

Franz-Xaver Kaufmann / Heinrich Fries /
Wolfhart Pannenberg / Axel Frhr. von
Campenhausen / Peter Krämer

Kirche

- Einleitung* (Franz-Xaver Kaufmann) 70
- I. *Das Kirchenverständnis im Spannungsfeld von Gesellschaft und Religion* 75
1. Die gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums 75
 2. Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft 77
 3. Gesellschaftliche Religion und Reich Gottes 81
- II. *Reich Gottes und Kirche in geschichtlicher Vermittlung* (Heinrich Fries) 86
1. Die frühe Christenheit und das Römische Reich 86
 2. Kirche im Osten und im Westen 90
 3. Die römische Kirche im Mittelalter 92
 4. Reformation und Gegenreformation 96
 5. Die Aufklärung 101
 6. Französische Revolution und 19. Jahrhundert 103
 7. Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert 109
 8. Das Zweite Vatikanische Konzil 112
 9. Die evangelische Kirche in Deutschland 117
- III. *Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie* (Wolfhart Pannenberg) 119
1. Biblische und historische Ausgangspunkte 119
 2. Die moralische Interpretation des Gottesreiches in der Neuzeit 121
 3. Das eschatologische Gottesreich als gemeinsamer Bezugspunkt für das Verständnis von Kirche und Gesellschaft 122
 4. Die Kirche als sakramentales Zeichen der eschatologischen Gottesherrschaft 126
 5. Wort und Sakrament 128
 6. Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit 129
 7. Die Funktion des Amtes für die Einheit der Kirche 133
- IV. *Das Kirchenverständnis im Evangelischen Kirchenrecht* (Axel Frhr. von Campenhausen) 136
1. Der reformatorische Ansatz kirchlicher Ordnung 136
 2. Evangelisches Kirchenrechtsdenken der Gegenwart 138
 3. Der evangelische Christ und das Kirchenrecht 146

- V. *Das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts* (Peter Krämer) 149
1. Kirchenbegriff 150
 2. Volk Gottes und Hierarchie 152
 3. Kirchenrecht und Ökumene 155
 - a) Ökumenische Bewegung 156
 - b) Gottesdienstliche Gemeinschaft 156
 - c) Bekenntnisverschiedene Ehen 157
 4. Diskussion um die theologischen Grundlagen des kirchlichen Rechts 159
- VI. *Kirche in moderner Gesellschaft* (Heinrich Fries) 163
1. Der geschichtliche Hintergrund 163
 - a) Kirche als abgegrenzte Gesellschaft 163
 - b) Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft 165
 - c) Kirche in Solidarität mit der Gesellschaft 166
 2. Die Zuordnung von Kirche und Gesellschaft 167
 - a) Kirche als wirksames Zeichen des Heils des Menschen 167
 - b) Menschenwürde und Menschenrechte 168
 - c) Kirche als gesellschaftliche Vermittlerin des letzten Grundes von Gemeinsamkeit 169
 - d) Kirche als Instanz der Orientierung und Sinngebung 171
 - e) Kirche als Gewissen der Gesellschaft 172
 - f) Kirche als gesellschaftskritische Instanz 174
 - g) Der eschatologische Vorbehalt 174
 3. Der Anspruch und die Wirklichkeit 175

Verweisthemen:

Anthropologie und Theologie; Anonymität und persönliche Identität; Autorität; Bürgertum und Christentum; Erfahrung und Glaube; Frieden; *Gemeinde*; Gerechtigkeit; Gesellschaft und Reich Gottes; Gesetz und Gnade; Gewissen; *Konfessionen und Ökumene*; Kontingenzerfahrung und Sinnfrage; Menschenrechte-Grundrechte; Ordnung und Freiheit; Öffentlichkeit und Verkündigung; Person und Gottebenbildlichkeit; Planung-Verwaltung-Selbstbestimmung; Pluralismus und Wahrheit; Religion und Politik; Religiöse Sozialisation; Säkularisierung; Staat-Gesellschaft-Kirche; Symbol und Sakrament; Tradition und Fortschritt; Trauer und Trost; Utopie und Hoffnung; Werte und Normbegründung

Einleitung

„Kirche“ (urspr. Kyriake = Haus des Herrn) oder „Ecclesia“ (urspr. Gemeindeversammlung) ist die Bezeichnung, die von alters her die Christen selbst zur Kennzeichnung ihrer Gemeinschaft verwendet haben. In soweit eint der Kirchenbegriff alle christlichen Bekenntnisse und unterscheidet sie von den übrigen Weltreligionen. Was aber unter diesem Wort zu verstehen ist, worauf die Gemeinschaft der Christen beruht, hierüber finden sich in den verschiedenen christlichen Traditionen unterschiedliche Antworten. Vor allem im Abendland ist dem Kirchenbegriff eine sozusagen strategische Bedeutung im Verhältnis der Konfessionen zugewachsen: Eine eigentlich theologische Lehre von der Kirche ist erst in nachreformatorischer Zeit entstanden, ja sie hat erst im 19. und 20. Jahrhundert in beiden Konfessionen ihre systematische Form gefunden. „Kirche“ ist also weit älter als die christlichen Lehren von der Kirche. Alle christlichen Gemeinschaften haben für sich selbstverständlich in Anspruch genommen, „Kirche“ zu sein, und viele haben anderen christlichen Gemeinschaften dieses Recht abgesprochen. Kirche ist und war stets der Name, unter dem Gemeinschaften christlich Glaubender ihre Rechtgläubigkeit betont und sie anderen in unterschiedlichen Graden zuerkannt haben. Wer als Christ von Kirche spricht, kann dies nicht anders tun als im Kontext des Glaubens der Gemeinschaft der Glaubenden, der er sich zugehörig fühlt.

Das Wort „Kirche“ begegnet uns heute aber auch in einem ganz anderen Sinn: Zumindest in Staaten mit christlicher Vergangenheit gelten Kirchen als der gesellschaftliche Ort von Religion: „Kirchen“ sind nicht nur die Kultzwecken gewidmeten Gebäude, sondern auch die religiösen Gemeinschaften als rechtlich definierte Verbände und deren Organe. Dieser Sprachgebrauch hat seinen Ursprung im Staatskirchenrecht, für das es nicht auf die Rechtgläubigkeit, sondern nur auf die staatliche Ordnung der religiösen Bezüge ankommt. Er hat sich aber darüber hinaus für das gesellschaftliche Verständnis des Kirchenbegriffs weitgehend eingebürgert, so daß heute von „den Kirchen“ in einem ähnlichen Sinne die Rede ist wie von „der Wirtschaft“, „den Gewerkschaften“ oder „den Universitäten“. Diesen, in einer ersten groben Annäherung als Innenperspektive und als Außenperspektive zu kennzeichnenden Doppelsinn

des Wortes „Kirche“ muß jeder bedenken, der in der gegenwärtigen Situation von Kirche öffentlich sprechen will. Es gibt eine gesellschaftliche Auffassung von „den Kirchen“, die mit dem Selbstverständnis der einzelnen christlichen Religionsgemeinschaften in unterschiedlichem Maße *nicht* übereinstimmt. Für diese gesellschaftliche Auffassung mag es beispielsweise wichtig sein, ob „die Kirchen“ für oder gegen die atomare Bewaffnung oder die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs sind, ob sie Einfluß auf die politischen Verhältnisse in Polen oder Lateinamerika (aber möglichst nicht bei uns) gewinnen und ob sie bereit sind, die Gewerkschaften als Tarifpartner für ihre Arbeitnehmer anzuerkennen. Hier stehen also Fragen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft im Vordergrund des Interesses, wobei die Kirchen hier (und das gilt besonders deutlich für die massenmediale Berichterstattung) als verbandsförmige Organisationen mit einem mehr oder weniger anerkannten Zuständigkeitsbereich gelten.

Für diejenigen, die sich „ihrer Kirche“ zugehörig fühlen, sind derartige Fragen häufig von untergeordneter Bedeutung. Ihnen bedeutet „Kirche“ etwas ganz anderes, und dies ist vor allem davon abhängig, wie die einzelne Religionsgemeinschaft sich selbst versteht, bzw. welches Selbstverständnis sie ihren Gläubigen vermittelt. Dies wird in der Regel auch kein genaues Abbild der in ihr herrschenden theologischen Lehre von der Kirche oder des Selbstverständnisses der jeweiligen Kirchenleitungen sein, aber doch in einer mehr oder weniger deutlichen Beziehung hierzu stehen. Öffentliches Reden von „Kirche“ muß also mit einem sehr vielfältigen Verständnishorizont von Kirche rechnen.

Was aber soll dann das Thema „Kirche“ im Kontext einer enzyklopädischen Bibliothek, die sich selbst zum Ziel gesetzt hat, die Kraft christlichen Glaubens in der denkerischen Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten und Selbstverständnissen der modernen Gesellschaft zu erproben? Muß nicht damit gerechnet werden, daß jegliches Ausgehen von einer bestimmten Kirchenauffassung einer einseitigen Parteinahme gleichkommt und damit die Fragen derjenigen verfehlt, die von einem anderen Kirchenverständnis her denken? Der Umstand, daß genau dies gedacht und berücksichtigt werden kann, bietet jedoch die Möglichkeit eines neuen Verständigungsversuchs.

Ausgangspunkt sei eine nunmehr auch von der katholischen Kirche anerkannte Errungenschaft der Neuzeit: Das Prinzip der Religionsfreiheit. Dieses besagt – wie alle anderen Freiheitsrechte auch – eine Art Recht auf Identität, d. h. auf Selbstbestimmung dessen, was man ist oder

tut. Im Horizont der Religionsfreiheit gibt es keinerlei legitime Gründe, ein anderes Kirchenverständnis als das Selbstverständnis derer, die sich selbst als Kirche verstehen, zum Ausgangspunkt der Überlegungen zu nehmen. Da dieses Kirchenverständnis selbst vielfältig ist, ergibt sich schon von daher Raum für kritische Rückfragen. Überdies ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß auch hinsichtlich der Folgen kirchlicher Auffassungen oder Handlungsweisen kritische Fragen gestellt werden, die von der Außenperspektive eines Beobachters historischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit angeleitet sind. Derartige Anfragen werden sich allerdings stets der Rückfrage stellen müssen, inwieweit sie dasjenige ernst nehmen, was der andere von sich selbst meint. Befragt man das gegenwärtige *öffentliche* Verständnis von den Kirchen in den westlichen Ländern, so wird man dabei auf Kirchenfeindlichkeit nur noch ausnahmsweise treffen. Dieser Befund steht im auffallenden Gegensatz zur Situation im 18. und 19. Jahrhundert, wo sich die Kirchen einerseits rationalistischer, andererseits politischer Anfeindungen zu erwehren hatten und auch untereinander in einem ausgeprägteren Spannungsverhältnis standen. Die herrschende Meinung scheint heute zwischen höflicher Indifferenz und grundsätzlicher Bejahung der Kirchen als moralischen Institutionen zu schwanken. Im letztgenannten Fall erwartet man von den Kirchen einen Beitrag zur moralischen Erziehung, zur Überwindung des den herrschenden ökonomischen und politischen Strukturen immanenten Egoismus und zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Dagegen wird für den persönlichen Bereich ein kirchlicher Anspruch weitgehend abgelehnt. Das Wort „Religion ist Privatsache“ scheint zunehmend auch das Verhältnis zu den Kirchen zu prägen, was sich in der verbreiteten Auffassung niederschlägt, man könne auch Christ ohne Kirche sein.

Diese gesellschaftlichen Vorstellungen schlagen sich auch im Bewußtsein der Kirchenangehörigen nieder. So hielten in der überwiegend die kirchennahen Katholiken erreichenden „Umfrage unter allen Katholiken“ von 1970 es 61% der Antwortenden für „sehr wichtig“, „daß die Kirche Staatsmänner und Politiker in der Welt zu Gerechtigkeit und Frieden auffordert“, während nur 20% „daß die Kirche für mein persönliches Heil Sorge trägt“ für sehr wichtig hielten (*Synode 2/1970, 20*)¹. Während die öffentliche Bedeutung der Kirchen zwar als rückläufig, jedoch überwiegend als wichtig angesehen wird, scheint ihre individuelle Bedeutung für die Mitglieder häufig durch eine gewisse *Ambivalenz* gekennzeichnet, die je nach sozialer Umgebung zu einer stärkeren oder ge-

ringeren Distanz von den Kirchen führt (zusammenfassend *Schmidtchen* 1979, 81 ff). In diesem Zusammenhang ist auch die Diskussion über die sog. außerkirchliche Religiosität zu sehen. Unter diesem Begriff werden eine Vielzahl nicht mit dem offiziellen Selbstverständnis der Kirchen zusammenhängende Einstellungen und Verhaltensweisen zusammengefaßt, die aber überwiegend als Distanzierungsphänomene einer an sich kirchenbezogenen Religiosität und nur ausnahmsweise als eigenständige Religionsphänomene aufzufassen sind (vgl. *Bertsch/Schlösser*).

In den gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirchen sind also durchaus auch Elemente enthalten, die dem kirchlichen Selbstverständnis entsprechen, aber nur in einem sehr reduzierten Sinn. Das herrschende Bewußtsein scheint überdies die Kirchen aus ganz anderen Gründen zu akzeptieren, die man etwa als sozial-hygienische Motive bezeichnen könnte. Auch dort, wo eine Korrespondenz zwischen Außenperspektive und Innenperspektive des kirchlichen Auftrags besteht, verfehlt und verstellt also die Außenperspektive häufig das kirchliche Selbstverständnis. Die einzelnen Kirchenangehörigen stehen zumeist im Spannungsfeld beider Perspektiven, woraus die bereits erwähnte Ambivalenz resultiert.

Vor dem Hintergrund eines heute quer durch die Konfessionen weit hin akzeptierten Verständnisses biblischen Auftrags wie auch des zeitgenössischen Bewußtseins ist zu vermuten, daß Innenperspektive und Außenperspektive von Kirche nicht ohne Schaden für die Verwirklichung eben dieses Auftrags in beliebigem Maße auseinandertreten dürfen. Es ist zudem zu vermuten, daß ein so deutliches Auseinandertreten von Innenperspektive und Außenperspektive, wie es in manchen öffentlichen Erörterungen zutage tritt, nicht ohne ein Zutun der Kirchen selbst historisch hat entstehen können. Es ist daher das Ziel dieses Beitrages, einigen Ursachen für das Auseinandertreten der beiden Perspektiven nachzugehen, um auf diese Weise die Voraussetzung für ihre wechselseitige Korrektur zu fördern.

Innenperspektive und Außenperspektive treffen sich zunächst im Bereich der institutionellen Kirchenverfassung. Hier wird Kirche in ähnlicher Weise für jedermann wahrnehmbar. Den rechtlichen, organisatorischen und personellen Gegebenheiten der religiösen Gemeinschaft kommt damit eine unmittelbare Zeichenhaftigkeit zu, die Frage ist jedoch: „Zeichen wofür?“ Ihrem eigenen Selbstverständnis nach ist „Kirche“ wirksames Zeichen des Reiches Gottes (vgl. III). Aus der jeweiligen

historischen oder gesellschaftlichen Perspektive kann dieses Zeichen allerdings deutlicher oder undeutlicher, im Extremfall unglaubwürdig sein. Die theologischen Aussagen der Kirche(n) über sich selbst brauchen nicht mit der gesellschaftlichen Kirchenwahrnehmung übereinzustimmen. Unser Versuch, öffentlich über Kirche zu sprechen, setzt daher heute sowohl eine interkonfessionelle als auch eine gleichzeitig theologische, kirchenrechtliche und soziologische Betrachtungsweise voraus, um auf diese Weise die Vielschichtigkeit des Gemeinten und gleichzeitig das Herausfordernde des Bedeutenden sichtbar zu machen.

Wir beginnen mit soziologischen Überlegungen zur gegenwärtigen Verfassung von Religion und Christentum in modernisierten Gesellschaften. Sie sollen das einleitend skizzierte Auseinandertreten von Außen- und Innenperspektive von „Kirche“ verständlich machen und gleichzeitig den Blick für die gesteigerte Komplexität der Anforderungen schärfen, denen sich heute ein adäquates Kirchenverständnis stellen muß. Hieran schließt sich ein historischer Rückblick an, der verdeutlicht, wie verschieden das Verhältnis von Kirche, Staat und Reich Gottes im Laufe der Geschichte gedeutet wurde. Dies führt zur Frage nach einem adäquaten theologischen Verständnis des Verhältnisses von Kirche, Reich Gottes und Gesellschaft heute. Während das theologische Selbstverständnis der christlichen Konfessionen in Europa sich einander in den letzten Jahrzehnten stark angenähert hat, bestehen nach wie vor erhebliche Unterschiede im Bereich des Kirchenrechts. Die rechtliche Verfassung ist ein zentrales Element des okzidentalen Kirchentums und wird daher für die beiden in der Bundesrepublik vorherrschenden Konfessionen getrennt dargestellt. (↗ Gesellschaft und Reich Gottes; Ideologie und Religion; Pluralismus und Wahrheit; Religiöse Sozialisation)

1. Das Kirchenverständnis im Spannungsfeld von Gesellschaft und Religion

Die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit des Wortes „Kirche“ legt es nahe, beim Bedenken der damit gemeinten Zusammenhänge zunächst einmal auf andere, eindeutigerere Worte auszuweichen. Wie bereits angedeutet, steht „Kirche“ ja im Schnittpunkt des Selbst- und Fremdverständnisses der Christen. Wir gehen daher von Überlegungen aus, die gleichzeitig von der Innen- wie von der Außenperspektive her zugänglich erscheinen.

1. Die gesellschaftliche Verfaßtheit des Christentums

Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, d. h. es führt seinen Ursprung auf eine historisch nachweisbare Person – *Jesus* von Nazareth bzw. in christlicher Terminologie *Jesus Christus* – zurück, von dem die Christen glauben, daß er für sie und für das Heil aller Menschen am Kreuz gestorben und danach am dritten Tage wieder auferstanden sei. Seine Botschaft ist in der Form der Evangelien aufbewahrt, deren Text dank moderner wissenschaftlicher Methoden heute kaum mehr konfessionell strittige Fragen aufwirft. Wohl dokumentiert ist die historische Kontinuität der christlichen Glaubensgemeinschaften seit jenem Ursprung, wobei deren Geschichte eine Vielzahl von Spaltungen und Wiedervereinigungsversuchen mit unterschiedlichem Ausgang kennt. Diese christlichen Glaubensgemeinschaften bezeichnen sich selbst als (Teil-) Kirchen und haben im Laufe ihrer je eigenen Geschichte unterschiedliche und nicht selten im Zeitablauf sich wandelnde Auffassungen darüber entwickelt, inwieweit andere christliche Glaubensgemeinschaften ebenfalls als zur „Kirche Jesu Christi“ gehörig anzusehen sind. Denn darüber bestand stets Einigkeit, daß dem Willen Jesu Christi die Einigkeit der Seinen entspricht. Schon für den Apostel *Paulus* war es widersinnig, daß die sichtbare Gemeinschaft der Christen, die er als die Einheit des Leibes Christi bezeichnete, geteilt sein könnte (vgl. 1 Kor 1, 10–17; 1 Kor 12, 1–31).

Wer die Geschichte des Christentums verfolgt, kann leicht feststellen, daß Spaltungen und Wiedervereinigungsversuche keine rein religi-

ösen Angelegenheiten waren, sondern stets in einem Wechselverhältnis zu politischen und teilweise auch ökonomischen, manchmal auch kulturellen Veränderungen standen (*Dempff; Mirgeler; Schwager*). Die Geschichtlichkeit des Christentums besagt ja auch, daß die Weitergabe der christlichen Botschaft stets an soziale Substrate gebunden ist, daß also eine Tradierung des Christentums ohne Vergemeinschaftungsformen, die gleichzeitig religiöse und profane Aufgaben wahrnehmen, kaum denkbar ist. Historisch feststellbare christliche Glaubensgemeinschaften sind also *nie rein religiöse* Vergemeinschaftungsformen, sie stehen vielmehr in einem unterschiedlich intensiven und von geschichtlichen Konjunkturen und Situationen mit abhängigem Verhältnis zur sie umgebenden Gesellschaft. Sie führen jedoch gleichzeitig regelmäßig ein Eigenleben, d. h. sie haben eigene Regeln des Zusammenlebens sowie spezifische Auffassungen und Verhaltensweisen entwickelt, sie haben ihre eigene Tradition und i. d. R. auch eigene Formen des Umgangs, der Sprache und der Bewältigung von Lebensproblemen entwickelt (*Matthes 1968; Kaufmann 1979*). Wir können also davon ausgehen, daß das Christentum stets gesellschaftlich verfaßt ist, aber nie unterschiedslos in den gesellschaftlichen Gegebenheiten aufgeht. Selbst dort, wo diese gesellschaftliche Verfassung gleichzeitig staats- und volksgläublich ist, bleibt der religiöse Aspekt kirchenbezogen ausdifferenziert. Die Unterscheidung von politischer und religiöser Gewalt gehört zu den charakteristischen Merkmalen des Christentums im Unterschied zu anderen Weltreligionen, selbst dann, wenn – wie im Katholizismus – die religiöse Gewalt mitunter politische Macht beansprucht hat (vgl. II).

Aufgrund dieser Überlegungen lassen sich nun die Schwierigkeiten des modernen Kirchenbegriffs etwas genauer formulieren: Gesellschaftlich gesehen ist „Kirche“ Ort des „Religiösen“, und es wird dann der Kirche häufig gerade vorgeworfen, daß sie den hohen Ansprüchen eines ausschließlich spirituellen Kirchenbegriffs nicht zu genügen vermöge. Gleichzeitig wird aber Kirche auch im Sinne des Staatskirchenrechts als eine Körperschaft oder ein Verband gesehen, und in diesem Sinne ist „Kirche“ notwendigerweise nicht nur religiös, sondern auch sozial verfaßt und steht in charakteristischen und historisch wandelbaren Beziehungen zu anderen sozialen Einheiten. Auch wenn diese geistlich-weltliche Ambivalenz des Kirchenverständnisses unter den Bedingungen hochdifferenzierter Gesellschaften eine spezifische Gestalt annimmt, so begleitet das Problem des Verhältnisses von Heilswirklichkeit und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit von Kirche das Ringen um

das Selbstverständnis der abendländischen Kirche seit ihrer Verselbständigung in der nachkonstantinischen Ära. Der Umstand, daß die kirchlichen Strukturen nach dem Verfall des weströmischen Reiches sich immer stärker als das einzig dauerhafte Moment des überregionalen Zusammenhangs darstellten, ließ ihnen sozusagen natürlicherweise gewisse politische Funktionen zuwachsen. Gleichzeitig artikulierte sich in Reaktion auf das byzantinische Staatskirchentum die Eigenständigkeit des römischen Stuhls, der sich selbst als geistliche Gewalt verstand, jedoch auch politische Funktionen ausübte (*Leo I., Gelasius*). Seither ist im Abendland die charakteristische Ambivalenz geblieben, die in den folgenden Kapiteln als das Problem des Verhältnisses von Kirche, Reich Gottes und Gesellschaft abgehandelt werden soll. (↗ Staat – Gesellschaft – Kirche)

2. *Kirche und Religion in der modernen Gesellschaft*

Die auf diese Weise schon früh grundlegende Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt stabilisierte sich im Gefolge des Investiturstreits, und zwar nicht im Sinne einer Trennung, sondern einer Unterscheidung von „Ecclesia“ und „Res publica“ mit je eigenen Rechten und Pflichten. Die Stabilisierung dieser Unterscheidung gehört zu den wichtigsten Voraussetzungen für die bald darauf einsetzenden Prozesse einer Differenzierung der Lebenssphären im Abendland, welche die hier abgelaufenen Modernisierungsprozesse charakterisieren und zu einer weitgehenden Verselbständigung von Staat, Wirtschaft, Religion und Familie geführt haben.

In vormodernen Gesellschaften ist das Religiöse weit stärker mit dem Politischen, Ökonomischen und Kulturellen verbunden. Nach Auffassung zahlreicher Religionssoziologen ist es dabei die Religion, welche den sozialen Zusammenhang gewährleistet. Auch die mittelalterliche Gesellschaft des Abendlandes definierte sich selbst als „Christenheit“ und brachte damit zum Ausdruck, daß sie ihre Einheit in einer gemeinsamen, durch christliche Symbolik geprägten und durch religiös orientierte Handlungsweisen bestätigten Weltauffassung fand. Die soziale Integration des Abendlandes beruhte somit auf dem Primat kultureller Symbolstrukturen, während jahrhundertlang von einer politischen und ökonomischen Integration nur sehr bedingt gesprochen werden konnte. Hier hatte also Religion die Funktion gesamtgesellschaftlicher

Integration, doch wurde darunter keineswegs die Kirche im Rechtssinne verstanden, wie sie sich seit dem Investiturstreit unter der Führung des Papstes als Klerikerkirche etabliert hat. Zwar billigte das damalige ständische Gesellschaftsbild dem Klerus einen eigenen Stand zu, doch wäre niemand auf die Idee gekommen, den Klerikerstand als spezifischen Ort des Christentums zu identifizieren. Für das mittelalterliche Selbstverständnis ist „die römische Kirche nicht die ganze Kirche: man stellt ihr die Gesamtkirche gegenüber“ (*Congar I*, 69). Diese Gesamtkirche wird jedoch nicht als eine rechtliche, sondern als eine symbolische Einheit verstanden, deren Wesen im Anschluß an biblische Bilder (z. B. Tempel des Herren, Braut oder Leib Christi, Weinstock–Reben) symbolisch gedeutet wird. Seit *Gregor VII.* koexistierten in der mittelalterlichen Kirche zwei Kirchenauffassungen, nämlich die spiritueller umfassender und die juristisch-römischer.

Der Umschlag der Reformation in eine konfessionelle Spaltung Europas und die damit zusammenhängenden politischen Frontbildungen zerbrachen die symbolische Einheit des Abendlandes. An ihre Stelle trat nach dem Augsburger Religionsfrieden zunächst ein konfessionell geprägter Partikularismus („*cuius regio, eius et religio*“), nach dem Dreißigjährigen Krieg zunehmend das neue, nationalstaatliche Integrationsprinzip. Da Sprach- und Konfessionsgrenzen sich überschneiden, wurden nunmehr die konfessionell gewordenen Christentümer aus ihrer Funktion gesamtgesellschaftlicher Integration weitgehend verdrängt und zum mindesten programmatisch durch die Idee und zunehmend auch die Realität des Nationalstaates ersetzt.

Die frühen, absolutistischen Formen des Nationalstaates konnten sich allerdings nicht lange halten: Mit dem Aufkommen des modernen Verfassungsstaates um die Wende zum 19. Jahrhundert wurde eine neue Struktur von gesellschaftlicher Integration sichtbar, die sich in einigen Ländern – insbesondere England, den Niederlanden und Frankreich – seit Jahrhunderten vorbereitet hatte, in anderen Ländern dagegen (z. B. Preußen) durch eben diese Reform induziert werden sollte: Es ging um die Beseitigung des Feudalsystems, d. h. einer auf der Grundherrschaft beruhenden Gesellschaftsordnung, die durch relativ gleichartige, alle sozialen Funktionen umfassende Segmente gekennzeichnet war. Die neue Gesellschaftsordnung dagegen beruhte auf dem Prinzip komplementärer Funktionsbereiche, innerhalb derer politische („Staat“), ökonomische („Wirtschaft“), reproduktive („Familie“) und religiöse („Kirche“) Handlungszusammenhänge sich entfachten und ihren spezifischen in-

stitutionellen Ort fanden. Die Institutionalisierung von Grund- und Freiheitsrechten in den neuen Verfassungen setzte an die Stelle älterer Integrationsformen das Prinzip der relativen Autonomie gesellschaftlicher Teilspären (Luhmann 1965). Dieser zumeist als strukturell-funktionale Differenzierung bezeichnete Prozeß gesellschaftlichen Wandels vollzog sich parallel auf mehreren Ebenen. Von Bedeutung scheint dabei im Ergebnis die gleichzeitige organisatorische Verselbständigung und kognitive Differenzierung zwischen gesellschaftlichen Sinnsphären, deren Leistungen sich heute gegenseitig tragen.

Die relativ eindeutige Zuordnung der meisten Lebenssituationen zu bestimmten gesellschaftlichen Sinnsphären wird dabei durch charakteristische Kommunikationsmedien sichergestellt: So verkehren Wirtschaftsorganisationen auf der Basis von Geld und politische Organisationen auf der Basis von Macht und Recht miteinander und definieren damit auch für die weniger eindeutigen Erfahrungsbereiche, was „wirtschaftlich“ und „politisch“ bedeutet. Über familiäre Zusammenhänge läßt sich weit weniger Eindeutiges aussagen, da sie nicht im Sinne des modernen Organisationsprinzips strukturiert sind, sondern hiervon sozusagen als „Privatsphäre“ ausgeklammert sind, die in weit geringerem Maße öffentlich präsent ist.

Diese der neueren Soziologie geläufigen Zusammenhänge konnten hier nur angedeutet werden und sollen uns lediglich zu der Frage nach dem Ort von Kirche und Religion in modernen Gesellschaften hinführen. Auf den ersten Blick erscheint diese Frage als leicht beantwortbar: Der institutionelle Ort von Religion in moderner Gesellschaft sind die „Kirchen“ – im räumlichen und verbandsmäßigen Sinne. Gleichzeitig wird jedoch der sinnhafte Ort von Religion in der Gläubigkeit der individuellen Menschen gesehen, wodurch die religiösen Kommunikationsformen in eine charakteristische Ambivalenz zwischen Öffentlichkeit und Privatheit geraten. Einerseits erscheint „Religion als Privatsache“, andererseits als in den Kirchen „organisierte Religion“. In ihrer organisierten Form erscheint die Religion gleichzeitig als konfessionell gespalten, wobei die durch Wanderungsströme bedingte räumliche Vermischung der Konfessionen und die Macht der Medien vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg zur Auflösung früher vorherrschender konfessionsspezifischer Subkulturen geführt haben. Damit ebnen sich die konfessionellen Unterschiede – welche bis vor kurzem auch weite Bereiche des Nicht-Religiösen umfaßten (vgl. Burger; Schmidtchen 1973) immer mehr ein, und konfessionelle Unterschiede werden mehr und mehr nur

noch ein Phänomen des kirchlich-religiösen Bereichs, wobei sie zudem für die innerhalb der kirchlichen Organisationen Tätigen weit mehr ins Gewicht fallen als für die Laien.

Auf diese Weise könnte sich die thematische Reinigung, welche sich mit der Konzentration des Religiösen bzw. Christlichen auf den Bereich des Kirchlichen ergeben hat, leicht als ein Pyrrhussieg der Kirchen erweisen. Möglicherweise ist im Abklingen der Konfessionsgegensätze nicht in erster Linie ökumenisches Engagement sondern wachsende Indifferenz gegenüber dem am Werk, was die Kirchen vertreten.

Wahrscheinlich ist allerdings die faktische Bedeutung des Christentums in modernen Gesellschaften dennoch größer, als es diese Skizze nahelegt. Wesentliche Elemente des modernen Freiheits- Friedens- und Gerechtigkeitsstrebens haben ihren historischen Wurzelgrund in christlichen Welt- und Lebensanschauungen, und es ist zu vermuten, daß christliche Motive nach wie vor in hohem Umfang für die Legitimität dieser Wertvorstellungen von Bedeutung sind; die nationalstaatliche Legitimation scheint auf jeden Fall bereits nachzulassen. Das moderne Bewußtsein läßt kaum andere Strukturen erkennen, die die Verfolgung dieser Werte auch gegen eigene Interessen in überzeugender und praktisch wirksamer Weise zu begründen vermögen. Weder die liberale Begründung der Legitimität von Eigeninteressen bei gleichzeitiger rechtsstaatlicher Begrenzung ihrer Verfolgung noch die sozialistische Begründung eines Kollektivinteresses unter Absehen von den nach wie vor wirksamen Eigeninteressen scheinen stabile Plausibilitätsstrukturen hervorgebracht zu haben. Auch die „Legitimation durch Verfahren“ (Luhmann 1969) scheint zunehmend keinen ausreichenden Legitimitätsglauben zu verbürgen; wachsende soziale Gruppen glauben wiederum, durch materiale Zwecke (z. B. Umweltschutz, Frieden) beliebige Mittel heiligen zu können. Gleichzeitig sind aber keinerlei materiale Gesichtspunkte absehbar, die die Pluralität gesellschaftlicher Wertvorstellungen in einer einzigen Gemeinwohlgröße zu verrechnen oder zusammenzufassen erlauben würden. Die Frage, warum man sich an die „Regeln des Spiels“ (sprich: Verfahren) halten solle, wenn das zu erwartende Ergebnis vom Standpunkt eigener Interessen inakzeptabel erscheint, oder wozu eine Ordnung gut sein soll, die einzelne Staaten oder soziale Gruppen zu privilegieren scheint, wird immer dringlicher. Immer häufiger wird die bloße Existenz eines (tatsächlichen oder angenommenen) Eigeninteresses und seiner Bedrohung bereits als ausreichender Grund angesehen, um bestehende Normen und Verfahren in Frage zu stellen.

Es scheint allerdings eine durchaus offene Frage, inwieweit die der christlichen Tradition zuzuschreibenden humanen, solidarischen oder an irgendeiner Vorstellung von gemeinsamem Wohl aller Menschen orientierten Motive heute nur noch als traditionale Restbestände wirksam sind oder ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen sie auch noch aktuelle Plausibilität beanspruchen können. (↗ Anonymität und persönliche Identität; Freiheit und Ordnung; *Konfessionen und Ökumene*; Legitimation)

3. *Gesellschaftliche Religion und Reich Gottes*

Um hier gedanklich weiterzukommen, erscheint es zweckmäßig, die bisher nicht reflektierte Gleichsetzung von Religion und Christentum aufzulösen. Eine solche Gleichsetzung kann lediglich historische Gründe für sich in Anspruch nehmen, deren Tragfähigkeit jedoch heute aufgrund verschiedener Veränderungen immer fragwürdiger wird: Die wachsende Bedeutung auch anderer Weltreligionen in den Stammgebieten des Christentums – und damit verbunden die zunehmende Vermischung der Angehörigen unterschiedlicher Weltreligionen in der ganzen Welt – machen zunächst deutlich, daß eine Gleichsetzung von Religion und Christentum schon aus diesem Grunde provinziell zu werden droht. Darüber hinaus ist jedoch auch der Religionsbegriff selbst in einer Weise vieldeutig, daß es zweckmäßiger erscheint, das Interesse an den Kirchen und an jeglicher Form christlicher Tradition durch den eindeutigeren Begriff des Christentums zu kennzeichnen. Bekanntlich hat sich der Religionsbegriff im Zeitalter der Aufklärung in einer Weise verfestigt, daß mit ihm gerade nicht das spezifisch Christliche (welches damals nur in seinem konflikthaften konfessionellen Aufsplitterungen greifbar war) sondern ein das von den Kirchen Vertretene Übergreifendes, allgemein Gültiges zur Sprache gebracht werden sollte. Während die „natürliche Religion“ der Aufklärung gleichzeitig am Gedanken der „vera religio“ festhielt, wurde der Religionsbegriff unter dem Einfluß des Historismus im 19. Jahrhundert dann zunehmend zu einer mit Bezug auf die historischen Religionen neutralen, wenn auch nicht notwendigerweise wertfreien Kategorie umstilisiert. Wenn der moderne Sprachgebrauch von „den Religionen“ spricht, so kommt darin ebenfalls eine ähnliche Distanzierung vom spezifischen Sinngehalt der einzelnen religiösen Tradition zum Ausdruck. Gerade dies aber scheint mit dem spezi-

fischen Anspruch dieser Religionen, aber auch mit den Möglichkeiten persönlicher Gläubigkeit unvermittelbar: Man kann nicht neutral glauben, sondern der Glaube realisiert sich gerade in der Entscheidung für den Sinngehalt der jeweiligen Religion.

Von den verschiedenen wissenschaftlichen Bestimmungsversuchen des Religionsbegriffs interessieren in unserem Zusammenhang vor allem funktionalistische Ansätze, die unter weitgehendem Absehen vom spezifischen Gehalt religiöser Traditionen Religion als das bestimmen, was der sozialen und individuellen Integration oder Sinnfindung förderlich erscheint².

Jede Gesellschaft braucht nach soziologischer Auffassung einen gewissen normativen Grundkonsens, der in modernen Gesellschaften seinen formalen Ausdruck in den geschriebenen Verfassungen findet. Inwieweit darüber hinaus gemeinsame materiale Wertorientierungen – in der Bundesrepublik häufig als „Grundwerte“ bezeichnet – notwendig sind, ist umstritten. Insoweit derartige materiale Wertorientierungen oder sonstige kollektive Auffassungen als zentrale Elemente gesellschaftlicher Integration gelten können, können sie im soziologischen Sinne als Elemente der „Religion“ einer Gesellschaft gelten. In diesem Sinne sind dann beispielsweise der Nationalsozialismus, aber auch die moderne Menschenrechtsthematik als „religiös“ zu qualifizieren, insoweit sie zur Legitimation politischer Herrschaft und des gesellschaftlichen Zusammenhalts dienen.

Man kann die soziale Funktion von Religion allerdings auch stärker vom Problem der individuellen Identitätsbildung her aufrollen: „Religiöse Sozialisation“ bezeichnet ... einen Lernprozeß, innerhalb dessen eine vom gesamten Sozialisationsprozeß unablösbare spezifische Deutungskompetenz gegenüber dem Selbst und der Wirklichkeit in den Subjekten hervorgebracht wird“ (Arndt 7). Als Religion fungiert hier also alles, was geeignet ist, den Menschen Sinnerfahrungen in der Weise zu vermitteln, daß sie sich selbst in eine Welt einordnen können. Hierbei kann es sich beispielsweise um Ideologien, aber auch um recht private Sinnkomplexe wie Familie, Beruf, Reichtum, Erotik oder Astrologie handeln.

Ohne daß diese Frage hier vertieft werden könnte, sei darauf hingewiesen, daß es für moderne Gesellschaften charakteristisch zu sein scheint, daß kollektive Sinngebungen und individuelle Sinnerfahrungen tendenziell auseinandertreten, daß es also immer schwieriger wird, so etwas wie den „Sinn des Ganzen“ festzuhalten.

