

Hans-Richard Reuter

Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht

»Kirche« (griech. ἐκκλησία, lat. ecclesia) ist die der christlichen Religion – und zwar nur ihr – eigentümliche Bezeichnung für die ihr gemäße Sozialgestalt. Vor jeder genaueren begrifflichen Explikation des Ausdrucks läßt sich sagen: »Kirche« nennen Christinnen und Christen die unterschiedlichen Formen ihrer sozialen Verbundenheit als Gemeinschaft der an Jesus Christus und seine Botschaft Glaubenden und in seinem Geist Handelnden; dabei bezieht sich der Terminus auf ein komplexes religiös-soziales Phänomen, dessen verschiedene Dimensionen für den christlichen Glauben untrennbar, aber unterscheidbar zusammengehören. Kirche ist Glaubenswirklichkeit ebenso wie Gegenstand historischer und sozialer Empirie, sie ist Gemeinschaft religiöser Kommunikation und zugleich Rechtsgemeinschaft. Inwiefern ist die Kirche als empirisches Gebilde ein für den Glauben relevantes Phänomen und wie kann sie als Glaubenswirklichkeit soziale Gestalt gewinnen? Diese Fragen markieren in der Verschränkung von Innen- und Außenperspektive das Grundproblem jeder Ekklesiologie und Kirchentheorie; seine besondere Zuspitzung erfährt es im Umkreis der Frage, wie dem inneren geistlichen Wesen der Kirche in ihrer äußeren Rechtsgestalt angemessen Rechnung zu tragen ist.

Die hier vorgelegten systematisch-theologischen Ausführungen zum Begriff der *Kirche* in reformatorischer Tradition sind auf die Grundlagenprobleme des evangelischen Kirchenrechts konzentriert und erfahren von daher ihre notwendige thematische Beschränkung. Insbesondere ist für die Erörterung des kirchenrechtlichen *Rechtsbegriffs* in theologischer Perspektive – der Gliederung dieses Bandes gemäß – auf das diesbezügliche eigene Kapitel zu ver-

weisen.¹ Im folgenden sollen zunächst drei Grundspannungen vergegenwärtigt werden, die für den Begriff der Kirche als einer »komplexen Wirklichkeit«² charakteristisch sind (I). Daran schließt sich eine Kritik der »rechtstheologischen« statt ekklesiologischen Fundierung evangelischen Kirchenrechts in den Grundlagenkonzeptionen nach 1945 an (II). In einer Zwischenüberlegung erinnere ich an Albrecht Ritschls zum Schaden der neueren Debatte in Vergessenheit geratenen Vorschlag einer Begründung des Kirchenrechts im ethischen Begriff der Kirche (III). In Korrektur und Weiterführung dieses Vorschlags plädiere ich im anschließenden Hauptteil dafür, das ekklesiologische Begründungsproblem eines *ius ecclesiae* im protestantischen Verstande im Rahmen eines dreischichtigen Kirchenbegriffs anzugehen (IV).

I. Zur Vorklärung: Spannungen im Begriff der Kirche

Jedes Kirchenrecht setzt das Phänomen Kirche genetisch, vor allem aber auch systematisch voraus; die Gestaltung des Kirchenrechts ist stets abhängig vom vorausgesetzten Verständnis der Kirche, ihres Grundes und ihres Auftrags. Dieser Sachverhalt ist oft zum Ausdruck gebracht worden in der Formel: »Das Kirchenrecht ist eine Funktion des Kirchenbegriffs«.³

Allerdings ist diese These nur begrenzt glücklich formuliert. Denn als Bezeichnung für das Selbstverständnis von Christinnen und Christen hinsichtlich der verschiedenen Formen und Dimensionen ihrer sozialen Verbundenheit gibt es nicht »den« Begriff der Kirche als eine abschließend definierbare Größe. In der Geschichte der christlichen Lehre zeigt sich jedenfalls aufs Ganze gesehen eine deutliche Zurückhaltung bei dem Versuch, das, was die Kirche ist, in einer mit dem

¹ Vgl. *H.-R. Reuter*, Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht (→ I. 2.3).

² *Lumen Gentium* 8.

³ Vgl. z. B. aus der älteren Diskussion: *H. Barion*, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, in: *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* 81, 1931; *H. Wehrhahn*, Der Stand des Methodenproblems in der evangelischen Kirchenrechtslehre, *ZevKR* 1, 1951, 55.

trinitarischen und christologischen Dogma vergleichbaren Vollständigkeit und Präzision zu definieren.⁴ Bis ins 15. Jahrhundert fehlt in den systematischen Darstellungen der christlichen Lehre ein eigenständiger Kirchentraktat überhaupt⁵; und in der protestantischen Dogmatik tritt das dezidierte Interesse an einer eigenen Kirchenlehre erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts hervor, als die Bindung des Protestantismus an die politische Obrigkeit verstärkt problematisiert wurde. Wie wenig im übrigen die im Begriff »Kirche« bezeichnete Wirklichkeit in eine abschließende Definition einzufangen ist, wird deutlich, wenn man sich den Spannungsreichtum vergegenwärtigt, auf den die prominenten Grundwörter für »Kirche« in der abendländischen Tradition verweisen.

1. Ἐκκλησία ist der *in den nachösterlichen Überlieferungen des Neuen Testaments* (vor allem bei Paulus, Lukas und den Deuteropaulinen) am häufigsten begegnende Terminus für die Sozialform der Christenheit. Er steht neben einer ganzen Reihe anderer adjektivischer und bildlicher Ausdrücke (Heilige, Berufene, Auserwählte, Volk Gottes, Tempel Gottes, Leib Christi, Haus Gottes etc.), die teils Prädikate Israels übernehmen, teils aus der paganen politischen Sprache entlehnt sind. In der Bezeichnung Ἐκκλησία hat jedoch das Selbstverständnis der christlichen Glaubenssozietät seinen prägnantesten Ausdruck gefunden; dabei verschränken sich politisch-technische mit theologisch-heilsgeschichtlichen Konnotationen des Begriffs.⁶ Im politisch-technischen Sinn steht Ἐκκλησία im profanen hellenistischen Sprachgebrauch für die Volksversammlung der freien stimmberechtigten Stadtbürger zur Beratung und Beschlußfassung in öffentlichen Angelegenheiten. Ἐκκλησία bezeichnet dann aber im hellenistischen Ju-

⁴ Vgl. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 555.

⁵ Vgl. L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie*, München 1975, 190 ff.; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1993, 33 ff.

⁶ K. Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von »ekklesia«*, ZThK 73, 1976, 167–207; F. Schüssler Fiorenza, *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren*, Mainz 1992, 158–163; K. Kertelge, *Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament*, Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Freiburg/Basel/Wien 1986, 97–121; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament (NTD ErgBd. 10)*, Göttingen 1993, bes. 96 ff.

dentum auch die Zusammenkünfte von Diasporagemeinden zur Wahrnehmung ihrer religiös-kultischen wie politisch-organisatorischen Belange. Eine ἐκκλησία war Ort der Anbetung und des Lobpreises, des Sprechens und Hörens, der Streitregulierung, der Rechtsprechung sowie der wechselseitigen persönlichen und schriftlichen Kommunikation zwischen den verschiedenen ἐκκλησίαι. Auf der anderen Seite hat ἐκκλησία einen spezifisch theologischen Gehalt: Es ist nämlich zugleich Übersetzung des dem apokalyptischen Judentum entstammenden hebräischen Terminus qāhāl 'ēl, der das endzeitliche Aufgebot Gottes, die eschatologische Sammlung des Gottesvolkes, bezeichnet.⁷

Während Paulus an die technische Bedeutung anknüpfte und daher primär von den ἐκκλησίαι im Plural, also den verschiedenen lokalen Versammlungen der Glaubenden sprach, verstand sich die Jerusalemer Gemeinde im Singular als Inbegriff der endzeitlichen (Ver-)Sammlung des Volkes Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) schlechthin, deren Teile sich freilich auch an anderen Orten konstituieren konnten. Allerdings kennt auch Paulus den heilsgeschichtlich-eschatologischen Begriff ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (Gal 1, 13; I Kor 15, 9) und wendet ihn auch gelegentlich auf die Einzelgemeinde an (I Kor 1, 1; II Kor 1, 1). Er akzentuiert jedoch stärker das örtliche Zusammenkommen, das sich »in Christus« (vgl. I Thess 2, 14; Gal 1, 22; Röm 16, 16) – und das heißt wohl: auf der Basis der Taufe – vollzieht. Paulus verfolgt so die Absicht, die lokale Gemeinde als theologisch relevante Größe herauszustellen. Im lukanischen Schrifttum dient ekklesia ausgewogen sowohl zur Bezeichnung der Gemeinde am Ort, als auch der Christen in einer Region sowie der Gesamtheit der in Gemeinden lebenden Christen. Im – deuteropaulinischen – Epheserbrief wird der Begriff für die eine universale Kirche reserviert. In unterschiedlichen Gewichtungen wird somit in den neutestamentlichen Schriften zum Ausdruck gebracht, daß der ἐκκλησία kraft ihres göttlichen Ursprungs ein universaler Bezug eignet, der in örtlichen Versammlungen nicht aufgeht, sich aber in ihnen manifestiert und darstellt.

Die ἐκκλησία des Neuen Testaments lebt in der Spannung zwischen Universalität und Partikularität; sie kommt darin zum Ausdruck, daß die Kirche sowohl als Gesamtkirche wie als Kirche am Ort existiert. In jeder Ortskirche ist die ganze Kirche je konkret verwirklicht, und

⁷ Vgl. J. Roloff, a. a. O. (Anm. 6), 83 f.

umgekehrt ist die Universalkirche nicht der Zusammenschluß der Lokalkirchen, sondern der Inbegriff ihres Einsseins in Christus als Gemeinschaft Verschiedener.

