiedene Aspekte der Gemeinschaftsthematik aufgenommen, die in der biblischen Überlieferung in unterschiedlicher Gewichtung immer wieder auftauchen. Das Bild vom Leib Christi ist deshalb nicht nur als ein Bild für die christliche Gemeinde neben vielen anderen Bildern zu verstehen, sondern kann als besonders treffendes Bild verstanden werden, weil es verschiedene Aspekte miteinander verbindet. Insbesondere im Hinblick auf den Gemeinschaftscharakter der Kirche ist es hilfreich, weil es diesen christologisch verankert. Die Kirche als Leib Christi zu verstehen macht es nötig, die Spannung zwischen der empirisch wahrnehmbaren Gestalt der Kirche als Leib und der geglaubten Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi zu gestalten. Das Bild vom Leib beinhaltet außerdem, dass jedes Glied am Leib eine Funktion und Aufgabe, und damit Verantwortung für den gesamten Leib hat. Das Zusammenspiel der einzelnen Glieder muss funktionieren, wenn der Leib als Ganzer funktionieren soll.

Eine Ekklesiologie, die das Bild vom Leib Christi für ihr Nachdenken über die Kirche zugrunde legt, umfasst dementsprechend die genannten Aspekte und kann deshalb in der Frage nach der Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche weiterführen.

Calvins und Barths ekklesiologischen Ausführungen stützen sich sehr stark auf das Bild vom Leib Christi. Deshalb kommen bei beiden benannten Aspekte in verschiedener Weise zum Ausdruck und führen jeweils zu unterschiedlichen Konkrektionen, beeinflusst vom jeweiligen Entstehungskontext.

Die Vorordnung der Gemeinschaft des Leibes Christi vor die Zugehörigkeit der

Einzelnen, und auch die Betonung der Bedeutung von Taufe und Abendmahl für die Gemeinde als Gemeinschaft des Leibes Christi, die sowohl bei Calvin als auch bei Barth zu erkennen sind, stellen eine konsequente Weiterführung biblischer, insbesondere paulinischer Theologie dar.<sup>1</sup>

## **1.2 Glaube begründet Gemeinschaft**

### **1.2.1 Gemeinschaft und Gottesbeziehung**

Im Alten Testament ist die Beziehung Gottes zu den Menschen immer eine Beziehung zu einer Gemeinschaft. Auch wenn einzelne Personen, von den Erzvätern über Mose bis hin zu den Propheten, eine besondere Beziehung zu Gott haben, so steht diese besondere Beziehung immer im Dienst der Gottesbeziehung der Gemeinschaft als Ganzer. Auf dieser Grundlage sind dann auch die theologischen Entwicklungen im Neuen Testament zu verstehen. Die Gottesbeziehung der einzelnen Menschen kann nicht von der Gottesbeziehung der Gemeinschaft als Ganzer getrennt werden.

### **1.2.2 Die Begründung der Gemeinschaft in Christus**

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass bei Paulus wie auch im Apostolicum die Gemeinschaft der Menschen untereinander in ihrer Gemeinschaft mit Christus begründet ist. Die Verbindung in Christus überschreitet alle zwischenmenschlichen Unterschiede und Grenzen.<sup>2</sup> Sie findet ihren besonderen Ausdruck in der Taufe und in der gemeinsamen Mahlfeier.

Calvin und Barth führen den paulinischen Ansatz weiter. Sie verbinden Christologie und Ekklesiologie und vertiefen auf diese Weise das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft vor allem in geistlicher Hinsicht. Durch die Konzentration auf das Bild der Kirche als Leib Christi bekommt die Ekklesiologie sowohl bei Calvin als auch bei Barth eine stark christologische Prägung.<sup>3</sup>

---

1 Calvin und Barth, und auch Bonhoeffer stehen in ihrem theologischen Nachdenken über die Kirche nicht nur in Kontinuität mit der biblischen Überlieferung. Barth und Calvin sehen sich selbst in Kontinuität zur Alten Kirche, was sich vor allem in der häufigen Bezugnahme auf Augustin ausdrückt, und auch Bonhoeffer zeigt eine hohe Wertschätzung für Augustin. Insbesondere für Calvin kann die Bedeutung Augustins nicht hoch genug eingeschätzt werden. (Zur Bedeutung Augustins für Calvin vgl. die Untersuchung von Lange van Ravenswaay unter dem Titel „Augustinus totus noster“).

2 Vgl. Gal 3,28.

3 Ähnliches gilt für Bonhoeffers Ekklesiologie, was sich besonders prägnant in seiner Beschrei-

Die christologische Bestimmung der Kirche unterscheidet sie grundlegend von anderen Formen menschlicher Gemeinschaft, ob diese durch Volkszugehörigkeit, gemeinsame Interessen oder Ziele oder andere Faktoren begründet sein mag.

Bei Calvin ist diese Grundlegung dadurch deutlich, dass die *unio cum Christo* für ihn zentraler Inhalt des christlichen Glaubens ist. Durch die Teilhabe an Christus, die der Glaube ermöglicht, wird das Heil den Menschen zugeeignet. Gleichzeitig ist durch die Teilhabe an Christus der einzelne Mensch mit den anderen Menschen in Christus verbunden. Die Ekklesiologie wird konsequent aus der Christologie heraus entwickelt, bleibt an sie gebunden und ist deshalb nicht isoliert zu verstehen.

Die Gemeinde als Leib Christi wird nicht erst durch das Zusammentreten einzelner Glaubender konstituiert, sondern ist im Glauben an Christus bereits vorausgesetzt. Die Teilhabe an Christus, durch die den Menschen das Heil geschenkt wird, ist in gewisser Weise eine doppelte Teilhabe am Leib Christi, zum einen an Christus selbst und zum anderen an seiner Kirche als seinem Leib. Christlicher Glaube kann folglich keine Privatangelegenheit einzelner Menschen sein, sondern stellt den einzelnen Menschen in die Gemeinschaft aller Glaubenden.<sup>4</sup> „Das Bewusstsein dafür, dass der andere Mensch ein Teil meiner selbst ist, ist eine wesentliche Orientierung für das ökumenische und diakonische Zusammenleben der weltweiten Gemeinde Jesu Christi.“<sup>5</sup>

Bei Barth ist die Teilhabe an Christus nicht erst durch den Glauben der einzelnen Menschen verwirklicht, sondern bereits geschehen. In Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt. Der Glaube besteht in der Erkenntnis dieser in Christus geschenkten Versöhnung. Aufgabe der Kirche ist es, diesen Sachverhalt zu bezeugen, indem sie selbst als versöhnte Gemeinschaft lebt und handelt, damit möglichst viele Menschen zur Erkenntnis Christi gelangen.<sup>6</sup> Die Erkenntnis des *pro*

---

bung der Kirche als „Christus als Gemeinde existierend“ ausdrückt (Bonhoeffer, *Sanctorum communio* 138). Vgl. auch a.a.O. 108: „In Christus und durch ihn ist die Kirche real gesetzt. Nicht so, also ob er selbst dabei wegzudenken wäre, vielmehr er selbst ‚ist‘ die Kirche, [...]“

4 Ähnlich betont das auch Kasper: „Wir können es auch so formulieren: Jeder Christ steht unmittelbar zu Gott, aber er steht nie allein vor Gott. Sein persönlicher Glaube an Gott ist ermöglicht, getragen und unterstützt vom Wir des Glaubens, der synchron wie diachron alle Räume umfassenden Kirche als dem einen Volk Gottes. Unser persönlicher Glaube ist immer katholischer Glaube, der Anteil hat an dem einen gemeinsamen Glaubensweg der Kirche aller Zeiten und Räume.“ (Kasper 189).

5 Freudenberg, *Erwählung* 157.

6 Vgl. oben S.131.

*me* folgt aus der Erkenntnis des *pro nobis*. Damit nimmt Barth die sich bereits im Alten Testament durchziehende Linie auf: Das Volk Israel als Ganzes ist Bundespartner Gottes und innerhalb dieses Bundes stehen die Einzelnen in einer Beziehung zu ihrem Gott. Ebenso gilt für die christliche Gemeinde, dass sie als Ganze als Leib Christi verbunden ist, und die Einzelnen als Glieder am Leib zugleich zu Christus und zur Kirche gehören.

### **1.2.3 Glaube als Gabe und Aufgabe**

Wenn Glaube die geschenkte Teilhabe an der Gemeinschaft des Leibes Christi ist, kann Glaube keine Privatsache sein. Das gilt gleichermaßen für das Verständnis des Glaubens bei Calvin und bei Barth. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, ob durch den Glauben die Gemeinschaft geschenkt wird (Calvin) oder ob der Glaube die Erkenntnis der bereits geschenkten Gemeinschaft ist (Barth). Das Ergebnis für den Glaubenden ist dasselbe: Aus dem Geschenk des Glaubens ergibt sich eine Verbindlichkeit für die einzelnen Glaubenden, die in ihrem persönlichen Handeln als Teil der Gemeinde in Anspruch genommen werden, nicht nur für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft als Glied am Leib Verantwortung zu übernehmen. Die Frage nach den Konsequenzen des Glaubens für das Leben stellt sich deshalb nicht als eigene Frage, sondern ist durch den Charakter des Glaubens als Gabe und Aufgabe der Teilhabe am Leib Christi gegeben. Dabei ist wichtig, dass sowohl der Gaben- als auch der Aufgabencharakter des Glaubens im Blick ist. Dass der Glaube im Erfassen bzw. Erkennen der Gabe der unverdienten Vergebung besteht, macht den Menschen demütig und dankbar und befreit ihn gleichzeitig von unmöglich zu erfüllenden Erwartungen der Perfektion. Dadurch wird der Mensch in die Lage versetzt, die mit dem Glauben verbundenen Aufgaben zu übernehmen, ohne unter einen Erfolgsdruck zu geraten, weil er sich bewusst ist, dass er in allen seinen Bemühungen auf Gottes Hilfe angewiesen ist. Das Verantwortungsgefühl der einzelnen Glaubenden kann gestärkt werden, indem die Gewissheit gefördert wird, allein durch die Gnade Gottes Glied an dem einen Leib Christi zu sein. Das Abendmahl als Inszenierung und Vertiefung der Gemeinschaft mit Christus und miteinander spielt deshalb sowohl in Bezug auf die Glaubensgewissheit als auch in Bezug auf das Verantwortungsgefühl eine nicht zu unterschätzende Rolle.

#### 1.2.4 Die Bedeutung der Erfahrung christlicher Gemeinschaft

Da die Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander in Christus begründet ist, unterscheidet sich die Gemeinschaft der Kirche von menschlichen Gemeinschaften, die sich auf ein gemeinsames Interesse, gemeinsame Ziele oder andere Gemeinsamkeiten gründen.<sup>7</sup> Die in Christus begründete Gemeinschaft wird nicht durch das Erleben konstituiert, sie muss vielmehr geglaubt werden.

Diese geglaubte Verbindung der Menschen untereinander in Christus steht zunächst einmal der erlebten Realität entgegen. Menschen erleben, dass Herkunft, Geschlecht oder soziale Zugehörigkeit trennend wirken können. Die Kirche ist aber als Zeugin Jesu Christi vor die Aufgabe gestellt, die geglaubte Verbindung nicht nur verbal, sondern als in der Welt lebende Gemeinschaft durch ihr Sein zu bezeugen. So wird christliche Gemeinschaft erlebt und auch empirisch sichtbar, nicht nur in der Feier des Abendmahls, das in besonderer Weise von der Gemeinschaft der Kirche zeugt.<sup>8</sup> Barth hält fest: „Wir reden von menschlicher Erfahrung und Tat, wenn wir nun von der Gemeinde und vom Glauben und so von der subjektiven Realisierung der Versöhnung zu reden haben.“<sup>9</sup> Damit die menschlichen Gemeinschaftserfahrungen nicht zum Maßstab der Zugehörigkeit zum Leib Christi werden, ist es allerdings wichtig, auf die Relativität menschlicher Erfahrung im Hinblick auf die in Christus begründete Gemeinschaft hinzuweisen. Die besondere Erfahrung christlicher Gemeinschaft ist eine „gnädige Zugabe über das tägliche Brot christlichen Gemeinschaftslebens hinaus“.<sup>10</sup> Das eigentlich Verbindende bleibt die geistliche Verbindung in Jesus Christus, weshalb es „[i]nnerhalb der geistlichen Gemeinschaft [...] niemals und in keiner Weise ein ‚unmittelbares‘ Verhältnis des einen zum anderen“ gibt.<sup>11</sup> Diese Charakterisierung bzw. Unter-

---

7 Das betont auch Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* 15: „Ein Christ kommt zum andern nur durch Jesus Christus. [...] Ohne Christus kennten wir Gott nicht, könnten wir ihn nicht anrufen, nicht zu ihm kommen. Ohne Christus aber kennten wir auch den Bruder nicht und könnten nicht zu ihm kommen. Der Weg ist versperrt durch das eigene Ich. Christus hat den Weg zu Gott und zum Bruder freigemacht. Nun können Christen miteinander in Frieden leben, sie können einander lieben und dienen, sie können eins werden. Aber sie können es fortan auch nur durch Jesus Christus hindurch. Nur in Jesus Christus sind wir eins, nur durch ihn sind wir verbunden.“

8 Vgl. aaO. 30: „Es gibt wohl keinen Christen, dem Gott nicht einmal in seinem Leben die beseligende *Erfahrung* echter christlicher Gemeinschaft schenkt.“ (Hervorhebung im Original).

9 KD IV,1 721.

10 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* 30.

11 AaO. 23f.

scheidung von anderen menschlichen Gemeinschaften ist gerade bei der Deutung und beim Umgang mit Gemeinschaftserlebnissen und mit empirisch wahrnehmbarer Gemeinschaft von großer Wichtigkeit. Die menschliche Erfahrung von Gemeinschaft kann den Glauben stärken, wenn sie im Licht der geglaubten Gemeinschaft in Christus gedeutet wird.

### **1.3 Ecclesia visibilia und invisibilia**

Analog zum Verhältnis von Gaben- und Aufgabencharakter des Glaubens stellt sich das Verhältnis zwischen Zuspruch und Anspruch, zwischen Gaben- und Aufgabencharakter der Kirche dar. Dabei ist in Bezug auf die Kirche die Differenzierung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche als zwei Sichtweisen der *einen* Kirche hilfreich und insbesondere in Bezug auf die Gestaltung der Kirche als Gemeinschaft von großer Bedeutung. Durch diese doppelte Perspektive wird einerseits das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ernstgenommen, die in Christus geschenkt ist und deren Umfang mit menschlichen Maßstäben nicht erkannt werden kann, und andererseits wird die Bedeutung ihrer konkreten sichtbaren Gestalt unterstrichen.<sup>12</sup> Die Kirche ist nicht nur als unsichtbare Kirche überall dort *vorhanden*, wo einzelne Glieder sind, sie kann in ihren einzelnen Gliedern auch überall *sichtbar* werden.<sup>13</sup> Zugleich kommt die Vorordnung des Zuspruchs- vor den Anspruchscharakter des Glaubens zum Ausdruck, denn die Gemeinschaft der Kirche ist immer schon als gegeben vorausgesetzt, selbst wenn sie nicht sichtbar ist. Konkret stellt das die Gemeinschaft der Christinnen und Christen vor die Aufgabe, die sichtbare Kirche so zu gestalten, dass sie die geglaubte Gemeinschaft bezeugt. Das Bewusstsein, dass die Gemeinschaft in Christus bereits gegeben ist, legt den Grund für die sichtbar gelebte Gemeinschaft und gibt ihr zugleich die Richtung vor, als Leib Christi zu leben.

---

12 Zur Betonung der Bedeutung der konkreten Gestalt der Kirche durch Calvin stellt Weinrich fest, „Es entspricht der realistischen Nüchternheit Calvins, dass er nicht auf das nur mit der Auferstehung der Toten vergleichbare Wunder gewartet hat, das für ihn eine wahre Reformation bedeuten würde, sondern sich in aller Konsequenz der konkreten Gestaltungsaufgabe der Kirche gestellt hat.“ (Weinrich, Calvin und Barth 85)

13 Die Aussage „Kirchliches Wirken muss nicht überall vorhanden sein, wohl aber überall sichtbar“ (Kirche der Freiheit 45), erscheint in diesem Zusammenhang in sich widersprüchlich, denn es stellt sich die Frage, wie etwas sichtbar sein kann, das nicht vorhanden ist.