Es muß in unserer historischen Situation offenbleiben, inwieweit die in diesem Sinne gesellschaftsintegrativen „religiösen Elemente“ in den westeuropäischen Gesellschaften von einem „impliziten Christentum“ geprägt sind und inwieweit das sichtbare, explizite Christentum zu ihrer Stabilisierung beiträgt. Ebenso muß offenbleiben, in welchem Umfang christliche Sinnangebote noch zur Konstituierung von individuellem Lebenssinn beitragen und inwieweit hier eine kirchliche Vermittlung greifen kann. Diese Fragen müssen aber zum mindesten im Auge behalten werden, wenn nach der religiösen Funktion des Christentums in modernen Gesellschaften soziologisch gefragt wird. Allerdings reduziert eine solche Betrachtungsweise das religiöse Problem auf Aspekte, die gerade nicht mit dem Anspruch identisch sind, unter den sich das Christentum selbst stellt. Die hier entwickelten Fragestellungen haben eher mit der einleitend erwähnten sozialhygienischen Funktion der Kirchen zu tun, die ihnen auch heute gesellschaftlich als ihre „Domäne“ zuerkannt wird. Eine solche Betrachtungsweise führt nicht in den Bereich eines Denkens, wo der Anspruch des Christentums ernst genommen wird. Zur Kennzeichnung dieses ernsthaften Anspruches wird im folgenden der der Tradition entnommene Begriff des „Reiches Gottes“ eingeführt. Das Christentum hat es seinem eigenen Selbstverständnis nach weder mit gesellschaftlicher Integration noch mit der Lösung individueller Identitätsprobleme sondern mit dem Heraufkommen des Reiches Gottes zu tun. Ein seltsames Wort für den aufgeklärten Zeitgenossen! Und doch hat auch der distanzierte Betrachter zur Kenntnis zu nehmen, daß gerade dies der Anspruch des Christentums ist, ein Anspruch, der sich in verschiedenen historischen Konjunkturen unterschiedlich ausgeprägt und mehr oder weniger glaubhaft verwirklicht hat. Wie aber scheint dieser Anspruch heute mit der gegebenen kirchlichen und religiösen Situation zu vermitteln?

Fassen wir zusammen: Der christliche Glaube ist in der modernen Gesellschaft in eine neuartige, merkwürdige Gemengelage geraten. Nicht die Gemengelage selbst ist das Neuartige, denn natürlich gab es schon in allen Epochen der Christentumsgeschichte Phänomene des Synkretismus, d. h. eine Verschmelzung von Elementen christlicher Tradition und herrschender Kultur, so daß einer retrospektiven Betrachtung der christliche Gehalt als verfremdet, im Extremfall als zu politischen oder ideologischen Zwecken mißbraucht erscheint. Die neuartige Gemengelage des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft läßt sich vielleicht durch folgende Elemente skizzieren:

1. Elemente des Christlichen sind in den normativen Traditionsbeständen enthalten, welche zur sozialen Integration moderner Gesellschaften beitragen. Sie werden hier allerdings oft nicht als solche wahrgenommen, da das herrschende Bewußtsein „Religion“ mit „Kirche“ identifiziert und diese normativen Selbstverständlichkeiten gerade nicht den kirchlichen Traditionen zurechnet.
2. Der Bereich der expliziten christlichen Symbolik ist auf den Einflußbereich der Kirchen als religiösen Organisationen zurückgedrängt, innerhalb dessen sie jedoch gesellschaftlich anerkannt ist. Hier genießt das Christentum eine sozusagen anerkannte Partikularität, die allerdings mit dem universellen Geltungsanspruch seiner Botschaft nur schwer in Einklang zu bringen ist.
3. Im individuellen Bewußtseinsbereich scheint eine religiöse Sensibilität lebendig, eine Art Heilssuche oder „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ (*M. Horkheimer*), die aber in verbreiteten Formen den Anschluß an christliche Traditionen nicht (oder zum mindesten nur in kirchlich ungebundenen Formen) findet, sondern als Identitätsproblematik, als Sinnfrage, als politisch-soziale Bewegung oder in abweichenden religiösen Formen auftritt.

Wenn das 20. Jahrhundert christentumsgeschichtlich als das „Jahrhundert der Kirche“ (*O. Dibelius, R. Guardini*) apostrophiert wurde, so kommt darin (und speziell im deutschen Protestantismus) der allgemeinere Sachverhalt einer strukturellen Verselbständigung des religiösen Bezugs zum Ausdruck, ein Prozeß der Verkirchlichung des Christentums, der selbst als Teil des umfassenderen Prozesses strukturell-funktionaler Differenzierung moderner Gesellschaften zu verstehen ist (*Kaufmann 1979*). Im katholischen Raum wurde „Kirche“ bereits im 19. Jahrhundert zum selbstverständlichen Identifikationssymbol der Katholiken, wobei Kirche hier jedoch nach Art der „societas perfecta“ gedacht wurde. Die Spannung zwischen dem stärker institutionell-juridischen katholischen Kirchenverständnis und dem stärker spirituell-personalen Kirchenverständnis des Protestantismus kommt – wie gezeigt wurde – ein alter Gegensatz zum Tragen, dessen Spannung für ein gemeinsames ökumenisches Kirchenverständnis fruchtbar zu machen ist. Ein solches wird sich allerdings nicht bloß den gesellschaftlichen Erwartungen nach einem einheitlichen Kirchen- und Religionsverständnis fügen dürfen, sondern muß selbst unter dem Anspruch des Reiches Got-

tes entwickelt werden. Trotz der notwendigen Bindung der Tradierungsprozesse des Christentums an unterschiedliche Gesellschaftsstrukturen, politische Konjunkturen und sich wandelnde kulturelle Plausibilitäten wird das Christentum nach wie vor als normativer Anspruch von vielen Menschen in der ganzen Welt ernst genommen und besitzt seine eigene, historisch vielfältige Identität, die von dem jeweiligen Substrat der Tradierung weitgehend ablösbar erscheint. (↗Christentum und Religionen der Welt; Emanzipation und christliche Freiheit; Gesellschaft und Reich Gottes; Kontingenzerfahrung und Sinnfrage; Religion und Politik; Säkularisierung)

Franz-Xaver Kaufmann

II. Reich Gottes und Kirche in geschichtlicher Vermittlung

Im vorhergehenden Beitrag ist wiederholt auf den geschichtlichen Charakter der Kirche und auf die Bedeutung ihrer Tradition hingewiesen worden.

Die folgenden Überlegungen wollen die Frage: Reich Gottes und Kirche in ihrer geschichtlichen Vermittlung ausdrücklich zum Thema machen, in einer allerdings nur kursorisch möglichen Betrachtungsweise. Dabei ist die Überzeugung maßgebend, daß die Geschichte nicht nur zeigt, wie es gewesen ist, sondern offenbart, wie es ist, wie die Sache selbst sich verhält und auslegt, welche Möglichkeiten und Dimensionen in ihr enthalten sind.

Jede geschichtliche Verwirklichung ist eine mögliche, aber zugleich begrenzte Verwirklichungsform der Sache selbst. Dies eröffnet auch für die Gegenwart und Zukunft neue Perspektiven und bewahrt vor der Gefahr, das jetzt Gegebene, die jetzige Verwirklichungsgestalt als die einzig mögliche und endgültige geschichtliche Form zu betrachten. Das gilt auch für das Thema Reich Gottes und Kirche.

Die Betrachtung der Geschichte eröffnet Horizonte und vermittelt Freiheit. (↗ Gesellschaft und Reich Gottes)

1. Die frühe Christenheit und das römische Reich

Das Bewußtsein der Differenz von Reich Gottes und Kirche ist in der frühen Kirche, in den ersten drei Jahrhunderten, stark ausgeprägt. Die Kirche gewinnt ihr Selbstverständnis durch die Vermittlung der biblischen Bilder von Kirche: Kirche als Leib Christi, als Braut Christi, als Haus und Tempel Gottes, als Gemeinschaft der Heiligen (in der mehrfachen Bedeutung des Wortes), als Volk Gottes. Darin kommt das Gegenüber- wie das Innesein von Christus und Kirche zum Ausdruck. Ihr symbolischer Ausdruck ist das auf die Kirche angewandte Bild vom Mond, der sein Licht von der Sonne Christus empfängt (*Mysterium lunae*).

Das Reich Gottes wird in dieser Zeit weithin eschatologisch-apokalyptisch verstanden, als endzeitlich kosmische Herrschaft Gottes, als

himmlisches Jerusalem. Damit ist zum Teil noch die Vorstellung der Naherwartung verbunden. *Origenes* († 254) sieht dagegen im Reich Gottes die Fülle der Weisheit und der Gerechtigkeit und spricht davon, daß Christus selbst das Reich Gottes sei.

Der Kirche der kleinen Herde und als neuem Volk stand als Reich das Imperium Romanum gegenüber. Die Haltung der frühen Kirche zu diesem Staat ist keineswegs einheitlich. Schon im Neuen Testament (Röm 13 und 1 Tim 2, 1 f) wird der Staat entsprechend dem Wort *Jesus*, dem „Kaiser zu geben was des Kaisers ist“ (Mt 22, 21) als von Gott geschaffene, für die Gesellschaft notwendige Wirklichkeit anerkannt, der gegenüber die Pflicht der Loyalität und des Gehorsams geboten ist. Diese hat allerdings an der Souveränität Gottes ihre Grenzen. Staat und Obrigkeit, Kaiser und Reich werden in das Fürbittgebet der Christen eingeschlossen (Gebet für den Kaiser, Klemensbrief).

Darüber hinaus ist *Origenes* davon überzeugt, daß zwischen dem Evangelium und dem Imperium Romanum vor allem unter Kaiser *Augustus* eine innere Verbindung bestehe. „Unsere Religion hat mit Augustus begonnen“ (*H. Rahner* 33). Die pax Augustana, das über den Erdkreis sich erstreckende augusteische Friedensreich war nach diesem Theologen die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Aussendungsauftrag *Jesus*: „Machet alle Völker zu meinen Jüngern“ (Mt 28, 19) in Erfüllung gehen konnte: Die unter *Augustus* erfolgte Einigung der Welt kommt der Kirche zugute. So kann *Augustus* ein Wegbereiter Christi genannt werden. *Origenes* hat die Vision einer Einheit von Imperium Romanum und christlichem Glauben (*Peterson* 83).

Melito von Sardes († 172) vertrat die Meinung, daß Rom durch seine Religion die Herrin des Erdkreises geworden ist. Aber erst das Christentum hat dem römischen Reich zu seiner wahren Größe verholfen – das Christentum ist deshalb die stärkste staaterhaltende Macht; sein Kult verbürgt das Heil des Staates. Der Romgedanke und das christliche Imperium gehen eine Symbiose ein (*Stockmeier* 94).

So gesehen ist die Tat von Kaiser *Konstantin* (306–337), der sich dem Gott der Christen zuwandte und das Christentum zur religio licita, zur erlaubten Religion erklärte, ja diese immer mehr privilegierte – Kaiser *Theodosius* (378–395) wird das Christentum zur Staatsreligion erheben – die Erfüllung einer lange lebendigen Erwartung und Hoffnung. Sie war nicht ein unvorhergesehenes neues Geschehen, sondern die Konsequenz aus einer langen Zeit der Vorbereitung.

Wenn der Kirchenhistoriker *Eusebius* die Taten *Konstantins* als Siege

des Reiches Christi feiert und den Kaiser Stellvertreter Christi nennt, wenn er in der Einheit von Kirche und Staat die Vorwegnahme der endzeitlichen Herrschaft Christi sieht, dann steht er in einem großen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang. *Konstantin* vollendet, was *Augustus* begann. Rom bleibt mit sich selbst identisch, wenn es vom Polytheismus zum Monotheismus übergeht und ein christliches Imperium wird (*Peterson* 94).

Dieser neuen Situation entsprach es, daß das Christentum zur wahren Religion des Reiches erklärt wurde und die gleiche einheitsstiftende und staaterhaltende Funktion wahrnahm, wie sie der römischen Religion zuerkannt worden war. Dies bedeutete einerseits, daß in das Christentum Elemente der römischen Religion integriert wurden, daß andererseits der Staat, der Kaiser, den Schutz und die Sorge für die Religion übernahm. *Konstantin* hat davon ausdrücklich Gebrauch gemacht. Er verstand indes Schutz und Sorge als Herrschaft über die Kirche. Die staatlichen Organisationsformen: Provinzen, Präfekturen wurden auch für die Struktur der Kirche maßgebend; die Bischöfe rückten in den Rang von Senatoren ein, die kleine Herde Jesu Christi wurde zur Volkskirche und zur Großkirche mit allen Problemen, die damit verbunden sind.

Indes, das bisher gezeichnete Bild entspricht nicht der ganzen geschichtlichen Wirklichkeit der frühen Kirche in ihrem Verhältnis zum römischen Staat und Reich. Der mögliche Konflikt war von Anfang an programmiert in dem Wort vom Reich Jesu Christi, das nicht von dieser Welt ist (Joh 18, 36), in dem Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29), in dem Bekenntnis zu *Jesus* als dem Kyrios, in den Aussagen der Apokalypse von der Hure Babylon (Offb 17 und 18), – damit ist die römische Weltmacht gemeint –, die „betrunken war vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu“ (17, 6).

Der Konflikt entzündet sich nicht am Kult der Staatsgötter, den auch manche Philosophen kritisierten, den die Christen ebenso wie die Juden verweigerten – hier war der Staat tolerant –, sondern am Kaiser- und Herrscherkult, der seit Kaiser *Nero* und *Domitian* immer wieder beansprucht wurde und ihre Opfer unter den Christen forderte. Dazu kam der Vorwurf, die Christen seien Verächter des Menschengeschlechts. Im Brief des Kaisers *Hadrian* an *Plinius* galt schon das Christsein als strafwürdiges Vergehen. Im Kaiserkult wurde das Göttliche als im Kaiser präsent gedacht und forderte als ein numen praesens (als gegenwärtige Gottheit) Verehrung und Anerkennung. Das hatte zur Konsequenz:

Wer sich dem Kaiserkult verweigert, wer das Bild des Kaisers nicht in der Weise der Religion ehrt, ist nicht nur ein Gottloser, ein Atheist – so lautete der Vorwurf gegen die Christen –, sondern ein Feind des Staates, ein Gegner der politisch-aktuellen Gewalt. Dies war der Grund, das Christentum als „*religio illicita*“, als unerlaubte Religion, zu erklären und seine Anhänger zu verfolgen und gegebenenfalls, vor die Alternative: Christus oder der Kaiser gestellt, mit dem Tod zu bestrafen. „Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia Christi* gehören, sie sind Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches Imperium, das sich allen Imperia der Welt entgegenstellt“ (*Peterson* 157). Unter diesen Voraussetzungen konnte etwa *Hippolyt von Rom* († 235) nicht in das Lob des augusteischen Friedens und der Einheit des Reiches einstimmen. Er sah darin vielmehr ein satanisches Widerspiel zur Einheit der Kirche, des Herrenvolkes der Christen: „Im zwölften Jahr des Kaisers Augustus wurde der Herr geboren. Von Augustus an entfaltete sich das Reich der Römer – durch die Apostel aber rief der Herr alle Nationen und alle Zungen und schuf das Volk der gläubigen Christen, das Herrenvolk, das Volk derer, die einen neuen Namen tragen. Und so ahmte das Reich dieser Welt, das da herrscht nach der Kraftwirkung des Satans, dies genau nach und sammelte seinerseits auch aus allen Völkern die Edelsten, die es ausrüstete zum Kampf und Römer benannte. Und darum war die erste Zählung der römischen Bürger unter Augustus, als der Herr in Bethlehem geboren ward, damit die Menschen dieser Welt, für den irdischen Kaiser aufgeschrieben, Römer genannt würden – die aber an den himmlischen Kaiser glauben, Christen hießen, das Zeichen des Sieges über den Tod an der Stirn tragend“ (*H. Rahner* 25).

Stimmen wie diese beherrschten zwar – dies wurde gesagt – keineswegs die Situation der frühen Kirche, die man auch die Kirche der Märtyrer nennt; aber sie sind da und gehören zum Bild der frühen Kirche. In den Zeiten der großen Verfolgungen unter Kaiser *Decius* und *Diokletian* wurden sie besonders vernehmlich und aktuell. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es längere Zeiten des Friedens gab und daß von guten Kaisern die Rede sein konnte. Die schwerste Christenverfolgung unter *Diokletian*, der um der Einheit und der Ordnung des Reiches willen den „Plan der Ausrottung des Christentums“ hatte³, ist zugleich die letzte. Sie ist zugleich ein eindrucksvoller Beleg dafür, daß das Christentum seine Verfolger überlebt und besiegt hat. Schon der Mitregent *Diokletians*, *Galerius*, sah die Nutzlosigkeit und das Scheitern der Verfolgung ein und erklärte das Christentum zur *religio licita*, zur erlaubten Reli-

gion. Auf *Diokletian* folgten *Licinius* und *Konstantin*, die eine neue Epoche einleiteten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: „Was immer christliche Kirchen und Staaten in späterer Zeit durch Religionszwang gesündigt haben, die Martyrien der römischen Christenverfolgungen gehören in die Geschichte der Freiheit“⁴. (↗ Religion und Politik)

2. Kirche im Osten und im Westen

Das Thema: Freiheit der Kirche blieb auch in der Zeit *Konstantins* und seiner Nachfolger lebendig, also im christlich gewordenen Imperium Romanum. Das eine Reich – mit dem einen Kaiser – als Stellvertreter des Einen Gottes und als *vicarius Christi*, konnte auch in der Gestalt der Reichskirche die Gegebenheit und Differenzierung von politischer und religiöser Dimension nicht außer Acht lassen. Ganz konsequent ergab sich die Frage nach der Ordnung der Kompetenzen und Gewalten in dieser Einheit. *Konstantin* ließ keinen Zweifel, daß er sich als Herrn auch der Kirche wußte, dem die Sorge und der Schutz der Kirche anvertraut waren. Er nannte sich *pontifex maximus* und verstand sein Kaisertum auch als Bischofsamt. Er griff maßgebend in das kirchliche Leben ein, zumal in die damals anhebenden theologischen Kontroversen. Er ließ sie durch die als Reichssynoden erklärten Konzilien entscheiden. Solche Entscheidungen wurden zugleich Reichsgesetz. Diese cäsaropapistischen Tendenzen wurden bei seinen Nachfolgern noch verschärft, zugleich aber erwachte in der Kirche des Westens ein Bewußtsein für die besondere Stellung und die Unverwechselbarkeit der Kirche und ihres Auftrags. Damit war das Ringen um die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat verbunden sowie die Loslösung aus der Identifikation der Kirche mit dem Imperium. Es kam zum Austrag in der Begegnung des Bischofs *Ambrosius* († 397) mit Kaiser *Theodosius*, dem gesagt wurde: Der Kaiser ist *in* der Kirche, nicht *über* der Kirche (H. Rahner 103). Papst *Gelasius* († 494) ist den hier begonnenen Weg zu Ende gegangen. Er schrieb an Kaiser *Anastasius*: „Dem Bischof kommt nach Gottes Willen die Leitung der Kirche zu: nicht der weltlichen Macht. Zwei sind es, durch die an oberster Stelle die Welt regiert wird: Die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Wohl

überragt ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht, dennoch beugt ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von ihnen die Mittel zum Seelenheil“ (*H. Rahner 257; Congar I 15 f*).

Die Loslösung der Kirche vom Imperium Romanum wurde verstärkt infolge der Eroberung Roms durch *Alarich* (410) und den damit eingeleiteten Untergang Roms als Hauptstadt des weströmischen Reiches (476). Infolge der Verflechtung von Kirche und Reich schien vielen Christen, so etwa *Hieronymus*, mit dem Ende Roms auch das Ende der Kirche gekommen. *Augustinus* (354–430), der den Vorwurf zurückwies, am Fall Roms sei die Vernachlässigung der alten römischen Götter schuld, sprach das Wort aus: „Halte dich nicht an die alte Welt, erneure dich und werde jung in Christus“. Zugleich nahm *Augustin* dieses Ereignis zum Anlaß einer geschichtstheologischen Theorie in der Lehre von den beiden Civitates, den zwei Staaten, den zwei Bürgerschaften: der civitas Dei und der civitas terrena. Diese sind zwar mit Kirche und Staat nicht identisch, sind aber beiden verwandt und zugeordnet. Die geschichtlichen Repräsentanten der civitas terrena sind für Augustin „Babylon als das erste Rom und Rom als das zweite Babylon“. Der Staat selbst ist nach Augustin eine Schöpfung Gottes. Der Zweck des Staates ist die Herstellung und Erhaltung des Friedens in einer Ordnung, die auf dem Fundament der Gerechtigkeit ruht. „Staaten ohne Gerechtigkeit sind nichts als große Räuberbanden“ (*De civitate Dei IV, 4*).

In der Kirche sind wir *im Reich* Gottes, in der Vollendung sind wir *das Reich Gottes* (XX, 9). Durch die Kirche setzt sich das Reich Gottes durch – allerdings nicht ungebrochen. Die Kirche ist *ecclesia mixta*. Denn viele sind drinnen, die eigentlich draußen sind, viel gehören der Kirche nur „corpore, nicht corde“ an (*Congar I, 4*). In der Vollendung des Reiches Gottes am letzten siebten Tag werden Staat und Kirche „aufgehoben“ sein.

Die bei *Konstantin* erkennbare Tendenz zum Cäsaropapismus – der Kaiser ist König und Priester zugleich – hat sich in der Kirche des Ostens in umfassender Weise durchgesetzt: „Im Kaiser sah sie den Repräsentanten Gottes auf Erden, das sichtbare Abbild der göttlichen Monarchie. Der Kaiser war Christ und herrscht über das Volk der Getauften“ (*Congar I 43*); er war selbst eine heilige Person. Die Kirche erliegt dem Staat, die Kirche tritt ihre Rechte an den Staat ab. In der imperialen Reichskirche ist der Kaiser die oberste Instanz; der Kaiser ist der Bischof der Bischöfe. Deshalb kann er Bischöfe nach Belieben ein- und absetzen, er

hat das letzte Wort zu sprechen. Es wird ein Wort überliefert, das katholische Bischöfe an den Kaiser richteten: „Ihr seid von Gott über uns Bischöfe gesetzt, über Euch steht niemand. Ihr herrscht über alle und darum habt Ihr das Recht zu tun, was Ihr wollt“ (H. Rahner 212). H. Rahner spricht von der „byzantinischen Kaiserkirche“ bzw. dem „byzantinischen Kirchenstaat“. Sie hat in Kaiser *Justinian*, der sich als Priesterkaiser versteht (527–565), einen ihrer eindrucksvollsten Vertreter. Der von ihm geprägte Satz: „Regis voluntas suprema lex“ gilt auch gegenüber der Kirche; er greift in Fragen des Glaubens und der Lehre ein und zwingt die Kirche in seinen Einheitsstaat. Im Patriarchen von Konstantinopel wurde gleichsam ein neues Papsttum im Osten errichtet. Der Papst ist nur noch Patriarch des Westens. Das hatte eine Entfremdung zum Papst in Rom zur Folge, dies umso mehr, als die Macht des Kaisers im Westen seit dem fünften Jahrhundert gebrochen war. Diese Gestalt von Kirche, der Cäsaropapismus, prägte die Kirche des Ostens fast 1000 Jahre lang.

3. Die römische Kirche im Mittelalter

Die folgende Zeit ist dadurch bestimmt, daß die Kirche des Westens nicht zuletzt unter der Führung großer Bischöfe und Päpste immer mehr an Geltung, Freiheit und Bedeutung gewann, daß vor allem die Bischöfe Roms, Päpste wie *Leo I.* († 461) und *Gregor I.* († 604) auch politische Aufgaben wahrnahmen, nachdem das abendländische Kaisertum immer mehr an Macht und Einfluß verloren hatte.

Eine neue für Staat und Kirche gleichermaßen bedeutende geschichtliche Wirklichkeit wurde dadurch geschaffen, daß sich die Kirche des Westens mit dem Frankenreich verbündete, was Wirkung und zugleich Ursache der wachsenden Entfernung und Entfremdung von der Kirche des Ostens bedeutete. Sie endete in der gegenseitigen Exkommunikation im Jahre 1054, durch die die Einheit der Kirche im Osten und Westen zerbrach. *Karl der Große* (768–814) schuf ein Reich, das alle deutschen Stämme des Festlandes und den größten Teil der romanischen Gebiete umfaßte und so dem byzantinischen Kaiserreich als Großmacht ebenbürtig gegenübertrat. Dabei verschmolz er die staatlichen und nationalen Kräfte der Germanen mit altrömischen Institutionen und christlichem Ideengut zu dem Gebilde eines Imperium Christianum, das durch die Krönung *Karls* zum römischen Kaiser durch Papst *Leo III.* (800) Sa-

crum Romanum Imperium, heiliges römisches Reich, corpus Christianum, Christianitas genannt wurde.

Es war die Wiedererneuerung des 476 untergegangenen abendländischen Kaisertums in einem neuen, wesentlich christlichen Sinn; es war zugleich der Versuch einer Verwirklichung des augustinischen Gottesstaates in der Welt. *Karls des Großen* eigenes Selbstverständnis in diesem Reich war dem von den Kaisern *Konstantin*, *Theodosius* und *Justinian* ähnlich: Er wußte sich als Herr der Kirche und handelte danach.

Das schloß nicht aus, daß er ähnlich wie die Kaiser des Ostens neben dem imperium das sacerdotium – dargestellt vor allem durch Papst und Bischöfe – anerkannte. Das Nebeneinander, der Dualismus dieser beiden Gewalten und Instanzen im christlichen Reich prägte die geschichtliche Wirklichkeit des Mittelalters und war zugleich auch der Grund immer neuer Kämpfe und Auseinandersetzungen zwischen Kaisertum und Papsttum.

Das Werk *Karls des Großen* und seine Auffassung vom Kaiser als Herr der Kirche fand zum Segen der Kirche in der Zeit eines Niedergangs des Papsttums im sog. „saeculum obscurum“, da es ein Spielball der römischen Adelsgeschlechter wurde, seine imponierende Fortsetzung in der Gestalt *Ottos des Großen* (936–73), der seine politische Macht vor allem auch dadurch stärkte, daß er Bischöfe und Äbte zu Reichsfürsten erhob. So kann gesagt werden: „Das deutsche Kaiserreich hat seine welthistorische Aufgabe, Schützer der Kirche und Hüter des Friedens und Ordnung zu sein, gegen drei Jahrhunderte treu erfüllt“ (Tüchle II, 68).

Diese Entwicklung erfuhr eine entscheidende Wende durch das Werk von Papst *Gregor VII.* (1073–85), der sich die Reform der Kirche zum Ziel gesetzt hatte: die möglichst vollkommene Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden unter der aktiven Leitung des Papstes, dem sich die weltlichen Mächte und die Laien unterzuordnen haben. Unter dem Leitwort: *Libertas ecclesiae* kämpfte *Gregor VII.* gegen die sog. Laieninvestitur, gegen das germanische Eigenkirchenrecht, der Besetzung der Bischofsstühle und Abteien durch Laien (Kaiser und Fürsten), er forderte die kanonische Bischofswahl und die freie Verfügung der Kirche über ihr Eigentum.

Sein theologisches und kirchenpolitisches, juristisches, monarchisch geprägtes Programm formulierte *Gregor VII.* im sog. *Dictatus papae*, wo erklärt wird, daß der Papst „Ursprung, Haupt und Wurzel aller Gewalt sei“, daß er beide Schwerter, die Zeichen der weltlichen und geistlichen Gewalt besitze, das eine führe er selbst, das andere der Kaiser und die Für-

sten nach seinem Willen und Auftrag, daß die Staaten Lehren des Papsttums seien, daß der Papst Könige absetzen und die Untertanen vom Treueid entbinden könne, daß die mit der *ecclesia catholica* identische römische Kirche niemals geirrt habe und nach dem Zeugnis der Schrift niemals irren werde. Das einst für das Verhältnis von Kirche und Christus gebrauchte Bild von Sonne und Mond wird nun auf das Verhältnis von Kaisertum und Papsttum angewendet.

Die römische Kirche beansprucht, „*imperatrix et domina*“ zu sein. Dieser Anspruch wurde universalisiert und konkretisiert im Papst, der sich wie der mächtige *Innozenz III.* (1198–1217) als Papstkaiser verstand. *Innozenz* nennt sich *vicarius Christi*, nicht aber *vicarius Petri*. Der Papst ist das Haupt nicht nur der *ecclesia*, sondern des *populus christianus*, als „*Dei vices gerens in terris*“ (*Congar I*, 125). Er hat die „*spiritualium plenitudo et latitudo temporalium*“ erhalten (ebd.). Dies alles hatte zur Folge, daß die Kirche in ihrer äußeren Gestalt die Züge einer Papstkirche annahm – die Kirche ist der Papststaat –, daß die Lehre von der Kirche mehr und mehr auf die Lehre von der Hierarchie, genauer vom Papst reduziert wurde. Ekklesiologie wird Hierarchologie. Von hier aus wird es auch verständlich, daß der eigentliche Ort, wo über die Kirche reflektiert wurde, die Kanonistik war. Die Lehre von der Kirche war eine Reflexion über die Gewaltenlehre in der Kirche, und über das Verhältnis von Klerus und Laien. Einzelne Theologen redeten damals vom Papst als „*Dominus Deus noster Papa*“, „*alter Deus*“ (*Tüchle II* 217). Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellte die von *Agidius Romanus* inspirierte Bulle von *Bonifaz VIII.* († 1303) „*Unam sanctam*“ dar. In ihr begegnet die Identifizierung von Kirche und Papst. Sie schließt mit dem Satz, daß es um des Heiles willen notwendig sei, daß jede menschliche Kreatur dem römischen Papst untertan sei (DS 875). Dieser Anspruch wurde erhoben, als er faktisch bereits ernstlich in Frage gestellt wurde, vor allem durch den Konflikt des Papstes mit dem König von Frankreich und mit England.

Die sich als Imperium, als Präsenz des Reiches Gottes auf Erden verstehende Kirche innerhalb des *Corpus Christianum* war in besonderer Weise eine *ecclesia militans et triumphans*, eine streitende und triumphierende Kirche – im Kampf gegen die „*Feinde*“, die gleicher Weise Feinde der Kirche und des Reiches waren: gegen den Islam, gegen die Juden (Kreuzzüge), gegen die Ketzer (Inquisition). Dies geschah mit der Begründung: Der Irrtum hat kein Recht; wenn zu Recht Geldfälscher hart bestraft werden – mit wieviel mehr Recht die Fälscher des Glaubens. Die

Wahrheit hat den Primat vor der Freiheit. In diesem Verfahren gab es ein äußerst bedenkliches Zusammenspiel von geistlicher und weltlicher Gewalt.

Doch mitten in dieser äußerlich imponierenden Darstellung der Kirche als Reich Gottes auf Erden erwachten auch kritische Stimmen. Sie weisen – so die spiritualistischen Bewegungen und die mittelalterliche Mystik – darauf hin, daß das Reich Gottes nicht in äußerer Macht und Herrlichkeit bestehe, sondern identisch sei mit Gott selbst im Grund der Seele.

Ebenso erwachte – *kirchenkritisch* – die Idee von der „*ecclesia spiritualis*“, die im „dritten Zeitalter der Kirche“ als Kirche des Geistes, der Armut und der Brüderlichkeit der jetzigen Gestalt der Kirche gegenübergestellt und in Bälde erwartet wird: (*Joachim von Fiore* † 1202; *Savanorola* † 1498). Damit verbindet sich der Gedanke des Reiches Gottes als einer erst zu erwartenden künftigen Wirklichkeit.

Im sog. „Herbst des Mittelalters“ zeigte sich eine zunehmende Schwächung und Verweltlichung des Papsttums verbunden mit dem starken und autonomen Selbstbewußtsein der Nationen, vor allem Frankreichs und Englands.

Ausdruck dieser Situation, Zeichen der Abhängigkeit des Papsttums von Frankreich, ist die Tatsache, daß die Päpste im sog. babylonischen, 70 Jahre dauernden Exil (1305–1378) ihre Residenz nach Avignon in Frankreich verlegten. Das 40 Jahre dauernde *abendländische Schisma*, die Zeit der Gegenpäpste bzw. Nebenpäpste (*Fink*), fügte dem Papsttum selbst und dem kirchlichen Leben unermeßlichen Schaden zu. Die Kirche hatte sich „gespalten in mehrere Herden und mehrere Hirten“ (*Fink* 55). „Es tauchten Anschauungen auf wie die Unterscheidung zwischen der allgemeinen katholischen Kirche, die allein irrtumslos und im Besitz der sicheren Heilmittel sei und der römischen Kirche, die irren, in Schisma und Häresie fallen, ja sogar aufhören könne“ (*Tüchle* II, 401). Der Begriff *libertas ecclesiae* hatte sich gewandelt und wurde nun als Freiheit von der hierarchischen Kirche verstanden. Kein Wunder, daß sich scharfe kritische Stimmen gegen das Papsttum als Idee und Gestalt erhoben, so bei *Marsilius von Padua* († 1342), bei *Wiclif* († 1314) und *Hus* († 1415). Als einziges Mittel, um Not und Spaltung zu überwinden, empfahl sich „der königliche Weg der Urkirche“, die Berufung eines allgemeinen Konzils, das man als dem Papst übergeordnet und in seiner Entscheidung unfehlbar erachtete (konziliare Theorie). Faktisch hat das Konzil von Konstanz (1414–1418), das sich als im Heiligen Geist ver-

sammeltes, Allgemeines Konzil verstand, dem auch der Papst zu gehorchen habe, das Schisma beendet; aus ihm ging als neuer Papst *Martin V.* hervor. Es ist bis heute innerhalb der katholischen Theologie strittig, ob man darin nur eine Notstandstheorie sehen soll oder ein Prinzip (Congar II, 18 ff).

Zwar hat das Konzil von Konstanz das abendländische Schisma, die „causa unionis“ beendet. Die „causa fidei“ bestand in der Verurteilung der Lehren von *Wiclif* und *Hus* und endete in der Verbrennung des *Hus*. Die dritte große Aufgabe, die „causa reformationis“, die Beseitigung der Beschwerden gegen kirchliche und kuriale Mißstände, die immer wieder erhobene Forderung nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern wurde in Konstanz und auch später nicht gelöst. Umso drängender blieb der Ruf nach Reform. „Es kam nun alles darauf an, ob der immer lauter werdende Ruf nach Reform von der kirchlichen Zentralgewalt selbst aufgenommen und der anerkannten Notlage durch einschneidende und nachhaltige Maßregeln gerecht würde. Wenn das Papsttum sich dieser Aufgabe versagte, mußte die Krise ins Riesengroße wachsen“ (Tüchle II, 425). Der Ausbruch der Krise erfolgte durch die vor allem an den Namen *Martin Luther* geknüpfte Reformation. „Rom hat die Reform verweigert und dafür die Reformation bekommen“ (Fink 59). (↗ Herrschaft – Macht – Gewalt; Religion und Politik)

4. Reformation und Gegenreformation

Wie viele seiner Zeitgenossen übte *Martin Luther* (1483–1546) Kritik an der verweltlichten Papstkirche, die sich im Sinn des Mittelalters als „oberste Monarchie“, als Kirche *Konstantins* verstand und den Papst als souveränen Herrn der Welt in allen Bereichen ansah. Die Kritik *Luthers* wird vor allem dadurch herausgefordert, daß der Papst nach seiner Meinung sich zum Herrn über das Evangelium und das Wort Gottes mache, statt sein Diener und gehorsamer Hörer und Verkündiger zu sein.

Luther unterschied zwischen der *ecclesia vera* (wahre Kirche) als der Kirche der wahrhaft Gläubigen, und der Kirche als Gemeinde am Ort, als einem *corpus permixtum*. Die Kirche ist nach *Luther* eine Kreatur des Wortes und ist überall gegenwärtig, wo Menschen sind, die auf Christi Stimme hören, wo das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden.

Man kann auch sagen, *Luther* verstehe die Kirche im Horizont seiner Lehre von den *Zwei Reichen*, dem Reich Gottes zur rechten und zur linken Hand. Dabei verwendet *Luther* sowohl Motive der *Civitas Dei* Augustins wie Ideen der mittelalterlichen Lehre von den beiden Regimenten. Im Reich Gottes zur rechten Hand ist Christus der König und Herr; es ist das Reich Christi. Er regiert durch das in Wort und Sakrament dargebotene Evangelium, dadurch, daß er den Seinen die Vergebung der Sünden und die Freiheit der Kinder Gottes schenkt. Das Evangelium wird empfangen durch den Glauben, der zur Liebe führt. Christus herrscht im Glauben und in der Liebe der Seinen. Da diese im Menschen durch den Heiligen Geist gewirkt werden, ist zu sagen: Christus herrscht durch seinen Geist. Damit ist die Kirche Ort und Präsenz des Reiches Christi. Diese Herrschaft Christi ist ebenso real wie verborgen, sie ist mit, in und unter der empirischen Gestalt der Kirche, besonders in der gottesdienstlichen Gemeinde gegeben.

Unter Gottes Reich zur Linken, dem weltlichen Regiment – hier regieren Kaiser und Fürsten – begreift *Luther* alles, was zur Erhaltung und Ordnung des Lebens dient: Ehe und Familie, Eigentum Wirtschaft, Stand und Beruf. In diesem Bereich herrschen Recht und Macht, notfalls auch Gewalt: durch das Schwert. Das Kaisertum selbst aber ist für *Luther* kein geistliches Amt mehr.

Das weltliche Regiment ist neben dem Reich Christi nötig, weil Gott seine Schöpfung, die Menschheit erhalten will; vor allem ist es nötig wegen des Bösen, wegen der Sünde. Nur der Staat kann durch die von Macht getragene und durchgesetzte Rechtsordnung dem ständig drohenden Chaos wehren, die Ordnung und den Frieden sichern (*P. Althaus*).

Daraus folgt: Beide Reiche, beide Regimente haben Gott zum Herrn; Gott ist in beiden Reichen präsent. „Gott ist in der Predigt, in der Taufe, in der Obrigkeit, da findest du ihn.“ In beiden Regimenten waltet Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit. Denn das weltliche Regiment schützt, auch wenn es straft, Frieden und irdische Seligkeit. Dieser theologischen Einheit der beiden Regimente entspricht die ethische Einheit bei dem Christen, der an beiden Regimenten teilhat. Das weltliche Regiment, das vom Reich Christi dadurch verschieden ist, daß es in ihm verschiedene Ordnungen gibt: Ämter und Stände, Befehlende und Gehorchende, ist deshalb in keiner Weise von Gottes Willen emanzipiert und seinen funktionalen Eigengesetzlichkeiten ausgeliefert – es steht unter Gottes Herrschaft und Regiment.

So lebt der Christ – simul iustus et peccator (gerecht und Sünder zugleich) – in zwei verschiedenen Dimensionen und Relationen, in einem zweifachen Sinn dem anderen gegenüber, als Christ und als Weltperson. „Ein Christ soll keinem Übel widerstehen, wiederum eine Weltperson soll allem Übel widerstehen, sofern sein Amt gehet“. In „eigener Sache leidet der Christ Unrecht; in Sachen des anderen aber, der mir zum Schutze anvertraut ist, wehre ich dem, der Unrecht tut und strafe ihn in dem Maße, wie mein Amt mich dazu beruft“.

Luthers Lehre von den zwei Reichen ist die ausdrückliche Gegenposition zur mittelalterlichen Bestimmung der Kirche als Papstkirche, als Inhaber der weltlichen und geistlichen Macht und zu der darin liegenden Vermischung von Kirche, Welt, Staat und Gesellschaft in der Einheit des corpus Christianum. *Luther* entzieht diese verschiedenen Bereiche nicht der Herrschaft und damit dem Reich Gottes, sondern läßt sie darin eingegründet sein. Zugleich wird deutlich gemacht, auf wie je verschiedene Weise die Herrschaft Gottes in der Welt zur Erscheinung kommt wie – auch das ist ein Zugang zu *Luthers* Lehre von den zwei Reichen – *Gesetz und Evangelium* (G. Ebeling).

Ebenso wendet sich *Luther* in der Lehre von den zwei Reichen gegen die Schwärmer, die alle irdischen, weltlichen Ordnungen verwarfen.