2. In ihrer Geschichte ist die *ecclesia* schon früh zu einem *Thema des Glaubensbekenntnisses* geworden. Bereits im römischen Taufsymbold, dessen Ursprünge bis ins zweite Jahrhundert zurückgehen, gehört das *credo ecclesiam* zum dritten Artikel, dem Glauben an den Heiligen Geist, hinzu. Nach dem Zeugnis der großen altkirchlichen Symbole ist die Kirche selbst ein Teil der göttlichen Wirklichkeit, zu der sich der Glaube bekennt. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als solle die Kirche im Bekenntnis des Glaubens gleichrangig neben die drei göttlichen Personen gestellt werden. Schon altkirchliche Theologen haben deshalb in ihrer Symbolauslegung betont, daß nur im Blick auf die dreifache Wirklichkeit Gottes als Vater, Sohn und Geist von einem »ich glaube *an*« (*credere in*) die Rede sein könne; demgegenüber sei im dritten Artikel nicht zu lesen »ich glaube *an* die Kirche«, sondern »ich glaube *die* Kirche« (*credo ecclesiam*).⁸ Die Kirche wird geglaubt im Sinn des Bekenntnisses zu ihr als Geschöpf und Wirkungsfeld des Geistes. Die Aufnahme der Kirche ins Glaubensbekenntnis unterstreicht, daß die Kirche nicht in ihrer empirischen Gegebenheit aufgeht, sondern von Gottes Geist geschaffen und geleitet wird. Besonders deutlich kommt dies in den Eigenschaften bzw. Attributen zum Ausdruck. Während das Apostolische Glaubensbekenntnis nur von der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche spricht, sind die Attribute der Kirche voll entfaltet im sog. Nicänum (381), das als viertes Merkmal die Apostolizität hinzufügt: Ihre in Jesus Christus begründete Einheit, ihre Heiligkeit (d. h. ihr Erwähltsein zur Gemeinschaft mit ihm), ihre Katholizität (d. h. ihre Offenheit für die universale Gemeinschaft der Christenheit), ihre Apostolizität (d. h. ihre Sendung zur Zeugenschaft für die Wahrheit des Evangeliums) – sie alle sind Attribute der geglaubten Kirche. Denn als erfahrbares Gebilde ist die Kirche weder eins, noch frei von Sünde; als empirisch-geschichtliche Realität bleibt sie hinter ihrer weltumspannenden und weltzugewandten Bestimmung weit zurück. Die Attribute der Kirche

⁸ Vgl. *J. N. D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 153.

werden aber gar nicht prädiert als Eigenschaften ihrer Glieder, sondern als Früchte des in ihr wirkenden Geistes – und zwar ihrer faktischen Zerrissenheit, Fehlbarkeit, Provinzialität und Kraftlosigkeit zum Trotz.

Einheit, Heiligkeit, Ökumenizität und Apostolizität sind den real existierenden Kirchen primär vorgegeben in Jesus Christus als ihrem einzigen und gemeinsamen Grund; sie sind ihnen aber ebenso verpflichtend aufgegeben, wenn sie nicht dauerhaft im Selbstwiderspruch zu ihrer Bestimmung verharren wollen. Die Glaubensattribute stellen gerade deshalb eine verpflichtende Herausforderung für die Kirchen dar, weil sie ihrem kümmerlichen geschichtlichen Erscheinungsbild entgegenstehen. Die Attribute (*proprietates*) der Kirche sind deshalb nicht zu verwechseln mit ihren empirischen Kennzeichen (*notae*).⁹ Als empirische Kennzeichen, als *notae* (*externae*) der erfahrbaren Kirche gelten vielmehr nach dem reformatorischen Bekenntnis Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. In diesem Sinn ergänzt der Artikel VII der *Confessio Augustana* (1530) die ekklesialen Glaubensattribute¹⁰ durch den Verweis auf die erfahrbaren Zeichen; wo immer sie angetroffen werden, da soll man das Zutrauen haben dürfen, auf die eine Kirche Jesu Christi zu treffen. Indem das äußere Vorhandensein dieser Zeichen mit dem Kriterium der »reinen« Wortverkündigung und der »rechten« Verwaltung von Taufe und Abendmahl verbunden ist, werden freilich auch die empirischen Kennzeichen wiederum der Kirche als Glaubenswirklichkeit unterstellt.

Die ecclesia, die in den Bekenntnissen der Christenheit thematisch wird, lebt somit in der menschlich unaufhebbaren Spannung zwischen geglaubter und erfahrbarer Kirche; sie kommt zum Ausdruck in der Unterscheidung zwischen ihren Attributen und ihren Kennzeichen.

3. Problematischerweise ist das deutsche Wort *Kirche* im gegenwärtigen *allgemeinen Sprachgebrauch* vielfach nur noch als Produkt einer

⁹ Diese notwendige Unterscheidung wird vernachlässigt bei P. Steinacker, *Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin/New York 1982.

¹⁰ Die CA schließt im deutschen Text an die drei Attribute des Apostolischen Bekenntnisses an und interpretiert »katholisch« durch »christlich«: »Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben« (BSLK 59, 16–60, 4). Der lateinische Text spricht nur von der »una sancta ecclesia«.

Veräußerlichung seines theologischen Bedeutungsgehalts geläufig und erscheint weitgehend reduziert auf ein Synonym für die Organisationsform des Christentums. Seine sprachgeschichtliche Herkunft ist nicht völlig klar; es wird meist auf das griechische τὸ κυριακόν (das dem Herrn Gehörige) zurückgeführt, zum Teil aber auch auf das keltische kyrk (das Umgrenzte).¹¹ In beiden Fällen ist Kirche als Bezeichnung für den Ort einer gottesdienstlichen Versammlung der Christenheit das Primäre; von hier aus konnte das Wort als Äquivalent für die neutestamentliche ἐκκλησία auf die versammelte Gemeinde selbst übertragen werden. So ist es schon von den Grundbedeutungen des Wortes her unvermeidlich, daß »Kirche« die unterschiedlichsten Assoziationen hervorruft: solche, die eher mit der Statik eines Gebäudes oder der Umgrenztheit eines Raumes zu tun haben – oder aber solche, die eher an die Dynamik und Offenheit einer Versammlung lebendiger Menschen anknüpfen. Im allgemeinen Sprachempfinden überwiegt dabei gerade heute das Bedeutungsfeld, »das es mit Bauwerk, Ort des Gottesdienstes sowie mit Veranstaltungen und Einrichtungen zu tun hat bis hin zu Hierarchie, Rechtsordnung und Lehrbildung«, während die »Bedeutungen von Gemeinde, Versammlung, Mission, Glaubensgemeinschaft [...] immer wieder in Spannung zum Wort ›Kirche‹ geltend gemacht worden« sind¹² und werden. Gerade gegen ein äußeres Dasein und inneres Wesen identifizierendes Mißverständnis der Kirche hatte die Reformation Widerspruch eingelegt, der darin deutlichen Ausdruck fand, daß Luther anstelle des Begriffs »Kirche« programmatisch die Termini »Gemeine«, »heilig christlich Volk«, »Christenheit« bevorzugte. Darin ist ihm eine breite Tradition neuzeitlichen protestantischen Denkens gefolgt, in der – wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise – mit Begriffen wie »ethisch-gemeines Wesen« (Kant), »christliches Gesamtleben« (Schleiermacher), »Gemeinde« (Hegel, Barth) »Geistgemeinschaft« (Troeltsch, Tillich) eine sozietäre Dimension des Christentums bzw. eine christliche Dimension der Gesellschaft thematisiert wird, die in dem institutionell vorgegebenen, rechtlich verfaßten Kirchenwesen nicht aufgeht.

Die Kirche existiert in der Spannung zwischen Institutionalität und Aktualität; diese Spannung kommt zum Ausdruck in der konflikt-

¹¹ Grimm, Deutsches Wörterbuch V, Leipzig 1873, 790f.

¹² T. Rendtorff, Art. Kirche, HWP IV, 1976, 837–842 (837).

trächtigen Unterscheidung zwischen Glaubensgemeinschaft und Kirchenorganisation.

II. Zur Kritik: Ekklesiologie oder Rechtstheologie?

Die Wirklichkeit der Kirche ist bestimmt durch die Spannung zwischen Universalität und Partikularität, zwischen geglaubter und erfahrbarer Kirche, zwischen Aktualität und Institutionalität.¹³ Die Kirche ist eine primär geistliche, im Glauben verbundene Gemeinschaft, aber sie ist eine Einrichtung endlicher, fehlbarer Menschen; sie lebt in der Welt, aber nicht von der Welt. Ein *prinzipieller* Widerspruch zwischen dem Kirchenrecht und dem Wesen der Kirche wäre nur dann zu statuieren, wenn auch die *Geschichte* der Kirche, also ihre kontinuierliche historische Existenz, dem Wesen der Kirche bzw. des christlichen Glaubens widerspräche.¹⁴ Als eine kontinuierlich existierende geschichtliche Größe jedenfalls kann die Kirche auf eine mit den Mitteln des Rechts erfolgende Regulierung ihrer empirisch-geschichtlichen Existenzbedingungen nicht verzichten. Unter der Voraussetzung der theologischen Legitimität einer historisch-kontinuierlichen Existenz der Kirche ist darum nicht das Recht in der Kirche als solches mit ihrem evangelischen Selbstverständnis unvereinbar; auszuschließen sind lediglich zwei konträre Versionen der Verhältnisbestimmung von Kirche und Recht: Einerseits darf die Kirche niemals als eine Größe verstanden werden, in der und für die das Recht konstituierende Bedeutung besitzt; die Rechtsordnung der Kirche steht dann im Gegensatz zu ihrem Wesen, wenn »das Recht aus einem regulierenden zu einem konstituierenden wird.«¹⁵ Andererseits aber gilt: Die Rechtsordnung der Kirche darf ihrem geistlichen Wesen nicht zuwiderlaufen, sie muß ihm vielmehr so weit wie möglich entsprechen. Das heißt: *Das Recht gehört nicht konstitutiv, sondern konsekutiv bzw. regulativ*

¹³ Vgl. dazu auch W. Huber, Kirche, 2. Aufl. München 1988, passim.

¹⁴ G. Ebeling, Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Eine Auseinandersetzung mit Rudolph Sohm (1947), ZevKR 35, 1990, 406–420, setzt deshalb mit Recht die Sohm'sche Bestreitung der Legitimität des Kirchenrechts in Beziehung zu der Bestreitung der Legitimität der Kirchengeschichte durch Franz Overbeck.

¹⁵ R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 5. Aufl. Tübingen 1965, 449 f.

zur Wirklichkeit der Kirche. Und: Der theologische Ort für die Grundlegung des Kirchenrechts ist primär die Ekklesiologie, nicht die Rechtstheologie.

Dem ist freilich namens der Grundlagenkonzeptionen des evangelischen Kirchenrechts, die nach 1945 von Johannes Heckel, Hans Dombos und Erik Wolf vorgelegt worden sind, zum Teil mit Vehemenz widersprochen worden. Diese Konzeptionen waren gegen die in der Spannung von äußerem Kirchenwesen und innerer Glaubensgemeinschaft angelegte Gefahr eines doppelten Kirchenbegriffs angetreten. Sie stimmen darin überein, daß sie nicht ohne Pathos einen »ganzheitlichen« Kirchenbegriff vertreten. Die bekannten Duale, die die Differenzerfahrung von geglaubter und empirischer Kirche ausdrücken (unsichtbare/sichtbare Kirche, Geistkirche/Rechtsskirche, Kirche als Anstalt und Genossenschaft etc.), sollen in einem Einheitsbegriff der Kirche aufgehoben sein, dessen Funktion im wesentlichen darin besteht, das Eindringen des »weltlichen« (genauer: staatlichen) Rechts ins Kirchenrecht abzuwehren und die Kirche als Quelle einer eigenständigen und eigengearteten Rechtsordnung in den Blick nehmen zu können. Bei aller Verschiedenheit der drei Entwürfe sind ihnen zwei Merkmale gemeinsam: Zum einen ordnen sie dem Begriff der Kirche einen theologisch übersteigerten Rechtsbegriff voran¹⁶ und fundieren die Ekklesiologie rechtstheologisch, zum anderen läßt sich zeigen, daß die programmatische Forderung eines sog. »einheitlichen« Kirchenbegriffs nur von sehr begrenzter Aussagekraft ist, weil die komplexe Wirklichkeit der Kirche einen – zwar nicht gespaltenen, wohl aber – in sich differenzierten Kirchenbegriff erfordert, und dies aus theologisch-dogmatischen ebenso wie aus historisch-praktischen Gründen.