### 1.3.1 Der Gottesdienst als Zentrum der Gemeinde

Dort, wo sich die Gemeinde sichtbar versammelt, nämlich in Gottesdienst, wird am deutlichsten, dass die Kirche eine Gemeinschaft ist. Im Gottesdienst kommt die Gemeinde ihrer ureigenen Bestimmung nach, nämlich Gott zu loben.<sup>14</sup> Da das Lob Gottes gewissermaßen die „natürliche“ Lebensäußerung der Gemeinde ist, ist der Gottesdienst zweckfrei.<sup>15</sup> Er findet also nicht um des Zeugnisses willen statt, hat aber sehr wohl als zweckfreie zentrale Lebensäußerung der Gemeinde Zeugnischarakter. Genau genommen liegt bereits in seiner Zweckfreiheit ein Aspekt dessen, was die Gemeinde bezeugt, nämlich dass der Mensch nicht aus einer Verpflichtung heraus Gott lobt, sondern aus Dankbarkeit für die in Christus geschehene Versöhnung. Auf diese Weise, in seiner Zweckfreiheit, dient der Gottesdienst der Auferbauung der Gemeinde.<sup>16</sup>

Des Weiteren haben im Gottesdienst die Wortverkündigung und die Verwaltung der Sakramente als herausragende Kennzeichen der christlichen Kirche ihren Ort. Calvin benennt als wesentliche Elemente des Gottesdienstes „die Verkündigung seines Wortes, die feierlichen öffentlichen Gebete und die Verwaltung seiner Sakramente.“<sup>17</sup> Im Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde und wird als konkrete Gemeinschaft der Glaubenden sichtbar. In ihrem Gottesdienst bezeugt die Gemeinde nicht nur durch das bloße Stattfinden des Gottesdienstes, sondern auch in ihrer Art und Weise der Gestaltung der gottesdienstlichen Feier die Botschaft des Evangeliums von der Versöhnung. Deshalb verdient die Gestaltung der gottesdienstlichen Feier, insbesondere der Sakramente, große Aufmerksamkeit im Hinblick auf ihre Zeugnisfunktion. Gleichzeitig wird insbesondere in der Feier der

14 Vgl. III 4.3.3, CS Bd.2 150 und KD IV,3, 992.

15 Albert Gerhards formuliert aus römisch-katholischer Sicht: „Liturgie kann Ausdruck von Koinonia sein, die sie (von Seiten Gottes) auch bewirkt. Die Liturgie lässt sich aber zum Zweck der Erreichung der Koinonia nicht funktionalisieren.“ (Gerhards, Koinonia 287) Vgl. auch Kasper 188: „Das spezifische der Volk-Gottes-Ekklesiologie ist darum deren theozentrische und doxologische Struktur. Die Kirche ist nicht irgendein Volk, sie ist Gottes Volk, das dazu bestimmt ist, die Großtaten Gottes zu verkünden und zu preisen. [...] Dieser doxologische Aspekt der Volk-Gottes-Ekklesiologie sollte uns frei machen von einem falschen Ekklesiozentrismus und von einer neuerlichen Fixiertheit auf die Gemeinde. Wir beschäftigen uns viel zu sehr mit uns selbst und bilden uns ein, dass die Menschen daran vor allem interessiert sind. Das ist eine große Selbsttäuschung. Die Menschen fragen, wenn sie religiös interessiert sind, nicht in erster Linie nach der Kirche, sie fragen nach Gott. Nach der Kirche fragen sie insofern, als in ihre etwas von der Wirklichkeit Gottes aufstrahlt und die Kirche ihnen dazu etwas zu sagen hat.“

16 Vgl. Calvins Ausführungen zu Beginn der Genfer Gottesdienstordnung von 1542 (CS Bd.2 150).

17 Aao. 153.

Taufe und des Abendmahls die geistliche Dimension der christlichen Gemeinschaft in den Mittelpunkt gerückt, die die empirisch wahrnehmbare Gemeinschaft transzendiert. Die konkret erlebbare Gemeinschaft im Gottesdienst ist dadurch als christliche Gemeinschaft charakterisiert, dass sie über sich selbst hinausweist auf Christus, in dem und durch den alle Menschen verbunden sind.

### **1.3.2 Gottesdienst als Verkündigung und Bekenntnis**

Obwohl christlicher Glaube eine persönliche Angelegenheit ist, weil es um den Einzelnen geht, der die Gemeinschaft mit Christus und damit die Versöhnung mit Gott ergreift (Calvin) bzw. sie erkennt (Barth), ist er gleichzeitig, wie insbesondere in Barths Ausführungen deutlich wird, als Bekenntnisfrage eine öffentliche Angelegenheit. Im Gottesdienst kommt, so Barth, zum Ausdruck, dass die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft, Gebetsgemeinschaft, Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft lebt. Die verbal explizite Bezeugung und Verkündigung des Evangeliums findet im Gottesdienst in der Predigt statt. In der reformierten Tradition wird dieser Art der Verkündigung im Allgemeinen besonders viel Gewicht beigemessen. Für Calvin ist die Predigt der biblischen Texte das Zentrum der Verkündigung, weil in ihr das Wort Gottes den Menschen begegnen kann.<sup>18</sup> Die Genfer Gottesdienstordnung zeigt allerdings, dass auch das Gebet für Calvin eine große Rolle spielt.<sup>19</sup> In Barths Ausführungen zur gottesdienstlichen Gemeinde nimmt die Predigt interessanterweise vergleichsweise wenig Raum ein. Wenn Barth die gottesdienstliche Gemeinde als Bekenntnisgemeinschaft, Gebetsgemeinschaft, Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft beschreibt, ist die Predigt lediglich als besonders hervorgehobener Ausdruck des Bekenntnischarakters des Gottesdienstes zu identifizieren. Daneben sind aber für Barth die anderen Elemente des Gottesdienstes, namentlich das Gebet und insbesondere Taufe und Abendmahl unverzichtbar, um die Gemeinde als Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen.<sup>20</sup> Die über alle Grenzen hinweg bestehende Verbundenheit aller Christinnen und Christen kommt in jedem Gottesdienst bereits durch das Fürbittengebet zum Ausdruck. In ihm bezeugt die Gemeinde ihr Bestreben, auch in geistlicher Hinsicht für andere da sein zu wollen. Durch die Fürbitte werden sowohl die nicht im Gottesdienst anwe-

---

18 Siehe III 4.3.1.

19 Siehe III 4.3.

20 Siehe IV 3.3.3.

senden Gemeindeglieder einbezogen als auch die Ausrichtung der Kirche auf die Welt deutlich.

Der Hinweis Calvins, dass der Mensch zusätzlich zur Wortverkündigung konkrete Zeichen braucht, weist auf die Bedeutung der Sakramente hin und bestimmt ihr Verhältnis zur Wortverkündigung.<sup>21</sup> Die Sakramente stehen im Dienst der Verkündigung bzw. des Zeugnisses des Evangeliums. Soll also der Gemeinschaftscharakter der Kirche als Ausdruck ihres Zeugnisses von der Versöhnung in den Mittelpunkt gerückt werden, so ist im Anschluss an Calvin und Barth eine intensive Beschäftigung mit den Sakramenten notwendig, und zwar insbesondere im Hinblick auf ihre jeweilige Ausgestaltung im konkreten Gemeindekontext. Die Sakramente müssen ernstgenommen werden als menschliche Möglichkeit, christliche Gemeinschaft, also die Teilhabe am Leib Christi, erfahrbar zu machen. Auf diese Weise kann unterstrichen werden, dass es bei den Gemeinschaftserfahrungen in der christlichen Gemeinde nicht um menschliche Gemeinsamkeiten geht, sondern um die Verbindung in und durch Jesus Christus.

In den Sakramenten sind beide Perspektiven der Kirche, nämlich sie einerseits als sichtbare, empirische Größe ernstzunehmen und gleichzeitig ihre unsichtbare Dimension zu betonen, verbunden. Taufe und Abendmahl machen die unsichtbare Realität der Teilhabe am Leib Christi sinnhaft erfahrbar. Deshalb kann das Bewusstsein für die geistliche Dimension insbesondere dadurch gestärkt werden, dass die Bedeutung der Sakramente unterstrichen wird.

#### ***1.4 Ein unerreichbares Ziel als Richtungsweisung***

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergeben sich in aller Einfachheit folgende mögliche Kriterien für die Kirche als Leib Christi:

- Wäre das Ideal der Kirche als Leib Christi verwirklicht, dann würden sich alle Glieder der Kirche in ihrer jeweiligen Gemeinde beteiligen.<sup>22</sup> Ihre Beteiligung würde sich nach ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten richten und sie weder über- noch unterfordern.

---

21 Siehe III 4.3.2.

22 Vgl. Busch, der von Calvins Betonung her, dass es „in Wahrheit nur *einen einzigen* Amtsträger gibt: ihr Haupt Jesus Christus.“ (Busch, Gotteserkenntnis 169) als Anfrage festhält: „Würde das ernstgenommen, dann würde das sich darin beweisen, dass es in ihr keine weiteren Amtsträger gibt und keine Zentrierungen auf sie, aber dass stattdessen *alle* Gläubigen voll und aktiv teilhaben an der dreifachen Gestalt des Amtes Jesu Christi.“

- Die Glieder einer Gemeinde hätten eine Vorstellung von ihrer Gemeinde als Ganzer und würden sich als Gemeinschaft erleben, insbesondere in den sonntäglichen Gottesdiensten
- Die einzelnen Glieder der Kirche würden sich als Teil der weltweiten Kirche verstehen und in ihrer Gemeinden diese Verbundenheit aller Christinnen und Christen zwar nicht permanent, aber doch exemplarisch erleben können.
- In der Feier des Abendmahls würden sich regelmäßig Menschen unterschiedlicher sozialer und kultureller Herkunft an einem Tisch versammeln, so dass ihre Verbundenheit für alle sichtbar würde.
- Nicht persönliche Sympathie wäre ausschlaggebend für die Zusammengehörigkeit in der Gemeinde, sondern das Bewusstsein, in Christus als Brüder und Schwestern verbunden zu sein. Dies würde insbesondere auch in der Feier der Taufe zum Ausdruck kommen.
- Die Gemeindeglieder würden sich füreinander interessieren und umeinander wissen und einander unterstützen in schwierigen Situationen. Sie würden sich dabei nicht gegenseitig vereinnahmen oder unter Druck setzen, sondern respektvoll miteinander umgehen.
- Ihre Vertrautheit würde gleichwohl nicht exklusiv wirken, sondern offen sein für neu hinzukommende Menschen. Sie würden sich angezogen fühlen von dem Gedanken, ohne Voraussetzungen dazugehören zu dürfen.
- Außenstehende würden am Verhalten der Gemeindeglieder erkennen, dass diese zur einer christlichen Gemeinde gehören.

### ***1.5 Die gegenwärtige vorfindliche Realität***

Die beschriebenen Konsequenzen, die sich aus der Charakterisierung der Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi ergeben, gehen von der Voraussetzung aus, dass die Menschen, die sich zum christlichen Glauben bekennen, sich zur Kirche zugehörig fühlen und diese Zugehörigkeit auch sichtbar leben. Die Charakterisierung der Kirche als Gemeinschaft, die im Gottesdienst zusammenkommt und zuerst und am deutlichsten dort als Gemeinschaft sichtbar wird, steht jedoch im

## Kontrast zur erlebbaren Wirklichkeit volkikirchlicher Gemeinden.

- Die Mehrheit der Gemeindeglieder gehört in der Regel zu den sogenannten Distanzierten, die wenig bis keinen Kontakt zu ihrer Ortsgemeinde haben.
- Zwar kommen Gemeindeglieder zum Gottesdienst zusammen, und sie erleben dort auch Gemeinschaft, aber die sichtbare Gemeinschaft derer, die allsonntäglich zusammenkommen, oder die sich in anderer Weise in ihrer Gemeinde engagieren, entspricht im Regelfall nicht der tatsächlichen Zahl der Gemeindeglieder. Der Prozentsatz der Gemeindeglieder, die sich aktiv am Gemeindeleben beteiligen, sei es durch die Teilnahme am Gottesdienst oder an Gemeindegruppen, liegt in den volkikirchlichen Gemeinden im Durchschnitt im einstelligen Prozentbereich.<sup>23</sup>
- In den gemeindlichen Veranstaltungen sind manche gesellschaftliche Milieus sehr stark vertreten, während andere wenig oder gar nicht vorkommen. Die Verbundenheit über soziale und kulturelle Unterschiede hinweg kommt deshalb nur sehr begrenzt oder gar nicht zum Ausdruck.<sup>24</sup>
- Der Sonntagsgottesdienst erscheint als eine Veranstaltungsform eines bestimmten Milieus. Andere Gottesdienstformen werden von den jeweiligen Zielgruppen besucht. Viele Gemeinden sind fragmentiert in diejenigen, die den „normalen“ Gottesdienst besuchen, die Familien, die den Familiengottesdienst besuchen, die Kinder, die Kindergottesdienst und die Jugendlichen, die Jugendgottesdienst feiern, und den über 90%, die gar nicht oder nur sehr selten in Erscheinung treten. Zwar gibt es Schnittmengen zwischen den einzelnen Gruppierungen, aber eine Form gemeinsamen Feierns aller Gemeindeglieder scheint es oft nicht zu geben.
- Ein Bewusstsein für die Gemeinde als Ganze kann so nur schwer entstehen. Erschwerend kommt hinzu, dass viele Gemeinden aufgrund ihrer Größe nicht mehr als eine Gemeinschaft erfasst werden können.
- Die (Kinder-) Taufe wird vornehmlich als Familienfeier begangen. Oftmals meiden Gemeindeglieder Taufgottesdienste, wenn sie keinen persönlichen Bezug zur Tauffamilie haben. Die Taufe scheint zuweilen eher als

---

23 Vgl. gezählt 2013, 14-18.

24 Vgl. Ahrens 18.

Störfaktor denn als Feier der ganzen Gemeinde empfunden zu werden.

- Wenn das Abendmahl sehr selten gefeiert wird,<sup>25</sup> kann es nicht als selbstverständlicher Ausdruck der Verbundenheit wahrgenommen werden.
- Nur bei einem kleinen Teil der Gemeindeglieder lässt sich ihre Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde am Verhalten gegenüber ihren Mitmenschen ablesen.

Ebenso, wie die Heiligung des Menschen ein Prozess ist, den er weder aus eigener Kraft vorantreiben kann noch in dieser Welt zum Abschluss bringen kann,<sup>26</sup> so ist auch die Kirche insgesamt auf einem Weg, auf dem sie nur mit Hilfe des Heiligen Geistes voranschreiten kann und dessen Ziel sie in dieser Welt nicht erreichen wird.

Der Blick auf ein Idealbild kann entmutigend sein, weil er immer mit dem Eingeständnis der Unzulänglichkeit einhergeht. Auf ein Idealbild zu verzichten würde allerdings bedeuten, auf Wegweisung, auf Kriterien zu verzichten, die der Kirche helfen, auf ihrem Weg voranzuschreiten.

## **2 Dimensionen**

Die benannten Aspekte lassen sich auf zwei verschiedenen Ebenen verorten. Zum einen stellt sich die Frage nach den strukturellen Bedingungen, innerhalb derer die Kirche lebt, und zum anderen ist die inhaltliche, geistliche Ebene angesprochen.

Ist die Kirche Gemeinschaft der Heiligen im doppelten Sinn des Apostolicums, und ist sie als solche der Leib Christi gemäß des paulinische Bildes, so muss das zwangsläufig in ihrem Leben zum Ausdruck kommen. Die Sichtbarkeit und Erlebbarkeit ihres Gemeinschaftscharakters finden ihren Grund in der geglaubten Gemeinschaft mit Christus, die ihr geschenkt ist. Die strukturellen Rahmenbedingungen können den Charakter der Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi deshalb nicht herstellen, sie können ihn aber sehr wohl fördern oder behindern.

Ist die Kirche nicht oder nur sehr eingeschränkt als Gemeinschaft des Leibes Christi sichtbar und erlebbar, kann der Grund dafür auf beiden Ebenen liegen.

---

25 Hier ist vornehmlich die reformierte Tradition im Blick, innerhalb derer das Abendmahl oft nur vier bis sechs mal im Jahr gefeiert wird.

26 Vgl. oben III 3.1.

Zum einen kann das Bewusstsein für das ihr zugesprochene Sein als Leib Christi verloren gegangen worden sein. Zum Anderen können die Rahmenbedingungen erschweren oder ganz verhindern, dass ihr Sein zum Ausdruck kommt. Die fehlende Sichtbarkeit kann also sowohl auf inhaltlich-geistliche als auch auf strukturelle Defizite hinweisen.