Das Kirchenregiment wird durch den Dienst an Wort und Sakrament und den Dienst der Leitung der Gemeinde durch den ordinierten Amtsträger ausgeübt, wobei das Amt des Bischofs und des Pfarrers als identisch angesehen werden. Den Bischöfen als gemeindeübergreifenden Instanzen war die Sorge und Verantwortung anvertraut, daß dieser Dienst in den Gemeinden wirklich vollzogen wird. Dieser Aufgabe dienten die Visitationen. Da die katholischen Bischöfe sich der Reformation versagten, wurde nach Notlösungen gesucht. Dabei ist vor allem das sog. landesherrliche Kirchenregiment, das sich bereits in vorreformatorischer Zeit vorfand und verfassungsrechtlich geregelt war, wirksam geworden: Der Fürst als „membrum praecipuum ecclesiae“, als hervorragendes Glied der Kirche sollte notfalls diese – eigentlich bischöfliche Funktion der Kirchenleitung übernehmen. Die Territorialherren sollten die Funktion von Notbischöfen übernehmen und entsprechende Rechte in der Kirche wahrnehmen in der Form einer „potestas ecclesiastica“, der „potestas circa sacra“, als „cura religionis externa.“

„Der Inhalt des Kirchenregiments umfaßte Berufung von Geistlichen, Visitationen, kirchliche Gesetzgebung, geistliche Gerichtsbarkeit, Leitung von Synoden und Vermögensverwaltung, sowie das Recht, den

Glauben eines Territoriums für dessen Bewohner verbindlich festzulegen“⁵.

Für die Frage Kirche und Reich Gottes kommt dem zweiten großen Reformator *Johannes Calvin* (1509–1564) eine besondere Bedeutung zu. Sein theologischer Ausgangspunkt ist nicht wie bei *Luther* die Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit, sondern die Frage nach der Wahrung und Herstellung der Ehre Gottes und der Verwirklichung seines majestätischen Willens, seines Gesetzes. *Calvin* faßt sein Werk, das Werk seiner Reformation, ausdrücklich auf als Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Der besondere Ort dieses Reiches ist die Kirche als Gemeinde. Sie ist die Schöpfung des Wortes Gottes, die in den Organen: Pastoren, Lehrer, Diakone, Älteste eine klare, gottgegebene Kirchenordnung besitzt. Das aus Pastoren und Ältesten bestehende Konsistorium bildet eine Art Aufsichts- und Gerichtsbehörde, ein kirchliches Sittengericht, welches über die Lebensführung von Volk und Pastoren zu wachen hat – ähnlich der Inquisition. Allen Christen obliegt die Aufgabe, das Reich Christi in der Welt auszubreiten. Der von *Calvin* besonders betonte Erwählungsgedanke (die sog. Prädestination) wirkte dabei nicht lähmend, sondern aktivierend, er hat die Tatkraft gesteigert und die Frömmigkeit belebt. Er bewirkte die weltgeschichtliche Bedeutung des Calvinismus.

Calvin vertrat die Unabhängigkeit der religiösen und der politischen, bürgerlichen Gemeinde im jeweiligen Bereich, verlangte aber von beiden strikte Unterordnung unter das Gebot Gottes.

So erachtete es *Calvin* als strikten Auftrag der weltlichen, als christlich gedachten Obrigkeit, daß sie die Reformation einführen und die katholische Religion abschaffen müßten. Er klagte die katholischen Obrigkeiten der Glaubensverfolgung an, „schärfte aber reformierten Regierungen die Pflicht zur Intoleranz ein, weil man der Wahrheit notfalls auch mit Gewalt die Bahn brechen müsse. Formal definierte er damit jenes Prinzip des Messens nach zweierlei Maß um der religiösen Wahrheit willen, auf dem die Obrigkeit jeder Konfession stand und welches zur Erkenntnis des historischen Phänomens der europäischen Glaubenskämpfe den Schlüssel gibt“⁶.

Das schließliche Ergebnis der Reformation war nicht die Erneuerung der Kirche im Ganzen, sondern die in getrennten Konfessionen existierende Kirche, deren Teile vom Widerspruch gegeneinander lebten und diesen mit allen Mitteln, einschließlich Waffengewalt, auszutragen versuchten. Die Glaubenskriege waren weithin auch politisch motiviert;

nicht selten sollten Gründe des Glaubens das politische Interesse verschleiern.

Innerhalb der getrennten Kirchen suchte man das jeweilige geschichtliche Erbe festzuhalten. Das kam zum Ausdruck in der katholischen *Kontroverstheologie* und in der Frage nach der *ecclesia vera* und ihren Kennzeichen. Ihr Hauptvertreter war *Robert Bellarmin* (1542–1621).

Bellarmin betonte vor allem die Sichtbarkeit der Kirche – „so sichtbar wie die Republik Venedig“ – und hob jene Elemente hervor, in denen der Gegensatz zur reformatorischen Auffassung zum Ausdruck kam: Die Sakramentalität, das besondere, auf die Sakramente bezogene Priestertum, die Heiligenverehrung und vor allem das Papsttum, dem die volle apostolische Vollmacht über die ganze Erde zugesprochen wurde. Die Bischöfe haben demnach nur eine partikulare Vollmacht und auch diese empfangen sie vom Papst. Die Kirche gilt als *societas perfecta*, als vollkommene Gesellschaft, sie hat alles, was sie zu ihrer Existenz braucht. Sie befindet sich in der Situation eines Belagerungszustandes, angriffslustig nach außen, geschlossen in sich selbst (*Congar II*, 60). Das päpstliche Rom aber wird Norm allen kirchlichen Lebens (*Congar II*, 61).

Die Kirche selbst war kein Thema des *Konzils von Trient*, das in einzelnen Lehrpunkten ein gegenreformatorisches Konzil sein wollte, und von Jesus Christus nicht nur als Erlöser, sondern auch als Gesetzgeber sprach (DS 1571; 1620). Damit wurde der juristische Aspekt der Kirche erneut verstärkt. Dabei kommt es auch zu einer Form von Theologie, „die das von der Scholastik ererbte Begriffssystem kanonisiert“ (*Congar II*, 51).

Die *Gegenreformation*, auch katholische *Restauration* genannt, fand ihren imponierenden Ausdruck in der bildenden und literarischen Kunst des *Barock*. Sie bezeugte auf ihre Weise: Die katholische Kirche ist das Reich Gottes auf Erden. Demgegenüber erhoben sich die Bestrebungen des *Gallikanismus* und *Episkopalismus*, vor allem in Frankreich, die es ablehnten, die bischöfliche Vollmacht als Partizipation an der absoluten Monarchie des Papstes zu verstehen und die erklärten – so der 4. gallikanische Artikel –: Nichts ist entschieden, wenn nicht die Kirche (die Bischöfe) und der Papst gemeinsam beraten und ein Einverständnis gefunden haben.

Daß weltliche und geistliche Gewalt als Manifestation des Reiches und der Herrschaft Gottes in Einheit bestehen können, zeigt sich in dem Weiterbestehen des Kirchenstaats und der geistlichen Fürstentümer. Wenn auch die direkte *potestas* in weltlichen Dingen nicht mehr bean-

sprucht wurde – der Anspruch auf eine indirekte potestas wurde aufrechterhalten. (↗ Gesellschaft und Reich Gottes; Gesetz und Gnade; Konfessionen und Ökumene; Staat – Gesellschaft – Kirche)

5. Die Aufklärung

Die weitere geschichtliche Entwicklung in der Frage Kirche und Reich Gottes ist einerseits dadurch gekennzeichnet, daß die in den Konfessionen grundgelegten, in Reformation und Gegenreformation ausgebildeten Ansätze weitergeführt wurden. Andererseits wurde ein ganz anderes Bewußtsein lebendig, sowohl von Kirche wie von Reich Gottes. Nach den Glaubens-, Konfessions- und Religionskriegen, die die Zerrissenheit der Konfessionen nicht beendeten, sondern mit ungezählten Opfern und unter Beibehaltung der Feindseligkeit bestätigten und befestigten, standen die Zeichen der Zeit auf *Frieden*. Dieser war jedoch nur zu gewinnen, wenn das Trennende vergessen und ausgeklammert, wenn eine Gemeinsamkeit gesucht und verwirklicht wurde. Die Gemeinsamkeit wurde gewonnen, wenn diese gleichsam zum hermeneutischen Prinzip erhoben wurde. Je größer, umfassender und ursprünglicher dieses angesetzt wurde, desto mehr bot es die Gewähr der Gemeinsamkeit. Dieses Prinzip war – und das bestimmt die Aufklärung – *der Mensch*, seine Natur, seine Vernunft.

Daraus ergab sich: Das Konfessionelle wurde in das allgemein Christliche aufgehoben. Dieses selbst gewann dadurch seine umfassende Dimension, wenn es als natürliche Religion und das heißt, als *Vernunftreligion* interpretiert wurde und wenn dabei die alle Menschen bestimmenden Wahrheiten artikuliert wurden: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Lohn der Tugend, Glückseligkeit.

Hatte es sich erwiesen, daß die Wahrheit, das Dogma und die Bemühung um sie zu immer neuen Ursachen von Konflikt und Streit wurden, daß dies um so mehr zutraf, je mehr die Artikel gehäuft wurden nach der Meinung des *Erasmus von Rotterdam* (1466–1536): „Die Artikel nehmen zu, die Liebe aber nimmt ab“, dann empfahl es sich, das Ethos, das Tun, die Orthopraxie als verbindende Kraft zu entdecken und fruchtbar zu machen: die Liebe, die Versöhnung, die Tugend, die Toleranz zu verwirklichen, um ein neues Fundament zu gewinnen. Damit wußte man sich im Einvernehmen mit dem Verlangen und Bedürfnis der damals lebenden Menschen. Deren Selbstverständnis sprach sich als

Aufklärung aus. Diese verstand sich ihrerseits nach den bekannten Worten *Kants* als Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, als Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, als Vertrauen zur kritischen Kraft der Vernunft, als Absage an den Aberglauben, als Zuwendung zur Erfahrung, als Appell zur Freiheit und zur Tugend, als Verpflichtung zur Toleranz, zur Brüderlichkeit und zum irdischen Glück aller Menschen.

Von diesen Prinzipien aus erfolgte eine neue Interpretation des Christlichen, in das das Konfessionelle als Element des Trennenden aufgehoben war. Die dogmatischen Aussagen über Gnade, Rechtfertigung, Heil sind nach *Kants* „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ als Erleuchtung, Reinigung, Läuterung und Besserung des Menschen auszulegen. Die übrigen Dogmen, sind nach ihrer moralischen Brauchbarkeit zu messen. Mysterien, als Geheimlehren verstanden, sind abzulehnen. Der weitere geschichtliche Weg ist nach Kant durch die Stationen gekennzeichnet: vom Kirchenglauben zum Bibelglauben, von diesem zum Vernunftglauben, zum wahren Reich Gottes.

Reich Gottes ist demnach das Reich der sittlichen Vernunftwesen, *der ethische Staat*, die allgemeine Republik nach Tugendgesetzen, die an der Idee des höchsten Guten sich orientiert. In ihm ist das in Jesus Christus manifestierte Ideal der sittlich-vollkommenen Menschheit präsent und überholt zugleich, ebenso seine in Christentum und Kirchen verengten Verwirklichungen.

Diesem neuen Humanismus sind so wichtige Errungenschaften zu verdanken wie die Beseitigung des Hexenwahns, die Aufhebung der Leibeigenschaft, die Abschaffung der Folter, die Bekämpfung des Aberglaubens, sowie ein bemerkenswerter Aufschwung im Bildungs- und Erziehungswesen. Für *G. E. Lessing* (1729–1781) ist das Reich Gottes Ziel und Ende der Erziehung des Menschengeschlechts, für das die biblische Offenbarung das geschichtliche „Introduktionsmittel“ darstellt, das durch die Vernunft abgelöst wird, die zur Quelle der religiösen Toleranz wird. *G. W. F. Hegel* (1770–1831) versuchte eine Synthese, wenn er im Reich Gottes einerseits den Zustand menschlicher moralischer Vollkommenheit, die reine Liebe erkennt, andererseits das in Versöhnung sich vollendende Ziel des dialektisch bestimmten Prozesses der Geschichte zur vollkommenen Realisierung der Freiheit in der Selbstausslegung des Geistes in der Zeit erkennt, ein Zustand, in dem Welt, Kirche und Staat „aufgehoben“ sind. Dem entspricht, daß Theologie in Philosophie aufgehoben wird, daß der sittliche Staat an die Stelle der Kirchen tritt.

Für das Bild von der Kirche – vor allem im Raum des katholischen Verständnisses – ergibt sich ein Mehrfaches: Die Kirche wird weithin entsakralisiert in das Bild von Kirche als moralischer Anstalt, als „corpus morale“, als einer – ungleichen – Gesellschaft: „societas legalis inaequalis secundum iuris naturae principia“ (B. Stattler 1728–1797). Das heißt: Das Strukturprinzip der Kirche ist das einer menschlichen Gesellschaft, einer Anstalt auf Grund naturrechtlicher Prinzipien. Der Gedanke des Corpus Christi wird in dieser sozialen Dimension verstanden. Die Aufgabe der Kirche ist die Erziehung des Menschen zu Vernunft, zu Frieden und Tugend, die Glückseligkeit verheißt; die Verkündigung erfolgt in der Form der Unterweisung über die allgemeine Pflichtenlehre, als deren Inbegriff das Evangelium auszulegen ist.

Es ist bemerkenswert, daß innerhalb des entsakralisierten Bildes von Kirche eine neue Form von Hierarchologie entstand: Der Kleriker ist eigentlich Träger und Subjekt des kirchlichen Handelns, der „Vollgenosse“ gegenüber dem in die Rolle des bloßen Empfängers verwiesenen Kirchenvolks.

Diese Ideen wurden politisch besonders im Staatskirchentum in Österreich unter *Maria Theresia* (1740–1780) und *Joseph II.* (1780–1790) wirksam. Diese Herrscher führten viele Reformen ein, die das Souveränitätsrecht des Staates über die Kirche zum Ausdruck brachten, vor allem auf dem Gebiet der Erziehung, der Bildung, des theologischen Studiums, aber auch auf dem Gebiet der Frömmigkeit, des Kultus und des Gottesdienstes. Die Geistlichen sollten vor allem zu Staatsdienern erzogen werden, die Diözesanseminare wurden durch staatliche Generalseminare ersetzt, der Staat beanspruchte das Placet für alle kirchlichen Erlasse und Bestimmungen, die Privilegien des Klerus wurden aufgehoben, die Appellationen nach Rom wurden untersagt; viele Klöster wurden aufgehoben, an die Stelle der vielen religiösen Bruderschaften sollte eine einzige „Bruderschaft von der tätigen Nächstenliebe“ treten (*Tüchle* III, 285). (↗ Aufklärung und Offenbarung; Humanismen und Christentum; Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis)

6. Französische Revolution und 19. Jahrhundert

Für die weitere Gestaltung des Themas Reich Gottes und Kirche waren folgende Ereignisse von großer Bedeutung: zunächst die Französische Revolution. Als Zerschlagung des feudalen Gesellschaftssystems im Na-

men von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und unter der Proklamation der Menschenrechte, auch der unbeschränkten Gewissens- und Kultfreiheit als Einlösung der Forderung gerade der französischen Aufklärung, bedeutet sie – zunächst in Frankreich – die Abschaffung des Königtums, die Entprivilegierung und Entmachtung des geistlichen Standes, vor allem der höheren, meist aus dem Adel stammenden Geistlichkeit. Sie bedeutet in eins damit die Auflösung der bisherigen kirchlichen Organisationsformen, die Trennung eines sich seiner selbst voll bewußten, volle Oberhoheit beanspruchenden, bewußt säkularen Staates von der Kirche, die sich zum Teil in offener Kirchenfeindschaft äußerte, die bis zur Verfolgung ging.

Die *Säkularisation*, die im Zusammenhang mit Aufklärung und Französischer Revolution steht, bedeutet besonders für Deutschland das Ende des geistlichen Landesherrtums, den Entzug der bisher im Besitz der Kirche, vor allem der Klöster und Domkapitel befindlichen Güter durch die weltlichen, nationalen Fürsten, das Ende der bestehenden Organisation und Organisationsform der katholischen Kirche und darüber hinaus das Ende der mittelalterlichen Reichsidee, das Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation; sie bedeutete auch das Aufhören der Schutzmachtfunktion des Reiches gegenüber der Kirche.

Die Säkularisation war der Ausdruck der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt; sie bedeutet auf katholischer Seite die Entpolitisierung der Kirche. Indes war gerade dieser Verlust auch ein Gewinn. Er führte die von weltlichen und vor allem politischen Verflechtungen freige gewordenen Bischöfe, als Fürstbischöfe, als geistliche Landesherrn, als geistliche Kurfürsten zu ihren lange vergessenen oder als sekundär angesehenen geistlichen, pastoralen Aufgaben und Verantwortungen zurück. Die neue Situation forderte die katholische Kirche heraus, ohne Anleihen beim weltlichen Arm, ohne die Beanspruchung seiner Mittel, aus eigener Kraft, aus eigenem Wesen und Auftrag zu bestehen, zu leben und sich zu bewähren, das je Eigene, Unverwechselbare, sonst von niemand zu Erbringende darzustellen und zu verwirklichen. Dies gelang um so besser, je deutlicher die Umstände dazu verhalfen oder auch zwangen, ohne Verflechtung mit anderen Interessen, ohne fremde Hilfe dies zu tun. Das schloß Vereinbarungen der Kirche mit dem Staat nach dem Vorbild des Konkordates unter *Napoleon* nicht aus.

Für die reformatorischen Kirchen in Deutschland und Europa, ebenso für die angelikanische Kirche blieb die Verbindung von Kirche und Staat im Sinn des landesherrlichen Summepiskopats bestehen, in Deutsch-

land bis zur Aufhebung der Monarchie 1918. Bemerkenswert sind die im 19. Jahrhundert versuchten Unionsbestrebungen zwischen reformierten und evangelisch-lutherischen Kirchen.

Anders war die Lage in *Nordamerika*, wo der Nationalkongress von 1769 die Trennung von Staat und Kirche bestimmte und jede Beeinträchtigung der Religionsfreiheit verbot; auch die Einführung einer privilegierten Religion wurde ausdrücklich untersagt. Diese Trennung erfolgte nicht im Zeichen der Feindseligkeit, sondern der Unabhängigkeit und der Freiheit. Dies schuf die Voraussetzung dafür, daß die Kirchen ganz aus ihrem Eigenen leben konnten und uneingeschränkt ihre Sendung zu erfüllen vermochten. Diese Voraussetzung war auch der Grund dafür, daß sich gerade in Nordamerika viele Freikirchen und Denominationen bildeten. Man spricht von sog. Kolonialkirchen (Puritaner, Kongregationalisten, Baptisten, Quäker und Methodisten, die oft in ihrem Heimatland unterdrückt und verfolgt wurden und daher geneigt waren, „auf dem freien Boden des nordamerikanischen Kontinents zur stärksten Entfaltung des religiösen Individualismus fortzuschreiten“ (*Tüchle* III, 377).

Im *neunzehnten Jahrhundert* wurden für die Bestimmung von *Kirche und Reich Gottes* die Motive der vorangehenden Epoche, vor allem die Gedanken *Kants*, im evangelischen Raum in neuer Gestalt aufgenommen:

F. D. E. Schleiermacher (1768–1834) erblickte in der Menschwerdung Christi die „Naturwerdung des Reiches Gottes“. Diese ist der zeitliche dynamische Ausgangspunkt einer Entwicklung für die Menschheit, in der die Lebensgemeinschaft mit Christus als Vervollkommnung und Vollendung der menschlichen Persönlichkeit erreicht wird und das Reich Gottes sich darstellt in der Art und Weise des Christen, zu leben und zu handeln. Das Reich Gottes ist so „Wachstumsziel der mit ihm als Gemeinschaft der Wiedergeborenen sachlich identischen Kirche“.

Für *A. Ritschl* (1822–89) war der Gedanke des Reiches Gottes das Zentrum der ganzen Theologie. Nach ihm ist das Reich Gottes das spezifische, durch Jesus Christus offenbarte Lebensideal des Christen, verwirklicht durch das Berufshandeln aus dem Motiv der Liebe in der sittlichen Organisation der Menschheit. Es ist das höchste Gut, das Gott als Endzweck der Welt realisieren will, seinem Wesen nach jedoch überweltlich. Mit der Menschwerdung tritt es in die Zeit ein. Die Schöpfung ist bereits auf das Reich Gottes angelegt, darin selbst Mittel zur sittlichen Vereinigung der Menschheit. Es ist urbildlich in Jesus Christus realisiert

und in der Gestalt seiner Gemeinde gestiftet. Kirche und Staat bleiben Mittel für das Ziel der Gemeinschaft sittlichen Handelns, durch die das Reich Gottes bei *Ritschl* wesentlich als innerweltlich und ethisch bestimmt wird (*E. Wolf*).

Eine besondere Bedeutung und Ausprägung gewinnt der Reich Gottes Gedanke im *Pietismus* des 19. Jahrhunderts. Dieser knüpft an den Pietismus und die Erweckungsbewegungen an, wie sie als Gegenströmung zur Orthodoxie schon im 16. und 17. Jahrhundert entstanden war. Zu nennen sind dabei *Jakob Spener* († 1715), *August Hermann Franke* († 1727), *Gottfried Arnold* († 1714) und *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* († 1781) sowie *John Wesley* in England († 1788) als Begründer des Methodismus.

Im Pietismus sind die biblischen, die christozentrischen und eschatologischen Perspektiven des Reich-Gottes-Gedanken besonders ausgeprägt.

Allen pietistischen Strömungen ist gemeinsam, daß das Reich Gottes ein maßgebender Impuls ist zur christlichen Aktivität in den verschiedenen Bereichen (Mission, Weltgestaltung) und zugleich eine Kritik am bestehenden Kirchenwesen. Bei einigen Vertretern des Pietismus wird der „Sieg Christi“ noch innerweltlich erwartet. Ihm entspricht das irdische Christusreich, auf das dann das Reich der Herrlichkeit folgt als vollendete Gestalt des Reiches Gottes. Für *Ch. Blumhardt* (1805–1880) ist Reich Gottes der Ausdruck dafür, daß „Jesus Sieger“ ist und diesen Sieg als Überwindung des Bösen in allen Bereichen und Auswirkungen, besonders in Sünde und Krankheit, darstellt.

Aus all den genannten Motiven ergibt sich ein Phänomen, das bis zur Gegenwart Realität ist, ja darin sich noch verstärkt: Das *unkirchliche Christentum*, ein Christentum außerhalb der Kirche. „Für die neuzeitliche Welt des Protestantismus gilt der Grundsatz: Christlichkeit und Kirchlichkeit sind nicht dasselbe“ (*Rendtorff* 9).

Nichtkirchliche Christen können nicht als Nichtchristen angesehen werden. Dieses nichtkirchliche Christentum verträgt sich nach *Rendtorff* durchaus mit einer Zugehörigkeit zur Kirche im weiteren Sinn (ebda. 12). „Nicht die Ablehnung dessen, worum es auch der Kirche zu tun ist, sondern eine andere Weise der Zustimmung zur christlichen Überlieferung ist die Wurzel für das Auseinandertreten von Kirchlichkeit und Christlichkeit“ (12). Ähnliche Implikate liegen in *Karl Rahners* These vom „anonymen Christentum“.

Daraus folgt auch: In der modernen Gesellschaft, auch in der sog. sä-

kularisierten Gesellschaft, ist ein latentes Christentum gegenwärtig. Es ist ein primär nicht dogmatisch, sondern *ethisch bestimmtes Christentum*, das auch gesellschaftlich wirksam wurde. Es stellt den Versuch dar, „die christliche Überlieferung so wahrzunehmen, daß sie dem Menschen wirklich einsichtig werden kann“ (15). Und die Kirche, die auszog, die entkirchlichte Welt wiederzugewinnen, hat statt dessen die christliche Welt wieder zu Gesicht bekommen“ (28) – gewiß anders als sie es erwartete. Diese Haltung hat – so *Rendtorff* – dem Protestantismus nicht nur eine neue Weite eröffnet, sondern auch dazu beigetragen, unserer Gesellschaft das Christentum zu erhalten (15).

Gedanken wie diese hatte schon der Theologe *Richard Rothe* (1799–1867) vorbereitet, indem er die Meinung vertrat, mit der Reformation sei die Zeit der Kirche zu Ende gegangen. Was sich seitdem vollzieht und vollziehen soll, ist „die Aussiedlung des christlichen Lebens aus der Kirche in den Staat. „Entkirchlichung aber ist nicht Entchristlichung, sondern „Vollendung des Gottesreichs durch Verchristlichung der Kulturmenschheit“⁷.

Die Idee des Reiches Gottes als Prinzip der Theologie ist auch in der *katholischen Tübinger Schule* im 19. Jahrhundert wirksam geworden. Sie war die leitende Idee der Dogmatik, ja der Theologie überhaupt für *J. S. Drey* (1777–1865): „Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit.“ Dabei versuchte *Hirscher* die theologischen Elemente des Begriffs des Reiches Gottes aus der Schrift zu erheben, die Idee des Reiches Gottes von der Idee des Schöpfers und Hauptes des Himmelreiches zu entfalten und darin die Gedanken vom „Reich der Wahrheit, des Guten, des Erhabenen, der Seligkeit“ zu integrieren.

Die Idee des Reiches Gottes ist für *Drey* „der Herkunft nach eine Gabe der Offenbarung, der Struktur nach eine wahre Vernunftidee, der Sache nach aber die Grundidee des Christentums“ (*Seckler* 195).

Nach *Drey* ist die von Christus gestiftete Kirche die Realisierung der Idee des Reiches Gottes, die seit Anfang der Welt wirksam gewesen und durch das lebendige Wirken Gottes in Jesu Christus schließlich zum Durchbruch gekommen ist. Das Reich Gottes als Idee hat keine Entwicklung. Diese vollzieht sich allein im Raum des Geschaffenen: im Menschen und durch ihn, durch den Menschen, vor allem in seiner gesellschaftlichen Verfaßtheit.

So kann man sagen: Das Reich Gottes hat keine Entwicklung, wohl aber eine Geschichte (*Rief* 474). Die Kirche erscheint als „jene vollkom-

men organisierte Religionsgemeinschaft, in der die Idee der Einheit mit den Mitteln zu dieser Einheit und der Universalität identisch ist“ (ebda. 477). Sie ist als „religiöser Menschheitsverein“ das notwendige Stadium auf dem Weg der Realwerdung der Reich Gottes-Idee (478).

Die Zuordnung von Reich Gottes und Kirche ist auch bei dem bekanntesten Vertreter der katholischen Tübinger Schule, bei *J. A. Möhler* (1796–1838) noch wirksam, wengleich nicht in so umfassender Weise wie bei *Drey* und *Hirscher*. Die Kirche ist für den frühen *Möhler* „die Anwesenheit und das Wirken des göttlichen Geistes auf die Vollendung der Kirche hin“. Hier liegt schon der Hinweis, daß *Möhler* seine Konzeption von Kirche zunächst pneumatologisch, als Schöpfung des Geistes Gottes und Jesu Christi gefaßt hat und daß er das Reich Gottes diesem Ursprung zuordnet, so daß er durchaus auch sagen kann, daß die Kirche die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden ist. Die Kirche ist Werk und Schöpfung des Geistes, der als der Geist Christi in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Heiligen, lebt und im Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe die Einheit der Kirche wirkt. Diese innere, vom Geist getragene Einheit schafft sich einen wesensmäßigen Ausdruck in der Einheit des Körpers der Kirche: in den Organen und Ämtern der Kirche, die ihrerseits – vor allem der Bischof – Verkörperung des Inneren sind und sein müssen: Manifestation des Geistes in Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Ekklesiologie *Möhlers* sucht und findet einen weiteren Ansatz – so in dem Werk „Symbolik“ – durch das christozentrische, genauerhin das inkarnatorische Prinzip, wonach die Sichtbarkeit der Kirche nicht als Ausdruck und Manifestation des Geistes zu bestimmen ist, sondern als eine aus der Inkarnation sich ergebende Entsprechung und daraus folgende Konsequenz, die zur Folge hat, daß es – als Zeichen des von Gott Geschenkten – eine Priorität des „Von außen Kommenden“ und des Sichtbaren gibt. Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt demnach in der Menschwerdung des Wortes Gottes. So nennt *Möhler* in einer bekannten, nicht unmißverständlichen Formulierung die Kirche „die andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes“, und dies ist für ihn der Grund, von der Kirche und von den Gläubigen als Leib Christi zu sprechen. Von solchen Voraussetzungen aus gewinnt *Möhler* ein neues und vertieftes Verständnis der Sichtbarkeit der Kirche, des Amtes, der Autorität: in alledem erfolgt eine Repräsentanz Christi. Im Inkarnationsprinzip und seinen Folgen erkennt *Möhler* auch den eigentlichen Differenzpunkt zur reformatorischen Auffassung von Kirche. (↗ Autorität; Menschenrechte – Grundrechte)

7. Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert

Wir bemerken zur gleichen Zeit in der katholischen Kirche ein Wiedererwachen des einseitig hierarchischen, vor allem des papalen Gedankens, je mehr die weltliche Macht der Kirche absinkt, je mehr der Kirchenstaat an Bedeutung verliert und eine Fülle neuer Probleme und innerer Schwierigkeiten schafft. Das Erstarren der moralischen und spirituellen Autorität des Papstes, die Artikulation seiner jurisdiktionellen Suprematie und die Frage der Unfehlbarkeit seines Lehramtes waren sowohl eine Reaktion gegenüber den Ideen und Folgen der Französischen Revolution wie auch gegenüber dem persönlichen Schicksal der damaligen Päpste, ebenso eine Antwort auf die vor allem in Frankreich erfolgte Auslieferung der Bischöfe an die Macht des Staates, auf die darin liegende Gefahr der Vereinzelung und Zersplitterung, der Bedrohung der Einheit und Geschlossenheit der Kirche. Wie von selbst bot sich das im Papsttum gegebene Zentrum der Einheit als Schutz an, ja es erschien als Garant der Freiheit gegenüber Fürstenwillkür und Nationalismus. Promotor dieses sogenannten Ultramontanismus und Papalismus war in Frankreich *J. de Maistre* († 1821) mit seinem Werk *Du Pape*, der aus politischen Gründen und mit dem Ziel der Restauration dafür plädierte, daß der Papst wie im Mittelalter eine europäische Mission zu erfüllen habe und daß er, um diese Aufgabe zu erfüllen, mit den Privilegien des Primats und der Unfehlbarkeit ausgerüstet sein müsse. Souveränität und Unfehlbarkeit sind für ihn korrespondierende Begriffe. Noch einflußreicher war *F. de Lamennais* (1782–1854) in seinem Kampf gegen den Gallikanismus und in seinem Plädoyer für die ultramontane Doktrin. Als Ermöglichung und Ziel der Restauration stand ihm vor Augen, daß nur von der im Papst inkarnierten Kirche der König jene Macht empfangen könne, die stark genug sei, um der Gesellschaft die wahre Ordnung zu diktieren. Andererseits kann nur ein vom Staat unabhängiger, von einem unfehlbaren Papst, dem unbestrittenen Herrn in der Kirche geführter Klerus das nötige moralische Prestige haben, um die geistige Freiheit vor der Tyrannei der politischen Macht zu retten.

Dieser Zug wurde verstärkt, als sich nach und neben der sogenannten vor allem durch die Tübinger Schule vertretenen „Deutschen Theologie“ immer mehr die Römische Theologie in der Form der *Neuscholastik* durchzusetzen begann, die nicht durch die schöpferische Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit bestimmt ist, sondern durch das Bestreben, sich gegen die Moderne und den Geist der Zeit bewahrend, vertei-

digend, abwehrend und verurteilend abzusichern und damit das alte Wahre zu bewahren, von dem man glaubte, es habe in der Scholastik seine unüberbietbare Darstellung und Artikulation gefunden. Es gelte nun, diesen Schatz in der Weise der Zeitlosigkeit zu retten und damit ein Bollwerk gegen die Stürme und die Verwirrung der Zeit aufzurichten.

Von diesem Grundimpuls aus ist überhaupt und entscheidend das Bild von der Kirche in jener Zeit bestimmt: Die Kirche ist der Gegensatz und der Widerspruch zum Geist der Zeit und der Gesellschaft, wie und weil dieser der Gegensatz und der Widerspruch zum Glauben und damit zur Gemeinschaft der Glaubenden ist. Das Wort der Kirche zur Welt ist deshalb die dieses Negative und nur dieses feststellende Diagnose, die Verurteilung, die Abwehr. Das Verständnis der Kirche artikuliert sich als Bollwerk, Schutzwehr, Burg, als Festung, in der alles Wirken darauf bedacht und abgestellt sein muß, den Einbruch von außen, den Einbruch einer feindlichen Zerstörung zu verhindern und die innere Front, die Geschlossenheit, die Abwehrbereitschaft zu stärken. Die Päpste *Gregor XVI.* (1831–1846) und *Pius IX.* (1846–1878) waren entschiedene Vertreter dieser Mentalität. Sie ist nach dieser Vorstellung am besten dadurch zu verwirklichen, daß die Sache des Glaubens inhaltlich unmißverständlich artikuliert wird. Dies geschieht durch die Objektivierung der Glaubensinhalte in der Form der Definition und der Dogmatisierung, in der Form der entschiedenen Abweisung von klar diagnostizierten Häresien, Verwirrungen, Fehlhaltungen.

Ausdruck dieser sich primär so verstehenden, ihren Gegensatz zur Welt unmißverständlich artikulierenden Kirche ist das *Erste Vatikanische Konzil* (1869–70). Das Ziel dieses Konzils war in Worten seiner Ankündigung: Die katholische Welt zu einer machtvollen Demonstration der den Zeitirrtümern entgegengesetzten Wahrheit zu vereinigen und die kirchliche Disziplin den neuen Verhältnissen anzupassen.

In seiner Dogmatischen Konstitution: *Dei Filius* über den katholischen Glauben hat das Konzil dem eben Gesagten in vollem Maß Rechnung getragen, sowohl im Daß: der Artikulation der fundamentalen Wahrheiten des Glaubens, wie im Wie: in der Entgegensetzung zu den verschiedenen „Ismen“, die den Gegensatz zu diesem bilden: Atheismus, Materialismus, Pantheismus, Agnostizismus, Rationalismus, Fideismus. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Pastor aeternus*) wurde aus dem umfassenden Konzilsentwurf über die Kirche, der als ekklesiologische Grundaussagen die beiden Thesen enthielt und entfal-

tete: „Die Kirche ist Christi geheimnisvoller Leib – Die Kirche ist eine wahre, vollkommene, geistige und übernatürliche Gemeinschaft, so vollkommen, daß sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften abhebt und weit über sie hinausragt“, nur die Frage des Primats, der päpstlichen höchsten, ordentlichen, unmittelbaren und vollen Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche, über alle Sachen – nicht nur des Glaubens und der Sitten, sondern auch der Disziplin und der Regierung sowie die ursprünglich nicht vorgesehene Frage der Infallibilität der päpstlichen Kathedralentscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitte, die „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabel sind“, als pars prima verabschiedet (DS 3064).

H. J. Pottmeyer hat in seinem Werk „Unfehlbarkeit und Souveränität“ darauf aufmerksam gemacht, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit im 19. Jahrhundert und im Ersten Vatikanum durchaus auch in *politischer* Absicht vorgetragen wurde und eine politische Funktion hatte: Sie sollte das Autoritätsprinzip als Grundlage des restaurativen Gesellschafts-systems legitimieren. Dies geschah im Vokabular der damals gültigen Herrschaftskategorien des absolutistischen Souveränitätsbegriffs: Der Souverän ist die alleinige Quelle allen Rechts.

Die unfehlbare Autorität des Papstes stellt ferner den Anspruch der Kirche auf Selbstbehauptung und Unabhängigkeit vom Staat dar und bezeichnet die Universalität der Kirche gegenüber allen Privatisierungen und Nationalismen, gegenüber allem Staatskirchentum.

Die Lehre von der Unfehlbarkeit steht schließlich im Zusammenhang mit dem Jurisdiktionsprimat. Sie manifestiert und legitimiert zugleich dessen zentralistisch-autokratische Leitungspraxis. Sie stellt ein antirevolutionäres Ordnungsdenken dar, dessen Modell die Monarchie ist (Pottmeyer 410): Die Kirche ist der souveräne, von jeder weltlichen Macht unabhängige Staat Gottes (ebda. 353). Der Glaubensgehorsam wird unter diesen Umständen zum Gehorsam gegen die kirchliche Obrigkeit.

Der im Konzil ausgesprochene Primat des Papstes, die darin gegebene Zentralgewalt und die seinen Kathedralentscheidungen zugesprochene Infallibilität schufen sich Realisations- und Organisationsformen in der von der Kurie und ihren Ressorts ausgehenden Erlassen, Entscheidungen und Kontrollen in vielen Einzelfragen, die für die Gesamtkirche Verbindlichkeit erlangten, im Ausbau des Instanzenzuges, im Ausbau der Nuntiaturen, in der Regelung der Bischofsernennungen. Die deutlichste Darstellung und rechtliche Verankerung dieses Bildes von der

Kirche war die Kodifizierung des Kirchenrechts im *Codex Juris Canonici*, der in Anlage, Durchführung und Proportion ein getreues Spiegelbild dessen ist, was man unter hierarchischer Kirche, unter Papstkirche und den darin liegenden Implikationen auf Grund des Summepiskopats des Papstes versteht.

Kein Zweifel: In dieser Konzeption war die Kirche das Reich Gottes auf Erden, das „Haus voll Glorie“. Die damalige Theologie hat vor allem in der Gestalt der Apologetik dieser Vorstellung gebührend Rechnung getragen.

Der bekannte Satz des Theologen *Alfred Loisy* (1857–1940): „Verkündet wurde das Reich Gottes, und was kam, war die Kirche“ ein Satz, der einer mehrfachen, auch legitimen Deutung fähig ist, wurde als „modernistischer Irrtum“ verurteilt.

Diese Verurteilung war für den Gesamtkomplex „*Modernismus*“, der eine Verbindung von katholischem Glauben mit moderner Wissenschaft und Gesellschaft anstrebte, zu Beginn des 20. Jahrhunderts charakteristisch. (↗ Autorität; Religion und Politik)

8. Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Thema: Kirche und Reich Gottes gewann innerhalb der katholischen Kirche einen neuen Aspekt im Zweiten Vatikanischen Konzil, das man das „*Konzil der Kirche über die Kirche*“ genannt hat.

Die Kirche ist der Inhalt nicht nur der ausdrücklich diesem Thema gewidmeten Dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“, sondern aller anderen Bestimmungen, die die Frage: „Die Kirche und“ zur Darstellung und Entfaltung bringen.