1. Bei *Johannes Heckel* wirkt sich die Vorordnung der Rechtslehre vor die Kirchenlehre unter anderem darin aus, daß er bei der Konstruktion des Kirchenbegriffs weitgehend auf das Problem der legitimen Zugehörigkeit zur Kirche abstellt – ist doch die Klärung der legitimen (Mit-)Gliedschaft die Voraussetzung dafür, daß sich die zur Kirche

¹⁶ Die den *Rechtsbegriff* betreffenden Probleme aller drei Entwürfe werden im folgenden zugunsten der Konzentration auf den Begriff der *Kirche* ausgeblendet; vgl. zu den ersteren *H.-R. Reuter*, a. a. O. (Anm. 1).

Verbundenen als Rechtsgemeinschaft *sui generis* konstituieren können. Ausgehend von dem mitgliedschaftsbegründenden Tatbestand der Taufe stehen deshalb die Frage nach dem Verhältnis der getauften Ungläubigen zur Kirche, sowie die nach der Beziehung von Kirche qua Taufgemeinschaft zu Kirche qua Glaubensgemeinschaft im Zentrum des Interesses. Heckels Versuch einer systematisierenden Zusammenschau der ekklesiologischen Ausführungen Luthers, die dieser nicht als geschlossene Lehre, sondern in je aktuellen Situationsbezügen vorgetragen hatte, setzt mit einem differenzierten, dreischichtigen Kirchenbegriff ein.¹⁷ Unterschieden werden (1.) die *ecclesia spiritualis* als die geistliche Kirche der wahrhaft Glaubenden, (2.) die *ecclesia universalis* als deren irdische Schauseite, nämlich die als Gesamtheit der Getauften sichtbare und in schriftgemäßer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung manifeste Kirche, sowie (3.) die *ecclesiae particularis* als deren positiv-rechtlich verfaßte Teilgemeinschaften.¹⁸ Für die Grundfrage nach dem Personenkreis, der wahrhaft zur Kirche gehört, ist deshalb die Verhältnisbestimmung von *ecclesia spiritualis* und *ecclesia universalis* ausschlaggebend. Heckel veranschaulicht diese Relation zunächst – mit dem frühen Luther und der von ihm rezipierten scholastischen Lehre von den drei Gemeinschaften – im Modell konzentrischer Kreise: Die geistliche Kirche ist als *concilium iustorum* der innere Zirkel der äußeren Taufgemeinschaft, die als *congregatio iustorum et iniustorum* ein *corpus permixtum* von wahrhaft Gläubigen und Namenschristen darstellt. So wie die allgemeine Kirche nur wahre Kirche ist, wenn in ihr die *ecclesia spiritualis* wirkt, so ist jede Teilkirche nur legitim, wenn sie an dem geistlichen Zusammenhang zwischen *ecclesia spiritualis* und *ecclesia universalis* teilhat.¹⁹ Nachdem Luther der unter dem Papst hierarchisch verfaßten Kirche jede Abkunft göttlichen Rechts bestritten hat, ist – folgt man Heckel – der Begriff der *ecclesia universalis* für die Begründung protestantischen Kirchenrechts zu einer problematischen, aber dennoch unverzichtba-

¹⁷ Vgl. *J. Heckel*, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium* (SBAW. PH 1949, Heft 5), München 1950, 15; *ders.*, *Lex Charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, 2. Aufl. (hg. von M. Heckel) Köln/Wien 1973, 354 ff.

¹⁸ Den drei Schichten im Kirchenbegriff entsprechen die drei Stufen des *ius divinum*, des heteronomen und des autonomen menschlichen Kirchenrechts, vgl. *J. Heckel*, *Lex Charitatis*, a. a. O. (Anm. 17), 369 ff.

¹⁹ *Z. B. J. Heckel*, *Initia*, a. a. O. (Anm. 17), 13 ff.

ren Kategorie geworden: Unverzichtbar, weil sie zwischen der *ecclesia spiritualis*, die kein menschliches Kirchenrecht kennt, und der Existenz der Partikularkirche, die eben dies bereits voraussetzt²⁰, vermittelt; problematisch, weil die Gesamtheit der Getauften als solche eben nicht mit dem Kreis der wahren Gläubigen identisch ist.

So fruchtbar die mit der Kategorie der *ecclesia universalis* anvisierte Vermittlungsebene zwischen Geistkirche und verfaßter Kirche im Ansatz sein könnte, sowenig befriedigt Heckels weiterer Umgang mit den damit aufgeworfenen Problemen. Unter dem Eindruck gegenläufiger Luther-Stellen – letztlich aber unter dem Druck des aus der Geistkirche in die *ecclesia universalis* hineinwirkenden *ius divinum* – wird nämlich der aus der augustinisch-scholastischen Tradition überlieferte soziologische Begriff der Kirche als *corpus permixtum* sukzessive aufgegeben.²¹ *Ecclesia spiritualis* und *ecclesia universalis* koinzidieren nunmehr nicht nur *sub specie Dei*, sondern rücken auch für die kirchenrechtliche Betrachtung bis zur Identität zusammen – mit der Folge, daß sich die *ecclesia spiritualis* differenzlos in einer *ecclesia manifesta vere credentium* abspiegeln soll. Die Bemühung, dem Kirchenrecht seinen Ort ausschließlich in einer sichtbaren Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen statt in der vorläufigen Zweideutigkeit einer *ecclesia universalis permixta* anzuweisen, muß aber jedes *iure humano* gesetzte Kirchenrecht überfordern. Gemäß dem *canon charitatis* sollen alle Getauften vertrauensvoll als Christen behandelt werden²²; aber der *canon charitatis* wird begrenzt durch den am wahren Glauben orientierten *canon fidei*: Ihm zufolge entscheidet sich das geistliche Wesen des Kirchenrechts daran, ob es die Trennung von den nominellen Christen zu vollziehen vermag, die »im Rechtssinn«, d. h. *iure divino*, nicht »als Mitglieder der ›Kirche‹ anzuerkennen sind.²³

Mit Recht hat Hans Dombois im Blick auf Heckels Kirchenbegriff »eine spiritualisierte Habitustheologie« diagnostiziert, die »dem dialektischen Charakter der Lehre vom *simul iustus et peccator*« zuwi-

²⁰ J. Heckel, *Initia*, a. a. O. (Anm. 17), 42.

²¹ J. Heckel, *Lex Charitatis*, a. a. O. (Anm. 17), 268 ff., 275, 335, 365 f.; *ders.*, »Die Zwo Kirchen«, in: *ders.* Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹. Gesammelte Aufsätze (hg. von W. Grundmann), Köln/Graz 1964, 18 f., 124.

²² Vgl. J. Heckel, *Lex Charitatis*, a. a. O. (Anm. 17), 336 ff.

²³ J. Heckel, »Die zwo Kirchen«, a. a. O. (Anm. 21), 124.

derläuft.²⁴ Heckel schreibt dem Schlüsselamt in der Kirche nichts geringeres als die eschatologische Aufgabe der Scheidung des integren Kerns der wahren Gläubigen von den mali et hypocriti zu: Der »canon fidei« könnte ja allenfalls als eschatologisches Richtmaß des endzeitlichen Gerichts Gottes selbst verstanden werden.²⁵ Wenn man das eschatologische Handeln Gottes jedoch zum Vollzugsmaßstab des menschlichen Kirchenrechts macht, wird die konstitutive Differenz zwischen opus Dei und opus hominum in heilloser Weise aufgehoben. Damit erweist sich insgesamt die Fragwürdigkeit einer Konzeption, die die Einheit des Kirchenbegriffs auf das Problem der Kirchengliedschaft reduziert – widerspricht es doch dem Grundsinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die Frage, was die Kirche sei, abhängig zu machen von der Frage, wer zur Kirche gehöre.²⁶ Im Interesse einer nachholenden Verarbeitung der Kirchenkampferfahrung konstruiert Heckel die Kirche nicht von ihrer Mitte – dem gewinnenden Ruf zum Glauben –, sondern von ihrer Grenze – dem Ausschluß ihrer unwürdigen Glieder – her. Das Konstatieren der Grenze zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden kann aber immer nur eine der Kirche von außen aufgezwungene Entscheidung in statu confessionis sein; wenn sie dem Konstitutionsgeschehen von Kirche selbst zugeschlagen wird, kommt es zu dem von Bonhoeffer kritisierten »gesetzliche[n] Verständnis des evangelischen Kirchenbegriffs«.

2. Am nächsten steht der konsekutiven Kirchenrechtstheorie der Entwurf von *Erik Wolf*. Allerdings modifiziert er die These, Kirchenrecht sei Funktion des Kirchenbegriffs, durch den Satz: »Kirchenrecht ist eine Funktion kirchlicher Existenz.«²⁷ Die Wendung »kirchliche Existenz« zeigt an, daß Wolf die Kollektivgestalt der Kirche durch eine der christlichen Existenz analoge »Paradoxie« und »Dialektik« charakterisiert sieht: »Kirchenrecht ist Ordnung des Paradox« und »paradoxe

²⁴ *H. Dombois*, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, Bd. I, Witten 1961, 964.

²⁵ *W. Steinmüller*, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre-Christokratie-Gnadenrecht, Köln/Graz 1963, 155 ff.

²⁶ Vgl. *D. Bonhoeffer*, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft (1936), in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. II, München 1965, 217–241 (217).

²⁷ *E[rik]. Wolf*, Ordnung der Kirche, Tübingen 1961, 23.

Ordnung«.²⁸ So nimmt das Kirchenrecht in vollem Umfang an der »dialektischen Spannung« und Gleichzeitigkeit der die christliche und kirchliche Existenz bestimmenden Oppositionen wie geistlich/weltlich, individuell/gemeinschaftlich, Natur/Gnade, Immanenz/Transzendenz etc. teil. Das Problem von Wolfs Ansatz liegt weniger darin, daß er mit dem Wesen der Kirche als *complexio oppositorum* Ernst macht. Problematisch ist vielmehr die diskursiv und kategorial unausgewiesene, spielerisch-rhapsodische Art²⁹, in der die Gegensatzpaare aufeinandergetürmt und nur postulatorisch synthetisiert werden.