## **2.1 Geistlich-inhaltliche Herausforderungen**

Aus der Tatsache, dass die inhaltlich-geistliche Dimension nur schwer messbar ist, ergibt sich eine besondere Problematik. Es kann letztlich nur der Glaube an die zugesprochene Gemeinschaft in Christus thematisiert werden in der Hoffnung, der Geist möge diesen Glauben stärken.

Allerdings sind der Kirche mit Taufe und Abendmahl sichtbare Zeichen gegeben, die auf die unsichtbare Gemeinschaft verweisen. Die Ausgestaltung der Feier der Sakramente zusammen mit ihrer Auslegung dient dazu, diesen Verweischarakter der Sakramente der Gemeinde verstehbar zu machen. Calvin schreibt in der Genfer Gottesdienstordnung: „Um ihnen Raum zu geben, müssen wir deshalb wissen und erkennen, was da gesagt wird.“<sup>27</sup> Auch wenn Calvin hier sicherlich die Problematik der lateinischen Messe vor Augen hat, so ist sein Hinweis auch in Bezug auf die Formulierungen in der jeweiligen Muttersprache gültig. Seine Warnung, „daß man die Sakramente entweiht, wenn man sie so verwaltet, dass das Volk die dabei gesprochenen Worte nicht versteht“<sup>28</sup>, ist ernstzunehmen. Wenn außerdem im Anschluss an Barth Taufe und Abendmahl als menschliche Handlungen in den Fokus gerückt werden, so wird die konkrete Ausgestaltung von Taufe und Abendmahl als Zeugnis des Evangeliums mit der Verbindung von Zuspruch und Anspruch zu einer wichtigen Aufgabe.

Die Taufe ist als Eintrittsdatum in den Zeugendienst zu unterstreichen, während das Abendmahl als Stärkung der Zeuggemeinschaft des Leibes Christi als einer Gemeinschaft, in der es keine trennenden Unterschiede gibt, zu gestalten ist. Taufe und Abendmahl sind die beiden Handlungen der Gemeinde, in denen in besonderer Weise die Gemeinschaft mit Christus und miteinander als sowohl sichtbare als auch unsichtbare Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

---

27 CS Bd.2 152.

28 Ebd.

### 2.1.1 Taufe

Die Taufe markiert den Eintritt des bzw. der Einzelnen in die christliche Gemeinde. In der Feier der Taufe wird das „Ja“ Gottes zu den Menschen durch eine konkrete christliche Gemeinde einem bestimmten Menschen zugesprochen, und dieser Mensch antwortet auf dieses „Ja“ mit seiner Zustimmung in Gegenwart der versammelten Gemeinde. In der Taufe kommt also zum einen zum Ausdruck, dass das „Ja“ zu Gott den einzelnen Menschen direkt in die konkrete Gemeinde hineinstellt, und zum anderen wird durch die Taufe die bedingungslose Annahme aller Menschen durch Gott bezeugt, in dem sie einem bestimmten Menschen zugesprochen wird, ohne dass er dafür eine Vorleistung bringen muss.

Durch die weit verbreitete Praxis der Kindertaufe ist die Dimension der selbst gegebenen Antwort in den Hintergrund gerückt.<sup>29</sup> Die Aspekte sowohl des Eintritts in die christliche Gemeinde als auch des Zeugnischarakters der Taufe treten dadurch zurück. Barths Differenzierung zwischen Geisttaufe und Wassertaufe wertet die Wassertaufe als menschliche Handlung, bei der der Täufling selbst Gottes gnädige Annahme bewusst bejaht, auf. Diese Aufwertung des menschlichen Handelns bei der Taufe führt allerdings zur Ablehnung der Kinder- bzw. Säuglingstaufe, da diese bei der Taufe selbst nicht handeln können.<sup>30</sup> In der Rezeption bzw. in der Ablehnung von Barths Tauftheologie steht oft diese Ablehnung der Kindertaufe durch Barth im Mittelpunkt. Barth selbst betont jedoch, dass die positive Bestimmung „unendlich viel wichtiger“<sup>31</sup> ist als die Ablehnung der gegenwärtigen Praxis. Das ist im Hinblick auf die Aufwertung der menschlichen Handlung der Wassertaufe zu unterstreichen. Sicherlich kann bei der Taufe von Erwachsenen oder auch bereits bei älteren Kindern besonders prägnant zum Ausdruck kom-

---

29 Vgl. KD IV,4, 214.

30 Der Begriff Kindertaufe kann irreführend sein, besser ist hier von Säuglingstaufe die Rede, da es ja um die Fähigkeit des Täuflings geht, selbst zu antworten, was ältere Kinder durchaus bereits können. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie mit Menschen, die aufgrund geistiger Einschränkungen nicht in der Lage zu einer eigenen Antwort im Rahmen der Taufe sind, umzugehen ist, die auf Wunsch ihrer Sorgeberechtigten Gemeindeglieder sein sollen. Diese Problematik kann hier nicht ausführlich beleuchtet werden, es sollen nur drei Aspekte erwähnt werden. Erstens handelt es sich bei der selbst gegebenen Antwort um eine schlichte Zustimmung und nicht um eine intellektuelle Leistung; an eine Mündigkeit im staatlich-rechtlichen Sinn ist nicht gedacht. Zweitens ist die Taufe von Menschen, die nicht selbst antworten können, trotz aller Bedenken gültige Taufe. Drittens ist im Anschluss an Calvin und Barth festzuhalten, dass die Taufe nicht heilsnotwendig ist. Für eine Taufe von Menschen, die (noch) zu keiner Antwort in der Lage sind, sprechen deshalb vor allem seelsorgliche Gründe im Hinblick auf die Sorgeberechtigten.

31 KD IV,4, II.

men, dass die Taufe die individuell gegebene Antwort des Menschen auf Gottes Versöhnungstat darstellt und den Eintritt in die Zeugengemeinschaft markiert. Gleichwohl ist es auch bei der Taufe eines Kindes, das (noch) nicht selbst „Ja“ sagen kann, möglich, die Tauffeier in einer Art und Weise zu gestalten, dass die Dimension des persönlichen Eintritts in die Gemeinde und der Zeugnischarakter der Taufe deutlich wird. Auch bei solch einer Taufe kann durch die Gestaltung des Gottesdienstes, durch Taufansprache, Gebete und Bekenntnis, durch die Vorstellung des Täuflings vor der Gemeinde und die dadurch unterstützte Anteilnahme der gesamten Gemeinde an der Taufe die von Barth herausgestellte Bedeutung der Wassertaufe unterstrichen werden.<sup>32</sup> Gleichzeitig muss bei aller Differenzierung die Verbindung von Geist- und Wassertaufe unterstrichen werden. Das menschliche Handeln verweist auf das göttliche Handeln durch den Geist, der den Glauben schenkt und so die Antwort des einzelnen Menschen ermöglicht. Indem das menschliche Handeln auf Gottes Handeln verweist, wird auch der Gemeinde durch die Taufe eines neuen Gemeindeglieds erneut vor Augen gestellt, dass sie alle miteinander, jenseits persönlicher Freundschaften oder mancher Gemeinsamkeiten, ohne Vorbedingung, in Christus miteinander verbunden sind.

Darüber hinaus kann die verbindende Dimension der Taufe über alle Grenzen hinweg in ökumenischen Begegnungen deutlich werden.<sup>33</sup> Die allen Partnern gemeinsame christliche Taufe bedingt ein gegenseitiges Vertrauen noch vor jeglicher persönlicher Begegnung, sie ist im eigentlichen Sinn die Voraussetzung für die Begegnung über alle Unterschiede hinweg. Indem solche konkreten Gemeinschaftserlebnisse mit Blick auf die verbindende, ja sie überhaupt erst ermöglichende Taufe reflektiert werden, wird das Bewusstsein für die Verbundenheit aller Christinnen und Christen in Christus gestärkt.

### **2.1.2 Abendmahl**

Mehr noch als die Taufe bietet die Feier des Abendmahls für alle Gemeindeglied-

---

32 Wenn vor dem Hintergrund der herrschenden Selbstverständlichkeit der Säuglingstaufe der Gemeinde durch eine solchermaßen gestaltete Taufpraxis mit der Zeit deutlich wird, dass die Taufe älterer Kinder oder Erwachsener eine sinnvolle Alternative darstellt, ist das ein durchaus begrüßenswerter Nebeneffekt.

33 So haben am 29.4.2007 in Magdeburg elf Kirchen verschiedener Konfessionen eine wechselseitige Erklärung zur Taufanerkennung unterzeichnet, die sogenannte „Magdeburger Erklärung“, in der es heißt: „Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit“ (Die christliche Taufe 257).

der eine sinnhafte, begreifbare Erfahrung der Gemeinschaft miteinander. Durch das Teilen von Brot und Kelch wird sinnfällig zum Ausdruck gebracht, dass die einzelnen Gemeindeglieder durch die Selbsthingabe Jesu Christi miteinander verbunden sind. Das Abendmahl dient also der Auferbauung der Kirche, denn diese geschieht, wie Calvin es beschreibt, durch die Bewusstmachung und Vertiefung der Teilhabe an Christus. Eine solche Bewusstmachung stärkt somit auch das Verantwortungsgefühl der Einzelnen für die Gemeinschaft als Ganze. Damit die einzelnen Glaubenden sich tatsächlich als Glieder am Leib Christi erfahren können, ist es hilfreich, die sichtbaren Strukturen zu stärken, die die Feier des Abendmahls als einen unverzichtbaren Teil des gemeindlichen Lebens festhalten. Das betrifft zum einen die Frage nach der Häufigkeit der Feier. Das Abendmahl sollte selbstverständlich zum Leben der Gemeinde dazugehören, deshalb scheint eine gewisse Regelmäßigkeit sinnvoll zu sein. Zur Selbstverständlichkeit kann auch die Form der Feier beitragen. Sie sollte so in den Gottesdienst eingefügt sein, dass sie nicht als Fremdkörper wirkt, und sie sollte sowohl inhaltlich als auch von ihrer äußeren Form her verständlich und zugänglich sein. Es ist hier an die ganz konkrete Gestaltung der Feier gedacht. Da die Bedingungen in den Gemeinden sehr unterschiedlich sein können, kann nicht eine einzige Form der Feier als ideale Form identifiziert werden. Es ist jedoch zu bedenken, dass der Gemeinschaftscharakter dann besonders deutlich sichtbar wird, wenn die Gemeinde als Gemeinschaft Brot und Kelch miteinander teilt und nicht jedes Gemeindeglied für sich die Elemente empfängt.<sup>34</sup> Von Calvin her ist dabei zu betonen, dass die Strukturen dienende Funktion haben, sie sollen Glauben und damit Gemeinschaft – mit Christus und miteinander – ermöglichen und vertiefen. Von Barth her ist dann auch nach dem Zeugnischarakter der Abendmahlsfeier und nach ihren ethischen Konsequenzen

---

34 Welche Form im konkreten Fall angemessen ist, auch die Frage, ob Einzelkelch, Intinctio oder der Gemeinschaftskelch vorzuziehen ist, hängt von den ganz konkreten Umständen, nicht zuletzt von den Räumlichkeiten, in denen die Feier stattfindet, ab. Entscheidend ist in jedem Fall, dass die Entscheidung für eine bestimmte Form ganz bewusst und theologisch begründet getroffen wird. Dass aus römisch-katholischer Sicht auch die Wirkung der Liturgie im Hinblick auf die Gemeinschaft von Bedeutung ist, zeigt folgende Feststellung von Gerhards: „Es ist nicht zuletzt eine Frage des ekklesiologischen, letztlich auch des anthropologischen Vorverständnisses, ob die Liturgie einer Gruppe der Einheit dient oder ihr schadet. Zu fragen ist also nicht nur nach den Inhalten der Liturgie, sondern vor allem auch nach ihrer Funktion und Wirkung.“ (Gerhards, *Koinonia* 289). Damit die Liturgie die Gemeinde nicht spaltet, sollte sie auch in schriftlicher Form, beispielsweise als Einlage im Gesangbuch, vorliegen, damit sich auch Gäste problemlos zurechtfinden. Das gilt für den Gottesdienstablauf insgesamt.

zu fragen. So muss zum einen die Gestaltung der Feier ihrem Inhalt entsprechen. Dabei ist nicht nur die Art der Durchführung der Abendmahlsfeier selbst von Bedeutung. Die begleitende Wortverkündigung, die den Ritus verständlich macht, ist unverzichtbar, um die doppelte Dimension der sichtbaren und der unsichtbaren Gemeinschaft des Leibes Christi im Bewusstsein der Feiernden zu verankern.<sup>35</sup> Zum anderen sollte das Gemeindeleben insgesamt die im Abendmahl verkündigte Gemeinschaft widerspiegeln. Das kann in den verschiedenen Gruppen einer Gemeinde geschehen, wo Gemeinschaft erfahrbar wird. Insgesamt sollte Gemeindegliederarbeit darauf zielen, möglichst viele Gemeindeglieder in irgendeiner Form in die Gemeinschaft einzubinden, denn im Hinblick auf die im Abendmahl bezeugte Gemeinschaft aller Christinnen und Christen miteinander kann es einer Gemeinde nicht gleichgültig sein, wenn ein – in volksgemeinschaftlich geprägten Gemeinden oft großer – Teil ihrer Glieder keinen Kontakt zu ihr haben.<sup>36</sup> Umso problematischer erscheint das bereits erwähnte Phänomen, dass die Volkskirche solch eine distanzierte Kirchlichkeit bereits durch ihre Strukturen nicht nur voraussetzt, sondern auch fortschreibt.<sup>37</sup>

### **2.1.3 Zeugnis und unio cum Christo in Taufe und Abendmahl**

Calvin und Barth haben in je eigener Weise die Bedeutung der Sakramente unterstrichen. Dabei ist bei beiden neben der positiven Bestimmung eine negative Abgrenzung zu beobachten. Bei Calvin ist dieses Phänomen insbesondere beim

---

35 Vgl. dazu oben 2.1. mit Anmerkung 27. Dass die Art und Weise der Feier theologisch für sich spricht, unterstreicht auch Stein, der feststellt (Stein, Mahlfeiern 2): „An der Abendmahlsfeier lässt sich der Stellenwert des Mahls in der Gemeinde und seine Bedeutung für das gemeindliche Selbstverständnis ablesen. Der Mahlrhythmus, die Integration der Abendmahlsfeier in den Gottesdienst, die Art des verwendeten Geschirrs, die Auswahl des Brotes und des Getränks, die begleitenden Gebete und Formeln – all das sagt nicht nur etwas über die Feiergehalt des Abendmahls, sondern auch über das theologische Selbstverständnis der Gemeinde aus.“ und ebd.: „Ihre Gestalt – also ihr Ablauf und die in ihn hineinkomponierten Gesten und Worte – wird für den Betrachter dafür durchsichtig, wie sich die Gemeinschaft versteht, was ihr wichtig ist, was sie glaubt, wovon sie sich abgrenzt und was die einzelnen Gemeindeglieder füreinander sein wollen. Darum ist die Liturgie nicht einfach ein Schmuckstück das den Gottesdienst verschönert und ganzheitlich werden lässt, sondern theologische Bedeutungsträgerin. Sie ist wie ein Fenster, durch das hindurch eine Gemeinschaft mit ihrem ureigenen Selbstverständnis angeschaut werden kann. Deshalb ist der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls auch nicht allein sozial, sondern auch und vor allem theologisch zu verstehen.“

36 Dabei geht es ausdrücklich nicht nur um ehrenamtliches Engagement, sondern die Einbindung in die Gemeinschaft kann beispielsweise auch in der Teilnahme am Kirchenkaffee zum Ausdruck kommen.