Das Zweite Vatikanum unterscheidet sich – und das ist für das Bild von Kirche wichtig – vom Ersten Vatikanum dadurch, daß es primär nicht dogmatisch, kontroverstheologisch oder apologetisch bestimmt ist, als Aussage *gegen* jemand, die sich in einer dogmatischen Definition oder im Anathema artikuliert, Formen, in denen man einst die Kulminationspunkte eines konziliaren Geschehens erblickte. Das Zweite Vatikanum hat demgegenüber primär eine *pastorale* Dimension. Es will aus der Mitte und der Fülle des Glaubens und Glaubensverständnisses sehen lassen, was die Kirche, ihre Botschaft, ihr Auftrag, ihre Sendung für die Welt und für den Menschen von heute bedeuten. Diese Welt aber wird nicht in den Formen ihrer „Ismen“, ihrer Weltanschauungen und Ideo-

logien präsent, sondern in der Realität der konkreten Menschen. Diesen Menschen will die Kirche nicht in der Form der Verurteilung, sondern der Annahme, der Solidarität, des Gesprächs, der Kooperation begegnen. Zu diesem pastoralen Aspekt des Konzils tritt der ausdrückliche Wille zur *Erneuerung*, nicht als Appell an die anderen, sondern als Ruf an das Eigene, die Bestimmung der Kirche als *ecclesia semper reformanda*, ein Wort, das Erneuerungsbedürftigkeit und Erneuerungsfähigkeit beinhaltet. Diese Erneuerung der Kirche erfolgt nach der Vorstellung des Konzils im Blick auf ihren normativen Ursprung: in *Jesus Christus* und im Zeugnis von ihm – hier liegt die biblische Dimension des Konzils; sie erfolgt ferner in der Wahrnehmung ihrer Sendung in der Zeit und für die Menschen dieser Zeit, die eine Möglichkeit und Herausforderung für die Kirche darstellt. Daraus erwächst die *ökumenische Dimension* des Konzils, die von ihm vorgenommene Verhältnisbestimmung der Kirche zu den anderen Kirchen, zu den Religionen, zur Welt.

Das Konzil hat in der Dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“ unter bewußter Ablehnung des Imperium- und Triumphmotivs, unter Abweisung theologiefremder Modelle, unter Zurückstellung des Juridischen und der Kontroversen, die Kirche primär als Mysterium, als *sacramentum unitatis*, als Zeichen, als Sakrament der Einheit zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander beschrieben. Es hat dieses Mysterium in heilsgeschichtlicher Entfaltung und mit der Fülle der biblischen Bilder dargestellt als Gottesvolk, Christusleib, Geistgeschöpf und die Sendung der Kirche für den Glauben, für den Dienst an Wort und Sakrament bestimmt. Es hat die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes zur führenden Bestimmung gemacht und damit die Hierarchologie überwunden. Es hat das Gegenüber von Kirche und Reich Gottes, die viatorische und geschichtliche Gestalt der Kirche, ihre instrumentale Funktion, ihre Nichtidentität mit dem Reich Gottes ebenso betont wie die alle Gläubigen vor jeder Differenzierung als Volk Gottes umfassende und ergreifende ekklesiale Realität. Das Konzil hat die Frage der hierarchischen Struktur diesen beiden Grundgedanken untergeordnet und hat das Amt als Gabe und als Dienst qualifiziert. Es hat bei aller fast übergebührllich bemühten Wiederholung der dem Ersten Vatikanum entnommenen Thesen ausführlich und intensiv vom Kollegium der Bischöfe und vom durch nichts als von der Sendung bestimmten Amt des Bischofs gesprochen; es hat das Kollegialitäts- und Synodal-Prinzip als Strukturelement der Kirche formuliert; es hat die Bedeutung der Ortskirche als Repräsentanz der Kirche hervorgehoben; es hat mit Berufung

auf das Priestertum aller Gläubigen Würde, Aufgabe und Verantwortung der Laien und der oft nur noch durch sie möglichen Repräsentanz von Kirche betont. Es hat dem Charismatischen und Prophetischen als Fundament der Kirche (Eph 2, 18) wieder Anerkennung und Heimatrecht verschafft. Es hat in der Frage der Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche *Jesu Christi* das exklusive „est“ durch das offene „subsistit“ ersetzt (Lumen Gentium 8); es hat das Verhältnis zu den anderen Kirchen und christlichen Bekenntnissen nicht durch die psychologische Kategorie des unbewußten Sehns noch durch eine weitere Beanspruchung und Überstrapazierung des Begriffs der Gliedschaft bestimmt, sondern durch die dort lebendigen kirchenkonstitutiven Realitäten, die es berechtigen und notwendig machen, sie als Instrumente des Heils und als Kirchen anzuerkennen.

Durch diese Bestimmungen wird deutlich, daß die Einheit in der Kirche nicht in der Weise der Uniformität, des alles bestimmenden und dirigierenden Zentralismus zu suchen und zu erstreben ist, sondern in einer legitimen, die Einheit nicht gefährdenden, sondern sie stärkenden Pluralität nach dem Maß der Kirche in der ersten Zeit ihrer Geschichte: Einheit in Vielfalt.

Die *Stellung der Kirche zur Welt* – dieser Begriff wird differenziert, nicht global genommen – hat das Konzil in der Pastorkonstitution „*Gaudium et Spes*“ artikuliert. Dieses aus dem Konzilsgeschehen selbst erwachsene Dokument macht den einschneidenden Unterschied zu den Aussagen des Ersten Vatikanums und der nachvatikanischen Kirche deutlich. Zugleich befreit es die Kirche von der Versuchung, in einer falsch verstandenen Introvertiertheit nur sich selbst zu bespiegeln. Man kann dieses Neue nicht besser beschreiben als durch die Worte, mit denen diese Konstitution beginnt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von Heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerfahrt zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“.

Die Welt, die diese Konstitution im Auge hat, ist der Mensch sowie die Bedingungen und Umstände, die ihn bestimmen. Die Kirche als

Volk Gottes versteht sich demgemäß so, daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienste stehen, so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und dadurch höchst humane erweist.

Die Kirche, die in den Zeichen der Zeit den Ruf Gottes erkennen soll, will sich zum Anwalt des Menschen, der Menschenrechte und der Menschenwürde machen in allen Bereichen, in denen sich menschliches Dasein verwirklicht. Sie spricht die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen an, die in Christus kulminiert, der „dem Menschen den Menschen selbst kundmacht und ihm seine höchste Berufung erschließt.“

Das Konzil würdigt das menschliche, politische kulturelle und kulturelle Schaffen als Weiterführung des Werkes des Schöpfers und spricht davon, daß „die Siege der Menschheit, ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind“ (Lumen Gentium 34). Darin liegt nicht die Bedrohung, sondern die Freisetzung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten: Wissenschaft, Technik, Politik, Wirtschaft, Kultur.

Ein Konflikt zwischen Wissenschaft, Glauben und Kirche kann dann vermieden werden, wenn beide Wirklichkeiten ihre Dimensionen und Grenzen nicht überschreiten: „Die Wirklichkeiten des profanen Bereiches und die des Glaubens haben ihren Ursprung im gleichen Gott.“ Daß Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, als Freisetzung in ihr Eigensein und Gottesglaube sich nicht ausschließen, sondern bedingen, wird in dem Satz ausgesprochen: „Das Geschöpf selbst wird durch das Vergessen Gottes unverständlich“ (L. G. 36).

In diesem Zusammenhang wird eine Beziehung zum *Reich Gottes* hergestellt: „Die Erwartung der neuen Erde darf die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, sondern ermutigen. Obwohl der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gemeinschaft beitragen kann. Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da, beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung“ (L. G. 39). Diesem Ziel gehen Kirche und Menschheit entgegen.

Ausdrücklich wird gesagt – und das ist eine Absage an die mittelalterliche Theorie –, daß die Sendung der Kirche sich nicht auf den „politischen wirtschaftlichen oder sozialen Bereich“ bezieht. Das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, „gehört der religiösen Ordnung an“. „Doch

fließt aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein" (L. G. 42). Dem korrespondiert die andere Tatsache, daß die Kirche der Geschichte und Entwicklung der Menschheit viel verdankt und von ihren Erfahrungen lernen kann. Das ist auch für den Christen von Belang, der „Bürger beider Gemeinwesen“ ist (L. G. 43). „Während sie selbst der Welt hilft oder vieles von ihr empfängt, strebt die Kirche nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“ (L. G. 44).

Die Thematik: Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft ist vielleicht mehr noch als auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dem äußerst eindrucksvollen Dokument der *Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*: „Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit“ zur Sprache gekommen. Schon die Thematik Hoffnung verweist auf den Horizont des Reiches Gottes, innerhalb dessen die Kirche zu beschreiben ist, also von ihrer Sendung und von ihrem Ziel her: „Die Gemeinschaft unserer Kirche ist vor allem eine Hoffnungsgemeinschaft. Sie ist nicht selbst das Reich Gottes. Und das Gedächtnis des Herrn, das wir als diese Gemeinschaft feiern, bis er wiederkommt, muß für uns und für die Welt, in der wir leben, auch immer wieder zur gefährlichen Erinnerung unserer Vorläufigkeit werden“ (I, 6). Als Hoffnungsgemeinschaft kann die Kirche zum „Ferment lebendiger Gemeinschaft werden in einer Gesellschaft wachsender Beziehungslosigkeit“. Die Welt braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit.

„Die Kirche darf deshalb nicht das Ärgernis geben, daß sie eine Kirche ist, die in sich Unglückliche und Zuschauer des Unglücks, viele Leidende und viele Pilatusse vereint und „die dieses Ganze das eine neue Volk Gottes nennt“ (II, 4).

Deshalb muß sich die Kirche zum Anwalt einer menschenwürdigen Gegenwart und Zukunft der Menschheit machen; sie muß die Nöte und Probleme, das Unrecht, die Gewalt, die Unterdrückung der Menschen durch Menschen, die Armut, den Hunger und die dies alles hervorbringenden Systeme beim Namen nennen und mit allen Menschen guten Willens für eine bessere Welt und Zukunft sich in Wort und Tat engagieren.

„Die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören. Die Hoffnung auf diese Verheißung weckt in uns und fordert von uns eine gesellschaftskritische Frei-

heit und Verantwortung, die uns vielleicht nur deswegen so blaß und unverbindlich, womöglich gar so unchristlich vorkommt, weil wir sie in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens so wenig praktiziert haben“ (I, 6).

So kann das Glaubensbekenntnis auch versichern, daß wir uns mit den großen humanitären Bewegungen, die in der Geschichte der Menschheit aufgebrochen sind, mit dem Ringen um Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für alle einig wissen und daß es gerade der Geist unserer christlichen Hoffnung ist, der uns diese praktische Solidarität unachgiebig gebietet. (↗ Pluralismus und Wahrheit; Tradition und Fortschritt)

9. Die evangelische Kirche in Deutschland

Für die evangelische Kirche in Deutschland bleibt zu sagen: Durch die Novemberrevolution 1918 hat sich ihre Lage entscheidend verändert.

Mit der Monarchie wurde der fast seit vier Jahrhunderten bestehende Summepiskopat der Fürsten beseitigt. Die evangelischen Landeskirchen waren genötigt, als staatsfreie öffentliche Körperschaften ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen, sich eine eigene Verfassung zu geben und den Schritt von der Staatskirche zur Volkskirche zu gehen. Die Versuche, die Landeskirchen zu einer größeren Einheit, zu organisatorischer Einheit zusammenzuführen, hatten zunächst wenig Erfolg.

Die große Bewährungsprobe der evangelischen Kirche erfolgte in der Zeit des Nationalsozialismus. Nachdem die Partei den Versuch einer unter ihrem Einfluß stehenden und vor allem von den sogenannten Deutschen Christen maßgeblich bestimmten Reichskirche mit einem Reichsbischof (*Müller*) gemacht hatten, begann der sog. Kirchenkampf. Gegen die Deutschen Christen stellte sich die *Bekennende Kirche*, die vor allem von der Theologie *Karl Barths* geprägt wurde. Diese hatte zum Hauptthema die Lehre von der universalen Königsherrschaft Christi, der sich kein Bereich, auch nicht der des Staates entziehen kann.

Das Verhältnis von Staat und Kirche, von bürgerlicher und Christengemeinde ist nach *Barth* das zweier konzentrischer Kreise um den gemeinsamen Mittelpunkt. Der weitere Kreis ist der Staat, für den der engere, die Kirche, zum maßgebenden Paradigma zu werden hat. Der Staat steht zwar außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Königums Christi. Von dieser Position aus war es leichter und zwingender, das Unrecht des nationalsozialistischen Systems und eines davon getragenen

totalen Staats zu entlarven und Widerstand zu leisten. Die Gefahr einer Anpassung im Namen einer Notordnung oder eines als Schöpfungsordnung deklarierten Volkstums war in dieser Konzeption nicht gegeben.

Die Bekennende Kirche schuf sich Notorgane in der Bekenntnissynode, dem Bruderrat und der vorläufigen Leitung der Deutschen evangelischen Kirche.

Aus ihnen ist nach dem Zusammenbruch von 1945 die Evangelische Kirche in Deutschland hervorgegangen (EKD) als ein Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen, ein Bund selbständiger Kirchen, in dem die bestehende Einheit der Deutschen Evangelischen Christenheit sichtbar wird. Als Grundlage dieser Gemeinschaft wird das Evangelium von Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Bekenntnisse bezeichnet.

Die Fragen, die dem Problem Kirche, Staat und Gesellschaft gelten, wurde in vielen nicht unwirksam gebliebenen Denkschriften der EKD behandelt, ebenso stellte sich der Deutsche Evangelische Kirchentag vor allem auch gesellschaftspolitischen Themen.

Man kann indes weder von den Kirchen in Deutschland noch von denen in der Welt reden, ohne die Tatsache der Ökumene zu erwähnen, d. h. das auf regionaler und auf Weltebene (Ökumenischer Rat der Kirchen) immer lebendiger werdende Bewußtsein, daß alle Kirchen zur Begegnung, zur Zusammenarbeit, zur Kooperation gerufen sind und eine Verantwortung für die Menschheit haben, für die Einheit der Menschheit und für den Frieden in ihr. Von großer Bedeutung sind dabei die Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen, die in den jeweiligen Weltkirchenkonferenzen kulminieren. Für die evangelische Kirche bedeutet die sog. *Leuenberger Konkordie* von 1971, die frühere Verwerfungen aufhebt und zwischen evangelisch-lutherischer und reformierter Kirche Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft vorsieht, ein wichtiges ökumenisches Ereignis.

Aus alledem folgt, daß primär in den christlichen Kirchen selbst Einheit, Friede und Versöhnung Wirklichkeit werden müssen. Nur so können die Kirchen ein wirksames Zeichen des Reiches Gottes für die Welt sein, nur so können sie inspirierend und motivierend auf Welt und Gesellschaft wirken. (↗ *Konfessionen und Ökumene; Staat – Gesellschaft – Kirche*)

Heinrich Fries

III. Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie

1. Biblische und historische Ausgangspunkte

Seit ihren Anfängen hat sich die christliche Kirche als partikulare und zugleich universale Gemeinschaft begriffen. Schon die Urgemeinde bildete im jüdischen Volk eine besondere Gruppe, die sich zugleich als Träger der Verheißungen ganz Israels, als die Gemeinde seines Messias wußte. Das Reich Gottes, dessen Nähe *Jesus* verkündet hatte und dessen Vollendung die ersten Christen von der Wiederkunft ihres Herrn erwarteten, sollte aber nicht nur Israel, sondern alle Menschen angehen. Seit *Daniel* (2, 44; vgl. Jes 24, 23) hat die jüdische Apokalyptik eine Ablösung der in den Weltreichen geschaffenen und durchgesetzten menschlichen Herrschaftsordnungen durch ein Reich Gottes selbst erwartet, das im Gegensatz zu aller menschlichen Herrschaft die Hoffnungen der Menschen auf eine Gemeinschaft in Frieden und Gerechtigkeit ohne Einschränkung erfüllen werde (vgl. Jes 2, 2–4). Rief *Jesus* die Glieder seines Volkes dazu auf, sich jetzt schon auf diese Zukunft Gottes einzustellen (Mt 4, 17; 6, 33) und in solchem Glauben schon gegenwärtig unter der Herrschaft Gottes zu leben, so rechnete er jedoch zugleich damit, daß Menschen aus allen Völkern mit *Abraham*, *Isaak* und *Jakob* im Reiche Gottes zu Tische liegen, d. h. an der Gemeinschaft der Menschen in der Gegenwart Gottes teilhaben werden (Mt 8, 11; Lk 13, 29). Diese zukünftige Gemeinschaft des Gottesreiches stellte *Jesus* in der von ihm selbst gefeierten Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern gleichnishaft dar als schon gegenwärtige Realität, und wenn irgendwo, dann wird man in dieser Mahlhandlung Jesu den Ursprung der Kirche finden dürfen, die nach Ostern die Mahlgemeinschaft mit *Jesus* als Zentrum ihres Gottesdienstes fortsetzte. Im eucharistischen Mahl tritt die Kirche als vorwegnehmende, zeichenhafte Darstellung der Gemeinschaft der Menschen in der kommenden Gottesherrschaft in Erscheinung. Dadurch ist sie auf die Zukunft der ganzen Menschheit und zugleich auf das Ringen um Frieden und Recht in der von der Kirche verschiedenen politischen Ordnung der Gesellschaft bezogen.

Zusammengehörigkeit und Gegenüber von Kirche und Reich Gottes

haben im Laufe der Geschichte des Christentums unterschiedliche Formen angenommen, wie der Beitrag von *H. Fries* gezeigt hat. In der hellenistisch-römischen Welt sahen sich die Christen als ein neues, der Gotesherrschaft verpflichtetes Volk in der Welt der Völker, ein Volk, das seine Entstehung der Berufung durch Gott aus allen Völkern verdankte. Nach der konstantinischen Wende verband sich das universale Sendungsbewußtsein der Christen mit der politisch-universalen Institution des römischen Imperiums. Dennoch bildete sich – nun innerhalb eines auf den christlichen Glauben begründeten sozialen Verbandes, des *corpus Christianum* – das Gegenüber von geistlicher und weltlicher Gewalt heraus. Während aber im christlichen Osten dem Kaiser eine auch in der kirchlichen Ordnung dominierende Stellung zufiel, erhob im Westen die geistliche Autorität des römischen Papsttums Suprematieansprüche auch gegenüber dem politischen Bereich. Daran ist die Einheit des *corpus Christianum* im Westen zerbrochen. Die in der Reformation kulminierenden Tendenzen des späten Mittelalters zur Beschränkung der Kirche auf ihren geistlichen Auftrag begünstigten ungewollt die Emanzipation der Anfänge des neuzeitlichen Staates von der kirchlichen Autorität, die sich nach der konfessionellen Spaltung voll durchsetzte. Hatte bis dahin die eine Kirche einer Vielheit von politisch organisierten Herrschaftsbereichen und Nationen in der Christenheit gegenübergestanden, so kehrte sich durch die Konfessionalisierung des Christentums – zuerst in den konfessionell gemischten Staaten – der Sachverhalt dahin um, daß gegenüber einer Pluralität von Religionsgemeinschaften fortan der Staat den Boden der Einheit des gemeinsamen Lebens bildete. Zwar hielten auch die getrennten Kirchen den Gedanken einer die ganze Christenheit umfassenden und auf die gesamte Menschheit bezogenen Einheit der Kirche fest, aber für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kam diese Einheit nur noch in Wort und Sakrament, nicht mehr im bischöflichen Leitungsamte zu sichtbarem Ausdruck, und der von der Papstkirche festgehaltene katholische Anspruch stand in unübersehbarer Spannung zu der in der neuzeitlichen Geschichte der Christenheit entstandenen Situation politisch-ökonomischer und zunehmend auch kultureller Säkularität und kirchlicher Pluralität.

2. Die moralische Interpretation des Gottesreiches in der Neuzeit

Im Kontext dieser neuen Situation will die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für den universalen Aspekt im Selbstverständnis des neuzeitlichen Christentums gewürdigt sein. Auch eine säkularisierte Gesellschaft bedarf einer Grundlage für das moralische Bewußtsein ihrer Einheit. Der Gedanke einer (moralisch gedachten) Herrschaft Gottes selbst über die Menschen, auch im Unterschied zur Pluralität und Gegensätzlichkeit der konfessionell getrennten Kirchen, wurde schon im 17. Jahrhundert gelegentlich in diesem Sinne gebraucht. War in der augustini-schen Tradition die Kirche als Gegenwartsgestalt des Gottesreiches verstanden worden, das freilich erst bei der Wiederkunft Christi auf Erden vollendet sein wird, so löste sich nun der Gedanke einer rein moralischen Gottesherrschaft von der Pluralität der konfessionell getrennten Kirchen ab. Nahm er bei *Rousseau* die Form einer für die Einheit des Staates grundlegenden *religion civile* im Unterschied zu den Kirchen an, so hat *Kant* wegen seiner Einsicht in die Beschränkung des Staates auf die Hervorbringung einer nur äußerlichen Legalität am Gedanken einer Kirche als moralischer Anstalt gegenüber dem Staat festgehalten. So wird in *Kants* Religionsschrift 1793 der Gedanke eines ethischen Reiches Gottes als einer Gemeinschaft nach Tugendgesetzen mit der Kirche im Unterschied zum Staat verbunden, aber doch nur insofern historisch begründete Kirchengemeinschaften als Institutionen zur Introdution der Moralität in der menschlichen Gesellschaft aufgefaßt werden können und wirken. Die besonderen Kirchen werden damit unter die regulative Idee eines „ethischen gemeinen Wesens“ gestellt analog zu der Rolle, die die amerikanischen Denominationen dann tatsächlich für die gemeinsame Förderung der christlichen, bzw. christlich-jüdischen Identität der Vereinigten Staaten als eines „neuen Israel“ spielten. Im Unterschied dazu übersteigt freilich der ethische Reichgottesgedanke *Kants* jede nationale Partikularität, überhaupt jede besondere Gestalt politischer „Legalität“, und vertritt demgegenüber die Universalität der moralischen Bestimmung des Menschen schlechthin.

Diese Gedanken *Kants* haben die theologischen Auffassungen der Kirche im 19. Jahrhundert tief beeinflußt, sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite. *Hegel* dagegen hat mit seinem Gedanken des sittlichen Staates zu der Auffassung zurückgelenkt, daß gegenüber den partikularen Kirchen der Staat selbst zum Ort der Verwirklichung des allgemein gültigen Gehalts des christlichen Freiheitsgedankens gewor-

den sei. Diese Auffassung ist vor allem im liberalen Protestantismus bis in unser Jahrhundert wirksam geblieben. Die Entwicklung des säkularen Staates hat sich jedoch von *Hegels* Konzeption des sittlichen Staates als der gesellschaftlichen Realisierung der Freiheit entfernt und läßt eher *Kants* Gegenüberstellung der Kirche als moralischer Anstalt zu der auf äußerlich erzwingbare Legalität beschränkten Funktion des Staates als aktuell erscheinen. Allerdings läßt sich der Gedanke des Gottesreiches heute auch nicht mehr im Sinne *Kants* als Ausdruck eines rein rational begründbaren, allgemein menschlichen Ethos deuten, dem das Historische im Christentum unterzuordnen wäre. Einerseits hat sich das Ethos als sehr viel abhängiger von geschichtlichen Bedingungen, insbesondere von religiösen Grundlagen erwiesen als das *Kant* bewußt war. Andererseits hat die neutestamentliche Exegese gezeigt, daß das Reich Gottes in der Verkündigung *Jesu* nicht ein primär ethischer, sondern ein eschatologischer Gedanke ist, der den Anbruch eines Endes und einer vollendenden Verwandlung dieser Welt und Geschichte von Gott her ohne menschliches Zutun zum Inhalt hat, aus dem dann allerdings ethische Konsequenzen für das menschliche Verhalten folgen. In der veränderten geschichtlichen Situation sind die Kirchen, anders als *Kant* es voraussagte, gerade durch ihre historisch begründete religiöse Botschaft zum Ort der Erhaltung und Entfaltung eines anderweitig angefochtenen, nicht durch sich selber feststehenden humanen Ethos geworden. (↗ Staat – Gesellschaft – Kirche)

3. *Das eschatologische Gottesreich als gemeinsamer Bezugspunkt für das Verständnis von Kirche und Gesellschaft*

Der Gedanke des Reiches Gottes erscheint heute gerade in seiner nicht moralistisch verengten, sondern geschichtstheologisch-eschatologischen Urgestalt als geeignet, das Gegenüber von Kirche und säkularer Gesellschaft im Horizont einer die ganze Menschheit betreffenden Zukunft Gottes, auf die sich die Kirche durch ihre Sendung bezogen weiß, theologisch zusammenfassend zu deuten. Die Unterscheidung der Kirche von der Zukunft des Gottesreiches trägt dabei der tatsächlichen Partikularität der Kirche und der Kirchen gegenüber der noch nicht mit der Kirche Christi verbundenen Menschheit, der die Versöhnungsbotschaft Christi ebenso wie den Gliedern der Kirchen gilt, Rechnung. Das Reich Gottes ist also von der Kirche zu unterscheiden (*Skydsgaard; Küng 1962,*

1967), obwohl es in der Verkündigung und dem Wirken *Jesu* schon gegenwärtig geworden ist und daraufhin auch im Gottesdienst der Kirche und im Glauben des Christen schon Gegenwart wird. Die Kirche ist auf die Zukunft des Reiches Gottes bezogen, aber im Gegensatz zu einem in der Kirchengeschichte immer wieder aufgetretenen kirchlichen Selbstverständnis noch nicht mit ihm identisch. Diese Unterscheidung ermöglicht den heutigen Kirchen eine theologische Interpretation ihrer Rolle bei der Institutionalisierung des gesellschaftlichen Teilsystems Religion innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaft. Auch die politisch-rechtliche Organisationsform der Gesellschaft ist nämlich auf ihre Weise auf die Thematik bezogen, mit der es der Gedanke des Reiches Gottes zu tun hat. Von ihrem alttestamentlichen Ursprung her hat die Hoffnung auf ein kommendes Zeitalter der Ablösung der Weltreiche durch die Herrschaft Gottes selber politisch-rechtlichen Inhalt: Das zentrale Thema politischer Ordnung, die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden, wird erst da eine vollendete und endgültige Lösung finden können, wo alle menschliche Herrschaft aufhört und Gott selber unmittelbar herrscht in den Herzen der Menschen (*Pannenberg* 1978). Die Erwartung der Gottesherrschaft hat von ihren Anfängen her eine ausgesprochen herrschaftskritische Spitze: Erst die Abschaffung aller Herrschaft von Menschen über Menschen wird eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft ermöglichen. Dabei besteht die antiideologische Nüchternheit der Reichgotteshoffnung in dem Bewußtsein, daß erst die Herrschaft Gottes selbst eine gesellschaftliche Ordnung ohne menschliche Herrschaft ermöglichen wird. Gerade durch diese kritische Funktion ist die Hoffnung auf die Gottesherrschaft aber auch positiv auf die fundamentalen Themen politischer Ordnung bezogen. Umgekehrt ist das gesellschaftliche Leben durch seine eigene Thematik auf den Inhalt der biblischen Reichgotteshoffnung bezogen, so daß für Kirche und Gesellschaft durch ihren je verschiedenen Bezug zum Reiche Gottes ein gemeinsamer Bezugsrahmen gewonnen wird, der es gestattet, auch ihr Verhältnis zueinander genauer zu bestimmen.

Die politische Ordnung des gesellschaftlichen Lebens hat etwas mit dem Reiche Gottes zu tun, weil es dabei um Gerechtigkeit und Frieden geht (*Pannenberg* 1971, 1974). Die biblische Hoffnung auf das Reich Gottes besagt nun aber, daß gerade diese zentralen Themen der politischen und rechtlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens nicht auf der Ebene menschlicher Ordnung und politischer Organisation zu bewältigen sind. Jede menschlich-politische Ordnung beruht

nämlich darauf, daß einige Menschen im Namen aller anderen als Sachwalter der gemeinsamen Angelegenheiten auftreten. Es macht nun sicherlich einen großen Unterschied, ob die Inhaber politischer Gewalt dazu in irgendeiner Form von der Gesamtheit der Glieder der Gesellschaft legitimiert sind und ob ihre Machtausübung Kontrollen unterliegt. Aber die hier bestehenden Unterschiede der politischen Verfassungen ändern doch nichts daran, daß überall politische Herrschaft von einzelnen Individuen über den Rest der Gesellschaft ausgeübt wird. Wo dieser Sachverhalt bestritten wird, liegt faktisch regelmäßig eine ideologische Verschleierung tatsächlich bestehender Herrschaftsverhältnisse vor. Politische Herrschaft von Menschen über Menschen geht aber auch unter den günstigsten Umständen mit Einseitigkeiten in der Wahrnehmung der Forderungen der Gerechtigkeit einher, die auch ohne Mißbrauch der politischen Macht allein schon wegen der unvermeidlichen Beschränktheit menschlicher Einsicht und Aufmerksamkeit gegeben sind und die Gerechtigkeit verletzen, damit den inneren Frieden der Gesellschaft und häufig auch den äußeren Frieden gefährden. Darum ist keine vollkommene Gerechtigkeit und kein vollkommener Friede unter den Menschen erreichbar, solange die Ordnung des Zusammenlebens durch die Herrschaft von Menschen über Menschen gewährleistet werden muß. Eben darum verband sich die Hoffnung auf wahre Gerechtigkeit und unverbrüchlichen Frieden im Volke Israel mit der Hoffnung darauf, daß Gott selber den in seinen Geboten ausgedrückten Rechtswillen verwirklichen werde, indem seine eigene Herrschaft an die Stelle der Herrschaft menschlicher Machthaber tritt.

Obwohl also der Inhalt der biblischen Reichsgotteshoffnung politisch ist, kann dieser Inhalt doch nicht durch irgendeine menschliche Initiative politischer Neuordnung realisiert werden. Er kann nur dadurch gegenwärtig wirksam werden, daß Gottes Rechtsforderung in den Herzen der Menschen zur Geltung kommt. Darum ist *Jesus* von Nazareth nicht als politischer Reformator oder Revolutionär aufgetreten, sondern mit dem Aufruf an die Menschen, sich in ihrem Verhalten ganz auf die kommende Herrschaft Gottes einzustellen, und mit der Verkündigung, daß in seiner Person und da, wo er mit seiner Botschaft Gehör findet, die Herrschaft Gottes schon gegenwärtig Wirklichkeit ist (*Pannenberg* 1978). Diese Gewißheit, daß die Gottesherrschaft in seiner Botschaft und da, wo sie Glauben findet, schon Gegenwart wird, brachte *Jesus* zum Ausdruck durch die Feier des Mahles, das in der jüdischen Erwartung ein Bild der in der Zukunft der Gottesherrschaft vollendeten Ge-

meinschaft der Menschen war und das Jesus mit seinen Jüngern und mit andern, die seine Botschaft aufnahmen, beging. Im Gedenken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ist die Feier des Mahles Jesu auch nach Karfreitag und Ostern das Symbol der Gegenwart der in der Welt noch ausstehenden Gottesherrschaft in der Gemeinschaft der Christen geblieben, nun in der Form der Gegenwart Jesu Christi selbst in den Elementen von Brot und Wein. So ist die Frieden und Recht realisierende Gottesherrschaft in der Gemeinschaft der Kirche, nicht aber in der politischen Organisation des menschlichen Zusammenlebens schon gegenwärtig, obwohl doch Frieden und Recht den zentralen Gegenstand eben dieser politischen Ordnung bilden. Auf der Unfähigkeit jeder menschlich-politischen Ordnung, Frieden und Recht endgültig zu realisieren, beruht die Notwendigkeit der Kirche als religiöser Institution neben der politischen Organisation der Gesellschaft, aber auch ihre Relevanz für diese Gesellschaft: Die Tatsache, daß die Kirche als selbständige Institution neben dem Staat besteht, verdankt sich nicht nur den subjektiven religiösen Bedürfnissen einiger Staatsbürger, sondern bringt die Vorläufigkeit und Unvollständigkeit der Realisierung der gemeinschaftlichen Bestimmung des Menschen in der politischen Ordnung des Staates zur Darstellung.

Die Gegenwart der Gottesherrschaft in der Gemeinschaft der Kirche im Unterschied zur Vorläufigkeit der politischen Ordnung kann leicht zum Ausgangspunkt unangemessener Herrschaftsansprüche der Kirche und ihrer Amtsträger gegenüber der Gesellschaft werden. Diese Gefahr wird da akut, wo für kirchliche Amtsträger oder auch für ihre Verkündigung der Königsherrschaft Christi eine unmittelbare politische Autorität beansprucht wird. Auch in der Kirche selbst werden kirchliche Ämter trotz der ausdrücklichen Warnung *Jesu* (Lk 22, 25 f.) allzu leicht und immer wieder, auch unter dem Namen des Dienstes, als Herrschaftskompetenzen mißverstanden und in entsprechend hochfahrender Weise ausgeübt. Derartigen klerikalen Anmaßungen ist die Grundlage entzogen, wo die symbolische Form der Gegenwart der Gottesherrschaft in der Kirche, genauer in ihrem gottesdienstlichen Leben, bedacht wird. Die Verkündigung der Kirche ruft wie diejenige *Jesu* den einzelnen dazu auf, sich im Glauben der Herrschaft Gottes zu öffnen. Sie proklamiert keine politischen Programme, durch die die Menschen in dieser Welt die Herrschaft Gottes hervorbringen könnten, als ob dazu ein anderer Weg als die Erneuerung des Herzens führen könnte. Die Kirche stellt die neue Gemeinschaft der Menschen im Reiche Gottes primär im Gleich-

nis des Mahles dar, in welchem Jesus Christus gegenwärtig ist und durch seinen Geist die Teilnehmenden als Glieder seines Leibes verbindet. (↗Frieden; Gerechtigkeit; Gesellschaft und Reich Gottes; Religion und Politik; Symbol und Sakrament)

4. *Die Kirche als sakramentales Zeichen der eschatologischen Gottesherrschaft*

Die darin zum Ausdruck kommende Verhältnisbestimmung von Kirche, Reich Gottes und Gesellschaft beruht nicht mehr – wie bei Kant und in der Theologie des 19. Jahrhunderts – auf einem primär *sozialethischen* Verständnis des Begriffs Reich Gottes. Seit Johannes Weiß (1892) hat sich von der Exegese des Neuen Testaments her die Einsicht durchgesetzt, daß das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu eine eschatologische Größe ist: Es ist die Zukunft Gottes selber, deren Kommen zu Gericht und Heil der Menschen Jesus verkündigte, nicht ein durch das ethische Handeln der Menschen hervorzubringender Zustand. Daher ist auch die früher verbreitete Wendung, daß Jesus das Reich Gottes auf Erden *begründet* habe, seine *Vollendung* aber noch ausstehe, dem exegetischen Sachverhalt nicht angemessen⁹. Das Reich Gottes als die Heilszukunft der Menschheit ist im Kommen von Gott her, und in Jesu Verkündigung und Wirken wurde es *schon* gegenwärtig in der Weise der Antizipation, obwohl es in der Welt insgesamt *noch nicht* angebrochen ist. Dieser eschatologischen Deutung des Reiches Gottes und seiner Gegenwart in Jesus Christus entspricht die neutestamentliche Auffassung der mit Jesus Christus verbundenen Kirche als Heilsmysterium (Kol 1, 26 f., vgl. Eph 1, 9), als Inhalt des in der Endzeit zu offenbarenden göttlichen Heilsratschlusses. Das göttliche Heilsmysterium ist zunächst identisch mit Jesus Christus selbst (Kol 2, 2; Eph 3, 3 u. 9), aber meint Christus in seiner Verbundenheit mit seiner Kirche und so auch die Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus¹⁰. Daher hat das zweite vatikanische Konzil die Kirche als das Mysterium oder Sakramentum – mit dem lateinischen Äquivalent des griechischen Mysteriumbegriffs – der Vereinigung der Menschen mit Gott und ihrer darin begründeten Einheit untereinander bezeichnen können (LG 1). Dieser sakramentale Begriff der Kirche entspricht insofern der eschatologischen Auffassung der Gottesherrschaft als der Begriff des Mysteriums oder *sacramentum* den Bezug gegenwärtigen Geschehens auf die zukünftige Offenbarung Got-

tes beschreibt. Nur im Lichte dieser Zukunft ist Jesus Christus – und ist die mit ihm vereinte Kirche – schon jetzt Ort der Gegenwart Gottes und seines Reiches. In dieser Verweisungsfunktion ist die als Mysterium bezeichnete Wirklichkeit Zeichen des Kommenden. So ist Jesus Christus selber das Zeichen der kommenden Gottesherrschaft. In ihm ist das Zeichen nicht getrennt von der bezeichneten Sache, sondern diese ist in ihm gegenwärtig. In dieser Weise ist dann auch die mit Christus verbundene Kirche Zeichen der Vereinigung der Menschen mit Gott und ihrer darin begründeten Gemeinschaft untereinander. So hat auch die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 die Kirche das Zeichen der künftigen Einheit der Menschheit im Reiche Gottes nennen können. Nur als dieses Zeichen der Heilszukunft Gottes kann die Kirche dann auch Werkzeug sein zur Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander durch den Geist Gottes und Christi (*Kühn; Moltmann*).

Der politische und ethische Gehalt des Reich-Gottes-Gedankens ist also in seiner eschatologischen Deutung und in dem ihr entsprechenden sakramentalen Verständnis der Gegenwart des Gottesreiches nicht ausgeschlossen, sondern festgehalten. Aber eine nur ethische, nur auf das Handeln des Menschen konzentrierte Deutung würde das Reich Gottes nicht mehr als Ausübung von Gottes eigener Herrschaft verstehen. Wenn der Gedanke des Reiches Gottes im Unterschied zur menschlichen Herrschaft ernst genommen werden soll, dann muß die Initiative zur Aufrichtung seines Reiches als von Gott selber ausgehend gedacht werden. Das geschieht in der eschatologischen Deutung des Begriffs. Erst von daher ist auch eine klare Verhältnisbestimmung von Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft möglich.

Eine nur ethische Deutung des Reiches Gottes ist nicht in der Lage, die Unterscheidung der Kirche von der Gesellschaft genau zu fassen. Die Kirche wird hier zwar als eine Vereinigung nach Tugendgesetzen im Unterschied zur äußerlichen Legalität der politischen Ordnung gedacht (*Kant*). Aber sofern die Kirche diese ihre Funktion erfüllt, müßte von ihr aus auch direkt die politische Erneuerung der Gesellschaft zum ewigen Frieden ausgehen können. Das Reich Gottes erscheint hier als Zielbegriff der Kirche, und zwar einer als moralische Vereinigung gedachten Kirche.

Die eschatologische Deutung des Reiches Gottes dagegen führt zunächst dazu, Reich Gottes und Kirche scharf zu unterscheiden: Das Reich Gottes kann nur von Gott selber her verwirklicht werden. Die Kirche ist daher nicht mit dem Reich Gottes zu verwechseln, so als ob

sie der Ort wäre, von dem aus die Herrschaft Gottes über die Welt ausgeübt wird. Die Kirche ist sicherlich der Ort, wo die gottesdienstliche Gemeinde schon jetzt Gott als den König seiner Schöpfung lobt und anbetet, und insofern ist sie der Ort, wo Gott jetzt schon zur Herrschaft gekommen ist. Weil das durch Jesus Christus geschieht, heißt die Kirche auch der Ort der Herrschaft Christi. Aber dem zur Rechten Gottes erhöhten Christus ist auch die Herrschaft über die Welt übertragen, wenn auch ihre Ausübung dort noch verborgen ist. Die Kirche ist das Zeichen seiner Herrschaft in der Welt. Sie ist aber nicht deren Verwaltungszentrale. Nur im Sinne sakramentaler Zeichenhaftigkeit ist von einer Gegenwart der Herrschaft Gottes in der Kirche im Unterschied zur politischen Organisationsform der Gesellschaft zu reden.