Immerhin lassen sich zwei das Kirchenverständnis prägende Argumentationsebenen von einander unterscheiden. Wolf bestimmt zum einen die Grundstruktur der Kirche christologisch in der Spannungseinheit von Christokratie und Bruderschaft. Zum andern werden die Realisierungsbedingungen der so strukturierten Kirche anthropologisch im Zeichen des *simul iustus et peccator* reflektiert. Beide Aspekte kommen in Wolfs (Minimal-)Definition der »ökumenischen Kirche« zur Geltung, mit der er indirekt die Basisformel des Ökumenischen Rates aufnimmt: »Die ökumenische Kirche ist die Gemeinschaft aller Menschen, die Jesus Christus, wie er in der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt ist, als göttlichen Erlöser von der Macht der Sünde bekennen und als ihren Herrn anerkennen.«³⁰ Unter der so definierten ökumenischen Kirche versteht Wolf die »Einheit der Gläubigen« im Sinn der »Christenheit«, also die *ecclesia universalis* oberhalb der verfaßten Kirchen, die nicht selber rechtlich verfaßbar ist, weil sie keine gemeinsame Lehrgrundlage besitzt. Wolfs Unterscheidung zwischen der vorrechtlichen Christenheit und den verfaßten partikularen Kirchentümern zeigt seine Nähe zum konsekutiven Kirchenrechtsverständnis.

Die Bestimmung der vertikal-horizontalen Grundstruktur der ökumenischen Kirche als (bruderschaftliche) Christokratie und (christokratische) Bruderschaft ist aus der kritischen Korrektur der älteren Konzeption von Günther Holstein hervorgegangen.³¹ Holstein hatte

²⁸ A. a. O., 6 f.

²⁹ H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Bd. III, Bielefeld 1983, 286: »fast surrealistisches Bild sich überschneidender dialektischer Aussagen«.

³⁰ E. Wolf, a. a. O. (Anm. 27), 24.

³¹ Vgl. E[rik]. Wolf, *Kirche und Recht* (1936), in: *ders.*, *Rechtstheologische Studien*, Frankfurt a. M. 1972, 264–279 (272 ff.).

vor dem Hintergrund seiner Unterscheidung zwischen Geistkirche und Rechtskirche jener das herrschaftliche, dieser das genossenschaftliche Strukturprinzip zugeordnet. Er sah in der Geistkirche eine überrechtliche, in der »Hauptschaft Christi herrschaftlich verwurzelte Gefolgschaftsgemeinschaft« und in der Rechtskirche eine »in der Gleichberechtigung der Kirchenglieder untereinander begründete genossenschaftliche Grundordnung«. ³² Auf die Rechtskirche wirke jedoch die Geistkirche begründend, gestaltend und begrenzend ein, so daß die Geistkirche in der genossenschaftlich konstruierten Rechtskirche durch »anstaltliche« (für das Genossenschaftliche unverfügbare) Elemente zum Ausdruck komme. ³³ Abgesehen von der hypostasierenden Redeweise, die vergessen machen könnte, daß es sich dabei nicht um zwei Kirchen, sondern um zwei Aspekte der *einen* Kirche handelt, trifft es aber keineswegs zu, daß – wie Wolf suggeriert – Holstein Geistkirche und Rechtskirche getrennt habe. Die Kritik und Korrektur des Holsteinschen Schemas ist vielmehr – legt man die Endgestalt von Wolfs Kirchenrechtstheorie zugrunde – anderswo zu suchen: Zum einen soll durch die Präzisierung des herrschaftlichen Elements als »Christokratie« gesagt sein, daß Christus nicht nur als Haupt der Kirche, sondern zugleich als Herr der Welt bekannt werde – beides aber nicht im Sinn weltlicher Herrschaft, sondern im Sinn der Vollmacht dessen, der sich allen Menschen zum Bruder gemacht hat. Zum andern ist bei Wolf im Unterschied zu Holsteins Struktur-schema weder über das christokratische, noch über das bruderschaftliche Element ein *direkter* legitimatorischer Bezug auf einen konkreten Kirchenverfassungstypus intendiert. ³⁴ Mit der Bestimmung der Grundstruktur der Kirche als Christokratie und Bruderschaft ist eher die ihr zgedachte Vorbildlichkeit für jede menschliche Ordnung angesprochen. Mit Hilfe der paradoxen Denkform führt Erik Wolf die von Holstein verwendete juristische Begrifflichkeit zwar auf ihre theologische und sozialontologische Tiefendimension zurück, er verliert damit aber auch die Nähe zu konkreten kirchenrechtlichen Gestaltungsfragen, die dieser (dank des ihn leitenden Entwicklungsparadigmas) zu wahren wußte.

³² G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, 228.

³³ A. a. O., 260 f.

³⁴ Anders noch E. Wolf, Kirche und Recht, a. a. O. (Anm. 31), 272 ff.

3. Der These, Kirchenrecht sei eine Funktion der Kirche, hat am entschiedensten *Hans Dombois* widersprochen.³⁵ Der konsekutiven Kirchenrechtstheorie, die er in dieser These programmatisch ausgedrückt findet, hält Dombois zwar zugute, daß sie den »Dienstcharakter des Kirchenrechts, welches keine Eigengesetzlichkeit beanspruchen kann«, zur Geltung bringe. Auch habe sie den Vorzug, dem historischen Faktum Rechnung zu tragen, »daß tatsächlich jede Kirche das Recht hat, das sie haben will, welches sie als geistlich notwendig und ihr selbst wesensgemäß fordert und in Anspruch nimmt«. Die konsekutive Methode begehe somit nicht den Fehler der »additiven«, die – ausgehend von der Prämisse einer Wesensverschiedenheit von Recht und Kirche – die kirchliche Rechtsgestalt dem Rechtsmonopol des Staates ausliefert. Demgegenüber vermöge die konsekutive Theorie immerhin die Kirche selbst als Rechtsträger zu denken. Dombois' Bedenken jedoch geht dahin, als Funktion des Kirchenbegriffs gefaßt verliere das Kirchenrecht »alle Kriterien, die es als geistliches Recht ausweisen«, so daß Kirchenrecht alles werden könne, »was die Kirche dafür erklärt«, weil es ihr »nützt«. Die in der konsekutiven Kirchenrechtskonzeption angelegte Funktionalisierung lasse das Kirchenrecht von positionell-theologischen und konfessionellen Kirchenverständnissen abhängig sein. »Das Kirchenrecht wird beliebig deutbar, unbegrenzt verfügbar – vom radikalsten Spiritualismus bis zum extremen Juridismus kann alles und jedes mit einem entsprechenden Kirchenbegriff gedeckt werden.« Indem das Kirchenrecht aus dem definitivisch erfaßten Wesen der Kirche abgeleitet wird, »subjektiviert die konsekutive Methode das Kirchenrecht in unabsehbarer Weise unter der Maske der Theologisierung«.³⁶

Dombois' Entwurf eines ökumenischen Kirchenrechts will nun dessen Abhängigkeit von pluralen Kirchenbegriffen und abstrakten Kirchendefinitionen dadurch überwinden, daß er sich den liturgisch-sakramentalen Grundvollzügen zuwendet, die die Kirche konstituieren und als *ecclesia universalis* verfaßbar machen.³⁷ Dies geschieht allerdings so, daß den gottesdienstlichen Handlungen von vornherein

³⁵ Alle folgenden Belege: *H. Dombois*, Das Recht der Gnade I, a. a. O. (Anm. 24), 30 ff.

³⁶ A. a. O., 31 f.

³⁷ *H. Dombois*, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, Bd. II, Bielefeld 1974, 190 ff.

Rechtscharakter im Sinn instituierender, statusbegründender Akte zugeschrieben wird: «[W]ir leben von dem Rechte, in dem wir stehen, welches uns selbst hervorgebracht hat. Jedem Kirchenbegriff und jeder hier möglicherweise an ihrem Ort auftretenden Person liegt der Vollzug voraus, der die empirische Kirche und den Christen in ihr begründet hat. Weder die Vorstellung eines ›Kirchenbegriffs‹ als eines definierbaren Grundansatzes noch diejenige eines Subjektes ›Kirche‹, welches zunächst an sich existiert und dann Rechte hat, ist hier zulänglich und zulässig.»³⁸

So wenig es – darin ist Dombois beizupflichten – »den« Kirchenbegriff als definible Deduktionsbasis für das Recht der Kirche gibt, so wenig geht es doch an, die konsekutive bzw. regulative Bedeutung des Rechts für die Kirche in eine fundierende zu verkehren, indem man das »Recht der Kirche« einfach als »identisch mit dem sie konstituierenden Vollzuge« erklärt.³⁹ Dombois' Umkehrung des Fundierungsverhältnisses von Kirche und Recht lebt von einer Juridifizierung des geistlichen Handelns der Kirche⁴⁰, sie hebt die Spannung zwischen Glaube und Erfahrung, Geist und Recht in einer sakramentalen und sakramentsrechtlichen Identifikation auf. Dabei wird vorausgesetzt, daß sich schon durch den Verweis auf die kontingente Tatsächlichkeit und realgeschichtliche Faktizität der gemeinchristlichen gottesdienstlichen Vollzüge jede eigenständige theologische Lehre von der Kirche erübrige. Stellt demnach jede theologische Lehre von der Kirche eine von der Faktizität der gottesdienstlichen Vollzüge abstrahierende Reflexionsgestalt dar, so kann sie laut Dombois das liturgisch-gottesdienstliche Handeln keineswegs ihrerseits begründen, sondern allenfalls abbildend nachvollziehen.

Auf diese Weise gerät nicht nur die Eigenstruktur des Rechts aus dem Blick, auch »die sachlichen (und konfessionellen) Gegensätze werden durch gleichlautende Formeln verdeckt und kommen nicht zum Austrag«.⁴¹ Die von Dombois vorausgesetzte Koinzidenz von Geist und Recht, Faktizität und Geltung ist theologisch inakzeptabel – erhebt sie doch die Kirche in ihren (noch dazu au fond juristisch verstandenen) Grundvollzügen zum Erkenntnisgrund ihrer selbst.

³⁸ A. a. O., 35; vgl. 924.

³⁹ *H. Dombois*, *Das Recht der Gnade I*, a. a. O. (Anm. 24), 35.

⁴⁰ Vgl. *H.-R. Reuter*, a. a. O. (Anm. 1).

⁴¹ *W. Steimmüller*, a. a. O. (Anm. 25), 693.

Die gottesdienstlichen Handlungen repräsentieren aber nicht selbst das ursprüngliche Konstitutionsgeschehen von Kirche. »Evangelisches Verständnis des Gottesdienstes kennt allein das Evangelium als ratio essendi und ratio cognoscendi des christlichen Gottesdienstes«⁴²; »praecipuus cultus est docere evangelium«⁴³. Die liturgischen Handlungsvollzüge konstituieren die Kirche nur sekundär, nämlich so, daß sie sich primär ihrerseits durch den Zuspruch der göttlichen Versöhnung und Rechtfertigung bestimmen lassen und auf ihn antworten.