37 Vgl. unten S. 223 mit Anm. 44.

Abendmahl zu wahrzunehmen: Weil das Abendmahl so wichtig und wertvoll ist, da es dort um die Teilhabe an Christus geht, ist es besonders gefährdet und deshalb schutzbedürftig. „Unwürdige“ müssen vom Mahl ferngehalten werden, damit die Gemeinschaft des Leib Christi, die besonders prägnant im Abendmahl sichtbar wird, nicht beschädigt wird.<sup>38</sup> Bei Barth ist eine ähnliche Abgrenzung im Zusammenhang mit seiner Tauflehre zu beobachten. Die Ernsthaftigkeit der Taufe, ihre Bedeutung als menschliche Antwort auf Gottes Ansprache, wird bei ihm durch die Ablehnung der Säuglingstaufe unterstrichen.<sup>39</sup>

Um der Gefahr einer Fokussierung auf die negative Abgrenzung entgegenzutreten, die den Ausführungen Calvins und Barths nicht gerecht wird, scheint es demgegenüber theologisch sinnvoll, den Schwerpunkt auf die positive inhaltliche Bestimmung zu legen. Die innere Priorität hat für Calvin wie auch für Barth Jesus Christus, der sich den Menschen schenkt, ihnen Anteil an sich gibt. Dieser Inhalt des Evangeliums wird in den Sakramenten in besonderer Weise zum Ausdruck gebracht. Entscheidend ist hierbei zum einen im Anschluss an Calvin das Herausstellen der geistlichen Dimension der Sakramente, die im Kern in der Lehre von der *unio cum Christo* besteht, und zum anderen im Anschluss an Barth das Herausstellen des Zeugnischarakters des menschlichen Handelns bei Taufe und Abendmahl. Die Lehre von der *unio cum Christo* unterstreicht die Tiefe der Bedeutung von Taufe und Abendmahl, während der Charakter der Sakramente als Zeugnis für die Versöhnung aller Menschen in Christus ihre freie Zugänglichkeit erfordert. In diesem Zusammenhang ist ein Problem zu nennen, dass sich aus Barths Betonung der Bedeutung des menschlichen Handelns ergibt. Dadurch, dass Barth das Wirken Gottes bzw. des Geistes deutlich vom menschlichen Handeln trennt, besteht bei ihm die Gefahr, die Bedeutung des Wirken des Geistes bzw. Jesu Christi ganz aus dem Blick zu verlieren. Bei solch einer starken Betonung der Unverfügbarkeit Gottes stellt sich die Frage, ob dann das menschliche Handeln dennoch verlässlich auf das Wirken Gottes verweisen kann. Konkret auf Taufe und Abendmahl bezogen muss gefragt werden: Verbürgen Taufe und Abendmahl die Gemeinschaft mit Christus? Können sich die Menschen darauf verlassen, dass, mit dem Heidelberger Katechismus gesprochen, „er selbst meine Seele [...]

---

38 Siehe III 4.3.4.

39 Siehe IV 3.3.4.

so gewiß zum ewigen Leben speist und trinkt, wie ich aus der Hand des Dieners empfangen und leiblich genieße das Brot und den Kelch des Herrn [...]“<sup>40</sup>, oder löst Barth diese Gewissheit letztlich auf? Das Ergebnis einer zu starken Abtrennung des Wirkens des Geistes kann eine problematische Gesetzlichkeit sein. Die Betonung der geistlichen Dimension der *unio cum Christo* und damit des Zuspruchscharakters der in Christus geschenkten Gemeinschaft ist deshalb gerade im Zusammenhang mit Taufe und Abendmahl hilfreich, um dieser Gefahr entgegenzuwirken. Die Herausforderung besteht darin, den Wert der Sakramente, ihre theologische Tiefe als Ausdruck der *unio cum Christo* und der daraus folgenden Gemeinschaft miteinander festzuhalten, ohne die Weite der Versöhnungsbotschaft durch eine Beschränkung der Zugänglichkeit aufzugeben.

#### **2.1.4 Konsequenzen**

Das Hineinkommen in die und die Teilhabe an der Gemeinschaft des Leibes Christi, die an keine Bedingungen geknüpft sind, haben gleichwohl Konsequenzen. Das kann in jedem Gottesdienst und in besonderer Weise in der Feier der Taufe und des Abendmahls zum Ausdruck kommen. Zuerst muss der Gabencharakter der Gemeinschaft mit Christus unterstrichen werden. Die Feier des Gottesdienstes als Lob und Dank gegenüber Gott bezeugt die bedingungslose Annahme aller Menschen durch Gott in Christus. Daraus ergibt sich das Bewusstsein bei den einzelnen Getauften, in Beziehung zu allen Gliedern der Kirche zu stehen und an deren Zeugendienst beteiligt zu sein. Die Konsequenzen reichen deshalb weit über die konkrete Feier des Gottesdienstes und der Sakramente hinaus. Werden Taufe und Abendmahl in ihrer ganzen Bedeutungsbreite wahrgenommen, rückt nicht nur die Gewissheit der Zugehörigkeit zu Christus in den Fokus der Aufmerksamkeit, sondern es wird in der Folge auch die Verantwortung jedes und jeder Einzelnen für die Kirche und für ihre einzelnen Glieder gestärkt. Der jeweilige Andere ist als Getaufter der Bruder oder die Schwester in Christus und ihr Ergehen kann der Gemeinschaft nicht gleichgültig sein. Wird das Abendmahl als Zeichen der Versöhnung in Christus und der Verbindung miteinander ernstgenommen, so hat die Teilnahme am Abendmahl Auswirkungen auf alle Teilnehmenden. Ihre persönlichen Beziehungen werden durch die Verbindung in Christus

---

40 Heidelberg Katechismus, Frage 75.

in ein neues Licht gerückt. Das hat Konsequenzen für das konkrete Miteinander in der christlichen Gemeinde. Die einzelnen Glaubenden haben eine gegenseitige seelsorgliche Verantwortung. Zwischenmenschliche Trennungen und Verwerfungen, die in jeder menschlichen Gemeinschaft vorkommen, dürfen vor dem Hintergrund der Gemeinschaft in Christus nicht einfach hingenommen werden. Will die Gemeinde die Versöhnung in Christus bezeugen, so muss sie auch in sich selbst immer wieder Versöhnung suchen zwischen einzelnen Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen und zwischen verschiedenen christlichen Konfessionen. Deshalb ist es sinnvoll, für den Umgang mit Konflikten Strukturen zu schaffen und bereits vorhandene Instrumente zu nutzen, wie beispielsweise Gemeindeberatung, Mediation, Supervision und Visitationen. In allen diesen Bereichen ist aber auch deutlich, dass die Kirche die Versöhnung nur unzureichend darstellen kann, dass es immer wieder Trennungen gibt, die nur schwer zu überwinden sind. Gerade in ihrer eigenen Unvollkommenheit bezeugt die Kirche, dass ihre Gemeinschaft nicht mit menschlichen Mitteln hergestellt werden kann, sondern geglaubt und bezeugt werden muss. Es ist deshalb also positiv das Zeugnis der Versöhnung in Christus, wie es insbesondere in Taufe und Abendmahl zum Ausdruck kommt, oft gerade entgegen der wahrnehmbaren Realität, zu stärken. Von dieser geistlichen Basis aus ist die Kommunikation miteinander gerade auch in Konfliktsituationen darauf ausgerichtet, Versöhnung zu suchen. Konkretes problematisches Verhalten kann in seelsorglicher Weise kritisiert werden. So bleibt die theologische Grundaussage gewahrt, dass das „Ja“ Gottes sein „Nein“ umschließt.<sup>41</sup>

Die Verantwortung der Gemeinde beschränkt sich nicht auf die getauften Glieder am Leib Christi. Zum einen ist, wie Calvin betont, jeder einzelne Mensch als Ebenbild Gottes zu betrachten und ihm dementsprechend mit Ehrerbietung zu begegnen. Zum anderen besteht, wie Barth betont, der Auftrag der Kirche in ihrem Zeugnis der Versöhnung für alle Menschen.

Die ethischen Konsequenzen des Verbundenseins im Leib Christi gehen deshalb weit über die Ortsgemeinde und deren konkretes Miteinander hinaus. Soll allen Menschen die Versöhnung in Christus bezeugt werden, kann es der Gemeinde vor

---

41 Vgl. Barth, Das große Ja 267.

Ort weder gleichgültig sein, wie es den Menschen in ihrer Umgebung, die nicht zu ihr gehören, noch wie es den Menschen an weit entfernten Orten ergeht. Die Globalisierung führt vor Augen, wie stark die wirtschaftliche Vernetzung selbst weit voneinander entfernter Regionen vorangeschritten ist. Dadurch wird deutlich, dass das Verhalten von Menschen, und eben auch von christlichen Gemeinden, Auswirkungen auf weit entfernt lebende Menschen hat, und auch von diesen Zusammenhängen her ethisch reflektiert werden muss.

In alldem gilt der eschatologische Vorbehalt, dass die Kirche nicht das Reich Gottes auf Erden schaffen kann. Sie bezeugt gleichermaßen ihre Versöhnungsbedürftigkeit und ihr Vertrauen auf die bereits in Christus geschehene Versöhnung sowie ihre Hoffnung auf Vollendung in Gottes Reich. Auch dieser eschatologische Vorbehalt muss im Leben der Gemeinde ebenso wie im Gottesdienst zum Ausdruck kommen.<sup>42</sup> Die Tatsache, dass die Gemeinschaft durch den Gottesdienst nicht hergestellt, sondern nur in sehr unvollkommener Weise bezeugt wird, darf nicht in den Hintergrund treten.<sup>43</sup>

Gerade in Anbetracht der Unvollkommenheit der Kirche als Ganzer und ihrer einzelnen Glieder stellt sich die Frage, ob eine theologisch reflektierte Ausgestaltung des Gottesdienstes mit der Feier der Sakramente tatsächlich die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder dazu motiviert, auch in ihrem Alltag als Zeuginnen und Zeugen zu leben. Die Frage, wer in welcher Weise die Verantwortung für das Ganze und für die Einzelnen übernehmen kann, darf oder sogar muss, wenn ein-

---

42 Vgl. Gerhards, der aus römisch-katholischer Perspektive die eschatologische Bestimmung der Liturgie unterstreicht: „Liturgie ist nicht die Verwirklichung der Koinonia, sondern dient ihrer eschatologischen Verwirklichung. Liturgische Koinonia ist Weggemeinschaft, die die einzelnen Menschen zur Umkehr einlädt. [...] Wenn Koinonia nicht zu einer Chiffre kollektiver Vereinnahmung verkommen soll, ist sie primär als Ziel zu verstehen. Liturgie ist nach diesem Verständnis weniger die Darstellung der Koinonia als eine Station auf dem Weg zu ihr. In der Liturgie wird das Reich Gottes verkündet, aber zugleich die Differenz zu der noch ausstehenden Vollendung bekannt. [...] Die Erkenntnis, dass die Kirche immer hinter dem Anspruch ‚tu unum sint‘ zurückbleibt, führt zu der notwendigen Konsequenz, jede liturgische Versammlung als Mahnung zur Umkehr zu verstehen.“ (Gerhards, Koinonia 290).

43 Vgl. dazu Gerhards, Koinonia 293, der zu dem Ergebnis kommt: „Kirchliche Koinonia/ Communio ist niemals fester Besitz, sondern ständig anzustrebendes Ziel. Die Liturgie hat in diesem Kontext insofern eine besondere Bedeutung, als sie symbolische Konkretisierung der schon begonnenen, aber erst im Eschaton realisierten Koinonia ist. Eine Überfrachtung wäre es, die Liturgie zum Instrument der Communio zu machen. Die Spannungen [...] bleiben wohl immer bestehen; doch ergibt sich die Aufgabe, unter Beachtung der Pole eine Liturgie zu gestalten, die aus der Einbettung in die kirchliche Gemeinschaft von Tradition und Gegenwart heraus heutigen Menschen eine angemessene Weise der Gottesbegegnung und Artikulation des christlichen Glaubens zu geben vermag.“

zelne Glieder oder gar eine Gemeinde als Ganze nicht mehr den Zeugendienst ausfüllen, ist eine bleibende Herausforderung und kann nur in der jeweiligen konkreten Situation theologisch verantwortlich entschieden werden. Es ist deshalb hilfreich und ratsam, Strukturen zu schaffen, um mit solchen Situationen konstruktiv umgehen zu können.

## **2.2 Strukturelle Herausforderungen**

Es stellt sich die Aufgabe, für das konkrete Gemeindeleben zu überlegen, wie die Gemeindestrukturen gestaltet sein können, damit die Kirche in aller Vorläufigkeit als Gemeinschaft des Leibes Christi sichtbar werden kann.

Zum Einen muss die Größe der einzelnen Gemeinden überdacht werden. Dass eine Gemeinde ab einer gewissen Größe als Ganze kaum als eine Gemeinschaft erlebt werden kann, legt sich nahe. Ein Gemeinschaftserlebnis in einer kleineren, als „Kerngemeinde“ bezeichneten Gruppe ist dann ekklesiologisch hilfreich, wenn auch die gesamte Gemeinde im Horizont mit im Blick ist, da ja gerade erlebt werden soll, dass die *ganze* Gemeinde über alle menschlichen Grenzen hinweg miteinander verbunden ist und nicht nur jeweils bestimmte Gruppen Gleichgesinnter unter sich Gemeinschaft haben. Die volkshkirchlichen Strukturen sind in dieser Hinsicht problematisch, weil in ihnen nicht nur hingenommen, sondern davon ausgegangen wird, dass ein Großteil der Gemeindeglieder nicht aktiv am Gemeindeleben teilnimmt, also Gemeinschaft nicht erlebt.<sup>44</sup>

Zum Anderen stellt sich die Frage nach der Gemeindeform. Soll die Kirche als eine Gemeinschaft erlebt werden, die kulturelle und soziale Grenzen überschreitet, erscheinen die sogenannten Profilkirchen nicht unproblematisch, denn sie leben davon, dass sich Menschen aufgrund bestimmter Gemeinsamkeiten, beispielsweise kultureller Interessen, zusammenfinden. Der in Christus grundgelegte Verbindung aller Christinnen und Christen wird damit im Grunde genommen bereits durch die Gemeindestruktur widersprochen.<sup>45</sup> Am Beispiel der Jugendkirchenarbeit werden sowohl die Chancen als auch die Probleme von Profilkirchen-

---

44 Dass der große Anteil derjenigen, die nicht am Gemeindeleben teilnehmen, als Normalität gilt, ist in den meisten Fällen schon an der Größe der Gebäude abzulesen, die nur einem kleinen Teil der Gemeindeglieder Raum geben.

45 Vgl. zu dieser Problematik auch die Ausführungen von Günter Thomas, der die im Impulspapier „Kirche der Freiheit“ anvisierte Stärkung der Profilkirchen als ekklesiologisch problematische Milieuerengung kritisiert (Thomas 364f.).

den deutlich: Eine Jugendkirche kann Jugendlichen einen Raum bieten, in dem sie ihre Zugehörigkeit zur Kirche in besonderer Weise erleben können. Fehlt aber die Vernetzung mit den Ortsgemeinden, so führt die Arbeit einer Jugendkirche letztlich dazu, dass die Jugendlichen in ihren Ortsgemeinden fehlen, was eine Verarmung der Ortsgemeinden bedeutet. Gleichzeitig erleben die Jugendlichen nicht, dass der Glaube Menschen aller Altersgruppen miteinander verbindet.

Gerade in Profildgemeinden muss deshalb ein besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, den Gemeinschaftscharakter der Kirche als des *einen* Leibes Christi zu unterstreichen. Das kann erreicht werden, indem die jeweilige Profildgemeinde intensiv mit den Ortsgemeinden und anderen Profildgemeinden vernetzt wird. Zugleich ist das Bewusstsein für die Zugehörigkeit zur einen weltweiten Kirche zu stärken. Von einer Vernetzung profitieren deshalb alle Gemeinden, weil sie den Blick über die eigenen Gemeindegrenzen hinaus erweitert.

### **2.2.1 Eine mögliche Antwort: Kommunitäten**

Wird die Frage nach dem Gemeinschaftscharakter der Kirche gestellt, ist es interessant, den Blick auf nicht nur auf Kirchengemeinden zu richten, sondern auch auf andere Arten kirchlicher Gemeinschaften.

Die Kirche als verbindliche Gemeinschaft zu leben ist ein besonderes Anliegen von Kommunitäten. Während verbindliche Gemeinschaften in der römisch-katholischen Kirche als Orden ihren festen Ort innerhalb kirchlicher Strukturen haben und somit strukturell zum Gesamtbild der Kirche gehören, werden sie in der evangelischen Kirche eher am Rande wahrgenommen und gelten nicht als notwendiger Teil der Kirche. Die Kritik Luthers am Mönchtum hat zu einer generellen Ablehnung des Mönchtums im evangelischen Bereich geführt, die bis heute nachwirkt. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden jedoch im evangelischen Bereich eine ganze Reihe von Kommunitäten gegründet. Sie zeigen gleichzeitig das Vorhandensein eines Bedürfnisses, christliche Gemeinschaft verbindlich zu leben und die offensichtlich fehlenden Möglichkeiten, dies innerhalb der vorhandenen kirchlichen Strukturen tun zu können.<sup>46</sup> Daraus ergibt sich die Frage, in welchem Verhältnis solche Gemeinschaften zur Kirche als Ganzer stehen, mithin wie sie ekklesiologisch zu verstehen sind.

---

<sup>46</sup> Vgl. hierzu die in IV 3.2.2 erwähnten Anmerkungen von Barth zur Frage des Mönchtums.