In der Geschichte der Kirche sind allerdings nach innen wie nach außen immer wieder falsche Herrschaftsansprüche erhoben worden unter Berufung auf die Funktion der Amtsträger als Stellvertreter und Repräsentanten ihres zur Rechten Gottes und damit zur Teilnahme an seiner himmlischen Herrschaft erhöhten Herrn. In der Tat hat Jesus Christus seine Jünger ausgesandt mit den Worten: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10, 16). Die zur Verkündigung Berufenen sprechen an seiner Stelle und mit seiner Autorität. Doch das ist die Autorität des erniedrigten und sich selbst erniedrigenden Herrn, die keinen Gebrauch macht von irgendwelchen Zwangsmitteln und sich auf keine anderen Herrschaftskompetenzen beruft neben dem Inhalt seiner Botschaft. Die Inanspruchnahme der Formen und Kompetenzen menschlicher Herrschaft sowohl im inneren Leben der Kirche als auch in ihrem Verhältnis zur politischen Ordnung der Gesellschaft ist immer wieder die größte Versuchung kirchlicher Amtsträger gewesen und hat das Bild der Kirche in der Geschichte entstellt. (↗ *Autorität; Gemeinde; Symbol und Sakrament*)

5. Wort und Sakrament

Das Wesen der Kirche als eschatologischer Gemeinde und so als sakramentales Zeichen der künftigen, im Reiche Gottes vollendeten Bestimmung der Menschheit kommt zur Darstellung im eucharistischen Mahl (*Moltmann*). Die eucharistische Kommunion nämlich vereint jeden einzelnen Christen mit Jesus Christus, so daß die Kommunizierenden dadurch auch untereinander vereinigt sind in der Einheit des Leibes Chri-

sti. Das ist die Grundstruktur der Kirche: Gemeinschaft der Glaubenden untereinander aufgrund der Teilhabe eines jeden an Christus. Daß dabei die Gemeinschaft mit Christus die Basis für die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander bildet, ist auch in der reformatorischen Definition der Kirche als Gemeinde der Gläubigen festgehalten (Conf. Augustana 7); denn um eine Gemeinde von Gläubigen handelt es sich bei der Kirche nur insofern, als sie um die Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente versammelt sind. Wort und Sakramente begründen die im Glauben stattfindende Vereinigung mit Christus. Dabei lassen sich Wort und Sakrament nicht gegeneinander ausspielen. Eine Kirche nur des Wortes im Gegensatz zu einer Kirche des Sakraments wäre ebensowenig die eine Kirche Christi, wie umgekehrt eine Kirche des Sakramentes im Gegensatz zu einer Kirche des Wortes. Denn das Sakrament wird selber durch das Wort seiner Einsetzung konstituiert. Erst durch das Wort der an die sakramentale Handlung geknüpften Verheißung wird diese Handlung zum Zeichen für die Heilswirklichkeit. Umgekehrt ist das Wort, das die von ihm bezeichnete Wirklichkeit nicht nur nennt, sondern auch mit sich bringt, selber schon sakramental gedacht. In diesem Verständnis des Wortes der christlichen Verkündigung kommt das eigentümliche Ineinander von Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft zum Ausdruck, das die Verkündigung *Jesu* kennzeichnete: Für den Glaubenden, der dem Ruf *Jesu* folgte, sich ganz von der kommenden Gottesherrschaft her zu verstehen, wurde die Gottesherrschaft schon gegenwärtige Wirklichkeit. So ist auch im Ruf der Kirche zum Glauben an *Jesus Christus* die Kraft der Gegenwart Christi und der von ihm verkündeten Gottesherrschaft selber wirksam. Dieses sakramentale Wesen des Wortes der christlichen Verkündigung aber kommt zur Darstellung in demjenigen Wort, durch das *Jesus* ausdrücklich seine Gegenwart an den Vollzug einer Handlung bindet, an die Mahlhandlung, mit der er selber das Zeichen der kommenden Gemeinschaft der Menschheit im Reiche Gottes gefeiert hat. (↗ Öffentlichkeit und Verkündigung)

6. *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit*

Im eucharistischen Mahl kommt nicht nur die Binnenstruktur der Kirche als einer auf die Teilhabe an *Jesus Christus* begründeten Gemeinschaft zur Darstellung, sondern zugleich die Funktion der Kirche für die Gesellschaft als Zeichen der künftigen Einheit einer erneuerten

Menschheit im Reiche Gottes, in dem Gerechtigkeit und Friede endgültig verwirklicht sein werden. Beides hängt eng miteinander zusammen. Durch die eigene in Christus begründete Einheit ist die Kirche zugleich das Zeichen der künftigen Einheit der mit Gott und so auch in sich selber versöhnten Menschheit (*Pannenberg* 1977). So ist die Einheit der Kirche auf die Einheit der Menschheit bezogen. Weil diese Beziehung sakramental zeichenhaft ist, ist sie nur gegeben, soweit die Einheit der Kirche in der Liebe Christi realisiert ist. Nur insoweit kann die Kirche inmitten einer von Gegensätzen menschlicher Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung zerrissenen Welt zum Zeichen der Versöhnung und des Friedens werden. Die erste Aufgabe der Kirche muß darum gerade um ihrer Funktion für die Menschheit willen die Verwirklichung, Darstellung und Bewahrung ihrer eigenen Einheit sein. Die getrennten Kirchen der Christenheit können nicht ihre erste Aufgabe in der Teilnahme an den Bemühungen einer durch vielerlei Gegensätze zerrissenen und dennoch zur Einheit zusammenwachsenden Weltgesellschaft um Überwindung ihrer weltlichen Konflikte sehen, so daß als deren Nebenergebnis dann vielleicht auch einmal die Einheit der Kirche zustande kommen könnte. Welches Prinzip der Einheit sollte denn auch die Überwindung der vielfältigen Konflikte unter den Menschen bewirken, wenn nicht die in Christus vollbrachte Versöhnung? Diese aber sollte ihre Kraft zur Versöhnung der Menschen miteinander zuallererst im Zusammenleben der Christen erweisen. Solange der Geist der Liebe Christi in den Christen selber nicht stark genug ist, um sie zur Überwindung ihrer Gegensätze und Spaltungen zu befähigen, wie soll er da die Menschheit dazu bewegen, ihre politischen, sozialen und ökonomischen Konflikte zu überwinden? Die Spaltungen der Christen haben in der Vergangenheit und in manchen Fällen bis auf den heutigen Tag die anderweitig bestehenden Gegensätze zwischen den Menschen noch verschärft. Die Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft hat die gespaltenen Kirchen durch das Schauspiel beschämt, daß ein gesellschaftlicher Friede auf einer neutralen, nicht mehr christlich bestimmten Basis begründet werden mußte, um die Christen davon abzuhalten, sich gegenseitig umzubringen. Trotzdem bestätigt auch die neuzeitliche Geschichte, daß die Welt ihre Konflikte aus sich selber nicht völlig zu überwinden vermag. Wenn aber die Christenheit dieser Welt noch einmal zum Zeichen des Friedens und der Versöhnung aus der Kraft der Liebe Gottes werden soll, dann muß sich das zuerst an der Überwindung ihrer eigenen schmachvollen Zerrissenheit zeigen.

Die Aufgabe der Einheit der Kirche bezieht sich nicht nur auf die verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften der jeweiligen Gegenwart, sondern umfaßt immer auch die Geschichte der Kirche und des Christentums. Sie ist immer auch Einheit durch die Zeiten hin und besonders mit den Anfängen des Christentums in der Kirche der Apostel. Freilich ist diese Einheit mit den apostolischen Anfängen ihrer Geschichte immer wieder gefährdet und umstritten gewesen. Immer wieder ist es gerade um ihretwillen zu Spaltungen gekommen. Dennoch gehören die Einheit der Kirche und ihre Apostolizität zusammen. Die Einheit der Kirche kann nur Einheit in dem von den Aposteln gepredigten Glauben an den in Jesus Christus offenbaren Gott sein. Daher muß die Einheit ihre Basis in der Heiligkeit der Kirche als einer Gott geheiligten Gemeinschaft haben. Zu der Treue zum apostolischen Evangelium gehört aber auch die Sendung der Kirche an alle Völker, entsprechend dem Missionsbefehl des Auferstandenen selbst. Darum ist wahre Einheit der Kirche nicht im weltabgeschiedenen Winkel, sondern nur in ökumenischer Universalität möglich. Umgekehrt bedeutet solche Katholizität der Kirche nicht nur räumliche Universalität, sondern auch die Ganzheit des apostolischen Glaubens und ist offen auf die Fülle der eschatologischen Vollendung hin: Dort wird die Kirche überflüssig geworden sein, weil im Reiche Gottes kein besonderer Tempel mehr nötig sein wird (Offb 21, 22). Die Kirche wird also die Vollendung ihres Dienstes in der Selbstaufgabe und Aufhebung ihres besonderen Daseins finden.

Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität der Kirche, die im Glaubenssymbol als Attribute der Kirche bekannt werden, sind also sachlich eng miteinander verbunden. Das heißt nicht, daß die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche ihrem in diesen Attributen ausgesprochenen wahren Wesen immer entsprochen hätte. Ebenso wie die Einheit vor aller Welt zerbrochen ist, ist die Heiligkeit der Kirche in der Treue zu ihrem apostolischen Ursprung zum Gegenstand innerchristlicher Streitigkeiten geworden. Diese Treue kann sich ja nicht nur in einer Konservierung überkommener Lebensformen und Dogmen ausdrücken, sondern muß als Treue zur apostolischen Sendung der Kirche den Mut zur immer neuen Gestaltwerdung der einen christlichen Wahrheit in wechselnden Situationen fassen. Nicht zuletzt an diesem Mut und damit auch an der Offenheit wahrhafter Katholizität hat es in der Geschichte der Kirchen immer wieder gefehlt. Durch die Katholizität ihrer apostolischen Sendung ist die Kirche ihrer Bestimmung nach über sich

selbst hinaus offen für die Welt, der die Botschaft der Versöhnung und Befreiung gilt. Darin ist die Kirche nicht nur Zeichen, sondern auch Werkzeug der Einheit der Menschheit, ihrer Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander. Die Kirche ist aber nur in der Weise Werkzeug der Einheit der Menschheit im Sinne eines Friedens in Gerechtigkeit, daß sie in Treue zu ihrer apostolischen Sendung durch die Liebe Christi vereint, ihm geheiligt und gerade so wahrhaft katholisch ist. Die Welt verlangt nach Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit auf andere, nämlich auf ihre Weise: Das ist ein Friede nach den Vorstellungen der Mächtigen, eine Gerechtigkeit, die entweder bestehende Ungleichheiten zementiert oder alle Unterschiede zwischen den Menschen einbrennen will, und eine Freiheit auf Kosten der Ansprüche und Rechte anderer. Es kann nicht Aufgabe der Kirche sein, dem Menschen zu solcher Art Friede, Gerechtigkeit und Freiheit zu verhelfen. Vielmehr ist hier die Nüchternheit eines christlichen Realismus am Platze, der durchschaut, wie die Begriffe Friede, Gerechtigkeit und Freiheit zur Durchsetzung eigensüchtiger Interessen mißbraucht werden. Das Wissen um die Sünde des Menschen, um seine Selbstverfehlung im Bestreben nach Selbstbehauptung und Sicherung des eigenen Daseins, sollte die Kirche davor bewahren, zur Dienerin der Sünde zu werden, indem sie den Gebrauch von Begriffen wie Friede, Gerechtigkeit und Freiheit zur Bemäntelung und Durchsetzung der einen gegen die andern unbesehen übernimmt. Die Kirche muß sich aber auch der meist engen Schranken ihrer eigenen Wirkungsmöglichkeiten bewußt bleiben, die nicht zuletzt dadurch gegeben sind, daß der jeweilige Zeitgeist auch die Urteile der Christen und ihrer Amtsträger beeinflusst, so daß die Kirche in ihrem kritischen Dienst an der Welt behindert wird und statt dessen oft nur die jeweils herrschenden Moralvorstellungen der Gesellschaft übernimmt und verstärkt. Die Kirche hat es mit derjenigen Befreiung der Menschen zu tun, die durch das Erlösungswerk Christi bewirkt ist, das uns von der Macht der Sünde befreit. Sie darf nicht verschweigen, daß nur der Geist des Herrn wahrhaft frei macht. Sie hat es mit der Gerechtigkeit zu tun, die in Gott begründet ist, und sie muß aussprechen, daß alles nur menschliche Recht in seiner Gerechtigkeit beschränkt ist. Endlich ist die Kirche der Welt auch das Zeugnis schuldig, daß aller nur menschliche Friede etwas von Gewaltfrieden an sich trägt, ein Zustand äußerlichen Nichtkrieges ist, unter dessen Oberfläche jedoch unbewältigte Spannungen und unterdrückter Widerspruch fortbestehen. Das bedeutet nicht, daß solcher menschliche Friede, menschliches Recht und äu-

ßerliche Freiheit keine erstrebenswerten und bewahrenswerten Güter wären. Aber die Erinnerung an die unvermeidliche Unvollkommenheit von weltlichem Frieden und Recht gegenüber der erst im Reiche Gottes möglichen Vollendung von Frieden und Recht hat zwei wichtige Funktionen: Sie hält einerseits das Bewußtsein wach für die Verbesserungsfähigkeit und Verbesserungsbedürftigkeit jedes bestehenden weltlichen Rechts- und Friedenszustandes. Auf der anderen Seite aber verhindert sie, daß ein vorhandener Rechts- und Friedenszustand wegen seiner Gebrechlichkeit verachtet und leichtfertig verspielt wird, weil man ihn an den Idealen des vollkommenen Friedens und einer allseitigen Gerechtigkeit mißt, denen er nicht genügen kann, die aber auch nicht als in dieser durch Sünde und Tod bestimmten Welt realisierbare Alternativen verfügbar sind. So kann die Kirche mit ihrer Botschaft von der Versöhnung der Welt durch Jesus Christus wirksames Zeichen der Zukunft des Gottesreiches inmitten einer Welt des Unfriedens und der Ungerechtigkeiten, aber auch eines wenigstens äußerlichen Friedens und eines bei aller Unvollkommenheit bestehenden und entwicklungsfähigen Rechtszustandes sein. (↗ Emanzipation und christliche Freiheit; Frieden; Gerechtigkeit; *Konfessionen und Ökumene*; Staat-Gesellschaft-Kirche; Utopie und Hoffnung; Versöhnung und Erlösung)

7. Die Funktion des Amtes für die Einheit der Kirche

Sakramentales Zeichen der künftigen Gottesherrschaft ist die Kirche, indem in ihrer Gemeinschaft die die Menschen sonst voneinander trennenden Gegensätze der Gesellschaftsschichten und Gruppeninteressen, der Rasse und der Nation, der persönlichen Ambitionen und persönlicher Schuld im Geiste der Versöhnung überwunden oder wenigstens relativiert werden. Sie werden relativiert durch das gemeinsame Bekenntnis der Sünde, durch den gemeinsamen Lobpreis der von Jesus Christus gewirkten Versöhnung der Welt und durch den mit der Zugehörigkeit zu Jesus Christus verliehenen Geist seiner Liebe. Die Einheit der Christen in dem von den Aposteln gepredigten Glauben, in der Hoffnung des kommenden Reiches und in der Liebe Christi ist die besondere Aufgabe des kirchlichen Amtes, wie es im Bischofsamt eine klassische Ausprägung gefunden hat. Auf allen Ebenen des Lebens der Kirche, von den örtlichen, zum Gottesdienst sich versammelnden Gemeinden bis hin zur universalen Gemeinschaft der Christen, bedarf es dieses Dienstes an

der Einheit in Glaube, Hoffnung und Liebe. Das ist gewiß meist keine leichte Aufgabe angesichts immer neuer Verworrenheit des Glaubensbewußtseins, angesichts der Kraftlosigkeit der wahren christlichen Hoffnung gegenüber all den kleinen Hoffnungen und Ängsten des Lebens in dieser Welt und angesichts des Versagens der Liebe gerade gegenüber den nächstliegenden Aufgaben. Doch solches Versagen lastet am schwersten auf den Trägern des Amtes der Kirchen, die die Spaltung der Einheit im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe nicht zu verhindern vermochten, oft mitverschuldet haben und heute oft zu wenig energisch vorangehen auf dem Wege zu ihrer Überwindung. Und dennoch kommt in diesem Amt der Einheit die Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen des Lebens zur Darstellung. Daher kommt auch dem Amtsträger der Vorsitz bei der Feier der Eucharistie zu, in der die Begründung der Einheit der Kirche durch die Gemeinschaft jedes einzelnen Christen mit dem einen Herrn anschaulich wird. Der Amtsträger repräsentiert in der einzelnen Gemeinde ihre Einheit mit der universalen Kirche, so wie er umgekehrt in der Versammlung der Amtsträger seine besondere Gemeinde vertritt. Darum kann es keine Einheit der Kirchen ohne gegenseitige Anerkennung ihrer Ämter geben. Aus demselben Grunde aber gehört die Überwindung der Spaltungen der Christenheit in besonderer Weise zur Verantwortung der Amtsträger der Kirchen. Das gilt für das Verhältnis der getrennten Kirchen an jedem Ort und in jeder Region. Es gilt aber vor allem für die Amtsträger und Gremien, denen die weltweite Einheit der Christen anvertraut ist. Dabei geht es auch um eine Erneuerung im Verständnis des kirchlichen Amtes selber, um eine neue Theologie des Amtes. Sie wird nicht von den mit dem Amt verbundenen Entscheidungsbefugnissen ausgehen dürfen, wenn nicht der Unterschied des Bischofs- und Pfarramtes zu weltlicher Herrschaft verwischt werden soll. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen, genügt aber auch nicht die bloße Benennung des Amtes als Dienst. Eine einseitig von rechtlichen Zuständigkeiten und Vollmachten her konzipierte Auffassung des Bischofsamtes hat dazu beigetragen, daß in vielen Kirchen der Reformation das Bischofsamt und die bischöfliche Verfassung der Gesamtkirche als Zeichen ihrer Einheit verlorengegangen sind, jedenfalls auf der regionalen und universalen Ebene des kirchlichen Lebens¹¹. Im Mittelpunkt einer Theologie des kirchlichen Amtes muß die symbolische Funktion des Amtsträgers als Zeichen der Einheit der Kirche stehen, der Einheit der örtlichen mit der universalen Kirche und der Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander. Von der Verantwortung

für die Einheit der Kirche im Glauben des Evangeliums her sind auch die Zuständigkeiten des kirchlichen Amtes zu bestimmen. Indem die Einheit der Kirche sowohl durch den einzelnen Amtsträger als auch durch die Gemeinschaft der Bischöfe in der Liebe Christi dargestellt wird, kann das Amt der Kirche und kann eine gegenseitige Anerkennung der Amtsträger der getrennten Kirchen die Einheit der Kirche Christi als Zeichen der künftigen Einheit der Menschen im Reiche Gottes in besonderer Weise zum Ausdruck bringen. (↗ *Autorität; Gemeinde; Konfessionen und Ökumene*)

Wolfhart Pannenberg

IV. Das Kirchenverständnis im Evangelischen Kirchenrecht

Alle Kirchen bekennen in dem ihnen gemeinsamen Glaubensbekenntnis die eine heilige allgemeine (griechisch: „katholische“) christliche Kirche. In der geschichtlichen Erscheinung bietet diese jedoch das Bild einer Vielzahl. Dabei unterscheiden sie sich nicht nur in Glaubenssätzen, sondern gerade auch in ihrer grundsätzlichen Einstellung zum kirchlichen Recht und in der praktischen Gestaltung ihrer kirchlichen Ordnung. Und dies gilt keineswegs nur im Verhältnis der evangelischen Kirchen zur römisch-katholischen, sondern herkömmlich auch im innerevangelischen Bereich.

1. Der reformatorische Ansatz kirchlicher Ordnung

Theologisch hat die Konzentration des lutherischen Interesses auf die reine Lehre eine gewisse Vernachlässigung des Problems der richtigen Ordnung der Gemeinde zur Folge gehabt. Die Kirche ist mit den Worten des Augsburger Bekenntnisses von 1530 die Gemeinde der Gläubigen, in welcher das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente (Taufe und Abendmahl) dem Evangelium gemäß gereicht werden (CA VII). Sie beruht auf der göttlichen Einsetzung des Predigtbefehls, des Schlüsselamtes und der Sakramentsverwaltung, ihre Einheit auf dem Bekenntnis zu Christus. Für das Kirchenrecht mußte dieser Ausgangspunkt umstürzende Folgen zeitigen. Seine konstituierenden Elemente waren damit rechtlicher Normierung und der Fixierung durch Menschenhand entzogen. Sie sind vorgegeben – und insoweit wird im evangelischen Kirchenrecht von göttlichem Recht gesprochen. Wo die Botschaft des Evangeliums, nämlich die Rechtfertigung des Menschen durch Christus, verkündet wird, da ist Kirche. Weitere unverzichtbare Elemente und kirchenverfassungsrechtliche Voraussetzungen kann das Kirchenrecht nicht hinzufügen. Insbesondere ist keine, auch nicht die ehrwürdige historische Organisationsform der Kirche heilsnotwendig.

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Gleichsetzung der irdischen weltlichen Kirche mit der verborgen in ihr lebenden unsichtbaren Kirche der Gläubigen erkennen die lutherischen Reformatoren die Verfassungsfor-

men des sichtbaren „äußeren“ Kirchenwesens als eine Angelegenheit menschlicher Vernunft und Freiheit. Aus diesem Grunde konnten die Väter der Reformation ohne theologische Verrenkung die Einfügung in die episkopale Ordnung der mittelalterlichen Kirche samt deren päpstlichen Primat anbieten – sofern nur der unaufgebbare theologische Zentralpunkt der Rechtfertigung „um Christi willen ... ohne Verdienst ... durch den Glauben“ (*Luther* 1537) von der Papstkirche akzeptiert würde. So war *Luther*, der sowenig wie der Papst eine Kirchenspaltung wollte, noch 1520 bereit, dem Papst die Füße zu küssen, wenn dieser die Lehre von der Rechtfertigung annehmen wollte (ähnlich noch 1531, WA 40/I, 181, 1–2). Ähnlich erklärte *Melanchthon* in seinem Votum zu den Schmalkaldischen Artikeln 1537, daß dem Papst „so er das Evangelium wollte zulassen, ... umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen ... sein Superiorität über die Bischöfe, die er hat iure humane, auch von uns zuzulassen (und zu geben) sei“.

Entsprechend hatte bereits die Apologie zur Augsburger Konfession 1530 die Bereitschaft der Protestanten erklärt, sich – unter dem bewußten Vorbehalt der Anerkennung der Rechtfertigungslehre – der Jurisdiktion der Bischöfe zu unterwerfen. Auf dieser Linie liegt schließlich auch die feierliche Wiederholung der altkirchlichen Bekenntnisse in der Augsburger Konfession und die Forderung der Protestanten nach einem allgemeinen Konzil.

Der Ansatz der Reformierten unterscheidet sich hiervon insofern, als diese aus dem Neuen Testament normative Elemente kirchlicher Ordnung ableiteten und daraus ihre Kirchen- und Ämterverfassung entwickelten. Damit stehen sie dem römisch-katholischen Kirchenverfassungsrecht mit seinem normativen Charakter theoretisch näher als der insofern pragmatischeren lutherischen Kirchenordnung.

Heute wird den differierenden rechtlichen und theologischen Ansätzen der lutherischen und reformierten Reformation keine kirchentrennende Bedeutung mehr zuerkannt. Das gilt *praktisch*, seit in Deutschland vor 160 Jahren aus beiden Konfessionen gemeinsame Unionskirchen hervorgegangen sind, in denen heute mehr als die Hälfte der deutschen Protestanten lebt. Daß diese teilweise unter staatlichem Druck entstanden sind und lebhaften theologischen Protest hervorgerufen haben, hindert nicht, daß der evangelische Christ daran heute keinen Anstoß nimmt und beim Umzug keine praktischen Schwierigkeiten entstehen. Die Unionen haben auch *theoretisch* gewirkt. Lutherische und reformierte Kirchen haben durch sie ein besseres gegenseitiges

Verständnis gewonnen. Das zeigt sich deutlich im Kirchenkampf, in der Entwicklung der alle Landeskirchen umfassenden Evangelischen Kirche Deutschlands (von der 1969 aus politischen Gründen der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR abgetrennt wurde), insbesondere am Mitgliedsrecht und schließlich in der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa von 1971¹², in der etwa 90 europäische Kirchen erklären, daß von der Reformationszeit überkommene Lehrunterschiede heute keine kirchentrennende Kraft mehr haben.

Auch in das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ist Bewegung gekommen, könnte noch mehr in Bewegung geraten: Im 16. Jahrhundert war dem Kernpunkt reformatorischer Lehre, der Rechtfertigung durch den Glauben, kirchentrennende Bedeutung beigemessen worden. Nach dem bahnbrechenden Lebenswerk von *Joseph Lortz* über *Luther*, den Untersuchungen von *Hans Küng* über *Karl Barth* und von *Otto H. Pesch* speziell über *Luthers* Rechtfertigungslehre scheinen diese theologischen Schwierigkeiten heute nicht mehr zu bestehen, wenn eine kirchenamtliche Bestätigung der Rechtgläubigkeit dieser reformatorischen Zentralthese auch noch aussteht. Ihre Auswirkungen auf die Welt der reformatorischen Kirchen wäre unabsehbar. (↗ *Gesetz und Gnade; Konfessionen und Ökumene*)

2. *Evangelisches Kirchenrechtsdenken der Gegenwart*

Das fundamentale Selbstverständnis des evangelischen Kirchenrechts kommt darin zum Ausdruck, daß es in der modernen Kirchenrechtstheorie als bekennendes, als liturgisches, als dienendes, als Liebes-Recht bezeichnet und in jedem Fall als ein theologisch bestimmtes Recht verstanden wird. Die neue Kirchenrechtslehre steht damit in erklärtem Gegensatz gegen ältere methodische Ansätze, die erst in einer kirchenrechtstheoretischen Blütezeit nach dem Zweiten Weltkrieg überwunden wurden. Dies erklärt den vergleichsweise bedeutenden Raum, den die evangelische Kirchenrechtslehre der letzten Generation der Grundlagenproblematik eingeräumt hat.

Die Kirche hat eine eigene Ordnung aus theologischen Gründen, die ihre Ursprünge im Zentrum des kirchlichen Geschehens haben. Der Mittelpunkt der frohen Botschaft ist nach reformatorischem Verständnis die Rechtfertigungslehre, daß nämlich der Mensch um Christi willen ohne eigenes Verdienst durch den Glauben gerechtfertigt wird. Hierauf

beruht die Unmittelbarkeit im Verhältnis des Glaubens zu Gott und hieraus leitet sich die im Vertrauen auf Gott begründete „evangelische“ Freiheit des einzelnen gegenüber jeder menschlichen Autorität ab, sie sei weltlich oder kirchlich.

Die evangelische Freiheit und die Unmittelbarkeit des glaubenden Menschen zu Gott sind aber nicht ohne Vermittlung. „Die öffentliche Verkündigung des Evangeliums und das mit solcher Verkündigung beauftragte kirchliche Amt sind ... unentbehrliche Mittel für den Glauben des einzelnen und also für seine Unmittelbarkeit zu Gott im Bewußtsein seiner christlichen Freiheit“ (Pannenberg 1977, 260). Von hier aus erschließt sich die durch Freiheit und Respekt bestimmte Haltung des Christen zu kirchlicher Autorität und Ordnung einerseits, der dienende Charakter kirchlichen Dienstes und kirchlicher Ordnung andererseits. Denn es gehören „die Unmittelbarkeit zu Gott mit menschlicher Vermittlung, die christliche Freiheit mit der Wahrnehmung des kirchlichen Amtes, sowie überhaupt mit dem gegenseitigen Eintreten der Glaubenden füreinander, auf das engste zusammen“ (Pannenberg ebda.).

Indem die Rechtfertigung das Verhältnis der Menschen zu Gott und zueinander bestimmt, begründet, begrenzt und bestimmt sie auch Ordnung und Recht in der Kirche, ohne dieses nach evangelischem Verständnis aber bereits als positives Recht zu setzen. Die Schaffung dieses Kirchenrechts ist Sache der Menschen, die in der konkreten Rechtsgestaltung aus ihrer Situation heraus mit der Ordnung auf Gottes Ruf antworten. Dies meint die Redeweise vom *Antwortcharakter* kirchlicher Ordnung.

Die Kirche gewinnt Gestalt in dem Grundvorgang von Verkündigung und Hören. Aus dem Hören folgt Antwort im Glauben und Handeln in Gehorsam. Dies ist die Grundstruktur, welche auch für die kirchliche Ordnung konstitutiv ist, wenn auch das Leben der Kirche immer wieder die Ordnung überschreitet. Kirchenordnung und Kirchenrecht sind deshalb im Unterschied zum grundlegenden Geschehen in der Kirche veränderliche Größen. Es besteht in der Kirchenrechtslehre der Gegenwart Einvernehmen, daß die Variabilität kirchlichen Rechts nicht aus-, sondern einschließt, daß Recht und Ordnung in der Kirche ihre Wurzel in der Offenbarung Gottes in *Jesus Christus* selbst und der durch ihn begründeten Gemeinschaft haben. Sie sind „die Ordnung der persönlichen und sachlichen Bezüge der von Gott zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander berufenen Menschen“ (Erik Wolf). So wie die Kirche zu-

gleich eine geistliche und irdische Größe ist, steht auch das Kirchenrecht in der Spannung zwischen geistlichem Auftrag der Kirche und ihrer Einbettung in ihre gesellschaftliche Umwelt. Es spiegelt das Zugleich wider, das sie mit ihrem Herrn teilt, der zugleich Gottes Sohn und Mensch war. So ist sie die eine Kirche *Jesu Christi* des Dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses, zugleich aber eine geschichtliche Erscheinung, und zwar in Gestalt von zahlreichen Konfessionskirchen, die in ihrer Ordnung wiederum über sich und über die Ökumene hinaus auf die aufgegebene Einheit aller Kirchen hinweisen. Entsprechend beruht auch das Kirchenrecht in seinen Grundlagen auf göttlicher Einsetzung, aber es gewinnt Gestalt als menschliches Recht, das mit allen Künsten menschlicher Rechtstechnik umgeht.

Von größter praktischer Bedeutung schließlich ist, daß die Kirche göttliche Stiftung und zugleich eine menschliche Gemeinschaft ist. Dementsprechend ist das Kirchenrecht das Recht einer geistlichen Gemeinschaft, zugleich aber auch einer gesellschaftlichen Größe dieser Erde. Es hat an deren geschichtlichen Schranken und sozialen Bedingungen teil, orientiert sich auch an der Art und Weise, wie Menschen sich im gesellschaftlichen Raum rechtlich organisieren und hat an den rechtlichen Unvollkommenheiten jeder Rechtsordnung teil. Es bleibt sogar von den herrschenden Weltanschauungen nicht unberührt.

Diese Wandelbarkeit der kirchlichen Ordnung ist nicht nur eine Folge der Verstrickung der Kirche als Sozialverband in Recht und Gesellschaft, die zu allen Zeiten das kirchliche Leben mitgestalten, sondern ist auch durch die Sendung der Kirche in die Welt bedingt, und das heißt hier in die jeweilige Umwelt. Es ist deshalb noch keine ungewöhnliche Krisenerscheinung, wenn der Einfluß der Welt heute einerseits als Zeichen auftragsgemäßer Weltoffenheit gefeiert, gleichzeitig als Weltverfallenheit und Preisgabe an den Zeitgeist bekämpft wird. Das geschichtlich Unabwendbare und das Aufgetragene liegen dicht beieinander und bereiten in Zeiten bedeutender Veränderungen, wie wir sie heute erleben, eine große Verlegenheit für die Frage richtiger kirchlicher Ordnung¹³.

Natürlich kann es kein kirchlicher Grundsatz sein, alle Veränderungen des staatlichen Rechts, alle Neuerungen der Gesellschaftsformen einfach mitzumachen. Das leuchtet ein bei der Forderung, das NS-Führerprinzip, die sozialistische Gesetzlichkeit oder die parlamentarische Demokratie in der Kirche einzuführen. Bei Detailfragen, z. B. dem kirchlichen Arbeitsrecht, wird es freilich schon schwieriger. In der Min-

derheitenlage, in der die Kirche sich heute weithin befindet, ist es freilich ebenso deutlich, daß auch ein Festhalten an der überkommenen Kirchenordnung den kirchlichen Auftrag verfehlen kann¹⁴. Dabei ist es eine Hilfe, sich zu vergewissern, daß die Christen des 20. Jahrhunderts sowenig wie die des 16. eine neue Gestalt der Kirche zu schaffen haben, sondern daß ihnen diese aus der Geschichte überkommen ist. *Luther* hat in ähnlich schwieriger Lage nicht versucht, die Kirche aus ihrem Wesen herzuleiten; er hat sie auch nicht einfach aus dem Neuen Testament abzuleiten versucht (wozu die Reformierten mit der vermeintlich neutestamentlichen Vierämterverfassung neigten). *Luther* nahm die Kirche als etwas Vorgegebenes und maß das Kirchenrecht an ihrem Auftrag. Davon ist auch heute auszugehen. Die Eigenständigkeit und die Eigentümlichkeit der kirchlichen Ordnung wird am besten gewahrt, wenn die Kirche sich immer von neuem auf ihre Aufgabe besinnt.

Aus diesem Grunde ist *kirchliche Ordnung eine paradoxe Ordnung* (*Erik Wolf*) genannt worden, deswegen entspricht ihr auch eine Methodendialektik, für welche die Theologie freilich grundlegend ist, denn das evangelische Kirchenrecht ist nach übereinstimmendem evangelischen Verständnis eine Funktion kirchlicher Existenz. Die Betonung des „Zugleich“ kirchlicher Existenz und kirchlicher Ordnung ist in der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft deshalb so stark, weil diese jahrhundertlang im Bann der Anschauung lebte, daß die Reformation ein Kampf um die Freiheit des Glaubens gegen die Herrschaft des Rechts der Kirche gewesen sei. Die theologische Behandlung des Gesetzesbegriffs hatte sich in der Folge davon von der Gesetzeslehre der Rechtswissenschaft abgekehrt. Gestützt auf die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche war man seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Unterscheidung von Glaubens- und Rechtskirche gelangt. Die erstere galt aus dogmatischen Gründen als rechtsfrei, die letztere war aus empirischer Notwendigkeit als rechtlicher Verband gefaßt und fiel in den Bereich, dessen sich der kirchenrechtliche Positivismus bemächtigt hatte. Daß die Kirche in der einen Gestalt das Recht verabscheute, in der anderen es forderte, wies zwar auf eine Unstimmigkeit hin. Die Theologen fühlten sich aber für die Rechtsfragen nicht zuständig und die Juristen sahen diese Fragen als Grundprobleme theologischen Nachdenkens an. Nicht weil sie die bekennnismäßigen Grundlagen nicht ernst genommen hätten, sondern aus rechtsdogmatischen Gründen sahen die Vertreter des Rechtspositivismus sich daran gehindert, die kirchenrechtliche Ordnung daraufhin zu prüfen, ob sie an We-

sen und Auftrag der Kirche gemessen sachgemäß sei. Das Kirchenrecht begann gewissermaßen mit einem nicht-juristischen Vorspruch, in dem auf die theologische Grundlage verwiesen wurde, und ihm folgte dann das Kirchenrecht, als ob es sich um Kommunalrecht o. ä. handelte¹⁵. Im Ergebnis drohte einerseits die Gefahr positivistischer Rechtsherrschaft, in der das Kirchenrecht galt, weil es überkommen war. Andererseits erlitt der Kirchenbegriff eine Spiritualisierung, die das Kirchenrecht nicht mehr einschloß. *Rudolph Sohm* ging bekanntlich soweit, daß nach seiner ebenso beunruhigenden wie die Wissenschaft anregenden These das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch steht¹⁶. Es ist nicht zuviel gesagt, daß die evangelische Kirchenrechtswissenschaft des 20. Jahrhunderts sich vor allem der Auseinandersetzung mit dem Erbe des Rechtspositivismus und insbesondere der Überwindung der Thesen von *Rudolph Sohm* gewidmet hat¹⁷. Zunächst mußte das Wesen des Kirchenrechts von seinem Ursprung, dem Neuen Testament her, bestimmt werden¹⁸. Dem folgten zeitlich in kurzem Abstand und von unterschiedlichen Ausgangspunkten nach theologischen Ansätzen¹⁹ die großen kirchenrechtlichen Werke von *Johannes Heckel*²⁰, *Erik Wolf*²¹ und *Hans Dombois*²².

Sie haben den ganzheitlichen Kirchenbegriff für die evangelische Kirchenrechtswissenschaft wieder zurückgewonnen. Mit Recht wird darin der entscheidende Fortschritt der Kirchenrechtsforschung des 20. Jahrhunderts gesehen. Das Kirchenrecht wird heute also wieder theologisch begründet. Weil die Befreiung des Menschen, nämlich die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, den Kern der Evangeliumsbotschaft bildet, deshalb ist das dadurch begründete neue Verhältnis der Menschen zu Gott und untereinander auch für die kirchliche Rechtsordnung konstitutiv. Die evangelische Rechtstheologie hat diesen Ansatz von verschiedenen Ausgangspunkten her gewonnen, sei es, daß sie vom „Christusrecht“ spricht, von „biblischen Weisungen“ oder mit der Unterscheidung von (in der Gnade begründetem) Statusrecht und (an sittlichen Normen ausgerichteter) Normenrecht argumentiert. Allemal erscheinen Recht und Ordnung als Ausdruck des Liebes- und Rechtswillens Gottes in der Kirche. „Das Ereignis der Offenbarung Gottes, der sein Volk zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander beruft, d. h. zuletzt aber das Christusgeschehen begründet, begrenzt und bestimmt auch die Ordnung und das Recht in der Kirche“ (*Ammer*). Hierin und nicht in einem Autonomieanspruch der Kirche liegt die grundsätzliche Unterscheidung von Kirchenrecht und weltlichem Recht begründet

und damit die Notwendigkeit eines eigengearteten Kirchenrechts. Von hier aus wird auch verständlich, warum in der neueren evangelischen Kirchenrechtslehre so nachdrücklich vom *Kirchenrecht als bekennendem Recht* die Rede ist. Es soll damit in Absetzung von älteren kirchenrechtsmethodischen Ansätzen hervorgehoben werden, daß die Ordnung der Kirche in ihrer Grundlage mit der Stiftung der Kirche selbst festgelegt ist und in der Durchführung davon bestimmt wird.

Mißverständnisse sind bei dieser Charakterisierung nur dann vermeidbar, wenn die mehrfache Bedeutung des Begriffs „Bekennen“ unterschieden wird: Bekenntnisgebundenheit kann auf historische Bekenntnisse, z. B. der lutherischen Reformation, abzielen, sie kann die Notwendigkeit des immer neuen Bekennens unterstreichen, sie kann der Abgrenzung gegen Irrlehren dienen, schließlich kann sie die bekennende Bindung an den Herrn der Kirche und das Wort der Schrift meinen.

