

Reformierte Katholizität – eine Leerstelle?

1 Reformierte Katholizität – Probleme und Chancen der Fragestellung

Bei einer Veranstaltung in einer reformierten Kirchengemeinde zum Thema «Kirche der Zukunft» habe ich kürzlich die These vertreten, die reformierte Kirche müsse *katholischer* werden. Selbstverständlich habe ich den Begriff «katholisch» übersetzt und erläutert, dass Universalität eine Gabe und Aufgabe aller Kirchen sei. Aber es war alles umsonst. Die ich rief, die Geister, wurd ich nun nicht los. Die «katholische Kirche» ist römisch besetzt. Wenn ein reformierter Theologe sich innerhalb seiner Konfession zum Thema «Katholizität» äußert, ist er darum genötigt, zuerst ein Problem anzuzeigen. Der Begriff löst bei *Protestanten* immer noch einen antikatholischen Reflex aus. Dass dieses Verständnis oder Missverständnis der Katholizität so tief in der Seele des reformierten Kirchenvolkes sitzt, liegt zu einem guten Teil daran, dass das Credo-Prädikat für das Gros der Reformierten unverständlich ist. Das Fremdwort ist ein Reizwort und das Reizwort immer noch ein Fremdwort.

Nun kann sich der reformierte Theologe, wie das Beispiel zeigen sollte, nicht mit einer Übersetzung begnügen. Er wird sich vielmehr sagen müssen, dass seine Übersetzungsversuche zu theoretisch waren, weil im reformierten Sprachgebrauch «Katholizität» praktisch keine Bedeutung hat. Er wird daraus schließen, dass im Kirchenvolk weder

eine starke Empfindung noch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die allgemeine, universale und weltweite Kirche Christi existiert, so dass von einem «Zeichen höchster Schwäche» oder einer eigentlichen *Leerstelle* gesprochen werden muss.¹ Er wird weiter fragen, ob möglicherweise ein mehr oder weniger versteckter *Kongregationalismus* in der reformierten Kirchenlandschaft so gründlich für ein partikularistisches Kirchenverständnis gesorgt hat, dass das eigene Gemeindeleben zum Maß aller Dinge geworden ist und auch der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) – sofern er überhaupt wahrgenommen wird – lediglich als bürokratische Einheit bekannt ist.² Fragt er schließlich, ob «Katholizität» unter diesen Voraussetzungen zum Signalwort einer ökumenischen Verständigung werden kann, überwiegt die Skepsis.

Hört man auf kirchliche Verlautbarungen und berücksichtigt die theologische Fachdiskussion, relativiert sich das Urteil. Die Skepsis

- 1 *Karl Barth*, KD IV/1, § 62, 784 weist darauf hin, dass die Evangelischen bis ins 17. Jahrhundert den Anspruch auf die Katholizität nicht aufgegeben haben, danach aber darauf verzichteten. Er kommentiert: «Der Verzicht darauf ist tatsächlich unmöglich. Kirche ist katholisch oder sie ist nicht Kirche. Es war ein Zeichen höchster Gedankenlosigkeit und Schwäche auf unserer Seite, als man den Sprachgebrauch einreißen ließ, demzufolge wir dieses Wort als Selbstbezeichnung heute in der Hauptsache den Römischen überlassen, uns selber also – und das womöglich noch mit Nachdruck und Lust! – als Akatholiken, Häretiker, Schismatiker, Sektierer charakterisiert haben, so dass es bei uns schlimmste Beschimpfung bedeutet, wenn man Jemandem «katholisierende» oder gar katholische Tendenzen nachweisen oder doch nachreden zu können meint. Als ob eine ordentliche Kirche und Theologie eine andere als eine – nicht nur «katholisierende», sondern allen Ernstes katholische Tendenz überhaupt haben könnte!»
- 2 Wie der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) gestärkt werden könnte, beschäftigt die reformierte Öffentlichkeit seit einiger Zeit. Vor allem bei der Frage nach dem Bischofsamt scheiden sich die Geister. Peter Schmid, Mitglied des obersten Exekutivgremiums, weist diese Idee als *klerikal* zurück, bezeichnenderweise mit dem Hinweis, das Bischofsamt sei römisch-katholisch besetzt. Gottfried Locher, Vizepräsident des Reformierten Weltbundes, widerspricht – m. E. zu Recht! Siehe <http://www.aufbruch.ch/schmid.htm> (14.03.2006).

weicht einem vorsichtigen Optimismus. Im Unterschied zum Volk sind die reformierten Schriftgelehrten in der Lage, die Bedeutung der Katholizität von der protestantischen Deutung des Katholischen zu unterscheiden. Es muss freilich noch viel gesagt und getan werden, um das Missverständnis der Fremdbesetzung aufzudecken und die Leerstelle der allgemeinen Kirche im reformierten Bewusstsein wieder neu zu füllen. Davon ausgehend, dass den Reformierten der ursprüngliche *Sinn* der Rede von der katholischen Kirche abhanden gekommen ist und die Wiederentdeckung der weltweiten Kirche Christi *reformierte Identität* stärkt, bin ich der Meinung, es lohne sich, Überlegungen zur Rückgewinnung einer reformierten Katholizität anzustellen. Denn erst wenn die Reformierten *ihre* verschüttete Katholizität wieder erkennen, wird daraus eine Chance für die Ökumene erwachsen.

Um die Stichhaltigkeit meiner Problemanzeige zu belegen und die Rede von einer genuin reformierten Katholizität zu begründen, werde ich drei Stationen der reformierten Verlustgeschichte aufsuchen. Ein erster Rückblick auf die Reformationszeit soll an die Grundlagen der reformierten Katholizität erinnern. Die Erinnerung soll nicht nur belegen, wie sich die Reformierten als Glied der allgemeinen Kirche Christi verstanden haben, sondern auch erklären, wo die Schwächen ihres Katholizitätsverständnisses liegen könnten (2). Die zweite Station wird ins Neunzehnte Jahrhundert führen. Es ist eine Schlüsselzeit in der Geschichte der «Dekatholisierung» des Reformiertentums (3). Und schließlich geht der Blick auf die Gegenwart – auf die religiöse Situation in der Schweiz, die jüngst von Roland Campiche als zweigesichtig beschrieben worden ist (4). Die Soziologen geben in ihrer Interpretation der Umfrageergebnisse einen Einblick in die Folgen der «Deinstitutionalisierung» des Glaubens. Das ist ein Phänomen, das schön längstens nicht mehr typisch reformiert ist, sondern in der Tat ein ökumenisches Problem genannt werden kann. Schließen will ich mit einem Ausblick, in dem ich versuche, die theologischen Konsequenzen aus dem historischen Rückblick und dem soziologischen Einblick zu formulieren (5).

2 Evangelische Katholizität als Grundzug der reformatorischen Kirchenlehre

2.1 Das Fundament

Was unter «reformierter Katholizität»³ zu verstehen ist, hat Heinrich Bullinger im «Zweiten Helvetischen Bekenntnis» in klarster Weise formuliert. Eine Relecture dieser Schrift empfiehlt sich, weil darin eine solide Grundlage für das reformierte Verständnis wie das ökumenische Gespräch gefunden werden kann. Es lohnt sich die *Analyse* des entsprechenden Paragraphen aber auch, weil in dieser soliden Grundlage schon typische Schwächen in der «Lehre der Kirche» erkennbar werden.⁴

Bullinger erweist sich – wie meistens – als treuer Gefolgsmann von Huldrych Zwingli, wenn er Kirche definiert als

«[...] eine aus der Welt berufene oder gesammelte Schar der Gläubigen, eine Gemeinschaft aller Heiligen, nämlich derer, die den wahren Gott durch das Wort und den Heiligen Geist in Christus, dem Heiland wahrhaft erkennen und recht anbeten und im Glauben an allen durch Christus umsonst angebotenen Gütern teilhaben.»⁵

Die Pointe dieser Definition wird deutlicher erkennbar, wenn man sie von hinten liest. Wer zur Kirche gehört, hat *Anteil* an einem Gut, das ihm geschenkt wird, und wer Anteil hat am Gut, gehört zur katholischen Kirche. Es gibt, so Bullinger, folglich nur *eine* allgemeine Kirche. Weil es nur *einen* Gott gibt, der dieses Gut verteilt, gibt es nur *eine* Berufung, *einen* Herrn, *einen* Geist, *ein* Heil und *einen* Bund.