Sind die Kommunitäten aufgrund ihrer Fähigkeit, den Gemeinschaftscharakter der Kirche überzeugend zu verwirklichen, den volkshkirchlichen Gemeinden überlegen und zeigen somit ein Defizit der Volkskirche auf? Oder ist der Versuch, christliche Gemeinschaft konsequent zu leben, als problematischer Ausdruck des Gefühls einer Überlegenheit zu entlarven und dementsprechend scharf als Hybris zu kritisieren, ganz ähnlich der Kritik Luthers am spätmittelalterlichen Mönchtum? Beide Gefahren bestehen durchaus. Einerseits erscheint es möglich, Kommunitäten aufgrund ihrer starken Betonung der Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche als besonders authentische Form der Kirche zu bewerten, und damit die volkshkirchlichen Gemeinden als defizitär zu verstehen, weil in ihnen der Gemeinschaftscharakter der Kirche nicht zum Ausdruck kommt. Andererseits ist es im Gegenzug möglich, genau solch eine Bewertung von Kommunitäten als Hybris zu betrachten und sich deshalb von ihnen abzugrenzen. In beiden Fällen ist das Ergebnis eine Aufspaltung der Kirche. Um beide Gefahren zu vermeiden, ist es hilfreich, das Bild vom Leib Christi konsequent anzuwenden.

Die Verbindung der Glieder am Leib Christi untereinander ist, so muss von Calvin und von Barth her betont werden, in ihrer *unio cum Christo* begründet. Deshalb kann sich gerade keine einzelne Gemeinschaft, sondern nur die Kirche als Ganze als Leib Christi verstehen. Kommunitäten sind dementsprechend als Glieder am gesamten Leib Christi zu verstehen, die sich mit ihrer Gabe, Gemeinschaft in besonders konsequenter Weise sichtbar zu leben, in den Leib der ganzen Kirche einbringen.<sup>47</sup>

Die Selbstsicht vieler Gemeinschaften geht in diese Richtung. So versteht sich beispielsweise die *Communauté de Taizé* als „Gleichnis der Gemeinschaft“<sup>48</sup>, deren Anliegen darin besteht, die Einheit der Kirche voranzubringen, und insbesondere junge Menschen zu ermutigen, sich in ihren Heimatgemeinden mit ihren Gaben einzubringen. Die besondere Ausstrahlung der *Communauté de Taizé*, die sich in der großen Zahl Jugendlicher und Erwachsener ausdrückt, die die interna-

---

47 Aeppli beschreibt das Verhältnis folgendermaßen (Aeppli 31): „Kirchen und Bewegungen werden einander nicht beschämen. Sie bleiben zutiefst aufeinander angewiesen: eine kirchliche Institution ohne Jesus-Bewegung mit frischen geistlichen Impulsen erstarrt leicht zu Religion. Eine Bewegung ohne reflektierte Struktur und Anbindung an die Kirche verkommt bald einmal zur Sekte. die Bewegungen werden ihr missionarisches Feuer in die Kirche hineinbringen, und diese kann bei den vom Geist Bewegten für Bodenhaftung sorgen. Weder die einen noch die anderen haben das göttliche Inspirationsgeschehen im Griff, es bleibt Geschenk.“

48 Roger Schutz, *Die Quellen von Taizé* 56.

tionalen Treffen der Gemeinschaft besuchen, scheint genau darin begründet zu sein, dass die Brüder sich bemühen, selbst Gemeinschaft zu leben. Diese Gemeinschaft besteht zunächst einmal nicht in Einigkeit über bestimmte Themen oder in gemeinsamer Aktivität, sondern im gemeinsamen Gebet und im gemeinsamen Empfang der Kommunion. Diese geistliche Grundlegung bildet das Rückgrat der Gemeinschaft sowohl für die Gäste als auch für die Brüder selbst. Die Verbindung der geglaubten Gemeinschaft in Christus und die sichtbare und erfahrbare Gemeinschaft der konkret zusammenkommenden Menschen scheint so zu gelingen, und die sonst trennenden Unterschiede kultureller oder konfessioneller Art werden, zumindest zeitweise, überwunden.<sup>49</sup>

Auch anderen Gemeinschaften liegt besonders die ökumenische Annäherung am Herzen,<sup>50</sup> und sie verstehen ihre Tätigkeit als Dienst an der Kirche insgesamt.<sup>51</sup> Die Gabe dieser Glieder am Leib Christi bestünde in dieser Sichtweise dann darin, den Gemeinschaftscharakter der Kirche besonders konsequent zu leben, um damit in die Ortsgemeinden inspirierend hineinzuwirken. Alfred Aeppli stellt für die Schweiz fest: „Die reformierten Kirchen sind bestrebt, den Menschen nahe zu sein, indem sie den Zeitläufen folgen. In der sich rasch wandelnden Gesellschaft erlangen Orte hohe Bedeutung, die verbindliche Gemeinschaft auf Dauer pflegen. Ortsgemeinden und kantonale Kirchen sind auf kommunitäre Gruppen und dynamische Bewegungen angewiesen, die Impulse zum Glauben vermitteln und Geborgenheit anbieten. Anker und Halt suchende Menschen werden es ihnen danken.“<sup>52</sup>

Auch wenn der Gemeinschaftscharakter der Kirche also in kommunitären Gemeinschaften in besonderer Weise zum Ausdruck kommt und deshalb dort besonders gut sichtbar wird, dass die Kirche Gemeinschaft des Leibes Christi ist, so kann die Verbundenheit aller Christinnen und Christen im Leib Christi nur

---

49 Vgl. Wollschläger 46.

50 So formulieren die Schwestern von Grandchamp: „Daher ist den Schwestern seit den Anfängen das Gebet für die Einheit der Kirche ein besonderes Anliegen.“ (Communauté de Grandchamp, Eine Kommunität im monastischen Geist), und bei der Communauté Christusbruderschaft Selbitz heißt es unter der Überschrift „Christusbruderschaft heute. Ökumene“: „Das hohepriesterliche Gebet Jesu: ‚auf dass alle eins seien‘ ist Auftrag und Ziel.“

51 Vgl. beispielsweise die Ausführungen der Evangelischen Schwesternschaft Ordo Pacis unter der Überschrift „Schwesternschaft und Kirche – Schwestersein der Kirche“, wo durchaus auch die Problematik der Beziehung zwischen der Schwesternschaft und der sichtbaren Kirche zum Ausdruck gebracht wird.

52 Aeppli 15.

bezeugt werden, wenn Kommunitäten als integraler Teil der Kirche, als Glieder des Leibes Christi wahrgenommen werden.<sup>53</sup>

Bei aller Betonung der Bedeutung des Gemeinschaftscharakters der Kirche muss im Hinblick auf seine Sichtbarkeit jedoch eines im Mittelpunkt stehen: Die Verbindung der Christinnen und Christen untereinander kann durch sichtbare Gemeinschaft, sei es in einer Kommunität oder in einer volksskirchlichen Gemeinde, weder begründet noch beglaubigt werden. Verbunden zur Gemeinschaft des Leibes Christi sind alle Christinnen und Christen allein durch die Teilhabe an seinem Leib, empfangen im Glauben, sinnfällig erfahrbar in der Feier der Taufe und des Abendmahls. Als Glieder am Leib tragen dementsprechend alle Christinnen und Christen Verantwortung für den Leib als Ganzes.

### **2.2.2 Orientierung am lebendigen Christus**

Die Kirche als Leib Christi kann in unterschiedlichen Formen gelebt werden. Doch ganz gleich, ob in volksskirchlichen Gemeinden, in freikirchlichen Strukturen oder in kommunitären Gemeinschaften, überall besteht die Herausforderung darin, Verantwortung für die konkret sichtbare Gemeinschaft zu übernehmen. Dabei müssen sowohl die jeweilige Gemeinschaft bzw. Gemeinde als Ganze, ihr Verhältnis zu anderen Gemeinschaften bzw. Gemeinden, als auch die Glieder als Einzelne daraufhin in den Blick genommen werden, welche Struktur, welche Art von Miteinander, welches individuelle Verhalten dem Leib Christi angemessen ist.

Diese Frage kann schon allein deshalb nicht letztgültig beantwortet werden, weil die Beantwortung der Frage nicht aufgrund eines festgeschriebenen Prinzips, sondern in der Orientierung am auferstandenen und gegenwärtigen Christus geschieht. Diese Orientierung der Kirche und ihrer einzelnen Glieder am lebendigen Christus bewirkt die Lebendigkeit der Kirche. Diese muss dementsprechend in einem offenen, lebendigen Diskurs beständig danach fragen, welche Verhaltensweisen und welche Strukturen Christus entsprechen.<sup>54</sup> Auf diese Weise kann

---

53 Inwieweit das in Deutschland in der evangelischen Kirche der Fall ist, wäre ein interessantes Thema für eine eigene Untersuchung.

54 Vgl. Opitz, Interpretation 241: „Nicht durch äußere Festlegung ihrer Ränder – etwa in Gestalt einer beschränkten Abendmahlszulassung –, wohl aber durch eine stets neue Orientierung an ihrer identitätsgebenden Mitte erhält eine ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ auch ihre – von Calvin entschieden geforderte – Struktur und Kontur und bleibt so zugleich beweglich.“

die Kirche flexibel auf die sich ändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reagieren. Dabei bietet zum einen die Überlieferung von Jesus als Menschen wichtige Anhaltspunkte. Im Christus Jesus übernimmt Gott selbst als Mensch Verantwortung für die Gottesbeziehung aller Menschen und verbindet sie in sich zu einer Gemeinschaft jenseits menschlicher Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Im Christus Jesus können die Menschen deshalb nicht nur Gott sehen, der sich mit den Menschen verbindet, sondern auch den Menschen, der besondere Verantwortung für die menschliche Gemeinschaft in ihrer Beziehung zu Gott übernimmt. Als der „wahrhaftige Zeuge“<sup>55</sup> ist der Christus Jesus der Maßstab für das Zeuginsein der Kirche. Gerade auch angesichts der jeweils aktuell drängenden ethischen Fragen, sei es Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, sei es Organspende, seien es die Einsätze der Bundeswehr im Ausland oder die Frage nach Umwelt- und Tierethik, ist die Kirche dazu herausgefordert, Zeugin der Versöhnung in Christus zu sein. Wird die Orientierung an Christus, in dem Gott Mensch geworden ist, ernstgenommen, führt das in gleicher Weise zur Ausrichtung auf Gottes Willen und zur Menschlichkeit im Umgang miteinander, gerade auch wenn es um Fragen der sogenannten Kirchenzucht geht. Calvins Begründung der Achtung des Nächsten in der Gottesebenbildlichkeit kann zudem ein Gegengewicht zur gegenwärtig in der Gesellschaft überall präsenten Bewertung von Menschen anhand von Leistung und Verdienst sein. Die Aktualität des Phänomens des Vergleichens und damit einhergehenden Abwertens anderer liegt gerade in der heutigen Leistungsgesellschaft auf der Hand. Weil diese Phänomene gesellschaftlich eine große Rolle spielen, wäre es im Sinne der Bezeugung des Evangeliums wichtig, dass die Kirche hier ein Gegengewicht setzt und die Würde und den Wert eines jeden Menschen und seinen Platz in der Gemeinschaft unabhängig von seiner Leistung betont. Dass sie das nicht nur verbal äußert, sondern in ihrem eigenen Miteinander nach ihren Möglichkeiten lebt, ist unverzichtbar. Hierbei ist die geistliche Dimension der Orientierung am auferstandenen Christus zu beachten. Es handelt sich bei der Orientierung an Jesus Christus nicht um eine Ausrichtung auf eine historische Gestalt der Vergangenheit, sondern auf den, dessen lebendige Gegenwart geglaubt wird. Eine Orientierung an ihm kann deshalb nicht allein im Diskurs erarbeitet

---

55 Vgl. die Überschrift des 16. Kapitels der Kirchlichen Dogmatik (KD IV,3, 1): „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“.

werden, sondern muss im Zusammenhang mit dem Gebet und besonders der Feier seiner Gegenwart, des Abendmahls, stattfinden.

### **2.2.3 Die disciplina ecclesiae als seelsorgliche Aufgabe**

Die Frage nach dem Umgang mit denjenigen, die durch ihr Verhalten aus der Gemeinschaft der Kirche herauszufallen drohen oder die Gemeinschaft der Kirche gefährden, gehört insbesondere bei Calvin zur Frage der Ermöglichung und Vertiefung des Glaubens, die ja Aufgabe der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist. Wenn die Verantwortung für die Kirche als Leib Christi und ihre einzelnen Glieder ernstgenommen wird, muss zu Verhaltensweisen einzelner oder mehrerer Stellung genommen werden, wenn sie nicht Christus entsprechen, sowohl um der Gemeinschaft als auch um der Einzelnen willen. Wichtig ist hierbei Calvins seelsorgliche Herangehensweise. Ihm geht es um jeden Einzelnen, um jede Einzelne, die im Glauben gestärkt und die um ihres eigenen Heils willen in der Gemeinschaft gehalten werden soll.

Barth grenzt sich ausdrücklich von Calvins Verständnis von Kirchenzucht ab. Dennoch ist eine große Nähe zu Calvin zu festzustellen, wenn Barth die Kirchenzucht als Teil der Seelsorge versteht. Gemäß Barth haben alle Gemeindeglieder die seelsorgliche Verantwortung, sich gegenseitig zum Zeugendienst zu ermutigen und befähigen, sich also auf das Zeugesein positiv anzusprechen. Während Calvin von der negativen Seite her auf den Menschen blickt, indem er die Kirchenzucht als Mittel betrachtet, um den Menschen wieder auf den rechten Weg zu bringen, wenn er abgeirrt ist, blickt Barth positiv auf den Menschen, indem er ihm das Zeugesein zutraut.<sup>56</sup> Der bereits festgehaltene Unterschied zwischen Calvin und Barth, den Menschen als bereits in Gemeinschaft mit Christus zu sehen oder nicht, liegt dieser unterschiedlichen Akzentuierung zugrunde. Im Kern geht es um dieselbe Sache, nämlich die einzelnen Menschen zu ermutigen und zu befähigen, in der Gemeinschaft am Leib Christi zu wachsen und so Christus zu bezeugen. Da diese Ermutigung und Befähigung konkret im persönlichen Kontakt der Gemeindeglieder miteinander und der Seelsorgerinnen und Seelsorger zu den Gemeindegliedern geschieht, ist auch von hier aus kritisch zu fragen, wie groß eine Gemeinde sein darf und welche Strukturen sie haben muss, um solch persönliche Kontak-

---

<sup>56</sup> Siehe IV 2.3.1.

te zu ermöglichen.

#### **2.2.4 Verantwortung für die Gemeinschaft des Leibes Christi**

Glaube und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche sind bei Calvin untrennbar miteinander verbunden.<sup>57</sup> Die Grundannahme, dass die Verbindung von Glaube und Gemeinschaft vorgegeben ist und nicht erst hergestellt werden muss, rückt die geistliche Dimension von Kirche, gerade auch in ihrer sichtbaren Gestalt, ins Bewusstsein. Die Kirche ist kein Leib, der durch das Zusammentreten der Glieder konstituiert wird, sondern sie ist in ihrer Eigenschaft als Leib Christi immer schon vorgegeben, und der einzelne Glaubende ist durch seinen Glauben bereits Glied am Leib Christi. Die Verbindung von Glaube und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft liegt für Calvin nicht nur in der Charakterisierung des Glaubens als Erfassen der Gemeinschaft mit Christus begründet, durch die dann die Teilhabe an der Gemeinschaft aller Glaubenden konstituiert ist, sie wird auch dadurch unterstrichen, dass der Glaube in der Kirche vermittelt wird. Calvins Hochschätzung der Kirche als „Mutter des Glaubens“ bringt das zum Ausdruck.<sup>58</sup> Nur in der Gemeinschaft der Kirche kann der Glaube wachsen. Dementsprechend ist es nicht nur Gabe, dass die Kirche Mutter des Glaubens ist, es ist auch ihre Aufgabe.