In der ersten Bedeutung hätte die bekennende kirchenrechtliche Ordnung die gewachsene Überlieferung herauszustellen. Die zweite Variante müßte dagegen das gerade heute Verpflichtende zur Geltung bringen. Die nächste Bedeutungsspielart müßte vor allem die Grenzen zu anderen Kirchen verdeutlichen und das Trennende betonen. Im Gegensatz hierzu hätte die letzte Version schließlich das den verschiedenen Kirchen Gemeinsame und sie Verbindende zur Darstellung zu bringen.

Die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung (1934) läßt erkennen, daß alle vier Bedeutungen in der Ordnung der Kirche Ausdruck finden müssen, spitzt den bekennenden Charakter der Kirchenordnung in bekannter geschichtlicher Situation aber auf die Notwendigkeit aktuellen Bekennens zu.

Die Rede von der kirchlichen als einer bekennenden Ordnung meint nicht, daß die Bekenntnisschriften oberste Rechtsnorm seien oder daß das Kirchenrecht aus ihnen herausgezogen werden könne oder müsse. In deutlicher Entgegensetzung gegen frühere kirchenrechtsmethodische Ansätze soll diese Sprachregelung vielmehr im Bewußtsein halten, daß es gerade nicht genügt, dogmatische Bekenntnistreue der Kirche zu fordern oder die Ordnung der Kirche historisch auf kirchlichen Bekenntnissen ruhend darzustellen. Das Kirchenrecht selbst soll von dem Geist, den die Bekenntnisschriften bezeugen und der die heutige Gemeinde bestimmt, erfüllt sein. Die Kirche soll auch mit ihrer Ordnung dafür Zeugnis ablegen, daß Christus ihr Herr ist, daß in der Kirche ein von ihm begründetes neues Verhältnis des Menschen zu Gott und der Menschen zueinander herrscht, und daß dies wie in allen kirchlichen Äußerungen

also auch in der Rechtsordnung Gestalt gewinnen will. In diesem Sinne sagt Art. 3 der Barmer Theologischen Erklärung von 1934:

„Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadeten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum sind, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.“

Der Ansatzpunkt jeder kirchlichen Ordnung liegt da, wo die Christusherrschaft immer neu ausgerufen und angenommen wird, wo die Kirche erneuert und das neue Gottesvolk wieder ausgerichtet wird, nämlich im Gottesdienst. Dies besagt die seit *Karl Barth* in der Kirchenrechtswissenschaft gängige mißverständliche Redeweise, daß *Kirchenrecht* „liturgisches Recht“ sei.

Die Gefahr des Einbruchs eines Ordnungsdenkens fremder Herkunft (autoritär-hierarchischer oder demokratisch-independentistischer Art) ist im Bewußtsein zu halten: Ordnung und Recht der Kirche müssen immer neu an der im Glauben begründeten Rechtspersönlichkeit des Christen, der Gemeinde und ihrer Glieder orientiert werden. Ausgangspunkt kirchlichen Ordnungs- und Rechtsdenkens ist deshalb keine theologische, philosophische oder erfahrungswissenschaftliche Sicht des Menschen, „sondern die Erkenntnis der christlichen Existenz als der des gerechtfertigten Sünders vor Gott, der daher allein ins Recht gesetzt und mit dem Recht beauftragt ist. Daher muß alle Ordnung in der Kirche aus dem Gottesdienst erwachsende Ordnung sein“ (*Ammer*, 247).

Der „liturgische“ oder „bekenkende“ Charakter des Kirchenrechts kommt in den einzelnen Rechtsbestimmungen in unterschiedlichem Maße zur Geltung, je nach Nähe oder Ferne der betreffenden Norm zum Zentrum kirchlichen Geschehens. Selbstverständlich ist weder gemeint, daß jeder Umzugskostenbestimmung ein Bekenntnischarakter zukomme, noch sind die Rechtssätze, die die kirchliche Vermögensverwaltung betreffen, liturgische Aussagen. Schon die Rechtssprache, die homologische Sprache des Bekennehmens und die kerygmatische Sprache der Predigt schließen dies aus.

Was das praktisch heißt, läßt das Pfarrerrecht, eine zentrale Materie des evangelischen Kirchenrechts, erkennen. Pfarrergesetz, Amtszuchtgesetz und Lehrbeanstandungsgesetz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) gelten in den Gliedkirchen der VELKD übereinstimmend. Sie zeigen, wie die Zeichenhaftigkeit des kirchlichen Amtes und die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre nicht dazu verführen müssen, Fragen des Amtes oder der Lehre wie ein Polizeigesetz zu regeln, wie die kirchliche Rechtsordnung vielmehr auf Vergewisserung des kirchlichen Konsenses zielt und, insbesondere in der Lehre, alles auf Verstehen und theologische Auseinandersetzung ohne disziplinarischen und wirtschaftlich-finanziellen Druck abstellt. Natürlich gibt es einen Punkt, wo schließlich entschieden werden muß. Das Lehrzuchtverfahren gegen Pastor *Paul Schulz*²³ 1977 bis 1979 läßt auch für den Laien deutlich werden, wie die Verbindung von christlicher Brüderlichkeit und jeder nur denkbaren rechtsstaatlichen Sicherung möglich und sachgemäß ist.

Die kirchliche Rechtsordnung muß schließlich erkennen lassen, daß sie eine *dienende Ordnung* ist. „Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23, 8) – das gilt es auch rechtlich zur Darstellung zu bringen, denn es würde nicht genügen, hierin lediglich den Ausdruck einer inneren Haltung zu sehen, die der Christ einnehmen und bewähren soll. Der Dienstcharakter gibt dem Kirchenrecht Richtung und setzt ihm Ziel und Grenze. Kirchenordnung soll (im Sprachgebrauch des Kirchenrechtslehrers *Erik Wolf*) deshalb stets zugleich christokratische Bruderschaft und bruderschaftliche Christokratie sein. Praktisch wird dies im evangelischen Bereich in geflissentlicher Betonung der Gleichheit und in der Ablehnung formaler Über- und Unterordnung und qualitativer Rang- und Standesunterschiede.

Luther hat Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit die drei Grundrechte des Christen genannt (De votis monasticis, 1521). Die in der Liebe begründete Brüderlichkeit hat in evangelischer Kirchenordnung ihren Platz obenan. Das meint *Johannes Heckel* mit dem Satz: „Respublica ecclesiastica unica lege charitatis instituta est“ lautet der Kernsatz aller irdischen Kirchenverfassung“. Insofern als evangelisches Kirchenrecht in der Liebe Gottes zu den Menschen und dem daraus fließenden Gebot brüderlicher Liebe seinen Lebensnerv hat, wird es auch als *Liebesrecht* bezeichnet. (↗ Autorität; Gesellschaft und Reich Gottes; Gesetz und Gnade; Ordnung und Freiheit; Tradition und Fortschritt)

3. *Der evangelische Christ und das Kirchenrecht*

Ein Überblick über das Selbstverständnis des evangelischen Kirchenrechts wäre unvollständig ohne Hinweis auf die Haltung, die das Gros der evangelischen Christen hierzu einnimmt. Diese ist durch Fremdheit und kritische Distanz gekennzeichnet. Zu diesem Resultat haben theologische und politische Einflüsse zusammengewirkt. Seit der Reformation ist es für die Protestanten selbstverständlich, daß es religiös auf den persönlichen Glauben, auf das Verhältnis des Einzelnen zu Gott ankommt. Daß *Luther* tatsächlich in diesem Sinne gewirkt hat, ist oben schon angedeutet worden.

Luther hielt in Anlehnung an *Augustins* Unterscheidung zwischen dem *Corpus Christi mysticum* und *permixtum* und insofern in Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht an der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche fest. Die Kirche ist danach das Volk Gottes, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes. Im Gegensatz zur vorreformatorischen Theologie stellte *Luther* aber nicht die sichtbare Kirche in den Mittelpunkt des theologischen Denkens, sondern die unsichtbare Kirche der „wahrhaft Gläubigen, deren Herr Christus geworden ist“. Wer zu diesen Gerechtfertigten gehört, weiß aber Gott allein. „*abscondita est Ecclesia, latent sancti*“ (WA 18, 652, 23).

Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wollte nicht zwei Kirchen, sondern die Sichtbarkeit und die Unsichtbarkeit der einen Kirche unterscheiden. Tatsächlich hat sie aber die Kirche in zwei Bereiche aufgeteilt mit verhängnisvoller Wirkung für die Kirchenrechtslehre bis hin zu *Rudolph Sohms* berühmter These: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“²⁴.

In dieser Richtung wirkte aber auch das landesherrliche Kirchenregiment. Geplant war es von niemandem. Tatsächlich nahmen die Landesherren seit dem 15. Jahrhundert weithin kirchenregimentliche Aufgaben wahr. Durch die Wirren der Reformationszeit potenzierte sich der Einfluß der politischen Instanz. Zunächst schien es sich um eine vorübergehende Notkompetenz zu handeln. Bald verfestigte das Reichsrecht die Stellung der Landesherren als Notbischöfe (im Reichsabschied des Augsburger Religionsfriedens von 1555), nachdem der historische Episkopat seine Mitwirkung an der Reformation im großen und ganzen verweigert hatte und die Hoffnung auf ein allgemeines Konzil geschwunden war. Die junge evangelische Kirche hatte infolgedessen nur wenige Jahre Gelegenheit, die rechtliche Gestaltung des Kirchenwesens

in eigene Hand zu nehmen. Sogleich wurde sie hierin von der staatlichen Gewalt unterstützt und bald verdrängt.

Das landesherrliche Kirchenregiment hat – wie die Kirchengeschichte und nicht zuletzt das Kirchengesangbuch ausweisen – keineswegs die christliche Lehre erstickt oder nachweislich mehr bedrückt als moderne Ordnungen es tun, in denen der heutige Zeitgeist mitbestimmend wirkt. Sicher hat es aber die evangelischen Christen in einer Weise von der Verantwortung für die rechtliche Ordnung der Kirche entlastet, daß eine gewisse Rechtsfremdheit eingetreten ist. Bemühungen um verstärkte rechtliche Selbständigkeit der evangelischen Kirche kamen bei Wegfall des landesherrlichen Summepiskopats 1918 zu vollem Erfolg, traten aber erst durch die reinigende und klärende Wirkung des Kirchenkampfes voll in das Bewußtsein. (Insofern hinkte das Bewußtsein der Protestanten dem der Katholiken nach. Sie hatten nicht die Erfahrungen des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert ausgekostet, der den Katholiken in vielen Ländern ein Bewußtsein von der Fremdheit des Christen im Staat vermittelt hat.) Die seitdem erfolgte umfangreiche Gesetzgebung in den evangelischen Kirchen zeigt eine überraschende Kontinuität mit den kirchlichen Verfassungen seit über hundert Jahren und eine angesichts der territorialen Zersplitterung der evangelischen Kirche ebenso überraschende Homogenität.

Weithin herrscht auch heute noch die (nicht völlig abwegige, aber unzureichende) Überzeugung, daß es bei der Kirche auf die Sache mehr ankomme als auf die rechtliche Form. Daß die römisch-katholische Kirche bei sachlich von beiden Seiten weit fortgeschrittener theologischer Verständigung in rechtlicher Hinsicht keine Konsequenzen aus dem Nebeneinander der Kirchen gezogen hat, bedeutet in diesem Zusammenhang keine Erleichterung im evangelischen Bereich für die Notwendigkeit, der auch rechtlichen Zuordnung der christlichen Kirchen der ganzen Welt zu wirken. Denn die Entstehung besonderer Kirchen in der Reformation bringt auch für das evangelische Verständnis nicht das Gelingen, sondern das Steckenbleiben und Scheitern der Reformation zum Ausdruck.

Damals wie heute sind die Christen in ihrer Gesamtheit das neue Gottesvolk, für das die Kirchenrechtswissenschaft die Probleme der rechtlichen Ordnung bedenkt. Die Ordnung kann in den Bereichen der Kirchen in der Welt vielgestaltig sein, aber sie darf nicht partikularistisch zersplittert bleiben. Hier wiederum lernen die evangelischen Christen von ihren römisch-katholischen Brüdern. Zu schnell geben sich Prote-

stanten mit der partikularen Aufsplitterung evangelischer Kirchentümer zufrieden. Natürlich ist die organisatorische Vereinheitlichung der ökumenischen Kirchen keine Garantie für Wahrheit und Lebendigkeit. Allerdings ist das beziehungslose Nebeneinander ohne eine geordnete Verhältnisbestimmung zwischen den Kirchen ein Ärgernis, um dessen Überwindung gerungen werden muß. (↗ Staat – Gesellschaft – Kirche)

Axel von Campenhausen

V. Das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts

Verfolgt man die Entwicklung vom Gesetzbuch der katholischen Kirche aus dem Jahr 1917, dem Codex Iuris Canonici (CIC), bis hin zu den Reformbemühungen um ein neues kirchliches Gesetzbuch, wird man einen deutlichen Wandel im Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts feststellen. Für diesen Wandel ist das II. Vatikanische Konzil von entscheidender Bedeutung, dies vor allem aus zwei Gründen: Einmal ist das Konzil zu einer umfassenderen theologischen Darstellung dessen, was unter ‚Kirche‘ zu verstehen ist, vorgestoßen; unbestreitbar ergeben sich hieraus viele kirchenrechtliche Konsequenzen. Zum andern hat das Konzil gerade durch seinen entschiedenen Protest gegen die Verrechtlichung des Glaubens und der Kirche eine Neubesinnung auf Wesen und Funktion des kirchlichen Rechts eingeleitet. Gewiß ist dieser Protest nicht selten in eine „antijuridische Einstellung“ umgeschlagen (Corecco 96). Doch darf nicht übersehen werden, daß der Protest gegen die Verrechtlichung notwendig gewesen ist, um die Neubesinnung überhaupt erst zu ermöglichen. Als kritisches Regulativ einer Rechtsordnung, die immer wieder von der Gefahr der Verrechtlichung bedroht ist, ist ein solcher Protest legitim, ja sogar gefordert; es geht darum, inhaltliche Verzerrungen kirchlicher Rechtsstrukturen abzuwehren und Auswucherungen rechtlicher Normierungen in Lebensbereiche hinein zu verhindern, die der freien Gestaltung überlassen bleiben sollten²⁵.

Das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts soll im folgenden beispielhaft an einzelnen Fragebereichen verdeutlicht werden. Dabei ist der Wandel in diesem Selbstverständnis stets mitzubedenken, zumal sich das Kirchenrecht gegenwärtig in einem grundlegenden Umbruch befindet. Ausgelöst wurde dieser Umbruch durch die Ankündigung einer Reform des kirchlichen Rechts durch *Johannes XXIII.* (Rede vom 25. I. 1959). Die Arbeiten an dem neuen kirchlichen Gesetzbuch sind in zwei Schritten vorangegangen: der Vorbereitung einzelner Entwürfe (1963–1972) und der Überarbeitung dieser Entwürfe aufgrund der eingereichten Verbesserungsvorschläge (1973–1980). Die Veröffentlichung des neuen Gesetzbuches steht noch aus.

1. Kirchenbegriff

Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 geht davon aus, daß alle, die das Sakrament der Taufe empfangen haben, der katholischen Kirche angehören und ihrer rechtlichen Hoheitsgewalt unterstellt sind. Insofern wird die katholische Kirche in einem ausschließlichen Sinn mit der Kirche Jesu Christi gleichgesetzt. Kirchliche Gesetze gelten grundsätzlich für alle Getauften – ganz gleich, ob sie sich zur katholischen Kirche bekennen oder nicht –, es sei denn, daß für einzelne Bereiche etwas anderes festgelegt ist (vgl. c.12 in Verbindung mit c.87 CIC). Nichtkatholische Christen werden nach dieser Konzeption als grundsätzlich der katholischen Kirche zugehörig betrachtet, wenn sie auch an der Ausübung ihrer Rechte gehindert sind.

Demgegenüber vermeidet das II. Vatikanische Konzil eine ausschließliche Gleichsetzung von Kirche Christi und katholischer Kirche. Wohl hält es durchaus daran fest, daß die katholische Kirche die Kirche Christi verwirkliche – denn sie versteht sich nicht einfachhin als eine Kirche unter vielen Kirchen –, zugleich werden aber vielfältige kirchenbildende Elemente außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche anerkannt (vgl. Kirchenkonstitution, Art. 8). *Alois Grillmeier* bemerkt hierzu: „Es wird auch nicht mehr ein absolutes, exklusives Identitätsurteil ausgesprochen, etwa in dem Sinne: Die Kirche Christi ‚ist‘ die katholische Kirche. Damit wird nicht eine Unklarheit über die Erkennbarkeit der Kirche Christi geschaffen. Es wird nur einer konkreten Wirklichkeit Rechnung getragen, nämlich der Tatsache, daß außerhalb ihres (= der katholischen Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind‘. ... Aber Kirchlichkeit fällt nicht einfachhin mit der der katholischen Kirche zusammen, weil auch kirchliche Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb zu finden sind.“²⁶

Eine ausschlaggebende Rolle für diesen veränderten Kirchenbegriff, der sich auf dem Konzil durchgesetzt hat, dürfte die positivere Wertung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gespielt haben. Diese werden nicht mehr nur in ihrem Getrenntsein von der katholischen Kirche betrachtet. Sie haben vielmehr, wie es im Ökumenismusdekret heißt (Art. 3), „Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“; sie werden sogar als „Mittel des Heiles“ angesprochen, die der Geist Christi selbst benutzt, um Heil zu vermitteln – ein Gedanke, der dem CIC noch gänzlich fremd gewesen ist. Außerdem ist in diesem Zusammenhang auf die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit

hinzuweisen. Die Art und Weise, wie hier das Recht auf religiöse Freiheit dargestellt und begründet wird, wäre wohl kaum mit einem Anspruch der katholischen Kirche vereinbar, nichtkatholische Christen verpflichtet zu können²⁷.

Aufgabe eines neuen kirchlichen Gesetzbuches ist es nun nicht, die Aussagen des Konzils im einzelnen zu wiederholen, doch müssen hieraus kirchenrechtliche Folgerungen gezogen werden. Unter dieser Rücksicht ist zunächst zu beachten, daß die nichtkatholischen Christen gemäß dem gewandelten Kirchenverständnis des Vaticanum II nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden werden²⁸. Da aber die nichtkatholischen Christen katholischerseits nicht mehr „vereinnehm“ werden, wird zugleich ermöglicht, die Rechtsordnungen der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in einem umfassenderen Sinn als bisher anzuerkennen. Nur unter dieser Voraussetzung können Modelle zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit entwickelt werden, die den einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine möglichst große Eigenständigkeit belassen. Insbesondere für die aus der Reformation entstandenen Kirchen ergibt sich hieraus die Folgerung, daß man von ihnen keine Rückkehr in den Verband der Lateinischen Kirche verlangen kann, von der sie ihren Ausgang genommen haben.

Ein spezielles Problem stellt sich im Hinblick auf jene katholischen Christen, die sich von ihrer Kirche losgesagt haben. Die Neukodifikation hält daran fest, daß sie normalerweise auch weiterhin an die Gesetze der katholischen Kirche gebunden sind. Eine Ausnahme ist jedoch beispielsweise bezüglich der kirchlichen Eheschließungsform gegeben. Denn diejenigen Christen, die in einem formalen Akt aus der katholischen Kirche ausgetreten sind, sollen nach dem neuen CIC nicht mehr an die von der katholischen Kirche vorgeschriebene Eheschließungsform gebunden sein, um eine gültige Ehe eingehen zu können.

Von besonderem Interesse ist aber, daß die Reform des Kirchenrechts durchaus die Lehre des Konzils aufgreift, daß die Kirche Christi nicht einfachhin mit der katholischen Kirche identifiziert werden darf. Außerdem wird in der Sprache des Konzils von getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gesprochen und die nichtkatholischen Christen werden als „Brüder im Herrn“ anerkannt²⁹. Deshalb kann man der Ansicht von *Peter Lengsfeld* wohl nicht zustimmen, daß der ekklesiologische Status, der vom Konzil den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften dogmatisch zuerkannt worden ist, kirchenrecht-

lich wieder zurückgenommen werde³⁰. Freilich ist zuzugeben, daß ein Textvorschlag, der von einem Arbeitskreis evangelischer und katholischer Kirchenrechtler entwickelt worden ist, die ökumenischen Beziehungen besser zum Ausdruck bringt; der Vorschlag lautet: „Die katholische Kirche anerkennt, daß eine, wenn auch noch nicht vollkommene Gemeinschaft zwischen ihr und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften besteht, und sie zusammen mit diesen nach dem Auftrag Christi gehalten ist, die volle Einheit wiederherzustellen“ (*Dombois* II, 28). Doch kann nicht von einer Zurücknahme dessen, was das Konzil den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bereits zuerkannt hat, durch das neue Kirchenrecht die Rede sein, wie *Lengsfeld* meint.

Was den zugrundeliegenden Kirchenbegriff sowie den Geltungsbereich der kirchlichen Rechtsordnung betrifft, ist das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts gegenwärtig also von dem Bemühen um Einschränkung und Begrenzung geprägt. Dies ist von großer ökumenischer Tragweite, mögen auch die vorgesehenen Änderungen noch keineswegs in jeder Hinsicht zufriedenstellend sein. Auf die sich hieraus ergebenden ökumenischen Konsequenzen soll später noch eigens eingegangen werden. (↗ *Konfessionen und Ökumene; Staat – Gesellschaft – Kirche*)

2. Volk Gottes und Hierarchie

Die Strukturen der Kirchenverfassung, wie sie im alten Codex zutage treten, müssen hier nicht im einzelnen dargestellt werden; es genügt, einige Grundlinien aufzuzeigen. Die Verfassung der Kirche ist geprägt durch einen hierarchischen Aufbau, durch eine Führungsordnung, die kraft göttlichen Rechts hinsichtlich der Weihe aus Bischöfen, Priestern und Diakonen, hinsichtlich der Leitungsvollmacht (Jurisdiktion) aus dem Papst und dem diesem untergeordneten Bischofsamt besteht (c. 108 § 3 CIC). Dabei gründet der hierarchische Aufbau der Kirche im Sakrament der Weihe und bewirkt eine wiederum im göttlichen Recht verankerte Trennung gegenüber den Laien, den Nichtordinierten (vgl. cc. 107, 948 CIC). Ohne Zweifel ist das Kirchenrecht des CIC vorwiegend Amtsrecht; der geistliche Amtsträger erscheint als eigentliches Rechtssubjekt, als der eigentliche Träger kirchlichen Handelns.

Das Recht der Kirche muß, wie *Hans Barion* – wohl in einer gewissen

Überspitzung – den CIC interpretiert, ganz und gar im Hinblick auf die kirchliche Hierarchie bestimmt werden: die Hierarchie lebt aus dem göttlichen Recht und erzeugt das kirchliche Recht als bloß menschliche Rechtssetzung; sie wird getragen vom göttlichen Recht und trägt ihrerseits das rein kirchliche Recht³¹. Demgegenüber erscheint die Stellung der Laien in der Kirche als rechtlich belanglos, sie haben sich lediglich den hierarchischen Amtsträgern unterzuordnen. „Die Laien sind kirchenrechtlich im wesentlichen nur Objekt“³². Diese Auffassung deckt sich weitgehend mit der Art und Weise, wie *Ulrich Stutz* – vom reformatorischen Standpunkt aus – den CIC auslegt: Die Laien bilden „lediglich das zu leitende und zu lehrende Volk“; sie erscheinen als die „Schutzgenossen“, denen die Kleriker als „Vollgenossen“ gegenüberstehen, so daß das Recht der katholischen Kirche fast ausnahmslos als „Geistlichkeitsrecht“ anzusprechen ist³³.

Gegenüber dieser Sicht der Kirche und des kirchlichen Amtes hat das II. Vatikanische Konzil die allen Unterscheidungen vorausliegende Einheit im Volk Gottes herausgestellt³⁴. Allerdings ist die Kirche noch im Verlauf des Konzils gelegentlich als eine „Gemeinschaft von Ungleichem“ dargestellt worden: Die Kirche „ist ein Gefüge von vielen, freilich nicht gleichgestellten Gliedern, weil die einen den anderen untergeordnet sind und weil es in ihr selbst Kleriker und Laien, Vorgesetzte und Untergebene, Lehrer und Schüler und verschiedene Stände gibt ...“ (vgl. *Krämer* 1977, 137 f). Nur auf diesem Hintergrund kann man den Weg ermessen, den das Konzil gegangen ist. In der Kirchenkonstitution heißt es: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“ (Art. 32).

Entscheidend für den konziliaren Neuansatz dürfte vor allem die Wiederentdeckung des Volk Gottes-Begriffs gewesen sein. Das Konzil versteht die Kirche nicht mehr nur vom Amt her, sondern beschreibt sie als das eine Volk Gottes, in welchem eine übergreifende Einheit gegeben ist. Kardinal *Suenens*, einer der bedeutendsten Konzilsteilnehmer, erklärt: „Würde man mich fragen, welches der an pastoralen Auswirkungen reichste ‚Lebenskeim‘ ist, den wir dem Konzil verdanken, so würde ich ohne Zögern antworten: Die Neuentdeckung des Gottesvolkes als Ganzes, als umfassende Einheit und – als Folge davon – die Mitverantwortung, die sich für jedes seiner Glieder daraus ergibt.“³⁵ Alle Glieder des Gottesvolkes haben teil am prophetischen, priesterlichen und kö-

niglichen Dienstant Christi, allen ist die Sendung der Kirche gemeinsam (vgl. Kirchenkonstitution, Art. 10-12; 31).

Um die wahre Gleichheit im Volk Gottes – die jedoch nach der Lehre des Konzils eine besondere Verantwortlichkeit kirchlicher Amtsträger keineswegs ausschließt – auch in rechtlicher Hinsicht zum Ausdruck zu bringen, ist in der Reform des Kirchenrechts vorgesehen, einen Grundrechtskatalog zu erstellen. Zu erwähnen ist hier etwa das Recht auf religiöse Freiheit, auf eine eigene Form der Spiritualität, auf Ausübung des Apostolats usw. In einem Grundrechtskatalog muß die Tatsache deutlicher zum Vorschein kommen, daß alle Glieder der Kirche zur verantwortlichen Mitarbeit berechtigt und verpflichtet sind. Die Formulierung von Grundrechten und Grundpflichten hat aber nur dann einen Sinn, wenn zugleich ein wirksamer Rechtsschutz gewährleistet ist. Unter dieser Rücksicht ist zu begrüßen, daß der neue Codex die Möglichkeit zum weiteren Ausbau einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit vorsieht; bislang ist es nur möglich, Entscheidungen römischer Kurialbehörden verwaltungsgerichtlich überprüfen zu lassen.

Des weiteren ist noch darauf hinzuweisen, daß die nachkonziliare Entwicklung verschiedener Ratsgremien und Formen der Mitverantwortung im revidierten CIC eine Verankerung erhalten wird. Dies gilt etwa für die Diözesansynode, den Priesterrat, den Pastoralrat, aber auch für den Pfarrgemeinderat, obgleich hier manche Spannungen zur bisherigen teilkirchlichen Rechtsentwicklung nicht zu übersehen sind. Stärker als bisher wird das neue kirchliche Gesetzbuch hervorheben, daß bestimmte kirchliche Ämter und Dienste Laien übertragen werden können; in den einzelnen Teilkirchen ist hier etwa an Katecheten, Pastoral- und Gemeindereferenten zu denken. Stärker als bisher wird das neue Gesetzbuch aber auch hervorheben, daß Laien unter bestimmten Voraussetzungen Leitungsvollmacht in der Kirche (Jurisdiktion) ausüben vermögen; ihnen soll beispielsweise das Amt eines Richters an den Diözesangerichten zugänglich sein. Auch wird das strikte Laienpredigtverbot, wie es bisher in c. 1342 CIC normiert ist, eine – wenn auch behutsame – Auflockerung erfahren; hiernach sollen Laien gemäß den Vorschriften der jeweiligen Bischofskonferenz zur Predigt in der Kirche zugelassen werden, wenn eine Notwendigkeit besteht oder dies in Einzelfällen angeraten erscheint.

In all diesen Änderungen, die anstehen, artikuliert sich ein neues Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts. Es geht darum, ein klerikalistisch verengtes Kirchenbild auch in rechtlicher Hinsicht zu

überwinden und deutlich zu machen, daß alle Glieder des Gottesvolkes zum Dienst an der Heilssendung der Kirche gerufen sind. Gewiß können noch manche Bedenken gegenüber den bisherigen Reformbemühungen angemeldet werden: Ist die Formulierung von kirchlichen Grundrechten wirklich schon zufriedenstellend? Wird die Mitverantwortung der Laien hinreichend zur Geltung gebracht? Ist die Ausformung der Beratungsorgane auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung tatsächlich ausgewogen? Bei der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen sollte man sich aber nicht den Blick dafür verstellen lassen, was die Reform des Kirchenrechts schon jetzt an Positivem zu bringen vermag. Überdies ist zu beachten: Ein neues kirchliches Gesetzbuch ist Menschenwerk, das stets neu den wechselnden Zeitumständen angepaßt werden muß. Man sollte sich vor dem Fehler hüten – dem die Kommentatoren des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 nicht selten verfallen sind –, das Gesetzbuch in seiner neuen Gestalt als Höhepunkt und Abschluß der kirchlichen Rechtsentwicklung überhaupt zu betrachten. Aus pastoralen Gründen ist eine Anpassung rechtlicher Bestimmungen an die Zeiterfordernisse stets geboten, ohne daß dadurch der Heilsauftrag der Kirche in irgendeiner Weise verkürzt werden dürfte. Nur durch ein so verstandenes dynamisches Kirchenrecht kann die weitverbreitete Skepsis gegenüber eben diesem Recht abgebaut werden. (↗ Tradition und Fortschritt)

3. *Kirchenrecht und Ökumene*

Kirchenrecht kann heute verantwortlich nicht mehr in einer Weise betrieben werden, die die ökumenische Frage verdrängt oder verdeckt. Es muß dazu beitragen, die Verständigung unter den Christen zu fördern und die Einheit wiederherzustellen. Für die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist es in ökumenischer Hinsicht durchaus bedeutsam, wie sich die Rechtsordnung der katholischen Kirche darstellt und entwickelt; dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt. Besonders zu achten ist hierbei auf jene rechtlichen Bestimmungen, die das Verhältnis zu den getrennten Christen unmittelbar ansprechen.

a) Ökumenische Bewegung

Zunächst ist hervorzuheben, daß das neue kirchliche Gesetzbuch die ökumenische Bewegung ausdrücklich anerkennt. Hiernach sind das Bischofskollegium und der Apostolische Stuhl verpflichtet, die Beteiligung der Katholiken an der ökumenischen Bewegung zu fördern und zu leiten. Ziel dieser Bewegung ist es, die volle Einheit in der Lehre unter allen Christen herbeizuführen und so die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Ebenso wird die Verpflichtung zur Förderung des Ökumenismus im Hinblick auf die einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen ausgesagt.

Mit der programmatischen Anerkennung der ökumenischen Bewegung ist eine deutliche Abkehr von c. 1325 § 3 CIC gegeben, der den Katholiken untersagt, an Diskussionen mit Nichtkatholiken ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles bzw. des zuständigen Bischofs teilzunehmen.

Anzumerken bleibt noch, daß durch die Aufnahme des ökumenischen Anliegens in das neue Recht das Wort „ökumenisch“ einen doppelten Sinn erhält. Einmal wird hiermit eine Bewegung angesprochen, die die Grenzen der katholischen Kirche überschreitet. Zum andern wird aber auch im Anschluß an die Rechtssprache des alten Codex die Versammlung aller zur katholischen Kirche gehörenden Bischöfe als „ökumenisches Konzil“ bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch hatte schon bei der Ankündigung eines ökumenischen Konzils durch *Johannes XXIII.* auf evangelischer Seite falsche Hoffnungen geweckt.

b) Gottesdienstliche Gemeinschaft

Was die gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen anbelangt, kann nicht daran gezweifelt werden, daß der revidierte Codex die konziliaren Impulse und die nachkonziliaren rechtlichen Regelungen ohne Abstriche aufgreifen wird. Dies gilt insbesondere für die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung, und zwar in doppelter Richtung: Für den Sakramentenempfang eines katholischen Christen in einer getrennten Kirche wie auch für den Sakramentenempfang eines nichtkatholischen Christen in der katholischen Kirche. Allerdings handelt es sich nur um eine Öffnung in kleinen Schritten, wobei die näheren rechtlichen Voraussetzungen und Bedingungen für die wechselseitige Zulassung zu den genannten Sakramenten in einzelnen Fällen hier nicht beschrieben werden können.

Nicht zu übersehen ist jedoch ein deutliches Abrücken von den Bestimmungen des alten Codex, der von einem totalen Verbot der sakramentalen Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen ausgegangen ist. So ist es nach c. 731 § 2 CIC untersagt, Häretikern oder Schismatikern die Sakramente der Kirche zu spenden, wobei auch diejenigen einbezogen werden, die „guten Glaubens irren“; damit gilt dieses Verbot ebenso für nichtkatholische Christen. Außerdem ist nach c. 1258 § 1 CIC den katholischen Christen jede aktive Teilnahme am Gottesdienst der Nichtkatholiken untersagt.

Man mag bedauern, daß mit dem neuen CIC noch keine über die nachkonziliare Entwicklung hinausgehende Lösung gefunden wurde. Die vorgesehenen rechtlichen Bestimmungen bilden aber zumindest kein Hindernis für weitere Schritte zur Einheit. Bei den in den neuen CIC aufgenommenen Änderungen „geht es nicht um eine bloß ‚mildere Praxis‘, sondern um Anpassung an ein verändertes Kirchenverständnis.“³⁶

c) Bekenntnisverschiedene Ehen

Hinsichtlich der bekenntnisverschiedenen Ehen findet sich im neuen Recht – was selbstverständlich zu erwarten gewesen ist – nicht mehr die Aussage von c. 1060 CIC: „Die Kirche verbietet überall aufs strengste, Mischehen einzugehen ...“. Stattdessen wird die Neuordnung des Mischehenrechts aufgegriffen, die Papst *Paul VI.* 1970 erlassen hat. Charakteristisch für diese Neuordnung ist vor allem: Der katholische Partner muß aufrichtig versprechen, nach Kräften alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und im katholischen Glauben erzogen werden; doch ist dies nur mehr als sittliches, nicht als rechtliches Gebot zu qualifizieren. Der nichtkatholische Partner muß über die Verpflichtung des katholischen Partners informiert werden; doch wird er katholischerseits nicht mehr in Pflicht genommen. An der Verpflichtung, die Ehe vor einem katholischen Geistlichen (und zwei Zeugen) einzugehen, ist grundsätzlich festgehalten worden; doch kann von dieser dispensiert werden, wenn das Brautpaar nicht zu einer katholischen Trauung bereit ist. Alle Strafbestimmungen, die früher ohne weiteres bei Nichtbeachtung des Mischehenrechts wirksam wurden, sind weggefallen.

Gegenüber der Regelung von 1970 sind noch zwei weitere Änderungen vorgenommen worden.

Einmal wird die Bekenntnisverschiedenheit im neuen Gesetzbuch

nicht mehr als Ehehindernis bezeichnet, obgleich vom katholischen Partner dieselben Versprechen wie bisher gefordert werden, um eine bekenntnisverschiedene Ehe eingehen zu können. Religionsverschiedenheit, d. h. das Eingehen einer Ehe zwischen einem katholischen Christen und einem Nichtchristen, bleibt dagegen ein trennendes Ehehindernis. Insofern nun aber Bekenntnisverschiedenheit nicht mehr unter die Ehehindernisse fällt, kommt etwas von der „ökumenischen Bedeutung“ einer bekenntnisverschiedenen Ehe zum Vorschein, die Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben „*Familiaris Consortio*“ vom 22. 11. 1981 angesprochen hat: „Die Ehen zwischen Katholiken und anderen Getauften weisen ... zahlreiche Elemente auf, die es zu schätzen und zu entfalten gilt, sei es wegen ihres inneren Wertes, sei es wegen des Beitrags, den sie in die ökumenische Bewegung einbringen können. Dies trifft insbesondere zu, wenn beide Ehepartner ihren religiösen Verpflichtungen nachkommen. Die gemeinsame Taufe und die dynamische Kraft der Gnade sind in diesen Ehen für die Gatten Grundlage und beständige Anregung, ihrer Einheit im Bereich der sittlichen und geistlichen Werte im Leben Gestalt zu geben.“³⁷

Zum andern fällt aber auf, daß entgegen der Regelung von 1970 nun wiederum eine Strafe bei nichtkatholischer Taufe und Kindererziehung ausgesprochen werden kann. Wohl ist die Strafandrohung gegenüber c. 2319 CIC wesentlich gemildert, sie stellt aber, wie *Hans Heimerl* bemerkt, einen „Fremdkörper“ dar³⁸, denn sie steht in Spannung zu der (nur) sittlichen Verpflichtung des katholischen Ehepartners, nach Kräften für eine katholische Erziehung der Kinder zu sorgen³⁹.

Von dieser Einzelkritik abgesehen wird man natürlich darüber streiten können, ob nicht eine weitergehende Neuregelung des Mischehenrechts möglich gewesen wäre, beispielsweise hinsichtlich der kanonischen Eheschließungsform. Doch dürfte das Urteil wohl nicht berechtigt sein, es sei mit der Reform des Kirchenrechts ein Rückfall in die vorkonziliare Ekklesiologie und Rechtslage eingetreten⁴⁰. Überblickt man alle Bestimmungen des neuen Codex, die in ökumenischer Hinsicht von Belang sind, wird man feststellen dürfen: Das neue Gesetzbuch spiegelt die nachkonziliare Entwicklung wider und dürfte geeignet sein, die Ökumene anzuregen und zu fördern; es ist offen für weitere Schritte, um dem Ziel, „daß alle eins seien“ (Joh 17), näherzukommen. (↗ Ehe; Konfessionen und Ökumene; Symbol und Sakrament)

4. Diskussion um die theologischen Grundlagen des kirchlichen Rechts

Wenn man nach dem Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts fragt, kann man feststellen, daß heute in einem stärkeren Maße als früher die theologische Dimension des kirchlichen Rechts betont wird. Theologische Grundlagen des Kirchenrechts sind wohl stets anerkannt worden (vor allem die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus), doch standen diese eigentlich nur im Hintergrund, wie besonders an zwei Strömungen innerhalb der Kirchenrechtswissenschaft abzulesen ist.