III. Zur Erinnerung: Albrecht Ritschls Begründung des Kirchenrechts im ethischen Begriff der Kirche

Trotz vieler weiterführender und unhintergebareren Einsichten sind die drei Grundlagenentwürfe hinter der Aufgabe zurückgeblieben, den in sich differenzierten Zusammenhang zwischen dem geistlichen Wesen der Kirche und ihrer Rechtsgestalt plausibel darzulegen. So wichtig und richtig ihr Anliegen ist, diese beiden Seiten der Kirche nicht als zusammenhanglose Verschiedenheit zu verstehen, so wenig überzeugt der gegenläufige Versuch, mittels unterschiedlicher Denkformen die geistliche und die rechtliche Konstitution der Kirche als mehr oder weniger differenzlose Einheit zu konzipieren. Rechtliche Sozialbegriffe wurden von den rechtstheologischen Entwürfen derart in den theologischen Begründungszusammenhang aufgenommen, daß sie die Funktion verloren, die Struktur der Kirche als eines menschlichen Werks zu explizieren. Dieser gemeinsame Zug verbindet den an den Grenzen der Kirche orientierten korporativen Dualismus von wahrer und falscher Kirche bei Johannes Heckel, die an der Grundstruktur von Kirche orientierte paradoxe Dialektik von Christokratie und Bruderschaft bei Erik Wolf und die an den Grundvollzügen der Kirche orientierte Tendenz zur sakramentalen Identifikation von

⁴² E. Jünger, Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BevTh 107), München 1990, 283–310 (285).

⁴³ ApolCA XV, BSLK 305, 9f.

Geist und Recht bei Hans Dombois. Sie alle schließen die Glaubensperspektive auf die Kirche mit der Rechtsperspektive zu einer unmittelbaren Einheit zusammen, statt sie in ihrem vermittelten Zusammenhang zu reflektieren. Dies aber kann nur gelingen, wenn die komplexe, Transzendentes und Immanentes verbindende Wirklichkeit der einen Kirche unter dem Gesichtspunkt der genauen Differenz zwischen ihrer Begründung im göttlichen Wirken einerseits und ihrer Gestaltung durch menschliches Handeln andererseits betrachtet wird.

Im Interesse einer Entfaltung des Kirchenbegriffs, die mit der Unterscheidung von *opus Dei* und *opera hominum* ebenso Ernst macht wie mit einer handlungstheoretischen Fundierung der erfahrbaren Kirche inclusive ihrer Rechtsgestalt, ist nach wie vor eine Erinnerung an Albrecht Ritschls luzide Konzeption einer Begründung des Kirchenrechts im evangelischen Begriff von der Kirche angezeigt.⁴⁴ Der nach Schleiermacher führende Systematiker des 19. Jahrhunderts unterscheidet nämlich zwischen der *Kirche im religiösen bzw. dogmatischen Sinn* einerseits sowie der *Kirche im politischen bzw. Rechtsinn* andererseits und leistet die Vermittlung zwischen beiden durch den Begriff der *Kirche im ethischen Sinn*. Damit trägt er dem Umstand Rechnung, daß Recht und Religion nicht unmittelbar miteinander verbindbar sind: Religion sei das allgemeinste »Motiv gemeinschaftlicher sittlicher Zwecksetzung«, das Recht hingegen der »Maasstab« und das »Mittel« für die sittlichen Gemeinschaftszwecke.⁴⁵ Durch die Vermittlung von religiös-dogmatischer und rechtlicher Dimension der Kirche in ihrem ethischen Begriff werde, so Ritschl, ein Problemlösungsangebot unterbreitet, das mit dem zweipoligen reformatorischen Verständnis der *ecclesia* als einer »*societas externarum rerum ac rituum aliae politiae*« auf der einen und einer »*societas fidei et spiritus*

⁴⁴ A. Ritschl, Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche, ZKR 8, 1869, 220–279 (= in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Leipzig 1893, 100–146; Abk.: Begründung); vgl. *ders.*, Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche, in: Theologische Studien und Kritiken, 1859, 189–226 (= in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze, 68–99; Abk.: Begriffe). Die im folgenden in Klammer gesetzten Belege beziehen sich auf den Wiederabdruck in den Gesammelten Aufsätzen. Vgl. ferner *ders.*, Unterricht in der christlichen Religion (1. Aufl. 1875), Neudr. Gütersloh 1966, IV. Teil.

⁴⁵ A. Ritschl, Begründung, 264 (= 134), 273 (= 141).

sancti«⁴⁶ auf der anderen Seite nicht zu erzielen und seither theologisch wie kirchenrechtlich unentdeckt geblieben sei.

Mit der Distinktion von dogmatischer und ethischer Betrachtungsweise führt Ritschl eine an Schleiermacher⁴⁷ anschließende und für seine Theologie insgesamt prägende Grundoperation mit Akribie auf dem Felde der Ekklesiologie durch. Und zwar gilt: »Die Dogmatik [...] begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Abhängigkeit von Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntnis voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit.«⁴⁸ Mit der Herausarbeitung der ethischen Dimension des Kirchenbegriffs wird eine kurzschlüssige Dogmatisierung oder gar Divinisierung des Kirchenrechts ebenso vermieden wie ein Auseinanderbrechen von dogmatischer Wesensbestimmung und äußerer rechtlicher Existenzform. Die Kirche im religiös-dogmatischen Sinn ist demnach »die Gemeinschaft der von Gott Geheiligten, welche aus seinem heiligen Geist durch die Verkündigung des Wortes seiner Gnade in Christus und durch die Sakramente als Einheit hervorgebracht, und durch die Gnadengaben und Berufe, die nach dem Maasse des erweckten Glaubens verschieden sind, gegliedert wird.«⁴⁹ Den ethischen Begriff der Kirche bestimmt Ritschl demgegenüber wie folgt: »Die Kirche ist eine ethische selbstthätige GröÙe, indem ihre Mitglieder ihr gemeinsames Priesterrecht durch das Bekennen Gottes und Christi im Gebet, durch das Bekennen Christi in der Begehung des Abendmahls ausüben, indem sie durch das Opfer der Wohlthätigkeit an ihre bedürftigen Genossen dieselben zum gemeinschaftlichen Gottesdienst fähig machen.«⁵⁰ Indem schließlich »die Cultussitte und Lehrordnung, ferner die Verwaltung der freiwilligen Gaben für die Gemeindezwecke« zum »Gegenstand der Gesetzgebung« werden, konstituiert sich die Kirche als Rechtsgemeinschaft um ihrer Bestandserhaltung »als ethischer und geschichtlicher GröÙe« willen.⁵¹

⁴⁶ Apol VII, BSLK 234, 27 ff.

⁴⁷ Vgl. *F. Schleiermacher*, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (SW I/12), 2. Aufl. Berlin 1884, 23.

⁴⁸ *A. Ritschl*, Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III., 2. Aufl. Bonn 1883, 14; vgl. auch *ders.*, Begründung, 232 (= 109).

⁴⁹ *A. Ritschl*, Begründung, 232 (= 109).

⁵⁰ A. a. O., 267 (= 136).

⁵¹ A. a. O., 276 (= 143).

Ritschls dreischichtige Abstufung im Kirchenbegriff erinnert von ferne an Heckel, ist aber nicht an der Frage nach den Grenzen der Kirche orientiert, sondern an den Konstitutionsbedingungen der Glaubensgemeinschaft und an den spezifischen Merkmalen ihres selbsttätigen Vollzugs:

Die *Kirche im dogmatischen Sinn* ist die durch Gottes Wirken her-vorgebrachte, über alle Unterschiede in Raum und Zeit erhabene uni-versale Kirche.⁵² Dessen unbeschadet sind ihre Merkmale solche der Sichtbarkeit⁵³, nämlich zunächst die *notae ecclesiae* nach CA VII, weil »diese empirischen Erkennungszeichen von vorhandener Gemeinde der Heiligen zugleich die göttlichen Organe ihrer Hervorbringung sind«⁵⁴. Im Gegensatz zum lutherischen Konfessionalismus⁵⁵ gehören laut Ritschl Bekenntnis und Amt *nicht* in die dogmatische Bestim-mung der Kirche hinein; stattdessen sei der reformatorische Grund-begriff der Kirche zu ergänzen durch das »Merkmal der Gliederung der Gemeinde der Heiligen durch die Gaben des heiligen Geistes«.⁵⁶ Die Charismen in ihrer Vielfalt wiederum seien strikt als göttliche Gnadengaben zu verstehen und dürften nicht mit rechtsförmigen Äm-tern identifiziert werden.

Ritschls Begriff der *Kirche im ethischen Sinn* setzt bei dem Faktum an, daß sich die Gemeinde der Heiligen für die Erfahrung darbietet als »Complex menschlicher Thätigkeiten«⁵⁷ und als »Subject ihrer ei-genen Geschichte«⁵⁸ – freilich nach Maßgabe der Heiligung durch den Geist und als Dienst vor Gott. Als sittliches Gebilde besteht die Kir-che demnach in der Ausübung des allgemeinen Priestertums der Glau-bensgenossen, zu dessen »Hauptmerkmal« und »Grundthätigkeit«⁵⁹ das gemeinsame Bekennen Gottes und Christi gehört. Dieses allge-meine Bekenntnis der Gemeinde vollzieht sich in den Formen des Gebets, der sakramentalen Handlungen und der »Wohlthätigkeit zur

⁵² A. a. O., 244 (= 119).

⁵³ Vgl. A. Ritschl, *Begriffe*, 199 (= 76).

⁵⁴ A. Ritschl, *Begründung*, 233 (= 110).

⁵⁵ Ritschl zielt vor allem auf: F. J. Stahl, *Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, 2. Aufl. Erlangen 1862.

⁵⁶ A. Ritschl, *Begründung*, 229 (= 107).

⁵⁷ A. a. O., 238 (= 114).

⁵⁸ A. a. O., 244 (= 119).

⁵⁹ A. a. O., 240f. (= 116).

Bewährung des Gemeinsinns«. ⁶⁰ Da die Kirche als ethisches Gebilde unter den Bedingungen von Raum und Zeit sowie des unabgeschlossenen Werdeprozesses der Heiligung ⁶¹ existiert, differenziert sich die Grundtätigkeit des Bekennens ferner aus in die Relationen des Bekennens vor Gott und vor den Menschen. ⁶² »Das religiöse Bekennen, als Ausübung des Priesterrechtes in der Gemeinde der Heiligen, als das Hauptmerkmal des ethischen Begriffs von der Kirche, ist also dem Worte Gottes als dem Hauptmerkmal im religiösen oder dogmatischen Begriff von der Kirche durchaus correlat. [...] Denn *in dem Worte Gottes ist Gott Subject, in dem religiösen Bekennen die Menschen*.« ⁶³ Man könnte meinen, damit sei bereits das Programm eines »bekennenden« oder »antwortenden« Kirchenrechts formuliert. Doch mit dieser Teilwahrheit liefe man Gefahr, die genaue Differenz zu unterschlagen, die zwischen der ethischen Begründung des Kirchenrechts in der sittlichen Selbsttätigkeit der Gemeinde einerseits und ihrer positiv-rechtlichen Existenzform andererseits besteht.