3 Fortan für die reformierte *Interpretation* der Katholizität.

4 Zitiert wird aus *Bullinger*, Bekenntnis 77–87 (XVII. Die katholische (allgemeine) und heilige Kirche Gottes und das einzige Haupt der Kirche).

5 Ebd. 77.

«Deshalb nennen wir sie die katholische christliche Kirche, weil sie umfassend ist, sich über alle Teile der Welt und über alle Zeiten erstreckt und weder durch Ort noch Zeit eingeschränkt ist.»⁶

Interessant ist der folgende Abschnitt, der zwei Irrlehren verwirft:

«Wir wenden uns deshalb gegen die Donatisten, die die Kirche auf weiß was für einen Winkel Afrikas beschränken wollten. Wir billigen auch nicht die Lehre des römischen Klerus, die bloß die römische Kirche für katholisch (allgemein christlich) ausgibt.»⁷

Reformierte Interpretation von Katholizität, das lassen diese Zeilen deutlich erkennen, kreist um die Frage der rechten Teilhabe und der richtigen Aufteilung. Sie positioniert sich jenseits zweier Häresien: der Aufteilung der Glieder des Leibes Christi zur Linken und der Teilhabe am Haupt zur Rechten. Das Prädikat «katholisch» gehört mithin dem *Leib Christi*. Weder eine sektiererische Partikularkirche noch eine totalitäre Universalkirche darf es für sich in Anspruch nehmen.

Eine solche in sich konsequent *theonome* Ekklesiologie kommt in Schwierigkeiten, wenn es darum geht, den eigenen Wahrheitsanspruch *als Institution* zu behaupten. Hätte der Reformator darauf beharrt, dass die Zürcher Kirche aufgrund ihrer Lehre die *wahre* Kirche sei, so hätte er sich der Häresie des Donatus schuldig gemacht. Denn die Katholizität lässt sich weder auf einen Winkel Afrikas noch auf einen Winkel der Schweiz beschränken, selbst wenn es sich bei diesem Winkel um Zürich handelt. Bullinger kann aber die Katholizität auch nicht für den evangelischen Teil der Christenheit reklamieren. Dazu sind die Weggenossen untereinander zu zerstritten. Bullinger kann den Streit innerhalb der eigenen Reihen nicht ableugnen!

Der Reformator unterscheidet deshalb zwischen der *streitenden* und der *triumphierenden* Kirche. Letztere ist die himmlische, ewige Kir-

6 Ebd. 77

7 Ebd. 78.

che, die dem Kampf enthoben ist, während die *ecclesia militans*, die gegen Tod und Teufel streitet, ihren Kampf um die Wahrheit in der Zeit und mit dem Zeitgeist ausficht. Weil es in dieser Auseinandersetzung Fronten intra und extra muros gibt, hat die Kirche verschiedene Teile. Bullinger nennt Israel – das alte Bundesvolk – als Beispiel, um dem Missverständnis vorzubeugen, dass die Verschiedenheit als Zeichen einer Trennung gelesen werden müsste. Obwohl Juden und Heiden Verschiedenes bekennen, bilden sie *eine einzige* Heilsgemeinschaft und warten auf denselben Erlöser.⁸ Diese *Einheit* lässt sich also – und das halte ich für einen ausgesprochen modernen Gedanken – nicht einmal durch ein gemeinsames Bekenntnis sichtbar machen. Sie ist allein in Gott begründet. Er ist der *Hirte*, er ist das lebendigmachende *Haupt* und er ist der *Bräutigam*, der kommt. Es ist *Gott*, der sich zu seinem Volk bekennt und deshalb Einheit und Heiligkeit garantiert. Folglich muss die Lehre, dass ein Mensch diese Funktion erfüllt und als Oberhaupt der katholischen Kirche der Statthalter Christi sein soll, eine Irrlehre sein. Die Kirche brauche keinen Statthalter, sagt Bullinger, weil Christus nicht abwesend ist, sondern seine Gegenwart und sein Kommen durch das Wort verheißen wird.⁹

Den Einwand der römischen Gegner, die Abschaffung der Leitung bringe die Kirche in Unordnung, lässt Bullinger nicht gelten und hält dagegen, dass die apostolische Lehre vollauf genüge. Freilich *muss* er das sagen, denn

«[...] man wirft uns [scil. den reformierten Kirchen] vor, es gebe in unseren Kirchen mancherlei Streit und Zwietracht, seit sie sich von der römischen Kirche getrennt hätten; deshalb seien sie nicht wahre Kirchen [...] Als ob es in der römischen Kirche keine Sekten und niemals Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten gegeben hätte, und zwar gerade in Glaubenssachen.»¹⁰

8 Ebd. 79.

9 Ebd.

10 Ebd. 81f.

Der Reformator fährt mit einem gewichtigeren Argument fort. Es habe doch schon in der apostolischen Kirche Konflikte gegeben, zum Beispiel die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus. Dennoch zweifle niemand daran, dass diese zerstrittene Kirche die wahre Kirche gewesen sei. Bullinger schließt: «In der Kirche hat es immer schwere Kämpfe gegeben [...] und doch hörte die Kirche deswegen nicht auf, das zu sein, was sie war.»¹¹

2.2 *Notae ecclesiae*

Es ist offenkundig, welches Problem sich Bullinger mit dieser *Katholizitätsdefinition* einhandelt oder besser: wo ihre Schwächen liegen. Wie lässt sich Kirche erkennen? Die konsequente Antwort, dass nur Gott sie erkennt, ist richtig, aber wenig praktisch. Aus Gründen der Praxistauglichkeit kommt auch Bullinger auf die *notae ecclesiae* zu sprechen.¹² Die Antwort auf die Frage, woran die allgemeine Kirche erkannt werden kann, erbt aber die genannte Schwäche der evangelischen Position. Sie hat Zirkelstruktur. Denn sie verweist auf das, was Grundlage ist – die *ungeteilte Wahrheit* der Verkündigung des Wortes Gottes in der geteilten Kirche. Wahrheit wird aber ausgelegt und *Auslegung* bleibt per definitionem umstritten.

Das gilt noch mehr für das zweite Kennzeichen. Die inner-evangelische Auseinandersetzung über die «rechte Austeilung» des Abendmahls hat aus dem Symbol der Einheit und Verbundenheit ein Symbol der Zerteilung werden lassen. Die Evangelischen sind untereinander – in der *Auslegung des Wortes* und der *Ausführung der Sakramente* – zerstritten. Und es gibt keine sichtbare Verbindung, keine gemeinsame Leitung und keine gemeinsamen Liturgien, die ihnen das Recht gäben, von *einer* evangelischen Kirche zu reden.

Bullinger, der Brückenbauer, weiß das und ist deshalb äußerst zurückhaltend. Man könne, meint er, die Kirche nicht «so eng in die erwähnten Kennzeichen» einschränken. Natürlich sei es richtig, dass

11 Ebd. 82.

12 Vgl. dazu *Link*, Kennzeichen der Kirche 271–294, bes. 273–275.

außerhalb der Kirche kein Heil sei, aber man wolle diejenigen, bei denen sich Gebrechen, Mängel und Irrtümer finden, nicht vorschnell ausschließen. Das Fazit dieser Überlegungen: Die katholische Kirche ist die *unsichtbare Kirche*,¹³

«[...] nicht weil die Menschen unsichtbar wären, aus denen die Kirche gesammelt wird, sondern weil die Kirche für unsere Augen verborgen und Gott allein bekannt ist und das menschliche Urteil oft am Ziele vorbeischießt.»¹⁴