Zunächst ist auf die Lehre von der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft, als einer „societas perfecta“, hinzuweisen, die im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt worden ist. Um die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat zu verteidigen, sah sich die Kirchenrechtswissenschaft genötigt, vor allem auf rechtsphilosophischer Ebene zu argumentieren: Nicht nur der Staat, sondern auch die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft; wie der Staat ein eigenes (natürliches) Ziel verfolgt, das Gemeinwohl der Bürger, und die hierzu notwendigen Mittel selbst besitzt, so verfügt auch die Kirche über alle Mittel, die zur Erreichung ihres (übernatürlichen) Zieles erforderlich sind. Deshalb kann die Kirche gegenüber dem Staat Freiheit und Unabhängigkeit beanspruchen. Doch mit Hilfe der „societas perfecta“-Lehre ist es nicht möglich, ein theologisches Verständnis der Kirche und des kirchlichen Rechts zu vermitteln; diese Lehre ist aus der Konfrontation zwischen Kirche und Staat hervorgegangen und ist daher ein die Kirche nur äußerlich beschreibendes Modell. Es wundert nicht, wenn als Gegenstoß ein Kirchenbild entwickelt worden ist, das spiritualistische Züge trägt und von einer rechtsfeindlichen Einstellung geprägt ist, das Modell der Liebeskirche⁴¹. Dies gipfelte schließlich in der bekannten These vom Widerspruch zwischen Kirche und Recht, die in leidenschaftlicher und unüberbietbarer Weise von dem evangelischen Kirchenrechtler *Rudolph Sohm* verfochten worden ist.

Zu diesem mehr rechtsphilosophischen Kirchenbild kam hinzu, daß sich die Kirchenrechtswissenschaft nach Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 weithin mit einer Analyse der neuen Rechtsbestimmungen begnügte. Verstärkt wurde diese Einstellung noch insofern, als in c. 8 § 1 CIC ein Gesetzesbegriff enthalten ist, der auf eine positivistische Engführung hinausläuft; hier wird lediglich gesagt, daß kirchliche Gesetze in Kraft treten, wenn sie promulgiert werden. Der Zusam-

menhang der einzelnen kirchenrechtlichen Normen mit den zugrundeliegenden theologischen Sachverhalten kommt hier nicht in den Blick.

Demgegenüber hat das II. Vatikanische Konzil dem Bemühen, kirchliches Recht theologisch zu rechtfertigen, einen nachhaltigen Anstoß gegeben. Im Dekret über die Priesterausbildung findet sich die eindringliche Mahnung, das kirchliche Recht im Blick auf das „Mysterium der Kirche“ darzustellen (Art. 16, 4). Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß dieser Appell in päpstlichen Dokumenten nach dem Konzil unüberhörbar vorgetragen wurde. In einer Ansprache Papst *Paul VI.* vom 17. 9. 1973 heißt es beispielsweise: „Mit dem II. Vatikanischen Konzil ist jene Zeit endgültig vorbei, da sich gewisse Kanonisten weigerten, den theologischen Aspekt der von ihnen vertretenen Disziplinen oder der von ihnen angewandten Gesetze in Betracht zu ziehen. ... Heute ist eine Theologie des Rechts notwendig, die all das aufnimmt, was die göttliche Offenbarung über das Geheimnis der Kirche aussagt.“⁴²

Es geht gegenwärtig darum, kirchliche Rechtsbestimmungen in einem theologischen Horizont zu betrachten; darüber hinaus geht es aber auch darum, die Existenzberechtigung des kirchlichen Rechts überhaupt theologisch zu erhellen. *Klaus Mörsdorf* hat – schon in der Zeit vor dem Konzil – den theologischen Ansatzpunkt des kirchlichen Rechts in den Elementen aufzuweisen versucht, durch welche die Kirche konstituiert wird: Wort und Sakrament. Wortverkündigung und Sakramentenspendung sind die beiden Aufbauelemente der Kirche, denen ein rechtliches Moment innewohnt – der Wortverkündigung, insofern sie in der Vollmacht Christi geschieht und Gehorsam fordert, der Sakramentenspendung, insofern die sakramentalen Zeichen ihre Sinnbildlichkeit und Wirkmächtigkeit von der Stiftung Christi herleiten. Dabei sind Wortverkündigung und Sakramentenspendung wesentlich an die hierarchischen Amtsträger der Kirche gebunden, denen die Aufgabe zufällt, Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche, sichtbar zu vertreten. Indem die Kirchenrechtswissenschaft diesen theologischen Gegebenheiten Rechnung trägt und von daher das Recht der Kirche begreift, gründet sie nicht in der Rechtsordnung des Staates, sondern ist „eine theologische Disziplin mit juristischer Methode“.⁴³

Doch hat *Mörsdorf* das Problem wohl noch nicht in zufriedenstellender Weise gelöst (vgl. *Corecco* 93, 106 f). Wie kann eine „theologische“ Disziplin primär durch eine „juristische“ Methode bestimmt sein? Wie kann eine „juristische“ Methode auf eine „theologische“ Wirklichkeit angewandt werden? Diese und ähnliche Fragen führten zu einer Gegen-

richtung, zum Programm der „Enttheologisierung“ des Kirchenrechts, das vor allem von dem holländischen Kirchenrechtler *Peter Huizing* und dem spanischen Kirchenrechtler *Teodoro Jiménez-Urresti* vertreten worden ist. Mit diesem Programm soll weder die theologische Basis noch die pastorale Zielsetzung des kirchlichen Rechts gelegnet werden. Gleichwohl sind Theologie und Kirchenrecht hiernach deutlich voneinander abzuheben. *Huizing* bemerkt: „Das eigentliche Fach des Kanonisten ist tatsächlich mehr eine Technik als eine Wissenschaft. Die wissenschaftliche Erkenntnis jener Wirklichkeit, die die Kirche ist – mit all ihren vielen Aspekten –, ist Sache des Exegeten, des Patrologen, des Kirchenhistorikers, des Dogmatikers, des Moralisten, des Liturgikers, des kirchlichen Soziologen, des Missionswissenschaftlers usw. Der Kanonist kennt lediglich die verschiedenen Möglichkeiten, diese Wirklichkeit mittels obrigkeitlicher Satzungen in eine Ordnung zu bringen.“⁴⁴ Nach *Jiménez-Urresti* stellen Theologie und Kirchenrecht zwei verschiedene Wissenschaften dar, insofern die Theologie den Willen Christi, die Kirchenrechtswissenschaft den Willen der Kirche zu erforschen habe.⁴⁵ Nach dem Programm der Enttheologisierung liegt im Kirchenrecht eine Theologie beschlossen, doch ist es selbst ganz und gar von Praxisbezug und Funktionalität bestimmt.

Wie dieses Programm auch im einzelnen zu beurteilen sein mag⁴⁶ – es ist zumindest bedenklich, auf die theologische Basis und pastorale Zielsetzung des kirchlichen Rechts hinzuweisen, um es dann alsbald in einen juristisch eigenständigen Bereich zu entlassen. Unstrittig dürfte jedoch sein, daß kirchliches Recht nur theologisch begründet werden kann. Dies ist bereits in verschiedenen Anläufen versucht worden. Entscheidend ist, daß rechtliche Aspekte aufgedeckt werden können, die das Offenbarungsgeschehen und den Glaubensvollzug selbst bestimmen: beispielsweise das Recht auf religiöse Freiheit und die inhaltliche Bestimmtheit des Glaubensgehaltes. Kirchliches Recht ist danach zu beurteilen, ob es das Recht auf religiöse Freiheit zur Geltung bringt, ob es einem lebendigen Glaubensvollzug zu dienen vermag, ob es dazu beitragen kann, den Gehalt des Glaubens vor Fehlinterpretationen zu schützen. Darüber hinaus ist es notwendig, daß das kirchliche Recht nicht als eine Wirklichkeit erscheint, die von außen an die Kirche herangetragen wird, sondern die zu ihrem Wesen und Auftrag hinzugehört.

Die Grundlagendiskussion um das Kirchenrecht ist in den letzten Jahrzehnten von evangelischer Seite intensiv betrieben worden. Auf katholischer Seite muß es aufhorchen lassen, wenn ein evangelischer Kir-

chenrechtler feststellt: „Das Ereignis der Offenbarung Gottes, der sein Volk zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander beruft, d. h. zuletzt aber das Christusgeschehen, begründet, begrenzt und bestimmt auch die Ordnung und das Recht in der Kirche. Hier und nur hier, nicht etwa in einem Autonomieanspruch der Kirche, liegt die grundsätzliche Unterscheidung der Ordnung und des Rechts in der Kirche von dem Recht in Staat und Gesellschaft und damit die Notwendigkeit eines eigengearteten Kirchenrechts begründet“ (*Ammer* 245). Insofern mit diesen Worten das Recht in der Kirche auf das Christusgeschehen zurückgeführt wird, ist eine deutliche Annäherung an das Selbstverständnis des katholischen Kirchenrechts gegeben. Doch bestehen weiterhin unterschiedliche Standpunkte, die nicht einfach zugedeckt werden dürfen. Die evangelische Rechtstheologie ist in Gefahr, das göttliche, d. h. das der Kirche entzogene Recht (oder mit anderen Worten: das Christusrecht, das Recht der biblischen Weisung) so sehr zu spiritualisieren, daß es kaum noch an das kirchliche, von Menschen geschaffene Recht heranzureichen und in diesem wirksam zu werden vermag (vgl. *Corecco* 78 f). Umgekehrt ist das katholische Kirchenrecht in Gefahr, das göttliche Recht allzu statisch zu sehen, als ob es eine Summe festgefügtter Rechtssätze darstellte. Für die Diskussion um die theologischen Grundlagen des kirchlichen Rechts kann es nur von Vorteil sein, wenn evangelische und katholische Kirchenrechtswissenschaft intensiver als bisher in ein Gespräch eintreten, das ein Mehr an Gemeinsamkeit aufzudecken versucht.

Peter Krämer

VI. Kirche in moderner Gesellschaft

In einer Enzyklopädie mit dem Titel: „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ ist auch das Thema Kirche in dem dadurch bestimmten Rahmen zu bedenken: Kirche in moderner Gesellschaft. Zugleich soll damit den vorausgegangenen Überlegungen ein gewisser Abschluß gegeben werden.

1. Der geschichtliche Hintergrund

a) Kirche als abgegrenzte Gesellschaft

Im ersten Entwurf einer Konstitution über die Kirche, die dem *Ersten Vatikanischen Konzil* vorlag, aber nicht verabschiedet wurde, stehen die Sätze: „Die Kirche besitzt alle Eigenschaften einer wahren Gesellschaft. Die Kirche ist nicht Glied oder Teil irgendeiner anderen Gesellschaft, mit keiner anderen irgendwie vermengt. In sich selbst ist sie so vollkommen, daß sie sich von allen menschlichen Gemeinschaften abhebt und weit über sie hinausragt. Die Kirche ist in ihrer Verfassung so völlig abgegrenzt und bestimmt, daß keine Gesellschaft, die von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft dieses Leibes getrennt ist, irgendwie Teil oder Glied der Kirche genannt werden könnte. Die Kirche ist auch nicht durch die verschiedenen Gesellschaften, die sich christlich nennen, zerstreut und geteilt, sie ist ganz in sich gesammelt und zur Einheit geschlossen. Die Kirche ist eine geistliche und ganz übernatürliche Gesellschaft.“⁴⁷

Diese Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft erhebt die Kirche selbst zu einer Gesellschaft, die alles besitzt, was zu deren Bestand und Leben notwendig ist, die deshalb nicht nur mit keiner anderen Gesellschaft, und sei diese auch christlich geprägt, sich berührt oder damit irgendwie verbunden oder gar von ihr abhängig sein kann, sondern die alle Formen von Gesellschaft weit überragt, die von Christus selbst, „durch seine Anordnung ihre Daseinsform und ihre Verfassung empfang“. Damit ist zugleich der Anspruch verbunden, daß nur die ka-

tholische Kirche die gesellschaftlich legitime Trägerin von christlicher Offenbarung und Tradition sein kann. Die Verbindung Kirche und Gesellschaft konnte in dieser Konzeption nur eine Binnenbetrachtung und Selbstreflexion sein: eine Betrachtung der gesellschaftlichen Verfaßtheit dieser – katholischen – Kirche selbst. Das Verhältnis der Kirche als Gesellschaft zur menschlichen, modernen Gesellschaft konnte nur durch Abhebung und Abgrenzung bestimmt werden. Dies schien umso mehr zu gelten, als die menschliche Gesellschaft eine Gesellschaft des neuzeitlichen Geistes war, der offenbarungs- glaubens- und kirchenfeindlich war und sich damit in den offenen Gegensatz zur Kirche stellte. Die Welt war draußen, außerhalb der Kirche. Kooperation oder Dialog verboten sich dabei von selbst. Der sog. Syllabus von Papst *Pius IX.* hat dies unmißverständlich ausgesprochen. Als Irrtum wird verworfen, daß „sich der römische Bischof mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der neuzeitlichen Zivilisation versöhnen und vereinbaren könne oder solle“ (DS 2980). Dazu kam, daß sich die Kirche insofern über jede natürliche Gesellschaft erhob und gleichsam hypostatisch und triumphal über ihr schwebte, als sie sich als „geistliche und übernatürliche Gesellschaft“ qualifizierte. Der Verlauf der Welt und der Weg der Kirche gingen – unbeeinflusst – neben einander her.

Die Folge dieser Auffassung war, daß diese Kirche eine gesellschaftliche Teilkultur innerhalb der allgemeinen Kultur bildete – es entstanden die Bemühungen um eine spezifisch katholische Kunst, Literatur, Wissenschaft und Philosophie – was nicht nur zu Spannungen, sondern zugleich zur Abschließung und zur Gettoisierung führte, zur „Gesellschaft in der Gesellschaft“. Der distanzierten, ja abwehrenden Stellungnahme der Kirche zur modernen Gesellschaft korrespondierte das entsprechende Verhältnis von Gesellschaft und Kirche.

Eine sich so verstehende Kirche hätte jede soziologische Betrachtungsweise im heutigen Sinn als völlig ungeeignete Methode abgewiesen: Diese konnte von ihren Voraussetzungen her die gesellschaftliche Realität der Kirche überhaupt nicht erreichen. Die Kirche selbst konnte deshalb von einer solchen Betrachtungsweise unbeeinträchtigt bleiben.

Die Christen aber, Glieder der Kirche und zugleich – unvermeidlich – Glieder der menschlichen Gesellschaft, führten die Existenz von Bürgern zweier Welten; und diese Existenz war nicht selten eine solche mit geteiltem Herzen.

b) Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft

Eine andere Konzeption von Kirche und Gesellschaft stellt das Programm dar, das Papst *Pius XII.* wiederholt und eindringlich verkündet hat: *Die Kirche ist das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft.*

Damit ist der binnentheologische Aspekt der Kirche überschritten. Die Kirche besinnt sich auf ihr Wirken nach außen und bezieht sich auf die menschliche Gesellschaft, die nicht mehr wie im Mittelalter mit ihr selbst identisch ist. Diese wird ihrerseits nicht mehr wie in der Perspektive des Ersten Vatikanums nur im Sinn der Abgrenzung gesehen, was die Gefahr der Beziehungs- und Einflußlosigkeit mit sich bringt, sondern als Ort des kirchlichen Auftrags, als Ziel der Sendung und der Botschaft der Kirche.

In dieser Konzeption, die lange Zeit maßgeblich war, beansprucht – bzw. verheißt – die Kirche, Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft zu sein, also Quelle, Grund und bestimmende Wirklichkeit. Kirche und Gesellschaft stehen sich gegenüber, bzw. sie sind einander zugeordnet in der Form des Gebens und Nehmens, des Spendens und des Empfangens, der Aktivität und der Passivität. Dies schließt eine klare Superiorität der Kirche ein, ja es macht diese – als Lebensprinzip – zu einem alles umfassenden und durchdringenden Faktor. Es zeichnet sich faktisch das Phänomen eines kirchlichen *Integralismus* ab. Wenn die Kirche Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist, dann heißt dies, daß sie der Gesellschaft nicht nur Leben gewährt, sondern auch die Gesellschaft am Leben erhält – so sehr, daß ohne Kirche die Gesellschaft nicht – nicht mehr – lebensfähig ist, was immer dies heißen mag. In dieser Konzeption besteht die Gefahr, daß die Kirche sich mit Christus und seinem universalen Anspruch oder mit dem Reich Gottes gleichsetzt. Die Kirche ist aber nicht das Reich Gottes, sondern dessen Zeichen und Werkzeug; Christus ist der Herr der Kirche.

Man kann nicht sagen, daß diese Verheißung bzw. dieser Anspruch der Kirche von der modernen Gesellschaft übernommen worden wäre. Anspruch und Verheißung standen – nicht zum ersten Mal – in Inkongruenz zur faktischen Wirklichkeit. Die moderne Gesellschaft hatte das Bewußtsein ihrer selbst dadurch gewonnen, daß sie sich als säkularisierte, autonome und pluralistische Gesellschaft verstand und sich von den durch Religion, Glaube und Kirche gegebenen Bindungen, Orientierungen und Verhaltensweisen frei machte und gerade dadurch, d. h. in ihrer autonomen Unabhängigkeit ihr Lebensprinzip bestimmte.

c) Kirche in Solidarität mit der Gesellschaft

Die Fragestellung: Kirche und moderne Gesellschaft wird – das gilt zunächst für die katholische Kirche, aber schließt die anderen Kirchen mit ein – neu bestimmt und davon ist heute auszugehen – durch die Aussagen des *Zweiten Vatikanums*. Das Thema ist eingebettet in das übergreifende: Die Kirche und die Welt von heute, was Thema einer großen – pastoralen – Konstitution des Konzils wurde, die ein Ergebnis des Konzils selbst war und aus seiner Arbeit erwuchs bzw. sich als Folgerung daraus ergab. Die dabei neue gewonnene Perspektive kann man bestimmen mit dem Wort: *Die Kirche in Solidarität mit der menschlichen Gesellschaft*.

Damit ist Abschied genommen von einer bloß binnenkirchlichen Betrachtungsweise, wie sie im Ersten Vatikanum gegeben war, die nur an der Kirche selbst und ihrer spezifischen gesellschaftlichen Form interessiert war, die sich von der übrigen Gesellschaft verurteilend abgrenzte und Angst hatte, mit ihr in Berührung zu kommen. Ebenso ist Abschied genommen von der Auffassung *Pius' XII.*, die von den Ideen der „Heimholung der Welt“ begleitet war. Die Kirche des *Zweiten Vatikanums* akzeptiert die moderne Gesellschaft in ihrer Autonomie, Unabhängigkeit und Pluralität (vgl. Pastorkonstitution 36). Damit eröffnet sich der Raum einer Begegnung in der Form der Solidarität und Kooperation: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind je auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller umso wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen“ (ebda 76).

Solidarität bedeutet auch Solidarität der Kirche mit Geschichte und Geschick der menschlichen Gesellschaft. Und Solidarität schließt gemeinsame Verantwortung ein: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (ebda. 1).

2. Die Zuordnung von Kirche und Gesellschaft

a) Kirche als wirksames Zeichen des Heils der Menschen

Die Kirche ist mit der modernen Gesellschaft solidarisch, weil es ihr um den *Menschen* geht, aus dem die Gesellschaft besteht, der die Gesellschaft aufbaut und der zugleich ein Wesen ist, das die empirischen, auch die gesellschaftlichen Gegebenheiten transzendiert und eine Verwiesenheit auf jene Wirklichkeit hat, die man das unbegreifliche Geheimnis Gottes nennt, der auch das tiefste Geheimnis des Menschen ist. Deshalb kann man vom Menschen, der ein gesellschaftliches Wesen ist, nicht reden, ohne von *Gott* zu reden (*R. Bultmann*). Denn Gott ist die alles, also auch den Menschen bestimmende Wirklichkeit; es gibt kein wahres Bild des Menschen ohne Gott (*K. Jaspers*). Theologie ist deshalb immer zugleich Anthropologie – darin ist das Merkmal heutiger Theologie zu erkennen⁴⁸ – und jede Anthropologie ist unvollständig ohne den Bezug zur Theologie und ihrer Inhalte.

Die Kirche ist mit der Gesellschaft solidarisch, denn sie vermittelt *das wahre und ganze Bild vom Menschen*, ohne das auch die Gesellschaft keine im wahren Sinn menschliche Gesellschaft sein kann: „Da es der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles des Menschen offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit vom Menschen“ (Pastoralkonstitution 41).

Die Kirche vermittelt vor allem jene anthropologische Dimension, die sonst von keiner anderen Perspektive bedacht wird: Der Mensch ist Geschöpf, er ist Bild und Gleichnis Gottes, Gott ist Grund und Ziel seines Daseins und seiner ewigen definitiven Bestimmung, seines, wie die Theologie sagt, „Heiles“, was Ganz- und Heilsein des Menschen bedeutet. Durch die der Kirche anvertraute Botschaft von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus wird darüber hinaus die Wahrheit vermittelt, daß Gott selbst mit den Menschen und dem Menschengeschick solidarisch geworden ist.

Damit werden Bestimmungen deutlich, die von der Kirche ausgesagt werden, die sie selbst proklamiert und die ihr – solidarisches – Verhältnis zur Gesellschaft implizieren: Die Existenz der Kirche ist Proexistenz. Die Kirche ist nicht für sich, sondern für andere da; Kirche gibt es um des Menschen, um der Menschen willen. „Die Kirche ist ein Mittel für die Menschen, und diese sind ihr Zweck“ (*Rahner* 1970, 66).

Ebenso wird die andere Aussage verständlich: Die Kirche ist das umfassende Sakrament, d. h. das wirksame *Zeichen des Heils* des Menschen; denn sie ist das Sakrament der Einheit zwischen Gott und den Menschen und – dadurch – der Menschen untereinander (Dogmatische Konstitution über die Kirche 1). Und schließlich: Die Kirche ist „Zeichen und Schutz der Transzendenz der Person“ (Pastoralkonstitution 76).

Was wird durch diese Ansprüche, die zugleich Verheißungen sind, über den Menschen und die menschliche Gesellschaft ausgesagt?

b) Menschenwürde und Menschenrechte

Der Mensch hat eine unvergleichliche *Würde*. Diese liegt in seinem Personsein, das auf Transzendenz, auf Gott bezogen ist: Der Mensch ist Gottes Geschöpf und Ebenbild. Diese Bestimmung des Menschen kann von Menschen weder geschaffen noch genommen werden. Der Mensch ist unverfügbar. Der Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ hat in der theologischen Bestimmung des Menschen seine tiefste Begründung; ohne diese kann die Unantastbarkeit immer wieder in Frage gestellt werden. „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist. Diese Frohbotschaft verkündet und proklamiert die Freiheit der Kirche Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich der Sünde entstammt; sie respektiert die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung“ (ebda. 41).

Diese Menschenwürde ist schlechthin allen Menschen zuzuerkennen: den Ungeborenen, den Kranken, den Alten, den Debilen, den Fremden. Es gibt kein lebensunwertes Leben und kein Recht, Leben anzutasten oder zu zerstören. Es darf auch keine Unterdrückung, keine Herrschaft von Menschen über Menschen geben; der Mensch darf nicht Opfer des Menschen sein oder werden.

Daraus folgt auch: Der Mensch als Person hat Vorrang vor jeder Institution. Der Mensch ist niemals und kann niemals Mittel zu irgendeinem vom Menschen abgehobenen Zweck und Ziel sein, zu einer Ideologie, zu einer Utopie oder zu einem Kollektiv nach dem Motto: Du bist nichts – das Ganze, (das Volk, die Partei, die Zukunft, die klassenlose Gesellschaft) ist alles; du bist nur die Stufe zu einem Tempel der Zukunft, du bist nur Mittel zu einem von dir verschiedenen Zweck.

Die unverzichtbaren *Menschenrechte*, vor allem das Recht auf Freiheit im umfassenden Sinn entstammen, geschichtlich gesehen, auch wenn das heute nicht mehr bewußt realisiert wird, der theologischen Bestimmung des Menschen. Gott ist nicht Behinderung, sondern Grund menschlicher Freiheit. Es wird die Frage sein, auch und gerade für die moderne Gesellschaft, was geschieht, wenn dieser Ursprung und Einfluß radikal vergessen, zugeschüttet oder abgeschnitten wird. (↗ Menschenrechte – Grundrechte; Person und Gottebenbildlichkeit)

c) Kirche als gesellschaftliche Vermittlerin des letzten Grundes von
Gemeinsamkeit

Die Kirche ist durch ihre Bestimmung vom Menschen mit der modernen Gesellschaft solidarisch, denn sie vermittelt den letzten und tiefsten *Grund von Gemeinsamkeit und Einheit* unter den Menschen, von denen die menschliche Gesellschaft lebt. Wenn der Mensch, wie gesagt wurde, entscheidend durch seine Verwiesenheit auf Transzendenz, durch die Beziehung auf Gott als Grund und Ziel des Menschen bestimmt ist, dann ist Gott auch der tiefste Grund menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft. Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott ist auch der Grund der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Für beides beansprucht die Kirche, sichtbares und wirksames Zeichen zu sein. In dieser Bestimmung des Menschen auf Gott hin und von Gott her sind die Menschen gleich und eins. Davor werden alle innermenschlichen und gesellschaftlichen Unterschiede zweitrangig, sie verlieren vor allem die Qualität, zu Feindschaften zu entarten. Darin liegt auch die Möglichkeit und die Kraft, Gegensätze, Spannungen und Konflikte zwischen den Menschen und in der menschlichen Gesellschaft zu überwinden. Darin liegen die Grundlagen für Gerechtigkeit in der Gesellschaft und unter den Völkern. Diese sind die Voraussetzungen und Bedingungen des Friedens unter den Menschen und Völkern, der ein Werk der Gerechtigkeit ist.

Diese Aussagen sind für die moderne Gesellschaft umso dringlicher, als die Menschheit von heute sich vom Partikularismus zu befreien sucht, nach Einheit strebt und verspürt, daß und wie sehr alle Ereignisse die Welt als ganze, die Welt aller fünf Kontinente betreffen.

Die Solidarität der Kirche mit der Gesellschaft und das Engagement für sie liegt – und das ist eine weitere und entscheidende Begründung – in der von *Jesus* hergestellten und die Kirche als die Gemeinschaft seiner

Jünger verpflichtenden inneren Zuordnung von *Gottes- und Nächstenliebe*: Wie kann einer sagen, er liebe Gott, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht (vgl. 1 Joh 4, 20). *Jesus* selbst aber identifiziert sich ausdrücklich – ein Zeichen der Erniedrigung und der Souveränität zugleich – mit den Geringsten seiner Brüder: Den Hungernden, Durstenden, Fremden, Obdachlosen, Gefangenen. *Jesus* ist getan oder verweigert, was diesen Menschen getan oder verweigert wurde (vgl. Mt 25).

Die Art und Weise, wie die Nächstenliebe konkret realisiert wird, ist auch geschichtlich und gesellschaftlich bedingt. Unverzichtbar ist dieser Dienst in der jeweiligen Zuwendung von Mensch zu Mensch; aber Nächstenliebe kann auch gesellschaftliche Institutionen und Strukturen betreffen, wenn diese menschenunwürdig sind, wenn sie den Menschen ausbeuten, unterdrücken, versklaven. Nächstenliebe wird dann zum Willen zur Veränderung der Gesellschaft. Es kann nicht nur darum gehen, geschlagene Wunden zu verbinden – diese Pflicht wird es immer geben und sie wird bleiben – sondern auch, so weit dies möglich ist, zu verhindern, daß Wunden geschlagen werden.

Die *Friedensbewegung*, die heute die ganze Welt erfaßt, bezieht ihre Kraft und ihre Motivation nicht nur aus der Angst vor dem Atomkrieg und der damit möglichen Vernichtung der Menschheit; sie ist bei vielen Menschen auch religiös motiviert und besinnt sich auf die damit bestimmte Situation des Menschen und der Gesellschaft. Vor allem aber sind sich viele, auch viele Friedens- und Zukunftsforscher darin einig, daß die Erhaltung und Sicherung des Friedens nicht möglich ist ohne eine Änderung der Gesinnung und des Bewußtseins des Menschen, ohne eine Einkehr und Umkehr, die in der religiösen Bestimmung des Menschen Anhalt und Orientierung hat. Menschen müssen in allen Bereichen Friedensstifter werden.

Wenn andererseits Gerechtigkeit und Frieden die Gaben der Herrschaft und des Reiches Gottes sind, des Reiches, dessen Zeichen wiederum die Kirche ist, dann ist zu erkennen, in welcher Weise gerade heute die Kirche mit der modernen Gesellschaft solidarisch werden kann: in der Erschließung der Bedingungen der Möglichkeit des Friedens, in der Analyse der Gründe der Friedlosigkeit und der Feindschaft in der Welt und im Hinweis auf die Kräfte, die diese zu überwinden vermögen. Diese große Aufgabe kann nur solidarisch angegangen und gelöst werden (Vgl. Pastoralkonstitution 95 ff; Denkschrift der EKD für den Frieden 1981). (↗ Frieden; Pluralismus und Wahrheit)

d) Kirche als Instanz der Orientierung und Sinngebung

Die Kirche ist mit der modernen Gesellschaft insofern und dadurch solidarisch, daß sie der heute aus dem Ungenügen an dem bloß Bestehenden oder Machbaren, an den Tatsachen, an Konsum, Leistung oder Lustgewinn aufbrechenden Frage nach dem Sinn des Daseins, der Welt und der Geschichte die Verheißung gibt, eine *Instanz der Orientierung und Sinngebung* zu sein. Dazu ist die Kirche insofern berufen, als es bei der Frage nach dem Sinn immer um das Ganze geht und um den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen. Dieses Ganze ist jedoch dem Menschen weder in seinem Leben noch in der Geschichte noch in der Welt gegeben. Alles erscheint ihm im Fragment. Das Ganze ist nur gegeben, wo die alles, Leben und Tod umgreifende, bestimmende Wirklichkeit in den Blick kommt. Sie ist der Name für Gott und seine Wirklichkeit, mit der es die Kirche als Subjekt und Vermittler der Religion und des christlichen Glaubens zu tun hat. Gewiß, damit daß Gott ins Spiel gebracht wird, ist noch keine genügende Antwort auf alle Einzelfragen gegeben, aber es ist der Horizont eröffnet, dem sich die Frage und der Fragende anheimgeben können, im Vertrauen, daß Gott Sinn gewährt, auch wenn er jetzt dem Menschen entzogen erscheint.

Die Frage nach dem Sinn als Frage nach Gott erhebt sich in der modernen Gesellschaft vor allem angesichts der Katastrophen, des Unglücks, des Leidens Unschuldiger. *Georg Büchners* These: „Die Frage: warum leide ich? ist der Fels des Atheismus“ hat sich heute in vielfältiger Weise bestätigt und ist die stärkste Provokation von Religion und christlichem Glauben geworden. Alle philosophischen und theologischen Rechtfertigungsversuche von *Augustin* bis *Leibniz* zerbrechen an der erbarungslosen Wucht der Tatsachen. Das Licht einer Antwort kommt aus dem Geheimnis des Sterbens, des Todes und der Auferstehung *Jesu*, aus dem Geheimnis und aus der Theologie des Kreuzes, der es gewiß ist: Wenn Gott wirklich Gott ist, kann Leiden und Tod keine Grenze für ihn sein, sondern die vom Menschen und von vielen Religionen als unmöglich angesehene Form einer Anwesenheit Gottes und als Möglichkeit einer Begegnung mit ihm. Und wenn Gott in Jesus Christus selbst leidet, kann kein Leiden als Einwand gegen Gott ausgespielt werden. Ungezählte Christen sind bis zur Stunde in ihrem oft schrecklichen Leiden und Sterben lebendige Zeugen dieser Wahrheit geworden, sie sind Person gewordene Zeichen des Reiches Gottes, in dem Leid, Schmerz und Tod überwunden sind.

Eine Gesellschaft, der die Unfähigkeit zu trauern attestiert wird (A. Mitscherlich), hat – deshalb – auch die Fähigkeit des *Trostes* und der *Tröstung* weithin verloren. Für beide Bereiche kann und soll die Kirche mit der modernen Gesellschaft solidarisch werden; aus eigener Kraft und Möglichkeit ist diese dazu nicht imstande. Allzu leicht geraten *Trost* und *Tröstung* in „*Vertröstung*“. (↗ Kontingenzerfahrung und Sinnfrage; Trauer und *Trost*)

e) Kirche als Gewissen der Gesellschaft

Die Kirche ist insofern mit der modernen Gesellschaft solidarisch, als sie beansprucht und zugleich verheißt, das *Gewissen der Gesellschaft* zu sein. Dabei wird das Gewissen verstanden als Orientierung wie als Sanktion menschlichen und gesellschaftlichen Handelns. Die Kirche hat deshalb mit dem Gewissen zu tun, weil das Gewissen selbst in seiner normierenden und richtenden Funktion über sich als empirische Befindlichkeit hinausweist. Als Ruf, „der aus mir und über mich kommt“ (M. Heidegger), in seiner Unbedingtheitsforderung wie in der Unbestechlichkeit seines Urteils, in seiner Erfahrung von Schuld und Verantwortung ragt das Gewissen in eine Sphäre hinein, die dem menschlichen Belieben oder Zugriff entzogen ist: in die Souveränität einer Instanz, die nicht mit dem Menschen selbst, auch nicht mit der menschlichen Gesellschaft identisch ist. Das Gewissen ist letztlich religiös begründet – es ist das Echo des Rufes Gottes (J. H. Newman). – Religion ist auch der letzte Grund der Ethik.

Als Gewissen der Gesellschaft ist die Kirche auch insofern mit der Gesellschaft solidarisch, als sie dazu beiträgt, einen moralischen *Grundkonsens* und einen Katalog der Grundwerte: Treue und Glauben, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Solidarität, Toleranz, Freiheit als Freiheit für andere zu erarbeiten und lebendig zu erhalten, ohne den keine Gesellschaft leben kann und den zugleich die Gesellschaft selbst nicht hervorbringt.

Die Gewissensfrage ist in der modernen Gesellschaft auch und besonders insofern zu stellen – und sie wird gestellt – ob das, was technisch möglich ist, menschlich und moralisch verantwortbar ist. Dürfen wir alles tun, was wir tun können? Wie bekommen wir – moralische – Macht über unsere – technische – Macht, damit die Welt als Natur und Schöpfung nicht zerstört wird, damit der Mensch seine Würde bewahrt, damit die Menschen nicht Opfer dessen werden, was Menschen schaffen und

geschaffen haben, damit die Zukunft von Menschheit und Gesellschaft nicht zum Inbegriff von Angst und Schrecken, sondern von Hoffnung und Zuversicht wird? Wir leben in einer Welt perfekter Mittel und verworrener Ziele.

Auch hier sollte das Wort zutreffen: „Schon durch ihre bloße Gegenwart ist die Kirche eine unerschöpfliche Quelle jener sittlichen Kräfte, deren die heutige Welt so sehr bedarf“ (Pastoralkonstitution 43). Zugleich werden dabei noch einmal Sinn und Recht der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten angesprochen: „Dem Christen liegt es fern, zu glauben, daß die von des Menschen Geist und Kraft geschaffenen Werke einen Gegensatz zu Gottes Macht bilden oder daß das mit Vernunft begabte Geschöpf sozusagen als Rivale dem Schöpfer gegenübertrete. Im Gegenteil, sie sind überzeugt, daß die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind. Je mehr aber die Macht der Menschen wächst, desto mehr weitet sich die Verantwortung, sowohl die des Einzelnen wie die der Gemeinschaften. Daraus wird klar, daß die christliche Botschaft die Menschen nicht vom Aufbau der Welt ablenkt noch zur Vernachlässigung des Wohles ihrer Mitmenschen hintreibt, sondern sie vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet“ (ebda. 34).

Das alles bedeutet nicht, daß die Kirche das Monopol hat, Instanz des Gewissens der Gesellschaft zu sein – wie wäre sonst das Gewissen, jenes Licht, das jeden erleuchtet, der in die Welt kommt? – wohl aber bedeutet es, daß die Kirche berufen ist, insofern Anwalt des Menschen und des Menschlichen zu sein, als sie in der Zeit der Verkümmernng oder der Verfälschung des Gewissens der Anwalt des Gewissens ist. Um diesen Dienst leisten zu können, müssen die von der Kirche selbst gegebenen ethischen Prinzipien sowie ihre konkreten Weisungen und Verpflichtungen, kommunikabel, einsehbar und rational begründbar sein – es ist das Anliegen der heute so artikulierten autonomen Moral, sie dürfen nicht nur mit formaler Autorität begründet werden⁴⁹ – sonst werden sie nicht rezipiert. Dafür gibt es in Vergangenheit und Gegenwart genügend Beispiele.

Ohne Gewissen aber gerät das Leben der Gesellschaft in Willkür und Egoismus; ohne Gewissen kommt die Gesellschaft in Gefahr, für Ideologien aller Art, aber auch für totalitäre Systeme anfällig zu werden. (↗ Gewissen; Werte und Normbegründung)

f) Kirche als gesellschaftskritische Instanz

Die Kirche ist insofern solidarisch mit der modernen Gesellschaft, als sie in ihrem Sein und Tun eine *gesellschaftskritische Instanz* ist. Das hängt nicht nur mit ihrem Öffentlichkeitsauftrag, mit ihrer Proexistenz und ihrer Sendung an die Welt zusammen, sondern mit ihrer bereits genannten Berufung, Anwalt des Menschen und des Gewissens der Gesellschaft zu sein. Daraus folgt, daß die Kirche nicht problemlos Legitimator des Faktischen, des Bestehenden sein kann – obwohl sie dies in ihrer Geschichte in Verbund mit der Macht und den Mächtigen nicht selten getan hat –, sondern die Pflicht hat, das Bestehende im Licht ihres Auftrags und ihrer Verantwortung für den Menschen und die Gesellschaft zu prüfen. Das gehört zum *prophetischen Amt* in der Kirche, an dem auch die Gläubigen Anteil haben.

Deshalb kann es der Kirche nicht gleichgültig sein, welche Struktur eine gesellschaftliche Verfassung hat, ob sie den Menschen zur Freiheit befreit oder ihn wie in den totalitären und diktatorischen Systemen, wo immer in der Welt sie sich zeigen, unterdrückt oder ausbeutet oder in gesellschaftliche Zwänge nimmt und dabei den Menschen zum Mittel, ja zur – austauschbaren – Ware macht. Es qualifiziert die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes, wenn sie mit der modernen Gesellschaft insofern solidarisch wird, als sie sich in den Dienst der Befreiung des Menschen, auch der politischen und gesellschaftlichen Befreiung aus menschenunwürdigen Systemen stellt, wie es heute in manchen Teilen in Lateinamerika geschieht. Dort macht sich die Kirche zur Stimme derer, die selber keine Stimme haben, indem sie für die Armen und Unterdrückten Partei ergreift. Hier wie auch in den totalitären Systemen des Ostens wird die Kirche als Ort der Freiheit erfahren und damit ihrer ureigensten Bestimmung anheimgegeben – „zur Freiheit hat uns Christus frei gemacht“ (Gal 5, 1) – während sie im Bewußtsein der westlichen, neuzeitlichen Welt oft als Stätte der Unfreiheit angesehen wird. (↗ Öffentlichkeit und Verkündigung; Staat – Gesellschaft – Kirche)

g) Der eschatologische Vorbehalt

Die Kirche als gesellschaftskritische Instanz wird heute insofern mit der modernen Gesellschaft solidarisch, als sie entgegen einem wachsenden Fortschritts- und Entwicklungsoptimismus einen entschiedenen *eschatologischen Vorbehalt* dagegen erhebt, daß in Welt und Geschichte eines

Tages vollkommene Paradiese errichtet werden, wie immer sie heißen mögen. Sie gehen zumeist auf Kosten des gegenwärtigen Menschen und werden wie bei *Ernst Bloch* als Reich Gottes vorgestellt, das im Grund das Reich des Menschen ist. „Geschlagen gehen wir nach Haus, die Enkel richten's besser aus.“

Indes: kein Glück der Enkel versöhnt mit den Leiden der Väter. Das Reich Gottes als neuer Himmel und neue Erde verdankt sich nicht der Herstellung durch Menschen, es ist keine Verlängerung irdischer Hervorbringungen, es ist der Gnade und Vorbehaltenheit Gottes überantwortet. Dennoch gehen vom Reich Gottes, das Ziel der Kirche, der Welt, der Geschichte und der Gesellschaft ist, wirksame und verpflichtende Impulse aus, damit die dem Menschen anvertraute Welt nicht zur Karikatur der Schöpfung und zum Gespött des Reiches Gottes wird. Das Zweite Vatikanum erklärt: „Die Erwartung der neuen Erde darf die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen. Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen, nämlich die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden, dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel lichtvoll und verklärt“ (Pastoralkonstitution 39). (↗ Gesellschaft und Reich Gottes; Utopie und Hoffnung)

3. *Der Anspruch und die Wirklichkeit*

Die Kirche in moderner Gesellschaft – Was bisher dazu gesagt wurde, ist weit von einem selbstsicheren Triumphalismus entfernt, es beschreibt mehr einen Soll- als einen Ist-Stand, mehr einen Imperativ als einen Indikativ, einen Imperativ allerdings, der einen Indikativ zur Grundlage hat. Das von der Kirche Gesagte ist deshalb in die Form eines Appells zu kleiden: Werde, der du bist! Ahme nach, befolge, was du begehst! Die Ansprüche und Verheißungen sollen glaubwürdige und überzeugende Realität werden, die der Kirche geschenkten Gaben werden zu Aufgaben.