Denn der politisch-juristische Begriff der Kirche, die *Kirche im Rechtssinn*, gründet zwar in den vorrechtlichen Gegebenheiten der aktiven, interagierenden Gemeinschaft der Gläubigen, er fußt auf ihrer Bekenntnistradition und ihrer Kultussitte. Diesen vorrechtlichen Vollzügen gegenüber nimmt aber das Recht die präzise Funktion eines Mittels ein, das einzig und allein aus dem Zweck der Gemeinde seine Bestimmung empfängt. ⁶⁴ Auch das besondere kirchliche Amt steht deshalb in einem primär instrumentellen Verhältnis zum allgemeinen Priesterrecht der Gemeinde und stellt *insofern* (aber eben nur *insofern*!) »das erste Merkmal des auf die Kirche angewendeten Rechtsbegriffs« dar. ⁶⁵ Der Rechtsbegriff der Kirche wird dabei keineswegs von ihrer dogmatischen Bestimmung abgespalten; allerdings greift das

⁶⁰ A. a. O., 276 (= 143), vgl. 239 f. (= 115 f.), 243 (= 118).

⁶¹ A. Ritschl, *Begriffe*, 216 (= 90).

⁶² A. Ritschl, *Begründung*, 244 f. (= 119) f.

⁶³ A. a. O., 243 (= 118).

⁶⁴ Vgl. A. a. O., 273 f. (= 141 f.), woraus übrigens folgt: »Deshalb kann der kirchlichen Rechtsordnung göttlicher Ursprung und göttliche Garantie *zunächst formell* in keinem anderen Maasse beigelegt werden, als in welchem das Recht überhaupt in allen anderen Bildungen menschlicher Gemeinschaft als sittliches Mittel göttliche Garantie hat.« (ebd.).

⁶⁵ A. a. O., 266 (= 136). Vgl. A. Ritschl, *Begriffe*, 219 (= 93): »Das *ministerium verbi* bildet das rechtlich-politische Merkmal der Kirche«.

religiöse Wesen der Kirche nur vermittelt seiner sittlichen Folgen in ihre rechtliche Existenzform ein. Die Rechtsordnung gewährleistet »den Bestand der Kirche als ethischer und geschichtlicher Grösse«, sie repräsentiert jedoch in keiner Weise unmittelbar ihren geistlichen Ursprung. Ritschl sichert diesen Gedanken dadurch, daß er das besondere Amt und das statutarische Bekenntnis auf der Ebene der rechtlich verfaßten Kirche verortet, aber gerade nicht aus der Autorität des göttlichen Wortes ableitet, sondern aus dem »sittlichen Bedürfnis« der »auf die Erhaltung des identischen Typus ihres religiösen Bekenntens [...] angewiesen[en]« Gemeinde. Gegenüber dem allgemeinen Bekenntnis vor Gott und den Menschen, das Ritschl als notwendige sittliche Lebensäußerung der Kirche auffaßt, schreibt er den besonderen Lehrbekenntnissen lediglich die historisch-kontingente, antithetische Funktion des Schutzes gegen Häresie zu.⁶⁶ Ebenso sei – so führt Ritschl in sachkritischer Korrektur der reformatorischen Tradition aus – das besondere Amt nicht von seiner doktrinären Funktion her zu verstehen, durch die es der Gemeinde enthoben und ihr gegenübergestellt erscheint. Vielmehr wurzele die Stellung der kirchlichen »Beamten« ursprünglich in einem »sittlichen Dienst«⁶⁷, und zwar näherhin in ihrer Funktion als »Vorbeter«⁶⁸ im gemeinsamen Gottesdienst. Das ministerium evangelii entsteht nicht aus der Delegation des Apostelamtes, sondern geht »aus der Sphäre der priesterlichen Selbstthätigkeit der Gemeinde« hervor.⁶⁹ Das Amt repräsentiert somit nicht den göttlichen Stifter vor der Gemeinde, sondern die Gemeinde vor Gott. Solange dieser Begründungszusammenhang des Amtes beachtet wird, sind die rechtliche Ausgestaltung und weitere Funktionsdifferenzierung des kirchlichen Ämterwesens eine rein pragmatische Frage: »Also wird auch nur die allgemeine Zweckmässigkeit zu entscheiden haben, ob die gottesdienstlichen, ökonomischen, disciplinaren, doctrinären Attribute, die in dem christlichen Hirtenamte nacheinander zusammentrafen, in unseren Gemeinden auf verschiedene Klassen von Beamten zu vertheilen sind.«⁷⁰

Ritschl begreift somit die Kirche als wirkliche Einheit, aber unter

⁶⁶ A. Ritschl, *Begründung*, 245 f. (= 120).

⁶⁷ A. a. O., 231 (= 108), unter Verweis auf I Kor 16, 15 f.

⁶⁸ A. a. O., 268 f. (= 168), unter Verweis auf Act 6, 1–6.

⁶⁹ A. a. O., 271 (= 139).

⁷⁰ A. a. O., 278 (= 145).

verschieden abgestuften Merkmalen; der dreischichtige Kirchenbegriff verbindet sich mit einer handlungstheoretischen (»ethischen«) Dimensionierung der Ekklesiologie sowie einem strikt konsekutiven Kirchenrechtsverständnis. Dadurch werden kirchentheoretische Klärungen möglich, deren Nichtbeachtung durch die seitherige Kirchenrechtslehre befremden muß und zu ihrem Nachteil auf diese selbst zurückfällt – wie vor allem die durch die »rechtstheologischen« Entwürfe erzeugte Begriffsverwirrung zeigt. Wenn man so will, sind in Ritschls Konzeption die drei Desiderate in eine systematisch-stringente Verbindung gebracht, die wir aus der Durchsicht und Kritik der »rechtstheologischen« Entwürfe gewonnen haben. Dabei wird deren berechtigtes Anliegen, das Kirchenrecht als eine Materie theologisch verantworteter Selbständigkeit der Glaubensgemeinschaft und des allgemeinen Priestertums zu reklamieren, durch Ritschls Konzeption voll antizipiert – allerdings mit dem Unterschied, daß der Kirche in ihren rechtlichen Merkmalen keine unmittelbare dogmatische Dignität zukommt. Die Beachtung des ethischen Aspekts der Kirche löst ferner die Antinomie, in der die reformatorischen Bekenntnisse dadurch befangen bleiben, daß sie die Kirche zugleich nach dem höchsten religiösen Maßstab des göttlichen Wortes *und* nach dem rechtlichen des Amtes auffassen.⁷¹ Die Rückfrage, die gleichwohl an Ritschls Konzept zu richten ist, bezieht sich nicht auf die Anknüpfung des juristischen an den ethischen Begriff der Kirche; sie betrifft jedoch die Schnittstelle zwischen ihrem dogmatischen und ihrem ethischen Aspekt.⁷²

Es fällt nämlich auf, daß der dogmatische Kirchenbegriff unter Zurückdrängung der *geglaubten Kirche und ihrer Attribute* so gut wie

⁷¹ A. a. O., 264 ff. (= 134 f.), für diese Unklarheit wird vor allem der spätere Melancthon verantwortlich gemacht, vgl. A. Ritschl, *Begriffe*, 208 (= 83 ff.).

⁷² Nur am Rande sei die Unausgeglichenheit vermerkt, mit der Ritschl an anderen Stellen seines Werkes die Handlungen in der gottesdienstlichen Gemeinde bzw. *Kirche*, die allein der *religiösen* Darstellung des Glaubens im Gebet dienen, *unterscheidet* von den Handlungen im *Reich Gottes*, deren Endzweck in der *sittlichen* Hervorbringung einer humanen Gemeinschaft gegenseitiger Liebe besteht – scheint doch in dieser Abhebung der religiösen Gemeinde vom sittlichen Reich Gottes gerade nicht die religiös-sittliche Doppelbezüglichkeit der gottesdienstlichen Handlungen im Blick zu sein; vgl. A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* III, a. a. O. (Anm. 44), 265 ff. Gegen vorschnelle Kritik an der einseitig moralischen Fassung von Ritschls Reich-Gottes-Begriff vgl. jedoch H. Kuhlmann, *Die Theologische Ethik Albrecht Ritschls* (BevTh 112), München 1992, bes. 110 ff.

ausschließlich auf die *Kennzeichen der erfahrbaren Kirche* nach CA VII reduziert wird, nämlich auf »die Predigt des Wortes Gottes nach reinem Verstand und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente«. ⁷³ Da Wort und Sakrament »nicht bloss Bekenntnisacte der Gemeinde, sondern zugleich Vehikel der göttlichen Gnade« sind, ist in den beiden *notae ecclesiae* der dogmatische Aspekt der Kirche mit dem ethischen in unauflöslicher Weise verbunden. Indem Predigt und sakramentales Handeln unter die »eigentümlichen Selbstthätigkeiten« der Gemeinde – also den ethischen Aspekt der Kirche – gerechnet werden, kommt zwar das amtskritische Korrektiv voll zum Zuge; aber es schlägt negativ zu Buche, daß Ritschl Fragen der systematischen Geltung mit solchen der historischen Genese identifiziert und Wort und Sakrament als quasihistorische Stiftungen »nach dem Institut Christi« behandelt. Zwar hat er die aporetische Verknüpfung von religiösem Wesen der Kirche und rechtlichem Amt aufgelöst, unaufgeklärt bleibt aber nach wie vor die den einschlägigen Artikeln der *Confessio Augustana* innewohnende (Grund-)Schwierigkeit, wie das Miteinander von göttlichem Wirken und menschlichem Handeln genau zu denken ist. Laut CA VII ist die Kirche »die Versammlung aller Gläubigen, *bei welchen* das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament lauts des Evangelii gereicht werden« [*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*]. ⁷⁴ Der durch »in qua« bzw. »bei welchen« eingeleitete Relativsatz ist jedoch unklar und hinterläßt Fragen wie diese: Geht die Versammlung der Gläubigen dem, was in ihr durch Predigt und Sakrament vollzogen wird, voran oder folgt sie daraus? Ist mit der *congregatio sanctorum* der Ort vorausgesetzt, an dem die institutionellen Grundvollzüge der reinen Lehre und der ordnungsgemäßen Sakramentsverwaltung stattfinden, oder entsteht dieser Ort erst durch Predigt und Sakrament? Ritschls Lösungsversuch besteht in dem Vorschlag, der Relativsatz »in qua evangelium pure docetur etc.« sei nicht als ein »synthetisches, sondern ein analytisches Urteil über die *congregatio sanctorum*« zu verstehen. Rechte Predigt und Sakramentsverwaltung fügten dem Begriff der *congregatio sanctorum* also nichts Neues hinzu, sondern machten lediglich dessen begriffliche

⁷³ Alle folgenden Belege: A. Ritschl, *Begründung*, 226 f. (= 105 f.).

⁷⁴ BSLK 60, 1–3 (Hervorh. HRR).