2.3 Schwachstellen im Fundament

Ich habe einleitend von der Schwäche im Fundament gesprochen, um die reformierte Position zu charakterisieren. Am deutlichsten zeigt sich diese Schwächung der eigenen Position daran, dass die Kirche, der Bullinger angehört, den Machtanspruch Roms nicht länger anerkennen, aber auch nicht für sich beanspruchen kann, wenn sie nicht derselben Häresie verfallen will. Sie *kann* den Namen «katholisch» nur für die wahre, unsichtbare und geistliche Kirche reklamieren. Zu dieser Kirche gehört sie mit allen anderen «Kirchen» – korrekter müsste man sagen – mit allen anderen Denominationen. Man mag die Folge dieser Entwicklung das Ende des Mittelalters oder den Anfang des konfessionellen Zeitalters nennen. Eines bleibt sich gleich: Die Grundlegung der reformierten Katholizität, wie sie im zweiten Helvetischen Bekenntnis vertreten wird, *spiritualisiert* tendenziell die allgemeine Kirche. Die Gefahr ist deutlich erkennbar: Es gibt subtile Risse in diesem soliden Funda-

13 Die Frage der rechten Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ist innerhalb der reformierten Ekklesiologie umstritten. Während Bullinger, Zwingli folgend, das *credo ecclesiam* auf die von Gott erkannte Kirche bezog, konnte Calvin den Glauben an die Kirche auch auf die *ecclesia externa* (Calvin, Institutio IV, 1,7) beziehen. Karl Barth, KD IV/1, 747 folgte Calvin und betonte die Einheit des Leibes, in dem sich die sichtbare Kirche als Gleichnis des unsichtbaren Reiches Gottes darstellt. Vgl. dazu Link, Kennzeichen der Kirche 276–281.

14 Bullinger, Bekenntnis 85.

ment, die einen Spalt zwischen den Glauben und die Sozialgestalt der Kirche treiben können.¹⁵

Wenn von der Schwäche dieser Position die Rede war, muss auch ihre *Stärke* betont werden. Wer Katholizität so definiert wie Bullinger, schwächt nicht die Kirche, sondern sein eigenes Kirchtum auf *heilsame* Weise. Die reformierte Kirche ist keine *ecclesia triumphans*, weil sie darum weiß, dass sie nur Denomination ist. Sie hat nur als *ecclesia militans* – im Streit um die Wahrheit des Evangeliums – das Recht, sich auf den einen Namen zu berufen, der allein geheiligt ist und der allein heilig spricht.¹⁶ «Katholisch» ist ein Würdetitel, der zugleich Zuspruch und Anspruch ist. Oder wie dies Gerhard Ebeling in seiner Dogmatik ausgedrückt hat: Es geht nicht nur um das Problem der Universalität, sondern um den Lebensgrund und die Universalität als Aufgabe der Kirche.¹⁷

3 Dekatholisierung im Neunzehnten Jahrhundert

3.1 Neue Wahrheits- und Einheitsdefinitionen

Ich komme zur zweiten Station in der Geschichte der reformierten Katholizität. Sie spielt im selben Winkel und soll unter dem Titel «Dekatholisierung» stehen. Allerdings hat diese Geschichte eine höchst paradoxe Note. Es geht nämlich im Richtungsstreit, der im neunzehnten Jahrhundert unter den Parteiungen innerhalb der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und an anderen Orten der reformierten Deutschschweiz ausgebrochen ist, nicht nur um Glaubensfragen, sondern um die Überlebensfrage, wie man *eine* Kir-

15 *Pasztor*, Zukunft und Katholizität 44, spricht von einem «Bruch in der Ekklesiologie der Reformatoren, der sich später erweitern sollte» und identifiziert diesen Bruch als hellenistisch missverstandene Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche.

16 Der Zusammenhang zwischen Erwählung und Erkennbarkeit der Kirche ist der zentrale Gedanke in der Ekklesiologie Calvins. Vgl. *Link*, Kennzeichen der Kirche 271f.; *Blei*, Communion 374–376.

17 *Ebeling*, Dogmatik 382–384.

che bleiben könne. Um die Einheit zu wahren, musste der Bekenntniszwang aufgehoben werden. Wie kam es dazu?

Es ist weder nötig noch möglich, die komplexe Vorgeschichte zu schildern, die zum Bekenntnisstreit zwischen den so genannt «Liberalen» und «Positiven» geführt hat.¹⁸ Ich begnüge mich mit der Feststellung, dass sich die Vorzeichen, unter denen sich die Kirche in der Gesellschaft als Institution organisieren musste, geändert haben. Dazu gehören die Bildung der Republik, die Entstehung der Zivilgesellschaft und damit verbunden die Industrialisierung und der Umbau in eine Klassengesellschaft. Die Saat der Aufklärung ist in Zürich also auf fruchtbaren Boden gefallen und hat mit dem theologischen Liberalismus auch in der Kirche Wurzeln geschlagen. Der entscheidende Punkt, auf den ich mich nun konzentrieren möchte: Was für Bullinger Katholizität begründete, wurde fortan zur Zerreißprobe für die Einheit der Kirche. Im Zweiten Helvetischen Bekenntnis wurde nämlich das Apostolikum zur Richtschnur erklärt, weil darin die «Wahrheit und Einheit des katholischen christlichen Glaubens»¹⁹ für alle Kirchen gültig erklärt wird. Für die liberale Theologie war das Apostolische Glaubensbekenntnis aber keine «Zusammenfassung der göttlichen Schrift» mehr, sondern ein zeitgebundenes und damit relatives Symbol, das gerade *nicht* für universale Wahrheit und Einheit stehen konnte.

3.2 Die Universalreligion der liberalen Theologie

Der Zug zur größeren, allgemeineren Universalreligion kam bereits im 18. Jahrhundert zum Durchbruch – ich nenne stellvertretend die Namen von Lessing, Rousseau, Herder und Hegel²⁰ – hatte aber auch schon Wurzeln im 17. Jahrhundert. Es bedurfte eines starken Staates, um den Krieg des konfessionell gespaltenen Europas zu beenden.

18 Zum Bekenntnisstreit vgl. die instruktive Untersuchung von *Gebhardt*, Umstrittene Bekenntnisfreiheit.

19 *Bullinger*, Bekenntnis 87.

20 Vgl. dazu *Schweizer*, Freisinnig 44–47.

Mit den bürgerlichen Revolutionen eröffnete sich die Chance, alte Bindungen durch neue zu ersetzen.

Das war auch im Kanton Zürich so. Eine erste Distanzierung zur reformatorischen Lehre erfolgte schon 1803! Die Synode erklärte die Bekenntnisschriften – notabene das Helvetische Bekenntnis – für die Zürcher Pfarrerschaft als nicht mehr bindend.²¹ Es sollte noch einmal sechzig Jahre dauern, bis die Zürcher Kirche die so genannte Bekenntnisfreiheit beschließen würde. Ein entscheidender Schritt dazu war die Berufung von Alois Emanuel Biedermann, die 1846 erfolgte. Biedermann war von der Philosophie Hegels beeinflusst. Das zeigte sich schon in der 1844 veröffentlichten Schrift «Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden». Sie wurde zur Programmschrift der neuen Bewegung, die von Georg Finsler als «eine aufsteigende Rakete, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht ankündigte»,²² titulierte wurde.

Biedermann postulierte, dass die freie Theologie sich von der kirchlichen Tradition und dem autoritativen Denken befreien solle. Autorität beansprucht allein die autonome Vernunft. Theologie ist deshalb nicht Religion, sondern die Wissenschaft *von* der Religion. In dieser Hinsicht ist Biedermann ein treuer Hegelianer, wenn er schreibt: «Der christliche Glaube muss sich seiner symbolischen Äußerlichkeit entkleiden und als Geist in den Geist eingehen.»²³ Die Konsequenz dieser Forderung wird am deutlichsten, wenn man sie am Beispiel des Apostolikumstreites durchspielt, einen Streit, den Biedermann vom Zaun riss, als er 1854 einen Angriff auf die letzte obligatorische Stellung des Credo in der Tauf liturgie startete.²⁴

21 Vgl. *Gebhardt*, Bekenntnisfreiheit 60. Die Zürcher Pfarramtskandidaten gelobten seit 1842 im Ordinationsgelübde, «auf den Grundsätzen der evangelisch-reformierten Kirche zu predigen».

22 *Finsler*, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung 7.

23 *Biedermann*, Kirche 347; zitiert aus: *Schweizer*, Freisinnig 91.