Solches zu sagen ist mit der Erkenntnis verbunden, daß die Kirche immer hinter Anspruch und Verheißung zurückbleibt und damit inkongruent ist. Denn sie ist Kirche aus Menschen, Kirche der Sünder, ja sündige Kirche. Andererseits darf diese Erkenntnis nicht zu einem Entschuldigungsmechanismus für alles und zum Alibi für jedes Versagen werden.

Deshalb werden im folgenden einige Forderungen genannt, die eine ständige *Verpflichtung der Kirche und für sie* darstellen.

a) Das Zweite Vatikanum sagt in der Einleitung zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, daß die Herrlichkeit Jesu Christi, der das Licht der Welt ist, auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet. Unwillkürlich entsteht die Frage: Geschieht dies in der Kirche, geschieht dies in allem und überall? Geschieht es so, daß das Evangelium froh und frei machende Botschaft bleibt und als solche von den Menschen verstanden und angenommen wird? Oder wird die Herrlichkeit Jesu Christi eingeschränkt durch eine falsch verstandene Herrlichkeit der Kirche?

b) Ist die Kirche wirklich und überzeugend das Zeichen des Reiches Gottes und das Sakrament des Heils? Verwirklicht sie genügend die darin liegende Verpflichtung zur Aufgabe, für andere da zu sein: für die Welt, für die Menschen, für die Gesellschaft? Oder ist die Kirche zu sehr auf sich selbst bedacht, auf Selbstbehauptung und Selbstbewahrung, auf Bewahrung ihres Profils? Herrscht in ihr die von *F. X. Kaufmann* so genannte „*Entropietendenz*“, das Bestreben, alle Energien in den Binnenraum der Kirche selbst zu investieren und diesen möglichst umfassend auszubauen (*Kaufmann 1979, 136 f*)? Damit wird die Kirche in bedenklicher Weise der heutigen Welt und Gesellschaft angepaßt und ihrem Hang zu immer größeren und spezielleren Organisationsformen, zu immer breiterer Bürokratisierung, die ihrerseits ein distanzierendes Verhältnis der Gläubigen zur Kirche hervorruft. Das Bekenntnis der Würzburger Synode drückt diesen Sachverhalt so aus: Viele leiden heute an dem „behördlichen Erscheinungsbild unserer Kirche und fühlen sich in ihr ohnmächtig den gleichen sozialen Zwängen und Mechanismen ausgeliefert wie in ihrer gesamten Lebenswelt. Sie wenden sich ab oder resignieren. Mehr und entschiedener als je brauchen wir deshalb heute ein lebendiges Gespür für diese Gefahr in unserer Kirche. Nur wenn wir die behördlichen Spezialisierungen und Organisierungen in ihrer unentbehrlichen Dienstfunktion richtig einschätzen und ihre konkreten Erscheinungsformen nicht zum unwandelbaren, gottgewollten Ausdruck der Kirche aufsteigern, werden wir auch genug innere Beweglichkeit im kirchlichen Leben gewinnen, um in ihm das Zeugnis einer lebendigen Hoffnungsgemeinschaft inmitten einer überorganisierten unpersönlichen Lebenswelt verwirklichen zu können“ (I, 8).

c) Die Kirche kann ihre Funktion in der modernen Gesellschaft im Dienst der Einheit, des Friedens und der Gerechtigkeit nur dann über-

zeugend und glaubhaft wahrnehmen, wenn sie selbst eine Gemeinschaft ist, in der Gerechtigkeit, Friede, Brüderlichkeit, Versöhntheit und Liebe herrschen, in der die allgemeinen Menschenrechte exemplarisch verwirklicht werden; eine Gemeinschaft auch, die die Kraft hat, Spannungen und Konflikte in einer Weise zu lösen und dazu entsprechende Verfahrensregeln zu entwickeln und zu befolgen, daß davon eine beispielhafte Wirkung auf die Gesellschaft ausgeht. Die vielfältigen Herausforderungen der modernen Welt und Gesellschaft sowie deren Erwartungen an die Kirchen betreffen diese nicht als verschiedene Konfessionen, sondern als Repräsentanten der Kirche Jesu Christi, als Zeichen des Reiches Gottes in der Welt. Deshalb sind die theoretischen und praktischen Antworten von den Kirchen heute nicht konfessionsspezifisch, sondern gemeinsam zu geben. Die Theologen und die Theologien der Kirchen fungieren dabei nicht wie früher als Gegner, Feind oder Häretiker, sondern als Partner, als Mitarbeiter an der Wahrheit. Die hier liegenden vielfältigen Aufgaben sind ihrerseits ein Weg zur Gemeinsamkeit, zur Ökumene. Der Blick auf ein gemeinsames Ziel bringt die Weggefährten einander näher und führt sie mehr zusammen. Dazu ist es nötig, daß in der Kirche selbst versöhnte Verschiedenheiten auch als lebendige Spannungen nicht nur ausgehalten und geduldet, sondern begrüßt werden als Darstellung der Katholizität und Einheit der Kirche, deren lebendige Gestalt nicht die zentral gesteuerte und verwaltete Einheitskirche ist, sondern die Kirche in lebendiger Vielfalt.

Neben der Trennung der Kirche in verschiedene Konfessionen gibt es heute die nicht weniger schmerzlich und skandalös empfundene *Trennung zwischen reichen und armen Kirchen*. Angesichts der darin liegenden Herausforderung und der damit gegebenen Aufgaben hat die Würzburger Synode in ihrem Bekenntnis „Unsere Hoffnung“ erklärt: „Wir dürfen im Dienste an der einen Kirche nicht zulassen, daß das kirchliche Leben in der westlichen Welt immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstandes und der Satttheit erweckt, und daß es in anderen Teilen der Welt wie eine Volksreligion der Unglücklichen wirkt, deren Brotlosigkeit sie buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließt. Denn sonst entsteht vor den Augen der Welt das Ärgernis einer Kirche, die in sich Unglückliche und Zuschauer des Unglücks, viele Leidende und viele Pilatusse vereint und die dieses Ganze die eine Tischgemeinschaft der Gläubigen, das eine neue Volk Gottes nennt. Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln. Sie

leistet sonst nur gedankenlos jenen Vorschub, die Religion und Kirche sowieso nur als Überhöhung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse interpretieren.

Hier müssen gerade wir in unserem Land handeln und helfen und teilen – aus dem Bewußtsein heraus, ein gemeinsames Volk Gottes zu sein, das zum Subjekt einer neuen verheißungsvollen Geschichte berufen wurde, und teilzuhaben an der einen Tischgemeinschaft des Herrn als dem großen Sakrament dieser neuen Geschichte. Die Kosten, die uns dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volk-Gottes-Seins, der Preis unserer Orthodoxie“ (IV, 3).

d) Dies alles betrifft nicht nur das Binnenleben der Kirche und einer Kirche, sondern weist darauf hin, daß im Glauben getrennte Kirchen und Konfessionen, daß *die Spaltung der Christenheit* nicht nur einen bleibenden und wachsenden Skandal darstellt, sondern schuld ist an der mangelnden Glaubwürdigkeit der Kirche und an ihrer schwindenden Einfluß- und Gestaltungskraft auf die moderne Gesellschaft.

Die Überwindung der Trennung der Christen, der Kirchen und Konfessionen kann weder durch eine dritte Konfession erfolgen – sie würde die Spaltung um eine weitere vermehren – noch durch eine einer Kapitulation gleichkommende Unterwerfung einer Kirche unter die andere, sondern nur durch einen Prozeß, durch eine Bewegung nach vorne, in dem durch Umkehr und Erneuerung aller Kirchen bisher trennende Unterschiede versöhnt werden, in dem Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden, in dem Ökumene nicht an die Stelle der Konfessionen tritt, sondern in dem die Konfessionen Ausdruck von Ökumene werden, eine Kirche, die in der Vielfalt nicht den Gegensatz, sondern den Ausdruck von Einheit und eine Bereicherung der Einheit erkennt⁵⁰. Geschieht dies nicht, dann müssen sich die Kirchen sagen lassen: Versöhnt zuerst euch selbst, bevor ihr Welt und Gesellschaft zur Versöhnung auffordert.

e) Die Kirche kann ferner nur dann in der modernen Gesellschaft wirken, wenn sie selbst eine *Hoffnungsgemeinschaft* wird, wenn nicht Angst, Kleinmut und ängstliche Selbstbewahrung zu Leitmotiven kirchlichen Handelns werden, sondern Glaube und Hoffnung, wobei Hoffnung die Zukunftsgestalt des Glaubens ist. „Die Welt braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) die Sprengkraft gelebter Hoffnung“ (II, 2). Dies trifft nur zu, wenn sie eine Hoffnung über den Tod hinaus ist.

f) Die Kirche kann ihre Funktion in moderner Gesellschaft wirksam nur ausüben, wenn sie sich nicht nur im Amt, in der Hierarchie und deren Organisation, in den Amtsträgern repräsentiert, sondern in dem, was sie auf dem Zweiten Vatikanum als grundlegende Bestimmung ihrer selbst ausgesprochen hat: Als *Volk Gottes* auf dem Wege. Dieses Volk Gottes ist in ganz besonderer Weise Bürger zweier Gemeinwesen: der Kirche und der Gesellschaft, es ist beiden zugeordnet und kann die dabei sich ergebenden Wirkungsmöglichkeiten realisieren. Dabei ist zu unterscheiden, was der Einzelne, von seinem Gewissen geleitet, als Staatsbürger und was er im Namen der Kirche tut. Außerdem ist jedoch erforderlich, daß das Volk Gottes in seinen Bürgern, in seinem für mündig erklärten Laien, noch mehr Wirkungsmöglichkeit und noch mehr Repräsentation gewinnt. In der Mitverantwortung für die Kirche als Volk Gottes und im Wissen, daß an vielen Orten der Welt und Gesellschaft die Kirche nur noch durch die Laien präsent ist und sein kann, sollten diesen noch mehr Rechte und Mitwirkungsmöglichkeiten als bisher gegeben werden. Gewiß, ein Anfang ist gemacht, auch in der katholischen Kirche: Aber dieser Anfang sollte nicht wieder eingeschränkt, sondern weiter entwickelt werden auf ortskirchlicher und überregionaler Ebene.

g) Schließlich müßte die Kirche ungleich überzeugender und konkreter realisieren, daß sie *Ort der Religion* ist und daß spezifisch religiöse Formen und Verhaltensweisen wie Meditation, Innerlichkeit, Spiritualität, persönliche Nähe, in ihr eine wahre Heimat haben. Es muß ein Zeichen höchster Beunruhigung und ein Grund der Gewissenserforschung für die Kirchen sein, wenn Menschen aus Gründen der Religion die Kirche verlassen und sich fernöstlichen bzw. modernen Jugendreligionen zuwenden. Dies ist nicht weniger beunruhigend als die Parole: Jesus ja – Kirche nein.

Die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes in moderner Gesellschaft wird heute am glaubwürdigsten nicht institutionell, sondern *personal* repräsentiert, z. B. in Basisgemeinden der Dritten Welt, in charismatischen Gruppen, in Gestalten wie *Martin Luther King*, *Maximilian Kolbe*, *Mutter Teresa*, *Roger Schütz*, die alle ihrerseits bezeugen, daß und wie sehr sie in der konkreten Kirche eingegründet sind und von ihren Gaben und Verheißungen leben und ohne Kirche nicht wären, was sie sind.

Heinrich Fries

Anmerkungen:

- ¹ Bei den regelmäßigen Kirchgängern gaben 64% bzw. 36% diese Antwort. Vgl. ausführlicher *Kaufmann* 1973, 111 ff. – In den siebziger Jahren wurden zahlreiche Untersuchungen zur religiösen und kirchlichen Einstellung in der Bundesrepublik durchgeführt, die in wesentlichen Punkten zu ähnlichen Ergebnissen gelangten. Vgl. insb. *W. Harenberg* (Hg.), *Was glauben die Deutschen?* (München – Mainz 1968); *G. Schmidtchen*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (Freiburg i. Br. 1972); *G. Schmidtchen*, *Gottesdienst in einer rationalen Welt; religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD* (Stuttgart 1973); *H. Hild* (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Ergebnisse einer Repräsentativ-Erhebung ‚Kirchenmitgliedschaft‘* (Gelnhausen – Berlin 1974); *IFAK-Institut für Markt- und Sozialforschung* (Hg.), *Was glauben die Deutschen II?* (Taunusstein 1979); *A. Feige*, *Anmerkungen zur Beziehung zwischen Kirchenmitgliedschaft und Frömmigkeit. Zur Frage nach der empirischen Plausibilität von theoretischen Frömmigkeitsbegriffen*. In: *Social Compass* XXVIII. Jg. (1982) H. 1. Zur Diskussion vgl. *Forster; Matthes* 1968, 1975.
- ² Dabei betont der Strukturfunktionalismus vor allem die Komponente der sozialen Integration, die interaktionistische Soziologie dagegen die individuelle Integration im Sinne der Identitätsbildung.
- ³ *J. Vogt*, *Christenverfolgung ...* in: *Reallexikon für Antike und Christentum II* (Stuttgart) 1196.
- ⁴ *Ebda.* 1207.
- ⁵ *U. Scheuner*, *Kirchenregiment* in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart III* (Tübingen, 1959) 1521.
- ⁶ *E. W. Zeeden*, *Calvin*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche II* (Freiburg i. Br. 21958) 890.
- ⁷ *E. Scholl*, *Richard Rothe ...* in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart V* (Tübingen, 1961) 1199.
- ⁸ Vgl. *O. H. Pesch*, *Gesetz und Gnade*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 13 (Freiburg i. Br. 1981) 51.
- ⁹ Diese Auffassung war unter dem Einfluß von *I. Kants* Religionsphilosophie in der Theologie des 19. Jh. verbreitet, und besondere Bedeutung erlangte sie bei *A. Ritschl*, da seine Theologie den so gefaßten Begriff des Reiches Gottes in den Mittelpunkt rückte. Die Vorstellung von einer Begründung des Reiches Gottes im Wirken Jesu, dessen Vollendung noch von der Zukunft zu erwarten bleibt, findet sich aber noch im *Lumen Gentium* I, 2 und I, 5 b.
- ¹⁰ Der neutestamentliche Begriff des Mysteriums als Wurzel des späteren Sakramentsbegriffs umfaßt noch das Ganze des göttlichen Heilsplans (*G. Bornkamm* ThWBNT IV, 1942, 809–831) und ist erst im 12. Jh. auf bestimmte kirchliche Handlungen eingeengt worden. Der neutestamentliche Begriff des einen Heilmysteriums ist gegenüber den Sakramenten im späteren Sinne neuerdings als „Ursakrament“ zur Begründung der Sakramentenlehre herangezogen worden. Während aber auf evangelischer Seite betont worden ist, *Jesus Christus selbst* sei das eine und einzige ursprüngliche Sakrament (so schon *Luther* WA 6, 86, 5 ff und in unserem Jahrhundert noch *K. Barth*: *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 59 und IV/1, 58 f, sowie *E. Jüngel* in *Ev. Theol.* 26, 1966, 334 f), ist in der katholischen Theologie die Kirche das „Ursakrament“ bezeichnet worden (*Semmelroth* 1953 und *K. Rahner*: *Kirche und Sakramente*, 1960,

52 ff). In der Einheit des göttlichen Heilsratschlusses gehörten jedoch Christus und seine Kirche zusammen.

¹¹ Daß auf der örtlichen Ebene die Kirchen der lutherischen Reformation am episkopalen Charakter des kirchlichen Amtes festzuhalten bemüht waren, wird jetzt mit Recht in dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission über „Das geistliche Amt der Kirche“ (Frankfurt a. M. – Paderborn 1981) Nr. 42 und 48 hervorgehoben. Vgl. auch Nr. 41.

¹² Der Text ist abgedruckt bei *M. Lienhard*, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge (Frankfurt a. M. 1973). Bis 1982 haben 68 aus der Reformation hervorgegangene Kirchen in Europa ihre Zustimmung erteilt, darunter alle Kirchen aus der Bundesrepublik Deutschland und aus der Deutschen Demokratischen Republik. In der Leuenberger Konkordie sehen die europäischen Kirchen ihre aktuelle Lage dadurch charakterisiert, daß die Meinungsfronten sich nicht mehr konfessionell erklären lassen, sondern quer durch die Konfessionen hindurch gehen. Nach einer Skizzierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums (Verkündigung, Rechtfertigung, Taufe, Abendmahl) ziehen sie die Folgerung, daß die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen die Lehre des Partners von heute nicht mehr treffen und also so wie die Unterschiede des kirchlichen Lebens „kein Hindernis für unsere Kirchengemeinschaft“ seien. „Mit der Kirchengemeinschaft zwischen den bekennnisverschiedenen Kirchen wird die im 16. Jahrhundert entstandene und bis heute andauernde Trennung aufgehoben, Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewährt und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstrebt“ (IV., Tz. 29). Dementsprechend erklären die Kirchen unerachtet der fortdauernden Bindung an die respektiven Bekenntnisse und Traditionen 1., daß sie im „Verständnis des Evangeliums“ übereinstimmen, 2. die historischen Lehrverurteilungen den gegenwärtigen Stand der Lehre nicht mehr betreffen und vorhandene Unterschiede in Lehre, Ordnung und Lebensform keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben, 3. die Kirchen erkennen sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi an, „indem sie sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren. Diese schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration ein“ (Tz. 33).

¹³ Entgegen der dogmatischen Forderung *K. Barths* (Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, S. 805), Kirchenordnung ohne Rücksicht und Beeinflussung durch Zeitgeist, politische und gesellschaftliche Verhältnisse zu entwickeln, ist das Kirchenrecht durch seine Welt bedingt und orientiert sich auch daran (so richtig *Wolf* 1961). Dies ist nicht eine Frucht menschlicher Unzulänglichkeit oder gar des Abfalls – das Kirchenrecht teilt dieses dialektische Zugleich mit der Kirche und ihrem Herrn. Freilich bedeutet die Einfügung der Kirche und ihres Rechts nicht, daß sie sich der Umwelt und deren Tagesordnung preisgibt.

Die innere Berechtigung der Einbettung der Kirche und ihres Rechts in ihre Umwelt liegt darin, daß die Kirche nicht sich selber lebt. Sie ist um der Menschen willen da, die in gesellschaftlich bestimmter Weise geprägt sind. Für sie soll die Kirche verständlich und glaubwürdig sein. Es folgt also aus dem einen Auftrag, den die Kirche hat, daß sie sich nicht scheut, sich mit ihrer Ordnung und ihrem Recht in die gesellschaftlichen Gegebenheiten hineinzustellen (vgl. *Ammer*, S. 252 ff).

¹⁴ Es gibt keinen Maßstab für das Verhältnis von Kontinuität und Mobilität. Beharrung und Veränderung hängen von der Eigenart der Kirchen und der sie bestimmenden

den Menschen ab. Kontinuität und Mobilität sind auszurichten am geistlichen Ursprung und am eschatologischen Ziel der Kirche. Jede Entscheidung im kirchlichen Ordnungsbereich ist deshalb im Lichte dieser zwei Gesichtspunkte zu treffen. Die anstehende Situation und die Gleichheit der Kirche und ihres auf Christi Wiederkunft ausgerichteten Auftrags, der in zeitlicher und geographischer Erstreckung derselbe bleibt, müssen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Das bedeutet, daß es aus evangelischer Sicht keine vollkommene und abgeschlossene kirchliche Rechtsordnung gibt. Das Bewußtsein hiervon setzt hektischem Kirchenreformer und übersteigerten Erwartungen auf rechtliche Reformen eine Grenze. Freilich bleibt ihr zugleich die Vollmacht, für eine neue Gegenwart neues Recht und neue Ordnung zu schaffen, eine Ordnung nämlich, in der wir vom Ursprung und vom Ziel ergriffen, grundsätzlich vertrauen und nicht mißtrauen, grundsätzlich einander dienen und nicht Pflichten und Rechte gegeneinander aufrechnen, grundsätzlich in der Liebe zum anderen verpflichtet sind und nicht mit ihm streiten, grundsätzlich Gerechtigkeit für die anderen suchen und nicht nur jedem das Seine einräumen (*Ammer*, ebda.). Die Kirche ist bald zweitausend Jahre alt und das Zeugnis der Bibel über dreitausend Jahre. Der Auftrag der Kirche ist der gleiche geblieben – und die Kirche spiegelt dies auch in ihrer rechtlichen Ordnung wider. Die Kontinuität der Ordnung gibt ihr Gelassenheit und ist der Grund für den konservativen Zug des Kirchenrechts, das den Wechsel der Mode nicht mitzumachen braucht. Was sie ordnen will, was durch ihr Recht Form und Bestimmtheit erhalten soll, gehört weder dem Augenblick noch auch nur dem Heute, ist ein Überdauerndes und Bleibendes (*Ammer*, ebda.).

¹⁵ So im Extremfall *P. Schoen*, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen (Berlin 1903, 1910). Vgl. dazu: *Ch. Link*, ZRG 87 (1970), 507–510.

¹⁶ *R. Sohm*, Kirchenrecht, I. Bd. (¹1892, ²1923), S. 1, 700. „Es ist undenkbar, daß das Reich Gottes menschliche (rechtliche) Verfassungsformen, daß der Leib Christi menschliche (rechtliche) Herrschaft an sich trage. Das Wesen des Rechts ist dem idealen Wesen der Kirche entgegengesetzt“ (aaO., S. 2). *Sohm* schien dementsprechend das Kirchenrecht aus dem „Mißtrauen in die Kraft des göttlichen Geistes“, also aus „Kleinglaube“ und „aus der Macht der Sünde“ hervorgegangen zu sein (aaO., S. 162 f). „Die Kirche Christi ist unsichtbar. Darum gibt es keine sichtbare Gemeinschaft, welche als solche die Kirche Christi wäre. Auch sofern sie Wort und Sakrament besitzt und verwaltet, ist die sichtbare, leibliche Christenheit nicht Kirche Christi ... Auch sofern sie Wort- und Sakramentsgemeinschaft hervorbringt, ist sie nur Welt, gar nicht Kirche. Es gibt keine sichtbare Kirche“ und „Nur die Zwangsregel ist Recht ... Für den Protestantismus gibt es folgeweise nur noch weltliche Obrigkeit und nur noch weltliches (von der staatlichen Gemeinschaft ausgehendes) Recht“.

¹⁷ Vgl. aus der Literatur *W. Maurer*, Von Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts, ZevKR 5 (1956) S. 1–32 = *ders.*, Ges. Aufs. (1976) S. 44 ff; *ders.*, R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechts, ZevKR 8 (1961) S. 26–60 = Ges. Aufs., S. 328 ff; *ders.*, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts, Kerygma und Dogma 6 (1960) S. 194–213 = Ges. Aufs., S. 364 ff. Überblick bei *W. Steinmüller*, Evangelische Rechtstheologie; Zweireichelehre. Christokratie. Gnadenrecht, zwei Halbbände (Köln u. a. 1968).

¹⁸ Grundlegend *H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953. Dazu *W. Maurer*, Von Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts, ZevKR 5 (1956) S. 1–32. Ferner vom Erstgenannten: Das Problem

der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, in: *Tradition und Leben*, Ges. Aufs., Bd. 1 (1960) S. 157–179; *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche*, in: *Aus der Frühzeit des Christentums*, Ges. Aufs., Bd. 2 (1962) S. 1–29; *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts*, aaO., S. 30ff; schließlich: *Die Entstehung der christlichen Bibel* (1968). Ich nenne ferner die einschlägigen Arbeiten von *E. Käsemann*, jetzt in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Bde. (1970) besonders: *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, Bd. 2, S. 69 ff; *E. Schweizer*, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (1959) und *A. M. Ritter*, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte*, in: *ders.* und *G. Leich*, *Wer ist die Kirche?* (1968) S. 15–115. Die Auseinandersetzung über die hier berührten Fragen ist noch in vollem Gange, vgl. von römisch-katholischer Seite beispielsweise *P. Benoit*, *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, in: *H. Bouëssé/A. Mandouze* (Hg.), *L'évêque dans l'Eglise du Christ* (Bruges 1963) S. 13–57; *N. Brox*, *Die Pastoralbriefe*, *Regensburger Neues Testament* (1969).

¹⁹ *F. Brunstädt*: „Die Kirche ist Quelle eigenständigen, arteigen kirchlichen Rechtes“, *Die Kirche und ihr Recht*, 1935, S. 19; wiederabgedruckt in: *Ges. Aufs. und kleinere Schriften* (hg. v. *E. Gerstenmaier* und *C. G. Schweizer*, 1957), S. 251 (260).

²⁰ *J. Heckel*, *Lex charitatis* (Köln u. a. ²1973).

²¹ *E. Wolf*, *Ordnung der Kirche* (Frankfurt a. M. 1961).

²² *H. Dombois*, *Das Recht der Gnade*, *Ökumenisches Kirchenrecht*, Bd. I (Bielefeld ³1978) Bd. II (1974).

²³ Dazu: Niederschrift über das Feststellungsverfahren nach dem Kirchengesetz der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands über das Verfahren bei Lehrbeanstandungen vom 16. Juni 1956 gegen Pastor Dr. *Paul Schulz*, Hamburg, in Hannover vom 14. 11. 1977 bis 21. 2. 1979, hg. vom Lutherischen Kirchenamt (Hannover 1979) 533 S.

²⁴ *R. Sohm*, *Kirchenrecht*, I. Bd., S. 1, 700.

²⁵ *P. Krämer*, *Das Recht im Selbstvollzug der Kirche. Erwägungen wider die Gefahr der Verrechtlichung*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 85 (1976) 321–331, besonders 324 f; *Schmitz* 1979, 15 f, 85.

²⁶ *A. Grillmeier*, *Kommentar zum I. Kapitel (der Kirchenkonstitution)*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare*, Teil 1 = *Ergänzungsband zum Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1967) 156–175, 175.

²⁷ Vgl. *P. Krämer*, *Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung* (Trier 1981) 22–25, 29 f; *Aymans* 397–399.

²⁸ Das neue Kirchenrecht scheint allerdings noch an dem grundsätzlichen Anspruch festzuhalten, nichtkatholische Christen verpflichten zu können (vgl. *Krämer*, ebda. 30 mit Anm. 137); doch kann die Aussage, daß nichtkatholische Christen durch Gesetze der katholischen Kirche nicht direkt gebunden sind, wohl auch so verstanden werden, daß sie nur indirekt von diesen betroffen werden können. Diese Interpretation scheint von der Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit sowie der Heilsbedeutung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sogar gefordert zu werden.

²⁹ Vgl. *Communicationes* 12 (1980) 29–34.

³⁰ Vgl. *P. Lengsfeld*, *Revidiertes Kirchenrecht – Ökumenisch betrachtet*, in: *Concilium* 17 (1981) 556–560, 559 f. *Lengsfeld* berücksichtigt in diesem Zusammenhang noch nicht die neuesten Entwürfe zur Kirchenrechtsreform.

- ³¹ H. Barion, *Sacra Hierarchia*. Die Führungsordnung der katholischen Kirche, in: *Tymbos für Wilhelm Ahlmann* (Berlin 1951) 18–45, 33 ff.
- ³² H. Barion, *Kirchenrecht*, in: *Juristisches Repetitorium*, hg. v. H. Freymark (Salzgit-ter 1949/50) 42; vgl. *ders.*, *Sacra Hierarchia*, aaO. 41.
- ³³ U. Stutz, *Der Geist des Codex iuris canonici* (Stuttgart 1918) 83.
- ³⁴ G. Greshake, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Am-tes* (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1982) 20 f.
- ³⁵ L.-J. Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche* (Salzburg 1968) 23.
- ³⁶ M. Kaiser, *Ökumenische Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft*, in: *Grund-riß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, hg. v. J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Regens-burg 1980) 456–460, 456.
- ³⁷ *Apostolisches Schreiben Familiaris Consortio* von Papst Johannes Paul II., 22. No-vember 1981, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33) 82 f.
- ³⁸ H. Heimerl, *Das Eherecht im neuen CIC*, in: *Diakonia* 13 (1982) 273–279, 275.
- ³⁹ Möglicherweise bezieht sich die hier vorgesehene Strafe nicht in erster Linie auf bekenntnisverschiedene Ehen, sondern auf jene (katholischen) Eltern, die ihre Kinder in einer nichtkatholischen Religion erziehen lassen.
- ⁴⁰ Gegen P. Huizing/K. Walf, *Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?*, in: *Concilium* 17 (1981) 529–533.
- ⁴¹ R. Sobański, *Modell des Kirche-Mysteriums als Grundlage der Theorie des Kir-chenrechts*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 145 (1976) 22–44, 24 ff.
- ⁴² *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 142 (1973) 463–471, 465 und 470.
- ⁴³ K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1 (München – Paderborn – Wien ¹¹1964) 36. Zu dem Ansatz von Mörsdorf insge-samt vgl. *ders.*, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, in: *Münchener Theologi-sche Zeitschrift* 3 (1952) 329–348; *ders.*, *Kanonisches Recht als theologische Diszi-plin*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 145 (1976) 45–58.
- ⁴⁴ P. Huizing, *Reform des kirchlichen Rechts*, in: *Concilium* 1 (1965) 670–685, 680; vgl. auch N. Edelby/T. Jiménez-Urresti/P. Huizing, *Kirchenrecht und Theologie*, ebda. 625 f.
- ⁴⁵ T. Jiménez-Urresti, *Kirchenrecht und Theologie – zwei verschiedene Wissenschaf-ten*, in: *Concilium* 3 (1967) 608–612, 609.
- ⁴⁶ Vgl. A. Rouco Varela, *Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analy-tischen Überblickes*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 145 (1976) 3–21, 14 ff; P. Krämer, *Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlegendiskus-sion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft* (Trier 1979) 15–18.
- ⁴⁷ J. Neuner/H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Regensburg ⁷1965) 229 ff.
- ⁴⁸ Vgl. H. Fries, *Theologie als Anthropologie*, in: K. Rahner/H. Fries, *Theologie in Freiheit und Verantwortung* (München 1981) 30–69. Vgl. auch A. Raffelt/K. Rahner, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 24 (Freiburg i. Br. ²1981) 5–55.
- ⁴⁹ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971).
- ⁵⁰ H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen?* (Frankfurt a. M. 1977).

Literatur:

- G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer* (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum (Düsseldorf 1982)
- H. Ammer*, Die Ordnung der Kirche, in: *Ammer u. a.* (Hg.), Handbuch der praktischen Theologie, Bd. 1 (Berlin 1975) 229–297
- M. Arndt* (Hg.), Religiöse Sozialisation (Stuttgart 1975)
- W. Aymans*, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 149 (1980) 389–409
- R. Bärenz* (Hg.), Die Kirche und die Zukunft des Christentums (München 1981)
- A. Kard. Bea*, Die Kirche und die Menschheit (Freiburg i. Br. 1967)
- H. U. von Balthasar*, Der antirömische Affekt (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1974)
- E. Benz*, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation (Stuttgart 1934)
- L. Bertsch/F. Schlösser* (Hg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Freiburg i. Br. 1978)
- K. Bihlmeyer/H. Tüchle*, Kirchengeschichte I–III (München – Paderborn – Wien 1969)
- L. Boff*, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972)
- E. Brunner*, Das Mißverständnis der Kirche (Stuttgart 1951)
- A. Burger*, Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten (Göttingen 1964)
- A. Frhr. v. Campenhausen*, Literaturübersicht zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht I und II, in: Theol. Rundschau 38 (1973) 119–162; 41 (1976) 13–58
- Y. Congar*, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma, in: Hdbuch der Dogmengeschichte III, 3 c; *ders.*, Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: Hdbuch der Dogmengeschichte III d (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1971) (zitiert *Congar* I und II)
- E. Corecco*, Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze (Trier 1980)
- A. Dempf*, Religionssoziologie der Christenheit – Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildung (München – Wien 1972)
- H. Dombois*, Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht (Witten – Bielefeld) I (1969), II (1974), III (angekündigt für 1982)
- G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens I–III (Tübingen 1979)
- K. A. Fink*, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (München 1981)
- K. Forster* (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche (Freiburg i. Br. 1973)
- H. Fries*, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung, in: Mysterium Salutis (Einsiedeln – Zürich – Köln 1972) 223–285
- H. Fries*, Glaube und Kirche als Angebot (Graz – Wien – Köln 1976)
- H. Fries*, Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert (München 1979)
- H. Frost*, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung (Göttingen 1972)
- J. R. Geiselman*, Von lebendiger Religiosität zum Leben in der Kirche. J. M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet (Stuttgart 1952)
- Gemeinsame römisch-kath./ev.-luth. Kommission*, Das geistliche Amt in der Kirche (Frankfurt a. M. – Paderborn 1981) bes. 25–31
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Hg. im Auftrage des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von *L. Bertsch, Ph. Boonen*,

- R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1980, ³1981)
- P. Gordon (Hg.), Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung (Graz – Wien – Köln – Kevelaer 1981)
- S. Grundmann, Abhandlungen zum Kirchenrecht (Köln – Wien 1969)
- J. Chr. Hampe, Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche I–III (München 1967)
- J. Heckel, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers (Köln – Wien ²1973)
- A. Hollerbach, Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts (Karlsruhe 1974)
- M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen (Hamburg 1970)
- U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982)
- F. van de Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Paderborn 1963)
- H. U. Instinsky, Die alte Kirche und das Heil des Staates (München 1963)
- F.-X. Kaufmann, Theologie in soziologischer Sicht (Freiburg i. Br. 1973)
- F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg i. Br. 1979)
- P. Krämer, Kirche der freien Gefolgschaft. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell (München 1981)
- P. Krämer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils (Trier 1977)
- U. Kühn, Kirche (Gütersloh 1980) bes. 147–149; 153–159; 176 f; 205–222
- H. Küng, Strukturen der Kirche = Quaestiones disputatae 17 (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1962)
- H. Küng, Die Kirche (Freiburg i. Br. 1967) bes. 108–127; 144–188.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil I–III (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1966–1968)
- H. de Lubac, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im MA (Einsiedeln 1969)
- N. Luhmann, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie (Berlin 1965)
- N. Luhmann, Legitimation durch Verfahren (Neuwied-Berlin 1969)
- H. Maier, Kirche und Gesellschaft (München 1972)
- J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (Reinbek b. Hamburg 1969)
- J. Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance? (Gelnhausen – Berlin 1975)
- W. Maurer, Die Kirche und ihr Recht. Ges. Aufs., hg. v. Gerhard Müller und Gottfried Seebass (Tübingen 1976)
- J. B. Metz, Kirche und Welt im eschatologischen Horizont, in: Zur Theologie der Welt (Mainz – München 1968) 75–89
- J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977)
- A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg i. Br. 1969)
- J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975) bes. 214–231

- H. Müller*, Das Gesetz in der Kirche „zwischen“ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug (München 1978)
- G. Müller-Fahrenholz*, Einheit in der Welt von Heute. Zum Thema Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (Frankfurt a. M. 1978)
- W. Pannenberg*, Theologie und Reich Gottes (Gütersloh 1971) (darin 31–62: Reich Gottes und Kirche)
- W. Pannenberg*, Thesen zur Theologie der Kirche (1970) (München ²1974)
- W. Pannenberg*, Ethik und Ekklesiologie (Göttingen 1977) bes. 115–128; 200–210; 219–240; 318–333
- W. Pannenberg*, Die Bestimmung des Menschen (Göttingen 1978) bes. Kap. 2.
- W. Pannenberg*, Das christliche Imperium und das Phänomen einer politischen Religion im Christentum, in: *ders.*, Die Bestimmung des Menschen (Göttingen 1981) 61–84
- O. H. Pesch* (Hg.), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht (Freiburg i. Br. 1978)
- E. Peterson*, Theologische Traktate (München 1950), darin: Der Monotheismus als politisches Problem 45–148; Christus als Imperator 149–164
- H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Mainz 1975)
- H. Rahner*, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und Deutung (München 1961)
- K. Rahner*, Kirche und Sakramente (Freiburg i. Br.) bes. 11–18
- K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompndium (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1966)
- K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. – Basel – Wien ¹²1982)
- K. Rahner*, In Sorge um die Kirche, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIV (Einsiedeln – Zürich – Köln 1980)
- K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1972)
- J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954)
- J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969)
- J. Ratzinger/K. Lehmann*, Mit der Kirche leben (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1977)
- T. Rendtorff*, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Bd. 89 der Stundenbücher (Hamburg 1969)
- J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher (Paderborn 1965)
- E. Schillebeeckx*, Kirche und Menschheit, in: *Concilium* 1 (1965) 29–41
- G. Schmidtchen*, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (Bern und München 1973)
- G. Schmidtchen*, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland (München 1979)
- H. Schmitz*, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978 (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1979)
- H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978. 15 Jahre päpstliche CIC-Reformkommission (Trier 1979)
- F. Schnabel*, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Vierter Band: Die religiösen Kräfte (Freiburg i. Br. 1937)
- R. Schwager*, Jesus Nachfolge (Freiburg i. Br. 1973)

Kirche

- M. Seckler*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1980)
- O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt a. M. 1953)
- O. Semmelroth*, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/1 (Köln 1972) 309–356
- K. E. Skydsgaard*, Reich Gottes und Kirche (1950)
- A. Stein*, Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch (Neuwied – Darmstadt 1980)
- W. Steinmüller*, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre – Christokratie – Gnadenrecht. 2 Halbbde. (Köln – Graz 1968)
- P. Stockmeier*, Religion und Glaube in der alten Kirche (Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1973)
- Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Frankfurt a. M. – Paderborn 1982) bes. 31, Nr. 8
- E. Wolf*, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis (Frankfurt a. M. 1961)