Implikate namhaft. Diese seither wirkungsmächtig gewordene These⁷⁵ erschöpft sich aber darin, im Blick auf Predigt und Sakramente eine zirkuläre Wechselbedingtheit von »göttlicher Gnadenwirkung« und »Bekenntnisacte[n] der Gemeinde« lediglich zu behaupten, ohne sie in ihrem Konstitutionszusammenhang verständlich zu machen. Dazu und zur Sicherung gegen ein instrumentelles Mißverständnis von Wort und Sakrament als ex opere operato wirkender »Gnadenmittel« hätte es einer kritischen Revision der im Augsburger Bekenntnis defizitär gebliebenen Geistlehre⁷⁶ bedurft. Im Rahmen einer explizit pneumatologischen Fundierung der Ekklesiologie könnte aber der dogmatische Kirchenbegriff keinesfalls auf die sichtbaren, erfahrbaren *notae externae ecclesiae* beschränkt werden; er wäre vielmehr – und zwar primär – auf die Attribute der geglaubten Kirche als Wirkungen des Geistes zu beziehen.⁷⁷

⁷⁵ Vgl. z. B. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 3. Aufl. München 1948, 273; H. Meyer/H. Schütte (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt 1980, 179; W. Kasper, *Das Augsburgische Bekenntnis im evangelisch-katholischen Gespräch*, in: B. Lohse/O. H. Pesch (Hg.), *Das Augsburgische Bekenntnis von 1530 damals und heute*, München/Mainz 1980, 164–180 (171).

⁷⁶ Vgl. vor allem die gewundene und komplett aporetische Bestimmung in CA V »Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta [!] donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, [allerdings:] ubi et quando visum est Deo, [aber doch nur:] in his, qui audiunt evangelium« (BSLK 57, 4– 58, 1).

⁷⁷ Luthers Insistieren auf der primären Verborgenheit bzw. Nicht-Institutionalität der Kirche schreibt Ritschl einem bloß *polemisch-apologetischen* Gestus zu; ihm gegenüber sei die von Melancthon vertretene eigentlich *dogmatische* Denkform vorzuziehen, die bei der Sichtbarkeit der Kirche ansetzt; vgl. A. Ritschl, *Begriffe*, a. a. O., 208 (= 84). Allerdings fügt er hinzu: »[W]enn die Dogmatik die Kirche als sichtbar setzen muß, so hat die Apologetik und Polemik das Recht, diese sichtbare Kirche als unsichtbar zu prädiciren, wo die Tendenz sich kundgibt, die Kirche wesentlich und vorzugsweise nach politischen Merkmalen zu definieren, und wo ein donatistisches Streben die empirische Unterscheidung der eigentlichen Christen von den Namenschristen vornehmen will. Das Bedürfnis dieser apologetischen und polemischen Rechtfertigung des evangelisch-dogmatischen Begriffs von der Kirche ist in unserer Zeit nicht weniger dringend als zur Zeit der Reformation.« (A. Ritschl, *Begriffe*, 221 [= 94]).

IV. Zur Durchführung: Die Kirche als Glaubens-, Handlungs- und Rechtsgemeinschaft

»Für den evangelischen Begriff der Kirche kommt es [...] auf nichts mehr an, als auf die richtige Unterscheidung und richtige Aufeinanderbeziehung der dogmatischen, der ethischen und der politischen Merkmale der Kirche.«⁷⁸ Hinter diese methodische Anweisung kann keine ernstzunehmende kirchenrechtliche Grundlagenüberlegung zurück, auch wenn in der Durchführung systematische Korrekturen und zeitbedingte Veränderungen erforderlich sind. Nur in diesem Rahmen können dann auch – wiewohl unter verändertem Vorzeichen – zentrale Elemente der Grundlagenentwürfe integriert und weitergeführt werden: so etwa Erik Wolfs Unterscheidung zwischen der Grundstruktur der Kirche und ihren Realisierungsbedingungen, die von Heckel eingesetzte Differenzierung von *ecclesia spiritualis*, *universalis* und *particularis* – und nicht zuletzt der von Dombois vertretene handlungsorientierte Ansatz der Ekklesiologie. Jener Richtungsanweisung gemäß werden im folgenden in Form einer – notwendigerweise thetischen! – ekklesiologischen Skizze mit den Stichworten der Glaubens-, der Handlungs- und der Rechtsgemeinschaft drei zu unterscheidende Sinnebenen angesprochen, die gerade wegen ihres Unterschiedenseins als Aspekte der *einen* Wirklichkeit der Kirche in ihrer *Zuordnung* begriffen werden müssen.

1. *Der dogmatische Begriff der Kirche bezieht sich auf die Gemeinschaft der Glaubenden unter dem Aspekt ihres Ursprungs, ihrer Grundform und ihrer Bestimmung: Kirche in diesem Sinn ist überall da, wo das Evangelium von der versöhnenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus durch Menschen so bezeugt wird, daß es sich anderen Menschen durch das Wirken des Heiligen Geistes als ebenso befreiende wie verbindliche Gewißheit erschließt.*

⁷⁸ A. a. O., 217 (= 91).

a) »Ecclesia enim creatura est Euangelii«⁷⁹ – dieser Grundsatz evangelischen Kirchenverständnisses besagt, daß die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden (*congregatio fidelium*) durch die zwischenmenschlich vermittelte Begegnung mit dem rechtfertigenden Wort Gottes konstituiert wird. Dabei ist jedoch die Begegnung mit dem äußeren (d. h. menschengewordenen, geschriebenen und verkündigten) Wort Gottes nur die notwendige, nicht die hinreichende Bedingung für die Konstitution der Kirche. Denn zum *Ursprung* der Kirche wird die Begegnung mit der äußeren Bezeugung des Wortes Gottes in seinen unterschiedlichen Gestalten erst und nur dann, wenn es einem Menschen durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes in seiner Bedeutung als lebensbestimmende Wahrheit erschlossen wird.⁸⁰ Darum kommen der Glaube und die Gemeinschaft des Glaubens nie (nur) aus dem Hören, sondern (erst) aus dem Verstehen des »Wortes«, aus der überzeugenden Kommunikation des Evangeliums, die auch nicht-sprachliche Ereignisse (*verba visibilia*) einschließen kann. Zwar gewinnen die nonverbalen Formen der Bezeugung Eindeutigkeit erst da, wo sie mit einer verbalen Deutung verbunden sind, aber in ihrer Wahrheit erschließt sich keine Form der Bezeugung des Evangeliums durch die menschlichen Deuteworte als solche, sondern allein kraft des Wirkens des Geistes. Deshalb ist die Kirche »*creatura verbi*« nur insofern, als sie zugleich und vor allem Geschöpf des Geistes ist, als personale Glaubensgemeinschaft ist sie Geistgemeinschaft – eben deshalb darf sie geglaubt werden als die »eine, heilige, katholische und apostolische« Kirche.

Die Kirche ist immer Gemeinschaft leibhaft kommunizierender Menschen *und* unverfügbare Wirkung des Geistes; darum ist für das evangelische Kirchenverständnis die Dialektik von leiblich-äußerer Sichtbarkeit *und* geistlicher Verborgenheit der Kirche unaufgebar. In der Latenz der menschlichen Herzen nämlich wirkt der den Glauben hervorrufende Geist – zwar nicht ohne leibhaft manifeste Folgen, aber doch dem unzweideutigen menschlichen Urteil entzogen. Denn we-

⁷⁹ *M. Luther*, WA 2, 430.6 f.; vgl. WA 6, 560.36 f.; 7, 721.12 f.; 12, 191.16 ff.; 42, 334.12.

⁸⁰ Auf diesem unaufgebbaren Proprium des reformatorischen Kirchen- und (letztlich:) Offenbarungsverständnisses insistiert mit Recht *E. Herms* in verschiedenen Arbeiten; vgl. nur *ders.*, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie (KuK 24), Göttingen 1984.

der ist das Wirken des Geistes durch Menschen autoritativ verfügbar, noch sind seine Wirkungen an Menschen personell abgrenzbar: »Manche scheinen drinnen zu sein, die in Wirklichkeit draußen sind, wogegen andere draußen zu sein scheinen, die in Wirklichkeit drinnen sind.«⁸¹ Oder: »Abscondita est ecclesia, latent sancti.«⁸² Auch wenn die Behauptung der Verborgenheit der Kirche von Luther in einer doppelten antihäretischen Frontstellung ausgearbeitet worden ist, nämlich als Kritik der hierarchischen Verfügung über das Grundgeschehen von Kirche (antirömische Front) und als Kritik eindeutiger Zugehörigkeitsdefinitionen (antidonatistische und antitäuferische Front)⁸³, so handelt es sich dabei doch nicht um eine lediglich akzidentielle polemisch-apologetische Bestimmung. Die gegenüber allen sichtbaren, empirisch manifesten oder gar rechtlich verfaßten Erscheinungsformen von Kirche *primäre* Dimension ihrer *Verborgenheit* gehört vielmehr zu ihrem Wesen, indem sie die Unverfügbarkeit der Kirche hinsichtlich ihres Grundes und ihrer Grenzen unterstreicht.

So verstanden läuft die Unterscheidung zwischen Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche keineswegs auf einen doppelten, in eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche gespaltenen Kirchenbegriff hinaus. Mit Verborgenheit und Sichtbarkeit sind vielmehr zwei irreduzible Seiten der einen Wirklichkeit der Kirche bezeichnet, deren nicht stillzustellende Dialektik zwei möglichen Mißverständnissen wehrt. *Einerseits* ist festzuhalten, daß das im Verborgenen der menschlichen Herzen ansetzende Wirken des Geistes von sich aus zu Sichtbarkeit und Manifestation drängt; es gibt deshalb keine »unsichtbare Kirche« – als ob das Wirken des Geistes ohne manifeste Wirkungen bleiben könnte und es von daher erlaubt wäre, die sichtbare Seite der Kirche wegen ihres »gemischten« Charakters abzuwerten oder für irrelevant zu erklären. Bei Zwingli, auf den der Begriff der »unsichtbaren Kirche« zurückgeht⁸⁴, diente er dazu, den *coetus electorum* zu bezeichnen, also den Kreis der Erwählten, der erst am Ende der Tage offenbar werden wird, bis dahin jedoch als unerkennbare Teilmenge im *corpus*

⁸¹ A. Augustinus, De bapt. V, 37 f. (P. L. XLIII, 196); weitere Belege bei Y. Congar, Heilige Kirche, Paris 1963, 436 f.

⁸² M. Luther, WA 18, 653.28.

⁸³ Vgl. A. Ritschl, Begriffe, a. a. O. (Anm. 44), 203 (= 79 f.).