24 Vgl. dazu *Gebhardt*, Bekenntnisfreiheit 61–64.

3.3 Der Bekenntnisstreit in der Zürcher Kirche

Die «Entkleidung der symbolischen Äußerlichkeit» wurde fortan zum Programm der Liberalen. Es konnte in gewisser Hinsicht an Zwinglis Spiritualismus anknüpfen.²⁵ Während die Liberalen sich gegen die Fixierung des Glaubens wandten, wurde das Apostolikum für die Positiven zum Schibboleth der wahren Kirche. Sie betonten, dass im Bekenntnis *Heilstatsachen* genannt werden, die für den wahren Glauben unabdingbar seien. Doch kamen sie zusehends unter Druck. Die Lage spitzte sich zu. Stimmen, die nach einer *Kirchentrennung* riefen, mehrten sich, und der Kirchenrat sah sich genötigt zu schlichten. In seinem Jahresbericht 1864 äußerte sich der Kirchenrat besorgt: «Die Richtungen haben sich dadurch zu Parteien ausgebildet, dass sie aus einer ruhigen Darlegung ihrer Standpunkte zu eifriger Polemik gegeneinander übergegangen sind und zugleich durch populär gehaltene religiöse Zeitschriften und öffentliche Versammlungen, wie auch zuweilen durch die kirchliche Predigt Anhang im Volk gesucht und gefunden haben.»²⁶ Man solle den Streit *intra muros* ausfechten, statt ihn in das Volk zu tragen.

Der Streit zwischen den «altgläubigen Katholiken» und den Anhängern der «neuen Katholizität» der Vernunftreligion wurde 1866 dennoch in der Synode ausgetragen. Zankapfel war die Liturgie, die eine dreizehnköpfige Kommission entworfen hatte. In der entscheidenden Frage, dem Umgang mit dem Apostolikum, konnte sich die Kommission aber nicht einigen. Die Mehrheit war liberal gesinnt, eine Minderheit wollte jedoch partout nicht vom Bekenntnis lassen. Es waren dann die vermittelnden Stimmen, vorab Antistes Georg Finsler, die die Liberalen zur Vorsicht mahnten. 1867 eröffnete der Antistes die Synode mit einer wichtigen Rede. Er erinnerte die Liberalen an ihren Grundsatz der Toleranz. Diese gelte auch jenen gegenüber, die an der alten Kirchenlehre festhalten wollten. Man wolle daher eine Kirche mit einem Bekenntnis, das weit

25 Zum Thema «Spiritualismus» vgl. *Kunz*, Gottesdienst 92–94.

26 Aus dem Synodalprotokoll von 1865; zit. aus: *Schweizer*, Freisinnig 138.

genug gefasst sei für beide Parteien. Denn jede Partei erhält in der anderen ihr Maß. Die freie Richtung korrigiere die dogmatische Versteifung der Positiven, die ihrerseits die subjektive Auflösung der Substanz korrigierten, die von liberaler Seite drohe. Finslers Bemühungen fruchteten. Ein Jahr später schlug die Kommission eine Liturgie vor, in der zwei Formulare angeboten wurden, je eines mit und eines ohne Apostolikum. Seit 1868 ist die Zürcher Kirche bekenntnisfrei.

3.4 *Der Katholizismusverdacht als Argument im Kulturkampf*

Man wird diesen Kompromiss, der die Spaltung der Kirche verhinderte und letztlich auf die erfolgreichen Bemühungen der Vermittlungstheologie zurückzuführen war, aus heutiger Sicht nicht vorschnell als «billige Katholizität» kritisieren dürfen. Beide Parteien haben um der Einheit willen darauf verzichtet, ihr Credo durchzusetzen. Die Folgen der getroffenen Entscheidung sind gleichwohl problematisch. Die Gefahr, dass sich das Bewusstsein, zur allgemeinen Kirche zu gehören, tatsächlich subjektiv auflöst, wurde nicht gebannt.

Am greifbarsten wird diese drohende Auflösung, wenn man sich die Stimmen zu Gemüte führt, die sich im Streit gegen den «Katholizismus» der Bekenntnistreuen wandten. Die Polemik, die sich an den Credo-Prädikaten des Dritten Artikels entzündete, war weniger durch ekklesiologische Reflexion begründet als durchwegs durch anti-römische Reflexe gesteuert. Der Streit um das rechte Verständnis von der Kirche war eben auch ein *Kulturkampf*, ein Kampf, in dem sich die Mehrheit der Protestanten auf die Seite der Moderne schlug. So eiferten die populären und populistischen Vertreter der Liberalen, man wolle einen «ächt protestantischen Protestantismus» und mit dem Apostolikum nicht einen «katholisierenden» mit einem «papierenen Papst» ersetzen. Der Bekenntniszwang sei ein Widerspruch zur Lehre von der *ecclesia semper reformanda*. Weil Kirche ein Prozess sei, der durch die bewegende Kraft der freien Individuen zustande komme und vorwärts gehe, sei das einzige Symbol, das alle Kirchenglieder

verbinde, das Evangelium als sittliche Idee und religiöses Lebensprinzip.²⁷

Frappierend in dieser Schlacht der Argumente sind die *Motive* der liberalen Protestanten. Sie machten Stimmung gegen den *Katholizismus*, eine Konfession, die für sie gleichbedeutend mit Rückschritt war, aber sie stimmten gleichzeitig für eine Art *moderne Katholizität*. Rom hatte sich im Kulturkampf auf die Seite des alten Regimes geschlagen. Der Freisinn dagegen hatte sich mit der Moderne verbündet und suchte sein Heil nicht mehr in der Kirche, sondern im neutralen Staat. Der Pakt mit der Moderne machte ihn zwar kritisch gegenüber der Institution, die Autorität als Heilsanstalt beansprucht, eine Autorität notabene, die mit der Selbstbehauptung mündiger Subjekte kollidierte. Diese kritische Haltung hinderte ihn aber nicht daran, die Staatsautorität als Garantie für die Religions- und Gewissensfreiheit zu begrüßen.

Es ist kein Zufall, dass das reformierte Landeskirchentum einen idealen Nährboden für die neuen Ideen bot. Man wird, um die Komplexität dieser Entwicklung nicht unzulässig zu reduzieren, darauf hinweisen müssen, dass der Liberalismus in sich selbst ein Konglomerat aus höchst unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Motiven bildete. Rationalistische, modernistische, historistische, individualistische und pluralistische Geistesströmungen vereinten sich zu einer Bewegung, deren gemeinsame Stoßrichtung die *Befreiung* aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit war. Wo von der religiösen Freiheit eines Christenmenschen ausgegangen wird, kann die kirchliche *Einheit* nur noch als Gesinnung, *Apostolizität* nur noch als Geschichte, *Heiligkeit* nur noch als Ethos und *Katholizität* nur noch als universales Prinzip der Vernünftigkeit interpretiert werden.

Ernst Troeltsch hat in seiner «Soziallehre des christlichen Glaubens» eine Typologie geschaffen, die den Prozess der Deinstitutionalisierung soziologisch und ekklesiologisch auf den Punkt brachte: Er

27 Zum allgemeinen Katholizismusvorwurf gegen das Bekenntnis siehe *Gebhardt*, Bekenntnisfreiheit 383–387. Dort auch der Hinweis auf *Lindt*, Protestanten 126–148.

unterscheidet zwischen der *Sekte*, dem Gemeinschaftschristentum, das dem urgemeindlichen Ideal anhängt, eine rigide Moral und eine verbindliche Anhängerschaft vereinigt, der *Heilsanstalt*, die den Anspruch der universalen Kirche institutionell sichert und dem *mystischen Spiritualismus*, einer neuen ungebundenen Form der Religiosität, in der das Heil individualisiert wird. Für den Soziologen war klar, in welche Richtung sich die abendländische Kultur entwickelt. Ein Siegeszug des mystischen Spiritualismus zeichnete sich ab.²⁸

4 Die zwei Gesichter der «zwei Gesichter der Religion»

4.1 JedeR ein Sonderfall?

Mir ist bewusst, dass man beim Nachvollzug solcher großen Linien die Simplifizierung komplexer Zusammenhänge riskiert. Ich überspringe die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, den Zusammenbruch des Kulturprotestantismus, die neo-orthodoxe Bewegung der dialektischen Theologie, den Kirchenkampf und die vierzigjährige Phase in der Nachkriegszeit, in der sich die evangelischen Kirchen mit einer erstaunlichen Stabilität als Volkskirchen in der offenen Gesellschaft etablierten. Ich springe – im Wissen um diese gegenläufigen Bewegungen – direkt in die Gegenwart und komme auf die beiden repräsentativen soziologischen Studien zu sprechen, in denen die religiöse Orientierung der Schweizerinnen und Schweizer Thema ist.