Vor dem Hintergrund der Vorordnung des Gaben- vor den Aufgabencharakter der Kirche kann dann die Gestaltung der Kirche als Aufgabe in den Blick genommen werden. Es ist die Verbindung der zwei Sichtweisen der Kirche als sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit, die hier eine fruchtbare Spannung herstellt. Das Bewusstsein, als Kirche insgesamt Leib Christi zu sein, nimmt alle Glieder der Kirche in die Verantwortung, die Teilhabe am Leib Christi verbindlich zu leben und zu bezeugen. In diesem Zusammenhang ist Barths Betonung des Zeugnisauftrags weiterführend. Dass die Kirche Christus bezeugt, indem sie als sein Leib lebt, ist die Verantwortung aller Glaubenden, nicht nur der kirchenleitenden Personen. Diese besondere persönliche Verantwortung haben Calvin und Barth für sich selbst gespürt und übernommen,<sup>59</sup> und sie sahen jede und jeden einzelnen

---

57 Siehe III 4.1.

58 Siehe III, Anm. 126.

59 Vgl. Weinrich, Calvin und Barth 79f.: „Sowohl im Blick auf Kirche als auch das Gemeinwesen, zu dem die Kirche jeweils gehörte, sahen sich Calvin und Barth in eine besondere Verantwortlichkeit gestellt. [...] Beide demonstrieren unter höchst unterschiedlichen Umständen auf je eigene Weise den Konflikt, der mehr oder weniger unweigerlich zu erwarten steht, wenn der Glaube die ihn auszeichnende Freiheit nicht nur als einen im Innern zu hütenden

Glaubenden in der je eigenen Verantwortung. Wenngleich dieser Anspruch damals wie heute durchaus unbequem macht,<sup>60</sup> so ist zu betonen, dass die Verantwortung der Einzelnen immer vor dem Hintergrund des Gabencharakters der Kirche und des Glaubens gesehen werden muss. Dann kann eine Überforderung sowohl der Einzelnen als auch der Kirche als Ganzes vermieden werden.

Zur Verantwortungsübernahme im Leib Christi gehört nicht nur die Erfüllung von Aufgaben, sondern auch die finanzielle Beteiligung. Nicht nur besondere Fähigkeiten, auch eine gute finanzielle Ausstattung ist eine Gabe, die in die Gemeinschaft eingebracht werden kann. Die Bereitschaft, auch finanziell Verantwortung einzubringen, ist dann in besonderer Weise vorhanden, wenn sichtbar ist, wofür das Geld eingesetzt wird.<sup>61</sup> Insgesamt gilt, dass Verantwortung dann konkret übernommen werden kann, wenn transparent ist, was gebraucht wird, ganz gleich, ob es sich um zeitliches oder finanzielles Engagement handelt.

### **2.2.5 Die Ämter als Dienst an der Gemeinschaft**

Insbesondere bei der Übernahme von Verantwortung durch die Übernahme bestimmter Ämter ist Transparenz wichtig, damit deutlich ist, dass die Ämter als Dienst an der Gemeinschaft ausgeübt werden. In der von Calvin beschriebenen Vielfalt der Ämter in der Kirche spiegelt sich die Vielfalt der Gaben in der Gemeinde insgesamt wider. Calvins Betonung der verschiedenen Ämter kann dabei helfen, die verschiedenen in der Kirche und in jeder einzelnen Gemeinde vorhandenen Gaben wahrzunehmen und sie insbesondere im Hinblick auf ihre Funktion für die Gemeinschaft wertzuschätzen. Die verschiedenen Ämter ergänzen einander und stärken so das Bewusstsein dafür, dass die Kirche aus all ihren Gliedern besteht und jeder Mensch seinen Ort und seine Gaben hat. Einer Konzentrierung verschiedener Aufgaben und Verantwortlichkeiten auf Wenige oder

---

Schatz pflegt, sondern in den konkreten Lebensumständen praktisch bezeugt.“

60 Vgl. aaO. 80: „Es ist die theologische Konsequenz, in der Calvin und Barth die Reichweite der in der Versöhnung begründeten Freiheit des Christenmenschen und der christlichen Gemeinde bis in das tatsächlich zu führende Leben ausziehen, die sie zu unbequemen aber lebensnahen Theologen macht.“

61 Das zeigt sich beispielsweise darin, dass Spenden für ganz konkrete Anlässe, für Renovierungen oder Projekte, oder auch für die eigene Gemeinde leichter einzuwerben sind als allgemeine Spenden für die Kirche insgesamt. Als Beispiel mag hier die Sanierung der Dorper Kirche in Solingen dienen. Diese Kirche stand vor einigen Jahren kurz vor dem Abriss. Doch es fanden sich eine Reihe engagierter Menschen, die sowohl Zeit als auch Geld investiert haben, um die Kirche zu restaurieren und zu einem modernen Gemeindezentrum auszubauen, so dass die Kirche heute einer lebendigen Gemeinde als Heimat dient.

gar eine einzige Person muss von Calvin her deutlich widersprochen werden. Eine die Gemeinschaft fördernde Gemeindeleitung ist auf die gute Zusammenarbeit verschiedener Menschen in je ihren Aufgabenbereichen angewiesen. Das gute Miteinander der Leitenden und der Gemeinde als Ganzer korrespondiert miteinander. Vor diesem Hintergrund ist auch zu fragen, welche Aufgaben ehrenamtlich wahrgenommen werden können und sollen, und welche Aufgaben hauptamtlich erfüllt werden müssen. Die Reduzierung von bezahlten Mitarbeitenden und die Verlagerung von Aufgaben ins Ehrenamt ist nicht nur deshalb problematisch, weil die fehlende Bezahlung auch als eine fehlende Wertschätzung wahrgenommen werden kann. Sie kann außerdem dazu führen, dass Aufgaben, die wichtig für das Funktionieren der Gemeinde sind, weniger professionell oder gar nicht mehr erledigt werden. Auch hier kann Transparenz bezüglich dessen, was benötigt wird, hilfreich sein, um die Bereitschaft bei allen Gemeindegliedern zu stärken, sich mit ihren – auch finanziellen – Gaben einzubringen.

#### **2.2.6 Buße und Beichte als Hilfe für ein gutes Miteinander**

In der heutigen Zeit sind oft ein unbarmherziger Umgang mit Verfehlungen und Schuld und der damit einhergehende Versuch, Schuld zu verleugnen und Fehler zu verheimlichen, zu beobachten. Gleichzeitig gibt es das Phänomen, sich übermäßig schuldig zu fühlen.<sup>62</sup> Aus christlicher Sicht gehören jedoch, wie deutlich wurde, Fehler und Schuld zum menschlichen Leben dazu, sie sind geradezu kennzeichnend für die Versöhnungsbedürftigkeit der Menschen.

Um mit dieser Versöhnungsbedürftigkeit und Unzulänglichkeit umgehen zu können und trotz der nicht zu vermeidenden Verfehlungen gut miteinander als Gemeinschaft leben zu können, ist es hilfreich, sich von Calvin an die Bedeutung von Buße und Beichte erinnern zu lassen. Calvin sieht das ganze Leben als Buße, als Umkehr. Auf diese Weise ist bei ihm das Bewusstsein der Unvollkommenheit im christlichen Selbstverständnis verankert. Die Beichte ist die Ermöglichung, mit ganz konkreten Unvollkommenheiten umzugehen. Bei Verfehlungen und Schuld, ob persönlicher Art, einer Gruppe von Menschen oder der Kirche als Ganzer, sind die Vorgehensweisen, die Calvin unter der Überschrift Buße und Beichte beschreibt, deshalb Mittel, um die gestörte Gemeinschaft wieder herzustellen.

---

62 Vgl. Marquard 49.

Calvins Differenzierung, zwischen einer öffentlichen und einer im Verborgenen abgelegten Beichte zeigt, dass es ihm genau um die Wiederherstellung von gutem Miteinander ging. Dort, wo die Verfehlung ihre gemeinschaftszerstörende Wirkung entfaltet, soll sie zur Sprache kommen und kann dann vergeben werden. Wenn es gelingt, Konflikte zu lösen und Gemeinschaft wieder herzustellen, indem Verletzungen benannt werden, Schuld eingestanden und dann auch vergeben wird, geschieht damit genau das, was Calvin Beichte und Buße nennt, auch wenn diese Terminologie nicht verwendet wird.

### **2.2.7    *Disciplina ecclesiae als Verantwortung für die Glaubwürdigkeit der Kirche***

Calvins Betonung der Einheit des Leibes Christi weitet den Blick auf die weltweite Kirche. Zur Wahrnehmung von Verantwortung gehört dann auch auszusprechen, wenn der Eindruck entsteht, dass sich Einzelne oder eine Gruppe nicht dem Leib Christi entsprechend verhalten. Wird Calvins Anliegen ernstgenommen, dann müssen die vorhandenen konkreten Strukturen immer wieder auf diesen Aspekt hin befragt und wenn nötig angepasst werden. Das berührt beispielsweise den Umgang von Gemeinden mit den zu ihr gehörigen Gruppen, die sich verselbständigen oder eine abgeschlossene Einheit bilden, oder auch von Gemeinden, die sich von ihrer Umgebung abschotten, so dass nicht mehr zum Ausdruck kommt, dass sie ein Glied am Leib der jeweiligen Gemeinde bzw. Kirche sind. Die Frage, inwiefern das Verhalten der Kirche und ihrer einzelnen Glieder dem Leib Christi entspricht, muss also Gegenstand kritischer Selbstreflexion sein.

Ein Ausschluss einzelner Personen aus der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche, den Calvin im Rahmen der *disciplina ecclesiae* behandelt, kann nur dann sinnvoll sein, wenn er als Konsequenz eines die Gemeinschaft schädigenden Verhaltens wahrgenommen wird. Ein Einzelner oder eine Gruppe, die sich nicht dem Leib Christi entsprechend verhält, entfernt sich letztendlich selbst aus der (sichtbaren) Gemeinschaft des Leibes Christi.<sup>63</sup> Ziel eines Ausschlusses kann aber immer nur die Umkehr vom problematischen Verhalten und damit die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft sein. Die Suspendierung von Mitgliedskirchen durch den

---

<sup>63</sup> Vgl. die Überlegungen Beintkers, der auf die Problematik des Umgangs mit „Kinderschänder[n], Rassisten, Neonazis oder gar Holocaustleunger[n] am Tisch des Herrn“ hinweist (Beintker, Kirchenzucht 140).

reformierten Weltbund im Jahr 1982 aufgrund deren theologischer Rechtfertigung der südafrikanischen Apartheidspolitik macht deutlich, dass es bei einem solchen Ausschluss um Wahrnehmung von Verantwortung geht und darum, die Glaubwürdigkeit der Kirche als Leib Christi zu wahren, und dass es gleichzeitig das (seelsorgliche!) Ziel ist, die Ausgeschlossenen zur Umkehr zu bewegen, um sie wieder in die Gemeinschaft aufnehmen zu können.<sup>64</sup>

In der heutigen säkularisierten westlichen Gesellschaft wird die Kirche in ihrem Verhalten besonders kritisch auf ihren eigenen Anspruch hin befragt. Auch das Verhalten der einzelnen Gemeindeglieder wird von Menschen, die außerhalb der Kirche stehen, auf seine Übereinstimmung mit Christus hin genau in den Blick genommen. Das gilt besonders für ihre Amtsträger und andere exponierte Mitglieder. Allerdings kann eine zu starke Betonung der Selbstreflexion problematische Züge annehmen, wenn sie dazu führt, dass der oben betonte Zuspruchscharakter der Gemeinschaft aus dem Blick gerät und gleichzeitig der Anspruch auf Vollkommenheit erhoben wird. Damit es zu keiner Überforderung kommt, weder einzelner Personen noch der Gemeinschaft als Ganzer, ist es nicht nur wichtig, die Vorordnung des Zuspruchscharakters zu unterstreichen, sondern auch die Spannung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche aufrechtzuerhalten und entsprechend im Blick zu behalten, dass die sichtbare Kirche immer unvollkommen bleibt. Über die Zugehörigkeit zum Leib Christi im Sinne der *ecclesia invisibilia* können Menschen, wie sowohl Calvin als auch Barth betonen, keine Aussage machen, weshalb alles menschliche Urteilen, so angezeigt es im konkreten Fall

---

64 Aus der Stellungnahme der Vollversammlung Reformierten Weltbundes im August 1982 in Ottawa (dokumentiert z.B. in de Gruchy, Villa-Vicencio, Apartheid 192-196, hier 195): „Daher sieht sich die Vollversammlung, untern und unter Schmerzen, dazu gezwungen, der *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (in der Republik Südafrika) und der *Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* die Privilegien der Mitgliedschaft im RWB (...) so lange zu entziehen, bis das Exekutivkomitee des RWB entscheidet, daß diese beiden Kirchen durch Äußerungen und Verhalten eine Wandlung des Herzens unter Beweis gestellt haben.“ Zum Problem der Glaubwürdigkeit vgl. Allan Boesak in seiner Ansprache an die Konferenz des Reformierten Weltbundes 1982 in Ottawa (veröffentlicht unter dem Titel „Er schuf uns alle zwar...“, in de Gruchy, Villa-Vicencio Apartheid, 20-29, hier 21): „[...] denn letztlich steht mehr auf dem Spiel als nur Denomination und Tradition: nämlich die Glaubwürdigkeit des Evangeliums Jesu Christi“. Diese Glaubwürdigkeit sieht Boesak gerade auch darin auf dem Spiel stehen, weil „der Rassismus es faktisch unmöglich gemacht (hat), die bedeutsamste Handlung in der Gemeinschaft der Gläubigen, die Darstellung des Einsseins des Leibes Christi, also das Herrenmahl miteinander zu halten. Und so entgeht den weißen und den schwarzen Christen der Sinn des Sakraments, den Calvin uns so stark einprägen wollte [...]“ (a.a.O. 26). Vgl. auch das Belhar Bekenntnis von 1986, welches in die Reformierte Liturgie aufgenommen wurde (Reformierte Liturgie 198-201).

sein mag, immer vorläufig bleibt. Die Glaubwürdigkeit der Kirche als Zeugin der Versöhnung in Christus besteht gerade nicht in ihrer Vollkommenheit, sondern in ihrer eigenen Versöhnungsbedürftigkeit. Die sollte sowohl im Miteinander der Glaubenden innerhalb einer Gemeinde als auch im Miteinander verschiedener Gemeinden und Kirchen zum Ausdruck kommen.<sup>65</sup>

### **2.2.8 Verantwortung für die Einheit der Kirche**

Werden alle Glaubenden als Glieder des einen Leibes Christi verstanden, ist auch die Beschäftigung mit der Einheit der Kirche als Aufgabe ökumenischer Bemühungen unabdingbar und kein Spezialthema. Die Einheit der Kirche ist in ihrem Selbstverständnis als Leib Christi mitgesetzt.<sup>66</sup> Von diesem Selbstverständnis her ist deshalb jede einzelne Gemeinde aufgerufen, in ihrem Sein, in ihrem ökumenischen Miteinander auch gegen die sichtbaren Trennungen zu bezeugen, dass sie Teil des Leibes Christi, der einen Kirche, ist. Bei jeder Taufe wird die versammelte Gemeinde daran erinnert, dass alle in den Leib Christi, die Kirche, hineingetauft sind. In der Feier des Abendmahls kann einerseits die ökumenische Dimension unterstrichen werden. Selbst wenn Mitglieder verschiedener Kirchen sich nicht am Tisch des Herrn versammeln können, sind sie durch die Gemeinschaft mit Christus miteinander verbunden. Andererseits bleibt die getrennte Feier immer ein Widerspruch zur Einheit des Leibes Christi.

Nimmt man zu Calvins Betonung der Einheit des Leibes Christi die von Barth betonte Versöhnungsbedürftigkeit der Menschen hinzu und geht davon aus, dass diese auch für die Kirche gilt, dann ist die Erkenntnis der Versöhnungsbedürftigkeit auch der Kirche Teil ihres Zeugnisses.<sup>67</sup> Entscheidend für die Bemühungen um die Einheit der Kirche ist vor diesem Hintergrund nicht das Erreichen der Einheit, sondern das Eingeständnis, dass die Spaltung dem Zeugnis Christi widerspricht, und dass Umkehr nötig ist, und zwar Umkehr zu Christus. Gerade in der Christozentrik sowohl Calvins als auch Barths Ekklesiologie liegt ihr ökumenisches Potenzial. Die Konzentration auf das Bild von der Kirche als Leib Christi bietet Anknüpfungspunkte beispielsweise für das Gespräch mit der römisch-ka-

---

65 In dieser Hinsicht ist der im Impulspapier formulierten Kritik an der „Kirchturmpolitik“ (Kirche der Freiheit 38) zuzustimmen, wenngleich die Kritik dort nicht ekklesiologisch begründet wird.

66 Vgl. 1Kor 1,13.

67 Vgl. unten unter 2.2.6.

tholischen Kirche. So stellt Walter Kasper fest: „Es kommt darauf an, was in einer solchen Aussage jeweils Subjekt und was Prädikatsobjekt ist: Nicht die Kirche ist Christus, sondern Christus ist in der Kirche als seinem Leib präsent; er lebt und wirkt in ihr“<sup>68</sup> und weist auf die den Kirchen gemeinsame Christozentrik: „Es gibt nicht nur ein evangelisches, es gibt auch ein katholisches ›solus Christus‹! Das katholische solus Christus schließt aber jeweils die Kirche ein und meint den totus Christus nach Haupt und Gliedern.“<sup>69</sup> Mit Blick auf Calvins und Barths Anknüpfung an das paulinische Bild vom Leib Christi scheint die Differenz, die Kasper zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Sichtweise aufzeigt, zumindest an dieser Stelle nicht unüberbrückbar zu sein.