In «JedeR ein Sonderfall?», der ersten der beiden Studien, wird Datenmaterial zu einer Karte der religiösen Schweiz verarbeitet.²⁹ Zwei Theoreme bilden das Koordinatensystem dieser Karte: die Individualisierung und die Pluralisierung der Religion. Ein Bild, das dabei verwendet wurde, hat in verschiedenen Varianten Karriere gemacht. Ob von «Bricolage», «Fleckerteppich» oder «Bastelreligiosität» die Rede ist, im Kern geht es um die Aussage, dass die *religiösen Subjekte*

28 Vgl. dazu Kunz, Theorie des Gemeindeaufbaus 201–205.

29 *Campiche/Dubach*, Jede(r) ein Sonderfall?

selbst die Baumeister ihrer Glaubensgebäude sind oder sein möchten. Das Kollektiv der Glaubensgemeinschaft verliert an Einfluss. Als Folge davon multiplizieren sich die Glaubensformen. Die Untersuchung kommt zum Fazit, dass Religion nicht verschwindet, aber sozusagen ihren Aggregatzustand wechselt. Sie wird flüssiger, allgemeiner und diffuser. Die Konfessionen haben an Profil verloren, die Institution an Bindekraft. Das Fragezeichen im Titel der Studie ist eher als Ausrufezeichen zu lesen. Beinahe jeder ist ein Sonderfall!

4.2 *Religion hat zwei Gesichter*

In der aktuelleren Studie wird dieser Befund einerseits bestätigt, andererseits aber auch modifiziert und ein Stück weit sogar revidiert. Die Kernthese ist wieder im Titel formuliert: Religion hat zwei Gesichter.³⁰ Sie entwickelt sich nicht linear, sondern hat zwei Pole, einen institutionellen und einen universalen. Die Pole sind zwar entgegengesetzt, bleiben aber auch aufeinander bezogen.³¹ Widersprüchlich ist die Wahrnehmung der Rolle der Kirche im Bezug auf den persönlichen Glauben. An dem universalen Pol bildet nicht das christliche Credo, sondern eine diffuse Macht das Zentrum der Identifikation. Es wird der individuelle und nicht der gemeinschaftliche Zugang betont, und es wird dem Humanen eine quasi-religiöse Qualität zugesprochen. Menschen, die diesem Typus zugerechnet werden, vermuten hinter den traditionell gebundenen Glaubensformen immer noch die Kontrolle der Kirche. Sie haben die liberalen Kampfpapare internalisiert. Das Misstrauen gegenüber der Institution hindert sie aber nicht daran, von ihr etwas zu erwarten. Die Kirche hat immer noch den Bonus einer sozialdiakonischen Einrichtung. Vor allem bleibt die Kirche auch dann Bezugspunkt der Orientierung, wenn man sich von ihr distanziert oder sich gegen sie entscheidet. Sie hat – nicht zuletzt durch Wildwüchse in der frei flottierenden Religiosität – den Ruf, eine zwar langweilige, aber gleichwohl verlässliche Hüterin

30 *Campiche*, Gesichter der Religion.

31 *Campiche*, ebd. 38–42, 273–286.

zivilreligiöser Werte zu sein. Die Studie zeigt aber auch auf, dass bei Menschen, die ihre religiöse Sozialisation positiv erfahren haben, eine große Wahrscheinlichkeit besteht, dass sie der Kirche die Treue halten. Im bipolaren System stehen also Tradition, Sozialisation, Erziehung und Bildung der religiösen Gemeinschaften nicht nur auf verlorenem Posten.

Damit wird eine Leitidee der Sonderfallstudie relativiert. Offensichtlich verhalten sich Menschen in religiösen Angelegenheiten konservativer, als man in den frühen 90er Jahren noch angenommen hat. Religiöse Orientierung und Kirchenbindung sind Einstellungen bzw. Verhaltensmuster, die sich mit einem «rational choice»-Modell nur sehr bedingt nachvollziehen lassen.³² Die Kirchen spielen als Vermittler des Glaubens weiterhin eine zentrale Rolle. Ihre Bedeutung ist allerdings gefährdet durch die eklatante *Unleserlichkeit* ihrer Botschaft. Es gelinge, so Roland Campiche, der Kirche immer schlechter, die Bedeutung der Religion für die Öffentlichkeit glaubwürdig und transparent zu kommunizieren. Campiche vermisst namentlich die Stimme der Kirchen in öffentlichen Debatten. Er rät den Kirchen, ihren Beitrag zur Humanisierung offensiver wahrzunehmen.

4.3 *Unleserlichkeit*

Das sind – sehr abgekürzt – die bemerkenswerten Kernaussagen dieser Studie. Für wichtig halte ich, dass die Soziologen nicht in der Rolle der Beobachter verharren, sondern pointiert Stellung nehmen. In der Leitthese der Dualisierung der Religion steckt allerdings ein Dilemma, das schon in der Sonderfallstudie Thema war, hier aber noch stärker ins Blickfeld gerückt wird. Was heißt «Leserlichkeit»? Roland Campiche versteht – als reformierter Theologe notabene – darunter einen Beitrag zur «Humanisierung der Gesellschaft». Man muss den Rat des Soziologen wohl so interpretieren, dass sich die Kirche als Institution um den Pol der universalen Religion kümmern und dieses Feld nicht Sekten und Mystikern überlassen sollte, um

32 Vgl. *Stolz*, Religion und Sozialstruktur 53–88, bes. 81.

ihre Position zu halten. Die öffentliche Relevanz der Kirchen in ihrer Rolle als zivilgesellschaftliche Größe steht also zur Debatte. Und wo steckt das Dilemma?

Einerseits gibt es nach wie vor eine Erosion am institutionellen Pol. In den nachfolgenden Generationen, bei höher Gebildeten und in stärker pluralisierten urbanen Regionen sinkt die Akzeptanz der Kirche und die Bereitschaft zur Partizipation. Entsprechend steigt die Austrittsneigung. Aber die Institutionen sind auch Träger von Standards, die breit akzeptiert sind. Es herrscht Konsens, dass die religiöse Erziehung der Kinder für den Aufbau der Wertegemeinschaft wichtig ist.³³ Die Übergangsriten sind breit akzeptiert, und das Recht bzw. die Pflicht der Kirchen, sich diakonisch zu betätigen, ist unbestritten.

4.4 *Universalität und Katholizität*

Das Dilemma der Kirche lässt sich darum mit dem schillernden Begriff der Universalität ausleuchten. Die Kirche bleibt «katholisch», weil auf dem universalen Pol weiterhin die institutionell organisierte Religion als Repräsentantin akzeptiert wird. Einige institutionelle Standards haben universale Tragweite. Es sind hier Standards versammelt, die allgemein anerkannt sind, z. B. religiöse Freiheit, Toleranz und Menschenrechte.³⁴ Vereinfacht dargestellt, zeigt sich eine Wertebücke über gemeinsame Standards.

33 *Campiche*, Gesichter der Religion 279.

34 Ebd. 41f.

Institutionelle Standards	Universale/Institutionelle Standards	Universale Standards
Gottesdienstbesuch	Habitus der deklarierten Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession	Berufung auf die Menschenrechte
Bindung an Gemeinde	Übergangsriten	Anerkennung einer höheren Macht
Primärbezug auf das Christentum	Kirchliche Rolle der Erziehung	Auffassung von Religion als Privatsache
Widerstand gegen Privatisierung der Religion		Gebet akzeptiert als Ausdruck persönlicher Spiritualität

Die Ungebundenheit der universalen Seite der Religion ist eben nicht nur Ausdruck einer «Bastelmentalität»; sie ist nicht beliebig, sondern folgt Regeln, die komplexer sind und auf die liberale Weitung oder Universalisierung der Katholizität zurückverweisen, die vor allem für das schweizerische Reformiertentum charakteristisch ist.