Insgesamt bietet die christologische Fokussierung die Möglichkeit, die Gemeinsamkeit der verschiedenen Konfessionen zu unterstreichen. Auch wenn die Feier der Sakramente die verbindende Funktion Christi und damit den Gemeinschaftscharakter von Kirche besonders deutlich zum Ausdruck bringt, so wird doch auch durch den Gottesdienst ohne Taufe und Abendmahl durch das gemeinsame Bekennen und die Gemeinschaft im Gebet deutlich, dass Christinnen und Christen über alle Grenzen hinweg miteinander in Christus verbunden sind. In ökumenischer Perspektive sind deshalb gemeinsame Gottesdienste zu begrüßen, auch wenn sie gegenwärtig ohne die gemeinsame Feier des Abendmahls stattfinden müssen.<sup>70</sup> Gerade auf der Ebene der Ortsgemeinden findet Ökumene statt, werden Gemeinsamkeiten unterstrichen. Auf diese Weise kann auch in der Spaltung die angestrebte Einheit bezeugt werden.

---

68 Kasper 191.

69 Kasper 196.

70 Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass, während für Calvin die Sakramente um der menschlichen Schwachheit willen gegeben, aber nicht grundsätzlich notwendig sind für die Teilhabe an Christus, gerade aus römisch-katholischer Sicht die Feier der Eucharistie unverzichtbar für das Leben der Kirche ist. So betont Kasper die Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament und führt aus (Kasper 171): „Jede sakramentale Feier geschieht im Rahmen eines Wortgottesdienstes. Bei der Eucharistiefeier bilden Wort- und Sakramentsgottesdienst (im engeren Sinn) eine Einheit, und auch beim im engeren Sinn sakramentalen Teil der Eucharistiefeier sind die Abendmahlsworte (verba testamenti) konstitutiv. Damit ist die eucharistische Feier in ihren beiden Teilen gefeiertes Wort Gottes. Auch aufgrund dieser innigen Einheit und gegenseitigen Durchdringung von Wort und Sakrament ist die Feier der Eucharistie Höhepunkt kirchlichen Lebens. Umgekehrt muss das Wort Gottes in und aus seinem liturgisch-sakramentalen Kontext verstanden werden. Denn in der liturgischen Feier und durch sie wird das Wort Gottes ausgelegt. Wie eine Kirche betet und liturgisch feiert, so glaubt sie. Das gebetete und gefeierte Wort Gottes ist darum selbst wieder Maß des Glaubens; die *lex orandi* ist die *lex credendi*.“

### 2.2.9 Die Kirche in der Welt

Wenn das Zeugnis von Jesus Christus auf die Welt bezogen ist, die Kirche also wesensmäßig her auf die Welt verwiesen ist, wie Barth betont, so ist sie damit auf die gegenwärtigen multireligiösen und säkularisierten Kontexte verwiesen. Bei der Frage nach dem Umgang mit anderen Weltanschauungen sind Barths Ausführungen zu Inhalt und Grenzen des eigenen Zeugnisses hilfreich. Die Kirche hat den Auftrag, als Gemeinschaft die Versöhnung in Jesus Christus für die ganze Welt zu bezeugen. Sie betrachtet die Welt ausdrücklich aus christlicher Perspektive als Gottes Schöpfung, die der Versöhnung mit ihm bedarf und der er sich in Christus versöhnend zuwendet. Von dieser klaren Position aus tritt sie in den Dialog mit anderen Anschauungen und kann zugestehen, dass Gott sich auch auf andere Weise sich den Menschen offenbaren mag. Gleichzeitig ist es weder ihre Aufgabe, zu beurteilen, inwieweit in anderen Weltanschauungen und Religionen Wahrheit zu finden ist, noch etwas anderes außerhalb ihrer eigenen Botschaft zu bezeugen.<sup>71</sup> Dabei ist ihre eigene Botschaft von Jesus Christus eine partikulare Botschaft, die den Anspruch universaler Gültigkeit hat.<sup>72</sup> Da ihr Auftrag darin besteht, die Versöhnung zu bezeugen, bedeutet der Verzicht auf das Urteil keine Gleichgültigkeit oder Abgrenzung gegenüber anderen Weltanschauungen und Religionen oder einer säkularisierten Umwelt. Die Kirche bleibt in der Nachfolge Christi als sein Leib mit ihrem Zeugnis auf ihren jeweiligen Kontext verwiesen, in dem sie als Gemeinschaft die Versöhnung auch mit denen lebt, die nicht zu ihr gehören. Deshalb gilt die Herausforderung, sich mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen zu beschäftigen, gerade auch der jeweiligen Ortsgemeinde. Ebenso wie die innerchristliche Ökumene ist das Gespräch mit Menschen anderer Religionen und Religionslosen eine grundlegende Aufgabe der Kirche vor Ort.

---

71 Vgl. insbesondere KD IV,3, 957, wo Barth schreibt: „Ihr Dienst besteht darin, dieses Gotteswort von diesem Gotteswerk in der Welt hören zu lassen und also Jesus Christus als den, in welchem es geschehen und auch offenbar ist, als seine Zeugen der Welt zu bekennen. [...] Die Versöhnung der Welt mit Gott, der Gottesbund, das Gottesreich, die neue Weltwirklichkeit kann nicht ihr Werk sein und deren Offenbarung auch nicht.“ (Vgl. IV 1.1.8).

72 Kasper formuliert vom Vatikanum II her ganz ähnlich (Kasper 111): „Mit dem Wort vom ›Licht der Völker‹ wird der theologische und christologische Ansatz ins Universale hinein geöffnet. Jesus Christus wird als Zugang zum Heil für alle Völker gesehen. Damit ist das Kirchenverständnis des Konzils sowohl christologisch eindeutig und doch universal offen. Es schließt sowohl ein verwaschenes wie unverbindliches wie ein fundamentalistisch verengtes Verständnis der Kirche aus. Die Kirche ist konkret und universal zugleich.“

Die Zentralstellung der Lehre von der *unio cum Christo* führt, wie in der Theologie Calvins und Barths deutlich wird, nicht zu einer Weltabgeschlossenheit des Glaubens, sondern weist die Gemeinde sichtbar in die Welt hinein, als Zeugin von der Versöhnung aller Menschen in Christus. Es geht darum, die geglaubte Gemeinschaft empirisch erfahrbar zu leben, im Bewusstsein, dies nur unvollkommen und letztlich nicht aus eigener Kraft tun zu können. Diesem Anspruch gerecht zu werden ist deshalb nur möglich unter dem Vorzeichen des Zuspruchs. In Taufe und Abendmahl wird die geglaubte Gemeinschaft mit Christus und miteinander zeichenhaft sichtbar gemacht und die Zuordnung von Zuspruch und Anspruch unterstrichen. Für alle konkreten Überlegungen zur Gestalt und Struktur der Kirche, insbesondere in Form der einzelnen Gemeinden, ist es unabdingbar, von der in Taufe und Abendmahl deutlich werdenden geistlichen Wirklichkeit der Kirche auszugehen, nämlich der in Christus und mit ihm geschenkten Gemeinschaft, die alle menschlichen Grenzen überwindet.

### **3 Schlussbetrachtung**

Als wie problematisch die gegenwärtige volkskirchliche Situation gesehen wird, hängt letztlich von der grundlegenden Frage ab, wie Kirche verstanden wird. Wird von den Einzelnen ausgegangen, die ihr Verhältnis zur Kirche als Ganzer in Freiheit selbst bestimmen, oder wird von der Kirche als Gemeinschaft ausgegangen, als Teil derer die Einzelnen begriffen werden und sich selbst erfahren? Wird also der Glaube der Einzelnen als Grundlegung ihrer Beziehung zu Christus als das Entscheidende betrachtet, und ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche dann als sekundärer Schritt verstanden, oder wird das Eintreten in die Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben in eins gesetzt mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der Kirche?

In letzterem Fall ist zu fragen, ob die vorhandenen Strukturen einen grundlegenden Widerspruch zur theologischen Charakterisierung der Kirche als Gemeinschaft aller ihrer Glieder darstellen, und ob der Auftrag der Kirche, als Leib Christi sichtbar Versöhnung zu bezeugen, durch ihre gegenwärtige Struktur unterstützt oder erschwert wird. Wird die Kirche wesensmäßig als Gemeinschaft verstanden, und soll die unsichtbare Gemeinschaft, die alle Christinnen und

Christen miteinander verbindet, wenigstens ansatzweise sichtbar werden, so stellt die Mehrheit der Distanzierten eine grundlegende Anfrage an die gegenwärtigen Strukturen in der Volkskirche dar. Denn in diesen Strukturen wird der große Anteil an Distanzierten in den Gemeinden nicht nur hingenommen, sondern vorausgesetzt und strukturell festgeschrieben. Dabei besteht die Problematik nicht in der Tatsache, dass die einzelnen Gemeindeglieder der Kirche unterschiedlich eng verbunden sind, dass es also Menschen gibt, die eher im Zentrum einer Gemeinde stehen und Menschen, die eher am Rande stehen. Das Problem besteht darin, dass in der Volkskirche das Distanziertsein als Mehrheitsphänomen strukturell verankert ist.

Doch auch in ersterem Fall erscheint die strukturelle Verankerung von Distanz zur Kirche als Mehrheitsphänomen nicht unproblematisch. Auch wenn zuerst die einzelnen Glaubenden in den Blick genommen werden, wenn von ihnen aus die Kirche gedacht wird, so ist doch zu fragen, inwiefern die Kirche als *Gemeinschaft* der Glaubenden als Ort der Weitergabe des Glaubens, als Ort der Verkündigung und des gemeinsamen Hörens auf das Wort und als Ort der Feier von Taufe und Abendmahl ernstgenommen wird, wenn die Distanz der Gemeindeglieder zu ihrer Gemeinde und ihre Abwesenheit beim sonntäglichen Gottesdienst zum Normalfall wird.<sup>73</sup>

Es bleibt also die Anfrage, inwieweit die Kirche in ihrer jeweiligen konkreten Ausprägung und Ordnung den geglaubten und erfahrbaren Gemeinschaftscharakter der Kirche als Leib Christi als bedeutsam für ihr Zeugnis versteht.

Mögliche Ansätze, den Charakter der Kirche als Leib Christi sichtbar und erlebbar zu machen, könnten darin bestehen,

- das Augenmerk verstärkt auf die Gestaltung der Gottesdienste zu richten, insbesondere auf die Gestaltung der Feier von Taufe und Abendmahl. Bei der Feier sollte sowohl in der Form als auch in den gesprochenen Texten deutlich werden, dass die Gemeinde aus vielen verschiedenen Gliedern besteht und alle in Christus miteinander verbunden sind.
- überschaubare Einheiten zu bilden, innerhalb derer es möglich ist, sich als eine Gemeinde wahrzunehmen und füreinander Verantwortung zu über-

---

73 So ist in CA VII von der Kirche als Versammlung die Rede, in der das Evangelium rein verkündet wird und die Sakramente recht verwaltet werden (vgl. I Anm. 1).

nehmen.

- Transparenz herzustellen in Bezug auf die vielfältigen Aufgaben innerhalb einer Gemeinde, um Anreize für die einzelnen Gemeindeglieder zu schaffen, sich mit ihren Begabungen einzubringen.
- ehrenamtliches Engagement wertzuschätzen, es gleichwohl nicht als Ersatz für hauptamtliche Arbeit anzusehen.
- einen offenen und gnädigen Umgang mit Fehlern mit Hilfe konstruktiver Kritik einzuüben in dem Bewusstsein, dass alle der Vergebung bedürfen.
- genügend finanzielle Mittel für die hauptamtliche Arbeit in verschiedenen Bereichen bereitzustellen.
- Transparenz in Bezug auf die finanziellen Rahmenbedingungen herzustellen, um Anreize für die Gemeindeglieder zu schaffen, sich in dieser Hinsicht einzubringen.
- Diakonie vor Ort zu stärken als Ausdruck des füreinander Daseins innerhalb der christlichen Gemeinde.
- Kontakte mit anderen christlichen Gemeinden am Ort und in die weltweite Ökumene zu knüpfen bzw. pflegen, um das Bewusstsein zu stärken, dass die Kirche größer ist als die eigene Gemeinde.

Einen Widerspruch zwischen Struktur und Auftrag sollten die als Volkskirche strukturierten evangelischen Landeskirchen in Deutschland nicht ausblenden, sondern ihn als Herausforderung annehmen und durch theologisch reflektierte, strukturelle Veränderungen – wenn nicht an seiner Aufhebung – wenigstens an seiner Verringerung arbeiten.

Dann können die erarbeiteten Impulse aus Calvins und Barths Ekklesiologie wirksam sein und der Kirche bei der Erfüllung ihres Zeugnisauftrags helfen.

## ***VI Abkürzungen***

Die Abkürzungen richten sich nach: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>, hg. v. der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007.

Als eigene Abkürzungen kommen hinzu:

CO Ioannis Calvini opera quae supersunt Omnia 1-59 ( CR 29-87), hg. v. Johann W. Baum, Eduard Cunitz, Eduard Reuss u.a., Braunschweig 1863-1900.

CS Calvin Studienausgabe 1-8, hg. v. Eberhard Busch, Alasdair Heron u.a., Neukirchen-Vluyn 1994-2011.

OS Joannis Calvini Opera Selecta 1-5, hg. v. Peter Barth, Wilhelm Niesel, München 1926-1962.

ZÜ Zürcher Bibel 2007, Zürich <sup>2</sup>2008.

## ***VII Literaturverzeichnis***

*Aeppli, Alfred*, Kirche im Miteinander von Ortsgemeinde, Kommunitäten und Bewegungen, Zürich 2011.

*Ahrens, Petra-Angela, Gerhard Wegener*, Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote, Stuttgart 2013.

*Althaus, Paul*, *Communio sanctorum*. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken, München 1929.

*Augustinus, Aurelius*, *Contra Faustum*, CSEL V, 249-797.

*Ders.*, *de correptione gratia*, CSEL CII, 221-280.

*Baeck, Leo*, *Das Wesen des Judentums*, Wiesbaden <sup>6</sup>1995.

*Baeumer, Suitbert*, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893.

*Bäumler, Christof*, *Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths* (TEH 118), München 1964.

- Baier, Klaus A.*, *Unitas ex auditu. Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths*, Bern 1978.
- Barth, Karl*, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hg. v. Hans-Anton Drewes, Eberhard Jüngel, Zürich <sup>2</sup>1979.
- Ders.*, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Zürich 1967.
- Ders.*, *Das große Ja [Advent 1959]*, in: *Karl Barth Gesamtausgabe. Predigten 1954-1967*, hg. v. Hinrich Stoevesant, Zürich 1979, 267-270.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik I,1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1932.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik I,2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1938.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik II,1. Die Lehre von Gott*, Zürich <sup>2</sup>1946.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik II,2. Die Lehre von Gott*, Zürich 1942.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik III,1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1945.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik III,2. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1948.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik IV,1. Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1953.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik IV,2 Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1955.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik IV,3 Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1959.
- Ders.*, *Die Kirchliche Dogmatik IV,4. Die Lehre von der Versöhnung. Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, Zürich 1967.
- Ders.*, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, *EvTh* 3 (1936), 411-422.

- Beintker, Michael*, Das Calvin-Jahr 2009, ThLZ 137 (2012), 751-768.
- Ders.*, Kirchengründung in der Kirche der Freiheit? Impulse Calvins für die Kirche der Gegenwart, in: Georg Plasger (Hg.), *Calvins Theologie für heute und morgen*, Wuppertal 2010, 121-140.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1530 (BSLK), Göttingen <sup>10</sup>1986.
- Bender, Kimlyn J.*, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, Burlington 2005.
- Benrath, Gustav A.*, Art. Buße V, TRE VII (1981), 452–473.
- Birmelé, André, Thönissen, Wolfgang* (Hg.), *Johannes Calvin ökumenisch gelesen*, Leipzig/Paderborn 2012.
- Boesak, Allan*, Er schuf uns alle zwar..., in: John DeGruchy, Charles Villa-Vicencio, Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten... Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche; Stellungnahmen südafrikanischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 1984, 20–29.
- Bonhoeffer, Dietrich*, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München <sup>3</sup>1960.
- Ders.*, *Ethik*, hg. v. Eberhard Bethge, München <sup>6</sup>1963.
- Ders.*, *Gemeinsames Leben*, München <sup>16</sup>1979.
- Ders.*, *Nachfolge* (DBW 4), hg. v. Martin Kuske, Ilse Tödt, München 1989.
- Bünker, Michael, Friedrich, Martin* (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi* (Leuenberger Texte 1), Leipzig <sup>4</sup>2012.
- Busch, Eberhard*, Die Entlarvung der Sünde im Licht ihrer Überwindung. Karl Barths Sündenlehre, ZDT 6 (1990/1991), 109-132.
- Ders.*, *Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998.
- Ders.*, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Zürich 2005.