Wenn «Leserlichkeit» der Botschaft so gedeutet wird, dass sich die Kirche auf gesellschaftsethische Themen konzentrieren soll, verlöre sie freilich in den Augen ihrer treuen Mitglieder an Glaubwürdigkeit. Sie mischte sich in Dinge ein, für die andere soziale Akteure aus Politik und Gesellschaft bereit stehen. Und umgekehrt wüchse, je vehementer sich die Kirche zu Glaubensfragen meldete, das Bedürfnis der kirchlich Distanzierten, sich von einer autoritär gebärdenden Heilsanstalt abzunabeln. Wenn man den soziologischen Auguren Glauben schenken soll, ist das Unternehmen Kirche von zwei Seiten gefährdet. Es ist vom Untergang bedroht durch die Privatisierung und durch die Universalisierung des Glaubens.

Was bei einer rein soziologischen Analyse dieser Sandwichposition aus dem Blick gerät, ist die theologische Dimension der Katholizi-

tät.³⁵ Nun wäre es unfair, von Soziologen zu verlangen, dass sie in ihrer Analyse diese Dimension berücksichtigen. Sie wahrzunehmen, setzt eben Glauben an die Kirche voraus. Was heißt das konkret?

5 Reformierte Katholizität als ökumenische Chance – ein Ausblick

5.1 Gott, Glaube und Kirche

Wenn wir vom Glauben an die Kirche reden, haben wir es mit *drei* Subjekten zu tun. Erstens mit den *Gläubigen*, die Kirche bilden, zweitens mit der Kirche als einem «*actuosen Subject*»³⁶ und drittens mit dem lebendigen Gott, dem *Haupt der Kirche*.³⁷ Jeder dieser drei Subjekte spielt im Glaubensvollzug seinen Part, insofern der einzelne Glaubende nur innerhalb einer Gemeinschaft auf Gott Bezug nehmen kann, die eben durch diesen Bezug konstituiert ist. Löst man die Rede von der Kirche aus diesem Zusammenhang, gerät man theologisch in reduktionistische Sackgassen.³⁸ Die kritische Pointe der Dreier-Konstellation wird an den typischen Engführungen von Zweier-Konstellationen erkennbar, die jeweils die dritte Stelle ausklammern.

35 Vgl. dazu *Mildenberger*, *Biblische Dogmatik* 58.

36 Mit dieser Formel, die *Nitzsch*, *Praktische Theologie*, geprägt hat, wird auf die Eigendynamik und Selbstorganisation der Institution Kirche verwiesen.

37 Die Systematik dieser dreistelligen Konstruktion kann an dieser Stelle nicht ausführlich hergeleitet und dargelegt werden. Ich beschränke mich darauf, mit *Barth*, *KD IV/I*, 788 darauf hinzuweisen, dass die strikte Anerkennung der Priorität des Hauptes der Kirche gegenüber den Gliedern «auch um der Glieder selbst willen» notwendig ist. Es gibt deshalb keine *communio sanctorum in abstracto*. Die «Christen nehmen in und mit ihrem Glauben teil am Glauben der christlichen Gemeinde; ihr Glaube hat in diesem seinen Grund, sein Maß und seine Grenze, er kommt von ihm her und er ist auf ihn ausgerichtet.»

38 In diesem Sinne ist mit *Ebeling*, *Dogmatik* 357, die Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche für das Kirchenverständnis fundamental. Sie ist als eine Grundregel zu verstehen, die alle ekklesiologischen Fragen relativiert. «Damit wird der Gefahr gewehrt, die von einer sich verselbständigenden Ekklesiologie her droht: Sie verleitet zu einer *theologia gloriae*.»

- a) Wo vom Glauben nur noch als einem Geschehen zwischen Subjekt und Gott die Rede ist, wird die Wahrnehmung der Kirche als *Glaubensgemeinschaft* ausgehöhlt.
- b) Wo von der Institution nur noch als Organisation eines Kommunikationsgeschehens zwischen Subjekten die Rede ist, wird *Gott* vergessen.
- c) Wo die Kirche nur noch als geistliche Realität wahrgenommen wird, gerät die Individualität und Mündigkeit der *Subjekte* aus dem Blick.

Bevor ich auf die Gefahr, die den Reformierten droht, zu sprechen komme, möchte ich – einen Gedanken von Bullinger aufnehmend – die grundsätzliche Bemerkung vorausschicken: Im Streit um die Wahrheit ist davon auszugehen, dass jede Konfession ihre blinden Flecken hat.³⁹ So gesehen ist die Ökumene ein Korrektiv, das hilft, die Kirche leserlich zu machen, und zwar so, dass sie beginnt, «die Wahrheit in Liebe festhaltend, in allen Stücken zu wachsen in ihm, der das Haupt ist, Christus» (Eph 4,15). Um diesen Gedanken weiter zu vertiefen, fasse ich zunächst das Ergebnis meiner Überlegungen zusammen und beziehe dann als Theologe der evangelisch reformierten Kirche Position.

5.2 Zusammenfassung

«Katholizität» bezeichnet – so meine These – eine *Schwachstelle* der reformierten Ekklesiologie, die zur Leerstelle in der Kirche werden konnte. Die Schwäche zeigte sich schon in der Geburtsstunde. In den Bekenntnisschriften werden die Credo-Prädikate konsequent theologisch interpretiert. Die eine heilige, apostolische und allgemeine Kirche wird als Leib Christi, als eine geistliche Größe, die

39 Barth, KD IV/I, 791–793 nennt in einem Exkurs zur Frage, ob man die *veritas catholica* sehen könne, solche blinden Flecken und unterstreicht, dass es faktisch kein Sehen der Katholizität gibt, aber Katholizität als spiritual-qualitatives Prädikat der Kirche als die ihr gegebene Verheißung *in* ihrer sichtbar-geschichtlichen Repräsentation geglaubt werden kann (793; herv. RK).

keine sichtbare Entsprechung auf Erden hat, aber der alle sichtbaren Kirchen in Tat und Wahrheit entsprechen sollen, wahrgenommen. In dieser schwachen Ekklesiologie zeigt sich aber auch die Stärke einer Theologie, die dezidiert und pointiert das *Wort Gottes* als Gabe und Aufgabe der Kirche ins Zentrum stellt und von der katholischen Kirche nur mit Bezug auf den göttlichen *Auftrag* reden kann. Die reformatorische Lehre der Kirche steht und fällt mit dem Bekenntnis zum Haupt der Kirche(n). Denn das Bekenntnis zu Gott nimmt alle Denominationen, die sich auf seinen Namen berufen, in die Pflicht.

Die Gefahren, die diese schwache Ekklesiologie in sich birgt, zeigten sich im Laufe der Zeit. Die Kirche des Wortes, die das Ethische so stark betont, steht in der Gefahr zu vergessen, dass sie auch von Gott *getragen* und gehalten ist. Bullinger hat das noch gesehen, seine Nachfolger immer weniger. Die kritische Aufarbeitung der spiritualistischen Tendenzen in der Ekklesiologie war denn auch das große Thema der theologischen Erneuerung in der reformierten Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁴⁰ Was trotz dieser Bemühungen den Reformierten nicht über die Lippen will, ist aber das Bekenntnis *zur* Kirche. Viele können *credo ecclesiam catholicam* nicht mehr sagen, weil sie die *Würde* dieses Namens, die Ehre, zur *communio sanctorum* zu gehören, nicht mehr hören, eine Würde und Ehre, die sich streng aus der Würdigung und Verehrung Gottes ableitet.⁴¹

Ich habe auf den Bekenntnisstreit in der Zürcher Kirche hingewiesen, weil sich daran zeigen lässt, wie die liberale Freigabe des Credo, die faktisch dessen Wegfall bedeutete, die Verbindung der Konfession zur *confessio* löste und die Institution in den Sog der Selbstsäkularisierung geraten ließ. Eine Art «universale Katholizität» entstand. Sie war weit genug, um die Spaltung der Volkskirche in Konkventikelkirchen zu verhindern, verengte aber den Glaubensvollzug ins Private. Man kann auch von einer beginnenden Unleserlichkeit der Kirche sprechen. Dabei denke ich an ein *höchst allgemeines* Ethos,

40 Ich denke in erster Linie an Karl Barth und seine Schüler Helmut Gollwitzer, Eberhard Busch, Jürgen Moltmann und in jüngerer Zeit Wolfgang Huber.

41 So auch *Pasztor*, *Zukunft* und *Katholizität* 41f.

in dem sich zwar alle Sonderfälle wieder finden können, aber niemand mehr einen Zusammenhang mit der Institution erkennen kann, die an den Lebensgrund erinnert. Dieser Zusammenhang zwischen der Institution und dem Glauben in der Nachfolge Jesu wird durch das Bekenntnis gestiftet. Denn das Credo ist die Antwort auf das Bekenntnis Gottes zu seiner Kirche.

Mit «Katholizität» wird demnach eine höchst widerspruchsvolle und höchst spannungsreiche Problemstelle benannt, die sich seit dem 19. Jahrhundert immer mehr zu einem Dilemma für die reformierte Kirche entwickelt hat. Sie kann die Schwäche ihrer Position nicht mit einem «protestantischen Katholizismus» lösen, sie kann aber auch den Kompromiss, der sie vor der Spaltung bewahrt hat, in der gesteigerten Moderne nicht zur Dauerlösung ihres institutionellen Dilemmas erklären.

5.3 *Credo ecclesiam catholicam*

Meine Absicht war es, die Koordinaten der eingangs notierten Leerstelle in den reformierten Kirchen präziser zu bestimmen. Ich stelle fest: Die protestantische Ausblendung des Glaubens *an* die Kirche steht in der Gefahr, die Gabe der Kirche, eine «Haushälterin der Geheimnisse Gottes» (1 Kor 4,1) zu sein, aus dem Blick zu verlieren. Einerseits wurde Kirche zu etwas, was zwischen gläubigen Christen stattfindet. Andererseits hat die Konzentration auf das göttliche Subjekt die Wahrnehmung des reziproken Glaubensvollzugs zwischen den Subjekten beeinträchtigt. Der Gedanke einer göttlich-menschlichen Synergie wurde so vehement kritisiert, dass von der geistlichen Kirche nur noch die gespenstische Hülle der *Institutionenkritik* übrig blieb.⁴² Die Reformierten haben einen Pakt mit der Aufklärung geschlossen und dadurch eine kritische Wachsamkeit für institutionelle Übergriffe gewonnen, zweifellos ein Charisma der Protestanten.

42 Mit *Link*, Kennzeichen der Kirche 284, der auf die Konsequenzen hinweist, die das «credo ecclesiam» für die «sogenannte Außenseite der Kirche bis zum Lebenswandel der einzelnen Gemeindeglieder» hat.

Sie haben dabei aber etwas verloren: den Glaubenssinn für die universale Kirche.

Ich finde es deshalb erhellend und verwirrend zugleich, wenn in der soziologischen Studie «Religion hat zwei Gesichter» Universalität als Pol im Kontrast zur Institution auftaucht. Denn die Erinnerung an die *Universalität* wird in der *Institution* Kirche gepflegt: ihrer sichtbaren, öffentlichen und geschichtlich belasteten Sozialgestalt. Der Begriff der Institution hat eine theologisch kritische Funktion, insofern die «Haushälterschaft für die Geheimnisse Gottes» weder Privatsache, noch Angelegenheit einer Bewegung, noch an ein geweihtes Amt delegierbar ist. Die Kirche ist universal, weil Gott die ganze Welt mit sich versöhnt hat. Deshalb sind ihre Glieder aufgerufen, als «Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes [...] zu einer Wohnung Gottes im Geist heranzuwachsen» (Eph 2,19f.). Kirche, gerade weil sie schwach ist, will erglaubt sein.⁴³ Aber dieser Glaube erschöpfte sich schnell, wollte man den Pol der Universalität der Kirche nur mit Rezepten für ihren öffentlichen Auftritt auf die Sprünge helfen, oder hoffte, die Kirche könne nur mit Stellungnahmen und Verlautbarungen ihre Unleserlichkeit bekämpfen.

Mit Bullinger zu sprechen, müssten die Reformierten wieder lernen, ihre Kirche stärker im Licht der Teilhabe an den geschenkten Heilsgütern zu *sehen* und in der Kirche auch an die *communio sanctorum* zu *glauben*. Aber Reformierten fällt diese Aussage schwer.⁴⁴ Sie

43 Dazu noch einmal *Barth*, KD IV/I, 790, der in steiler Entgegensetzung zur *Feststellung* der Katholizität den *Glauben* betont. Die faktische Kirche, die von allen Seiten angefochten ist, kann ihre Einheit, Heiligkeit und Katholizität *ohne Glauben* nicht sehen. Die Verborgenheit der wahren Kirche ist, wie Barth gegenüber Schleiermacher betont, nur dem «Sehen des Glaubens» zugänglich (ebd. 733).

44 *Barth*, ebd. 784 folgt Calvin (Institutio IV, 1,2) und dem Heidelberger Katechismus (Frage 54), wenn er das «credo catholicam ecclesiam» wie folgt übersetzt: «ich glaube – indem ich nicht an sie, aber an den Heiligen Geist und durch ihn an den Vater und an den Sohn glaube – die Existenz einer Gemeinde, die in ihrem sie zur christlichen Gemeinde machenden Wesen in allem Wechsel ihrer Gestalt unveränderlich ist, die sich also in ihrem Wesen nie verändert hat und nie verändern darf und wird.»

haben wie alle Protestanten ein anderes Credo internalisiert. Dietrich Bonhoeffer, der nicht nur in seinen ekklesiologischen Überlegungen ein Grenzgänger zwischen der reformierten und lutherischen Theologie war, hat die Unterschiede zwischen dem römisch-katholischen und protestantischen *credo ecclesiam* auf eindruckliche Weise in Worte gefasst:

«Es gibt ein Wort, das bei dem Katholiken, der es hört, alle Gefühle der Liebe und der Seligkeit entzündet; das ihm alle Tiefen des religiösen Empfindens vom Scheure und Schrecken des Gerichts bis zur Süßigkeit der Gottesnähe aufwühlt; das ihm aber ganz gewiss Heimatgefühle wachruft; Gefühle, die nur ein Kind der Mutter gegenüber in Dankbarkeit, Ehrfurcht und hingebener Liebe empfindet; Gefühle, wie sie einen überkommen, wenn man nach langer Zeit wieder einmal sein Elternhaus ... betritt. Und es gibt ein Wort, das bei den Evangelischen den Klang von etwas unendlich Banalem hat, etwas mehr oder weniger Gleichgültigem und Überflüssigem, das einem das Herz nicht höher schlagen lässt; mit dem sich oft das Gefühl der Langeweile verbindet; das aber zum mindesten unseren religiösen Gefühlen keine Flügel verleiht – und doch ist unser Schicksal besiegelt, wenn wir nicht diesem Wort einen neuen oder vielmehr uralten Sinn wieder abzugewinnen vermögen. Weh uns, wenn uns das Wort nicht Bälde wieder wichtig, ja ein Anliegen unseres Lebens wird. Ja, Kirche heißt dieses Wort, dessen Herrlichkeit und Größe wir heute anschauen wollen.»⁴⁵

Man kann es etwas weniger pathetisch als der junge Bonhoeffer sagen: Die Reformierten könnten beherzter ihre Kirche *erglauben*, gerade weil sie soviel gute Gründe kennen, die dagegen sprechen, den Glauben an Gott und an die Kirche auf dieselbe Stufe zu stellen.⁴⁶ Tatsächlich kann man «den da versammelten Menschen und ihren Einrichtungen nicht einfach ablesen», dass sie Christi Leib sind, sagt

45 *Bonhoeffer*, Barcelona, Berlin, Amerika 486f.