- Calvin, Johannes*, Ioannis Calvinii opera quae supersunt Omnia 1-59 ( CR 29-87), hg. v. Johann W. Baum, Eduard Cunitz, u.a., Braunschweig 1863-1900.
- Ders.*, Joannis Calvinii Opera Selecta 1-5, hg. v. Peter Barth, Wilhelm Niesel, München 1926-1962.
- Ders.*, Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet, übersetzt und eingeleitet von Günter Gloede, Göttingen 2009.
- Ders.*, Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übers. und bearb. von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Canlis, Julie*, Calvin's ladder. A spiritual theology of ascent and ascension, Grand Rapids 2010.
- Cochlovius, Joachim*, Art. Gemeinschaftsbewegung, TRE II (1984), 355-368.
- Communauté de Grandchamp*, Eine Kommunität im monastischen Geist, <http://www.grandchamp.org/pages/de/monast.html>, abgerufen am 13.12.2012.
- Communität Christusbruderschaft Selbitz*, Christusbruderschaft heute. Ökumene, <http://www.christusbruderschaft.de/>, abgerufen am 13.12.2012.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 2005.
- Dalferth, Ingolf U.*, Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, EvTh 46 (1986), 402-422.
- Die christliche Taufe (Magdeburger Erklärung), ÖR 56 (2007), 257.
- Eichrodt, Walther*, Religionsgeschichte Israels, Bern 1969.
- Elert, Werner*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen,

hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünemann, Lateinisch-Deutsch, Freiburg  
432010.

*Evangelische Schwesternschaft Ordo Pacis*, Schwesternschaft und Kirche –  
Schwestersein der Kirche, [http://www.ordo-  
pacis.de/schwernschaft\\_und\\_kirche.html](http://www.ordo-pacis.de/schwernschaft_und_kirche.html), abgerufen am 10.12.2012.

*Ewerszumrode, Frank*, *Mysterium Christi spiritualis praesentiae* (Reformed histo-  
rical theology 19), Göttingen/Mainz 2012.

*Faber, Eva-Maria*, Gegenseitige Verbundenheit als Gabe und Aufgabe. Zum  
Kirchenverständnis von Johannes Calvin, in: Martin Ernst Hirzel, Martin  
Sallmann (Hg.), 1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und  
Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, Zürich 2008, 159-182.

*Dies.*, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von  
Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins*, Neukirchen-Vluyn 1999.

*Freudenberg, Matthias*, Calvin und die Entwicklung des reformierten  
Verständnisses der Kirche, in: Ders., J. Marius J. Lange van Ravenswaay,  
(Hg.), *Calvin und seine Wirkungen* (Emder Beiträge zum reformierten  
Protestantismus 13), Neukirchen-Vluyn 2009, 59-79.

*Ders.*, *Ewige Erwählung – Fluch oder Segen? Zur bleibenden Bedeutung von  
Calvins Prädestinationslehre*, in: Georg Plasger (Hg.), *Calvins Theologie für  
heute und morgen*, Wuppertal 2010, 141-162.

*Ganoczy, Alexandre*, *Calvin und Vaticanum II. Das Problem der Kollegialität*,  
Wiesbaden 1965.

*Ganoczy, Alexandre*, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst  
bei Calvin* (ÖF III), Freiburg 1968.

*Georges, Heinrich*, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. Aus  
den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf  
Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel*,  
Hannover <sup>11</sup>1962.

- Gerhards, Albert*, Koinonia (communio) und die Gestalt einer Liturgie im Werden, in: Ders. (Hg.), Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie (PThe 120), Stuttgart 2012, 287-293.
- Gerrish, Brian A.*, Grace and gratitude. The eucharistic theology of John Calvin, Minneapolis 1993.
- gezählt 2013. Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2013.
- Greive, Wolfgang*, Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths (FSÖTh 61), Göttingen 1991.
- Großhans, Hans-Peter*, Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug. Zur Ekklesiologie in Karl Barths Versöhnungslehre, ZDT 22/2 (2006), 95-119.
- Haas, Guenther H.*, Ethik und Kirchenzucht, in: Selderhuis, Herman J. (Hg.), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008, 326-338.
- Heidelberger Katechismus, Revidierte Ausgabe 1997, hg. v. der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirche in Bayern und Nordwestdeutschland), von der Lippischen Landeskirche und vom Reformierten Bund, Neukirchen-Vluyn 1997.
- den Hertog, Gerard C.*, Gottes heiligendes Handeln in uns: Abbau und Kreuztragen – in Freude?, 2008, <http://www.reformiert-info.de/2551-0-105-16.html>, abgerufen am 18.2.2011.
- Herlyn, Okko*, Theologie der Gottesdienstgestaltung, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1992.
- Hoffmann, Horst*, Kirche im Kontext. Zur Zeitbezogenheit der Ekklesiologie Karl Barths, Waltrop 2007.
- Hugo, André M.*, Calvijn en Seneca. Een inleidende studie van Calvijus Commentaar op Seneca, De clementia, anno 1532, Gronigen 1957.
- Huizing, Klaas*, Calvin... und was vom Reformator übrig bleibt, Frankfurt a.M. 2008.
- Janowski, J. Christine*, Zu Calvins Lehre von der „doppelten Prädestination“, in:

Marin Sallmann, Moisés Mayordomo u.a. (Hg.), Johannes Calvin 1509-2009. Würdigung aus Berner Perspektive, Zürich 2012, 205-234.

*Janse, Wim*, Sakramente, in: Herman J Selderhuis (Hg.), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008, 338-349.

*Karle, Isolde*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh <sup>2</sup>2001.

*Karrer, Martin, Cremer, Oliver*, Vereinsgeschichtliche Impulse im ersten Christentum, in: Ulrich Rösen-Weinhold, Volker A. Lehnert u.a. (Hg.), Logos – Logik – Lyrik (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 27), Leipzig 2007, 33-52.

*Kasper, Walter*, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>2011.

*Kattenbusch, Ferdinand*, Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche 2, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1900.

*Kelly, John N. D.*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen <sup>3</sup>1972.

Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, hg. v. der Perspektivkommission der EKD, Hannover 2006.

*Kirchhoff, Hans-Ulrich*, Vom Geheimnis der Gemeinde. Eine Handreichung zum Glaubensgespräch, Gütersloh <sup>3</sup>1977.

*Klinghardt, Matthias*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996.

*Köhler, Oskar*, Art. Corpus Christianum, TRE VIII (1981), 206-216.

*Krötke, Wolf*, Barmen-Barth-Bonhoeffer (UnCo 26), Bielefeld 2011.

*Ders.*, Christus im Zentrum. Karl Barths Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung, in: Ders. (Hg.), Barmen-Barth-Bonhoeffer (UnCo 26), Bielefeld

2011, 21-43.

*Ders.*, "Der Mensch als Seele seines Leibes". Bemerkungen zu den anthropologischen Grundlagen der Seelsorge bei Karl Barth, in: AaO., 203-224.

*Ders.*, Der Mensch und die Religion nach Karl Barth, in: AaO., 65-108.

*Ders.*, Die Kirche als "vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths, in: AaO., 249-268.

*Ders.*, Gott und Mensch als "Partner". Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: AaO., 109-130.

*Ders.*, Impulse für eine Theologie der Religionen im Denken Karl Barths, in: AaO., 269-289.

*Ders.*, Kein Zurück hinter Barmen. Die Barmer Theologische Erklärung im Denken Dietrich Bonhoeffers, in: AaO., 45-62.

*Krusche, Werner*, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957.

*Lange van Ravenswaay, J. Marius J.*, Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin (FKDG 45), Göttingen 1990.

*Leith, John H., Outler, Albert C.*, John Calvin's Doctrine of the Christian Life, Louisville 1989.

*Lindemann, Andreas*, "Juden, Griechen und die Kirche Gottes". Die paulinische Ekklesiologie und die Lebenswirklichkeit der κκ ησία in Korinth, in: *Ders.* (Hg.), Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments – Band II (WUNT 282), Tübingen 2011, 226-252.

*Ders.*, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur "demokratischen" Ekklesiologie bei Paulus, in: *Ders.* (Hg.), Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 132-157.

*Ders.*, "Nehmet einander an". Paulinisches Kirchenverständnis und die Zukunft des Christentums, in: AaO., 158-179.

- Ders.*, Jede(r). Gemeinde und Individuum im 1. Korintherbrief, in: Kerstin Schiffrer, Klaus Wengst u.a. (Hg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie. (FS Horst Balz), Stuttgart 2007, 223–234.
- Ders.*, Der Erste Korintherbrief (HNT 9), Tübingen 2000.
- Link, Christian*, Erwählung und Prädestination, in: Martin Ernst Hirzel, Martin Sallmann (Hg.), 1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, Zürich 2008, 139-157.
- Ders.*, Johannes Calvin. Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche, Zürich 2009.
- Luther, Martin*, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, WA Schriften 26, 241-509.
- Luther, Martin*, Von den Konziliis und Kirchen, WA Schriften 50, 488-653.
- Marquard, Odo*, Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 2005.
- Mechels, Eberhard L.*, Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas, Luther, Barth (NBST 7), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Ders., Weinrich, Michael*, Zur Einführung, in: Eberhard Mechels (Hg.), Die Kirche im Wort, Neukirchen-Vluyn 1992, 9–12.
- Menge, Hermann, Güthling, Otto (Hg.)*, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch, Berlin <sup>30</sup>2001.
- Miller, Alice*, Am Anfang war Erziehung, Frankfurt am Main 1982.
- Möller, Christian*, Art. Gemeinde I, TRE II (1984), 316-335.
- Müller, Gerhard L.*, Art. Gemeinschaft der Heiligen I, RGG<sup>4</sup> III (2000), 632f.
- Murray, Stuart*, Church after Christendom, Milton Keynes 2004.
- Niesel, Wilhelm*, Calvins Lehre vom Abendmahl (FGLP 3 III), München <sup>2</sup>1935.
- Opitz, Peter*, Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994.

- Ders.*, Calvins Interpretation von Kirche als "Gemeinschaft der Heiligen" als Herausforderung und Chance für „reformierte“ Kirchen der Gegenwart, in: Michael Weinrich, Ulrich Möller (Hg.), Calvin heute, Neukirchen-Vluyn 2009, 225-242.
- Ders.*, Calvins Bibelverständnis, in: Georg Plasger (Hg.), Calvins Theologie für heute und morgen, Wuppertal 2010, 11–27.
- Peeters, Robert Jan*, Christus und seine Kirche. Eine dogmatische Ortsbestimmung, ZDT 22/2 (2006), 159-172.
- Plasger, Georg*, Calvins lebensbejahende Eschatologie, in: Matthias Freudenberg, J. Marius J. Lange van Ravenswaay (Hg.), Calvin und seine Wirkungen (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 13), Neukirchen-Vluyn 2009, 81-96.
- Ders.*, Johannes Calvins Theologie. Eine Einführung, Göttingen 2009.
- Ders.*, Kirche, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008, 317–325.
- Rahner, Johanna*, Calvins Theologie der Sakramente. Eine Würdigung aus römisch-katholischer Sicht, in: Georg Plasger (Hg.), Calvins Theologie für heute und morgen, Wuppertal 2010, 101-120.
- Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarbeitet und herausgegeben von Peter Bukowski, Arend Klompaker u.a., Neukirchen-Vluyn 1999.
- Rendtorff, Rolf*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Ders.*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Band 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Ringeling, Hermann*, Gemeinschaft, TRE II (1984), 346-355.
- Roloff, Jürgen*, Heil als Gemeinschaft. Kommunikative Faktoren im urchristli-

chen Herrenmahl, in: Ders. (Hg.), Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, Göttingen 1990, 171-200.

*Ders.*, Neues Testament, Neukirchen-Vluyn <sup>7</sup>1999.

*Rutschky, Katharina*, Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung, Berlin <sup>8</sup>2001.

*Schäfer, Rolf*, Art. Communio I. Dogmatisch, RGG<sup>4</sup> II (1999), 435-437.

*Ders.*, Art. Communio Sanctorum, RGG<sup>4</sup> II (1999), 440.

*Scheibe, Irene*, Die Erziehung in der Familie, in: Scheibe, Wolfgang, Die Pädagogik im . Jahrhundert, Stuttgart 1960, 256-263.

*Scherle, Peter*, Fragliche Kirche. Ökumenik und Liturgik. Karl Barths ungehörte Anfrage an eine ökumenische Kirchentheorie (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 15), Münster 1998.

*Schewe, Susanne*, Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6 (FRLANT 208), Göttingen 2005.

*Schleiermacher, Friedrich*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Auflage (1830/31), (Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe 13), Berlin 2003.

*Schönberger, Dennis*, Gemeinschaft mit Christus. Eine komparative Untersuchung der Heiligungskonzeptionen Johannes Calvins, John Wesleys und Karl Barths, Neukirchen-Vluyn 2014.

*Schrage, Wolfgang*, Der erste Brief an die Korinther. 1Kor. 6,12-11,16 (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn 1995.

*Ders.*, Der erste Brief an die Korinther. 1Kor 11,17-14,40 (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999.

*Schutz, Roger*, Die Quellen von Taizé. Gott will, dass wir glücklich sind, Freiburg/Basel/Wien 2004.

- Selderhuis, Herman J.* (Hg.), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008.
- Smit, Dirk J.*, "...wahrhafte Teilhaber an der wahren Substanz des Leibes und Blutes Christi...". Calvins Verständnis von Eucharistie als ökumenisches Angebot, in: André Birmelé, Wolfgang Thönissen (Hg.), Johannes Calvin ökumenisch gelesen, Leipzig/Paderborn 2012, 71–95.
- Smith, Dennis E.*, From symposium to Eucharist. The banquet in the early Christian world, Minneapolis 2003.
- Stein, Hans J.*, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT II 255), Tübingen 2008.
- Swarat, Uwe*, Art. Communio sanctorum, ELThG I (1992), 388–389.
- Thomas, Günter*, 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. Oder: Warum die Probleme die Lösungen vergrößern, EvTh 67 (2007), 361-387.
- Track, Joachim*, Art. Gemeinschaft der Heiligen II, RGG<sup>4</sup> III (2000) 633f.
- Tönnies, Ferdinand*, Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Leipzig 1887.
- Venema, Cornelis P.*, Accepted and renewed in Christ. The "twofold grace of God" and the interpretation of Calvin's theology (Reformed historical theology 2), Göttingen 2007.
- Weinrich, Michael*, Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Ders.*, Unbequeme, weil konsequente Theologie: Johannes Calvin und Karl Barth, in: Michael Weinrich, Ulrich Möller (Hg.), Calvin heute, Neukirchen-Vluyn 2009, 79–95.
- Welker, Michael*, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, ZDT 22/2 (2006), 120-137.

- Ders.*, Kirche und Abendmahl, in: Marburger Jahrbuch Theologie VIII. Kirche (MthSt 44), Marburg 1996, 47-60.
- Wendebourg, Ernst-Wilhelm*, Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths, Berlin/Hamburg 1967.
- Werries, Holger*, Alles Handeln ein Handeln der Kirche. Schleiermachers Ekklesiologie als Christologie, Leipzig 2012.
- Wick, Peter*, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart 2002.
- Ders.*, Leib. Ein Beitrag zur paulinischen Anthropologie und Theologie, in: Kerstin Schiffner, Klaus Wengst u.a. (Hg.), Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie (FS Horst Balz), Stuttgart 2007, 275-286.
- Wollschläger, Karin*, „Heilsam gegen Schubladen-Denken“. Die Europäischen Taizé-Jugendtreffen, in: Klaus Nientiedt (Hg.), Taizé – Weltdorf für innere Abenteuer, Freiburg 2006, 44-50.
- Zachman, Randall C.*, Communio cum Christo, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008, 359-366.
- Zenger, Erich (Hg.)*, Einleitung in das Alte Testamen (KStTh 1,1), Stuttgart <sup>4</sup>2001.
- Zimmerli, Walther*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), Stuttgart <sup>2</sup>1975.