46 Die Formulierung «erglauben» verwendet *Möller*, Kirche, die bei Trost ist.

Eberhard Busch in seiner Auslegung des Credo. Und er fährt fort:

«Aber im Blick auf diese sichtbare Kirche, ... glauben wir, dass sie in und trotz ihrer Unvollkommenheiten Jesus Christus gehört, dass er als Haupt ihr gegenwärtig ist. Und glauben wir das, so ist es aus mit dem Gedankenspiel, ihr davonzulaufen. Dann bleibt uns nur übrig, in ihr zu stehen und zu leben und uns in sie einzureihen als eines ihrer Glieder.»⁴⁷

Busch denkt natürlich an Individuen, die dazu neigen, die Kirche zu verlassen. Man kann ohne Zwang auch an die reformierte Kirche denken, die – statt aus der katholischen Kirche davonzulaufen – sich wieder als eines ihrer Glieder einreihen soll.

5.4 Reformierte Katholizität – eine ökumenische Chance?

Ist «Katholizität» ein ökumenisches Problem oder eine ökumenische Chance? Ich möchte mit einer Gegenfrage antworten. Ist es nicht so, dass die Wiederentdeckung der *ecclesia semper reformanda* durch das II. Vatikanische Konzil zur Chance für die Kirche Roms und die Ökumene wurde – und vierzig Jahre später immer noch ist? Die konziliare Reform hat den Katholiken *ihren* Protestantismus wieder zurück geschenkt. Katholizität ging dadurch nicht verloren. Im Gegenteil, sie wurde geläutert und gereinigt von den nachtridentinischen Schlacken und hat einen ökumenischen Frühling ermöglicht. Daran kann ein akuter Kälteeinbruch – ein Rückfall in den römisch definierten Katholizismus – nichts ändern. Wenn die Reformierten nun *ihre* Leerstelle füllen, wenn sie also katholischer werden, wird sich das identitätsstärkend und positiv auf die Ökumene auswirken.⁴⁸ Denn sie haben Recht, wenn sie katholischem

47 Busch, Credo 248f.

48 Mit Link, Kennzeichen der Kirche 291f. bin ich der Ansicht, dass die Frage der Identität sich nicht durch eine Berufung auf das 16. Jahrhundert beantworten lässt, aber die Verpflichtung und Verheißung beinhaltet, den reformatorischen Impuls aufzunehmen und ihn als Werkzeug im Prozess der kirchlichen Erneuerung zu verstehen.

Gehabe gegenüber kritisch bleiben, können aber in und mit ihrer reformierten Katholizität etwas entdecken, das sie mit der ganzen Christenheit verbindet – auch und gerade als Anlass zur Buße!⁴⁹

Christen müssen lernen, zu *ihrer* Kirche zu stehen, ihre Schwächen und Stärken zu *sehen* – dazu gehört die kritische Solidarität mit der eigenen Konfession. Sie müssen bereit sein zur Schuldübernahme, aber auch bereit, ihre eigene Zerrissenheit auf Grund der Vergebung Gottes zu überwinden. So verstehe ich Bullinger, der sich wie Zwingli, Bucer und Calvin in der Kirchenlehre weder auf ein neutestamentliches Ideal beruft noch einer Phantomkirche das Wort redet. Sein Orientierungspunkt war die Alte Kirche, die in Rom, aber auch in Jerusalem, Antiochia, Alexandria, Konstantinopel einen Patriarchen hatte. Wenn wir heute, mit Bezug auf das reformatorische Erbe diesen Impuls aufnehmen wollen, müssen wir nicht das patriarchale System retten, sondern einsehen, dass die Haushalterschaft über die Geheimnisse Gottes nicht einer Konfession, sondern der ökumenischen Kirche anvertraut ist.

Katholizität sehe ich deshalb nicht nur als Gabe oder Aufgabe einer Denomination. Sie muss streng als *Gabentausch* im Leib Christi verstanden werden (Eph 4,11ff.). Dabei geht es nicht darum, wie die *Macht* der Kirche aufgeteilt, sondern darum, wie miteinander die Heilsgüter so ausgeteilt werden können, dass die *una sancta* wieder leserlicher wird. Kirche erglauben – so möchte ich diesen kurzen Ausblick abschließen – heißt sein eigenes Kirchenverständnis durch den Tiefgang, der bei den Glaubensgeschwistern gefunden werden kann, weiten. Katholizität ist in diesem Sinne eine Chance für die Ökumene, aber vice versa beinhaltet Ökumene auch die Chance, dass die Kirchengemeinschaft im

49 So *Schlink*, Ökumenische Dogmatik 588. «Denn im Bekenntnis dieser Wesenseigenschaften müssen sich alle Glieder selbstkritisch prüfen, was sie aus der Einheit, Heiligkeit und Apostolizität gemacht haben, die Gott der Kirche gegeben hat.»

Austausch mit der reformierten Ekklesiologie ihre Katholizität neu entdeckt.⁵⁰

Literatur

- Barth, Karl*: Die Kirchliche Dogmatik IV/1 : Die Lehre von der Versöhnung. Zürich: TVZ, 1986. (Studienausgabe Bd. 23).
- Biedermann, Alois E.*: Kirche der Gegenwart. Zürich, 1845.
- Blei, Karel*: Communion and catholicity : Reformed perspectives on ecclesiology. In: Reformed World 55 (2005), S. 369–379.
- Bonhoeffer, Dietrich*: Werke. Bd. 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1933 / hrsg. von Hans Christoph von Hase u. Reinhard Staats. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Bullinger, Heinrich*: Das Zweite Helvetische Bekenntnis / ins Dt. übertragen von Walter Hildebrandt u. Rudolf Zimmermann; hrsg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich: Zwingli Verlag, 1966.
- Busch, Eberhard*: Credo : Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Campiche, Roland J.*: Die zwei Gesichter der Religion : Faszination und Entzauberung. Zürich: TVZ, 2004.
- Ders.; Dubach, Alfred (Hrsg.)*: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz : Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich: NZN, 1993.

50 Vgl. dazu *Passtor*, Zukunft und Katholizität 53–62, der die zukünftige Lebendigkeit und Relevanz der reformierten Theologie davon abhängig macht, dass sie «ihre auf einer trinitarischen Christologie basierende Ekklesiologie zu vertiefen und auszubauen» (39) vermag. Zu Recht betont aber *Blei*, Communion 377f., dass die Korrespondenz zwischen der göttlichen und menschlichen *koinonia* aus reformierter Sicht als *kritische Instanz* der Ekklesiologie zu verstehen ist.

- Ebeling, Gerhard*: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. III: Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt; Register. Tübingen: Mohr, 1979.
- Finsler, Georg*: Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreißiger Jahren. Zürich: Meyer & Zeller, 1881.
- Gebhardt, Rudolf*: Umstrittene Bekenntnisfreiheit : Der Apostolizumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert. Zürich: TVZ, 2003.
- Kunz, Ralph*: Gottesdienst evangelisch reformiert : Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis, Zürich: Pano-Verlag, ²2006.
- Ders.*: Theorie des Gemeindeaufbaus : Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte. Zürich: TVZ, 1997.
- Lindt, Andreas*: Protestanten, Katholiken, Kulturkampf : Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Zürich: EVZ, 1963.
- Link, Christian*: Die Kennzeichen der Kirche aus reformierter Sicht. In: *Welker, Michael; Willis, David (Hrsg.): Die Zukunft der Reformierten Theologie : Aufgaben, Themen, Traditionen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, S. 271–294.
- Mildenberger, Friedrich*: Biblische Dogmatik : Eine biblische Theologie in dogmatischer Theologie. Bd. 1: Prolegomena. Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
- Möller, Christian*: Kirche, die bei Trost ist : Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Nitzsch, Carl Immanuel*: Praktische Theologie. Bd. 1: Einleitung und erstes Buch : Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens. Bonn: Marcus, 1847.
- Pasztor, Janos*: Zukunft und Katholizität der reformierten Theologie. In: *Welker, Michael; Willis, David (Hrsg.): Die Zukunft der Reformierten Theologie*. aaO., S. 39–62.
- Schlink, Edmund*: Ökumenische Dogmatik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1993.
- Schweizer, Paul*: Freisinnig – Positiv – Religiössozial : Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus:

Zürich: Theologischer Verlag, 1972. (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 18)

Stolz, Jörg: Religion und Sozialstruktur. In: *Campiche, Roland J.*: Die zwei Gesichter der Religion. aaO., S. 53–88.