⁸⁴ Nach A. Ritschl, Begriffe, a. a. O. (Anm. 44), 190 (= 68 f.), erstmals in der *Expositio Christianae fidei* (1531).

permixtum der sichtbaren Kirche existiert. Dieser im Horizont der Erwählungslehre als numerus praedestinatorum gefaßte Begriff der Kirche vertagt ihr Sichtbarwerden entweder auf das Eschaton – oder aber er schlägt in den mehr oder weniger zwanghaften innerweltlichen Selbsterweis des Erwähltseins durch die Glaubenden um. Nicht die Besorgnis der Individuen um ihr eigenes Erwähltsein, sondern der in ihnen wirkende Geist jedoch ist es, der im Rahmen einer pneumatologisch fundierten Ekklesiologie zur Sichtbarkeit drängt. Aus dem Drängen des im Verborgenen ansetzenden Geistwirkens auf Manifestation folgt aber *andererseits* auch nicht, daß die Wirkungen des Geistes eindeutig zu identifizieren sind, so daß von der sichtbaren Kirche her der Schluß auf die wahrhaft Glaubenden möglich wäre. Der problematische Begriff der »unsichtbaren Kirche« ist deshalb konsequent zu vermeiden und durch die bei Luther vorherrschende Redeweise zu ersetzen, die von der verborgenen im Unterschied zur sichtbaren Kirche oder auch von der geistlichen (innerlichen) im Unterschied zur leiblichen (äußerlichen) Christenheit spricht.⁸⁵ Aus dem geistlichen Charakter der Glaubensgemeinschaft folgt nicht deren Unsichtbarkeit, sondern lediglich deren Unabgrenzbarkeit.⁸⁶

b) Die Unterscheidung von geistlich-verborgener und leiblich-manifester Glaubensgemeinschaft bedeutet keine Trennung; die Kirche ist vielmehr als Einheit von Zusammenhang und Differenz beider Seiten zu denken. Eine undifferenzierte Einheit von geistlichem Wesen und äußerer Gestalt der Kirche ist schon deshalb unvollziehbar, weil die Glaubensgemeinschaft ihren Grund und damit ihre Einheit nicht in sich selbst, sondern einzig und allein »extra se« in Jesus Christus hat. Jesus Christus ist – nicht etwa der Gründer, sondern – der Grund der Kirche (I Kor 3, 11). Nach dem zentralen Zeugnis des Neuen Testaments versöhnte Gott in Christus die Menschheit mit sich selbst und so die Menschen untereinander (II Kor 5, 20). Darin besteht die *Grundform* der Kirche: Die Glaubenden existieren in Christus als sein Leib, d. h. als exemplarische Gemeinschaft der versöhnten Verschie-

⁸⁵ Vgl. *M. Luther*, WA 18, 652.23; *ders.*, Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520) WA 6, 285–324 (296.39ff.). Vgl. zu dieser Schrift *K. Hamann*, *Ecclesia spiritualis*. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus (FKD 44), Göttingen 1989, a. a. O., 72 ff.

⁸⁶ Vgl. *W. Härle*, Art. Kirche VII. Dogmatisch, TRE XVIII, 1989, 277–317 (287).

denen (vgl. Gal 3, 28; Kol 1, 18ff.; 3, 11; Eph 2, 14ff.; 3, 4ff.). Als Leitbild für die Einheit des Geistes in der Vielfalt seiner Individuationen (Charismen) zielt die Vorstellung des Leibes Christi bei Paulus (I Kor 12, 12ff.; vgl. I Kor 10, 16f.; Röm 14, 4ff.) auf Sozialformen, die an den Prinzipien der gleichen Würde der Verschiedenen, der gleichberechtigten Mitwirkung gemäß der individuellen Befähigung sowie der wechselseitigen Solidarität gemäß der je besonderen Bedürftigkeit orientiert sind.

Wie andere Kirchenmetaphern⁸⁷ des Neuen Testaments auch ist allerdings das ekklesiologische Leitbild des Leibes Christi zweideutig: Wegen der Ambivalenz der Organismusanalogie⁸⁸, die eine egalitär-solidarische *und* eine hierarchisch-patriarchale Lesart gestattet, hat es immer wieder gravierende Mißverständnisse auf sich gezogen. Diente bereits unter Bedingungen der christlichen Einheitskultur des Mittelalters die Idee des *corpus mysticum* als allgemeines Deutungsschema einer ständisch gegliederten zweckgerichteten Gesellschaftsordnung⁸⁹, so wurde die Konjunktur der Leib-Vorstellung im spezifisch ekklesiologischen Gebrauch des 19. Jahrhunderts entscheidend durch die antiliberalen organizistischen Sozialtheorien der deutschen Romantik befördert. Vor allem auf katholischer Seite wurde die Corpus-Christi-Ekklesiologie verwendet, um ein nach außen geschlossenes, nach innen hierarchisches Kirchenverständnis zu legitimieren; der Leib-Christi-Gedanke sollte die alleinige soteriologische Relevanz der römischen Kirche als heilsvermittelndes Organ der fortwährenden Inkarnation Jesu Christi ebenso begründen wie den Herrschaftsanspruch des Papstes als irdisches Haupt der Christenheit in Analogie zur Hauptschaft des erhöhten Christus.⁹⁰ Aber auch die neulutheri-

⁸⁷ Vgl. zur Problematik der Metapherneklesiologie: *H. Rijkhof*, *The Concepts of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London/Shepherdstown 1981; *J. Werbick*, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994.

⁸⁸ Vgl. zur Ideengeschichte *E. Scheerer/A. Meyer*, *Art. Organismus II. und III.*, HWP VI, 1336–1358.

⁸⁹ Zur Analyse des Zusammenhangs von Organismus und (Liebes-)Patriarchalismus in der mittelalterlichen christlichen Sozialphilosophie vgl. *E. Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, 294–324.

⁹⁰ Vgl. *H. Brunner*, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1979; als klassisches Dokument noch die Enzyklika ›*De mystici corporis*‹ Pius' XII. vom

sche Ekklesiologie und Kirchenrechtslehre konnotierte das Leib-Christi-Motiv aus ähnlichen Gründen positiv – sei es wegen der darin ausgedrückten »Expansion der Persönlichkeit Christi« in der amtlich gegliederten Kirche⁹¹, sei es wegen des implizierten Verweises auf die Rechtsseite der Kirche, auf »Amt und Regiment« als ihren »organischen« Aspekt, ihren »anständlichen Bau«, der mit dem »seelischen« Element (der Glaubensgemeinschaft) zusammen die beiden Seiten der Stiftung bzw. Institution Christi darstelle.⁹² Grundgelegt ist der zweideutige Charakter der Leib-Christi-Ekklesiologie freilich schon durch die in sich unausgeglichene neutestamentliche Rede vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ. Anders als bei Paulus selbst findet sich nämlich im deuteropaulinischen Schrifttum eine ontologisierende, hierarchische Ausdeutung des Bildes von kosmischen Dimensionen. Das tertium comparationis

23. Juni 1943. Die Kirchenkonstitution des II. Vaticanum hat die Ambivalenz der Leib-Christi-Ekklesiologie durch das Verständnis der Kirche als Volk Gottes und *communio* zu korrigieren versucht.

⁹¹ A. F. C. *Vilmar*, Dogmatik, Bd. II, Gütersloh 1874, 192, 273, vgl. 191: »Die Kirche hatte von vorn herein ihren sehr bestimmten und geregelten Organismus; alle jene Kräfte und die durch dieselben Functionen schlossen sich wie concentrische Kreise um die Apostel und die übrigen von dem Herrn eingesetzten Aemter (Eph 4, 11.1. Cor. 12, 28.) als ihren Mittelpunkt, von wo aus sie geleitet und verwendet wurden.« Vgl. *ders.*, Die Lehre vom geistlichen Amt, Marburg/Leipzig 1870, 114.

⁹² F. J. *Stahl*, a. a. O. (Anm. 55), 43 f., 46 f. Vgl. 60: »Das Höhere, Eigentlichste, Ewige des Menschen ist seine Seele. Aber keineswegs hat die Seele des Menschen den Leib erzeugt, nicht ist der Leib das bloße äußere Kennzeichen der Seele, nicht ist die Seele das Vorausgehende, der Leib das Nachfolgende. Sie sind beide gleich ursprünglich von Gott geschaffen, und die Seele könnte gar nicht sein ohne den Leib. So auch mit der Kirche. Nicht ist es so, daß zuerst die Menschen gläubig werden, und dann die äußere Kirche errichten, sondern die Menschen die gläubig werden, finden die äußere Kirche bereits vor, und durch sie gerade sind sie gläubig geworden. So war es am Anfang. Die der h. Geist trieb, errichteten nicht die äußere Kirche, sondern ließen sich von den Aposteln in die bereits errichtete äußere Kirche aufnehmen, und die Apostel selbst hatten die äußere Kirche nicht errichtet, sie waren von dem Herrn der Kirche in seine Gemeinschaft, also in die Kirche aufgenommen worden. So ist es auch fortan durch alle Zeiten.« Zur Kirche als »Institut« vgl. F. J. *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union (1859), 2. Aufl. 1860, 57. Daß der rechtsphänomenologische Begriff des »Instituts« (den Stahl mit dem aus der gegenrevolutionären Terminologie de Maistres stammenden Begriff der »Institution« identifiziert) auf Savignys organisches Entwicklungsd Denken zurückgeht, zeigt der leider viel zuwenig beachtete Aufsatz von Th. *Bonhoeffer*, Die Vorgeschichte der Begriffe Institut, Institution und Anstalt und ihre Rezeption ins kirchliche Rechtsdenken, in: W. *Sommer*, Antwort aus der Geschichte, Berlin 1969, 177–197.

liegt hier nicht im Moment der Einheit in und durch Vielheit, sondern im Gedanken der Herrschaft des Hauptes über den Leib (Kol 1, 18; 2, 19), der als vorgegebener Bereich realisierter Heilsfülle gedacht ist (Eph 1, 22f.; 4, 15f.).

Das evangelische Verständnis der ekklesialen Grundform muß deshalb beim genuin paulinischen Sinn des $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ ansetzen. Paulus rezipiert das Leib-Motiv in I Kor 12, 12ff. als einen profanen sozialphilosophischen Topos, verwendet ihn aber in einer Weise, die sich von populären Organismusvorstellungen in der politischen Sprache der Antike charakteristisch unterscheidet. Das Leitbild des Leibes dient bei ihm gerade nicht zur Befestigung sozialer Hierarchien; es soll nicht die Unterordnung der minderen Glieder unter die höherwertigen legitimieren, sondern veranschaulicht Sozialbeziehungen der gleichen Abhängigkeit und des reziproken Dienstes. Es fungiert nicht als Wesensbeschreibung im Rahmen einer vorgegebenen Corpus-Ekklesiologie, die Leib-Metapher hat vielmehr eine strikt performative Funktion: Sie spricht der Glaubensgemeinschaft die Möglichkeit zu, kraft des Geistes Christi als »Leib« – und zwar in der egalitär-solidarischen Bedeutungsvariante des Bildes – zu existieren.⁹³ Ist dabei, so kann man fragen, das in diesem Sinn »leib«-analoge Zusammenleben als *nur* im Glauben an Jesus Christus möglich gedacht⁹⁴, oder handelt es sich umgekehrt um *nichts anderes als* die Übernahme einer auch sonst möglichen Lebensform⁹⁵? Es dürfte zu kurz gegriffen sein, wollte man diese im Blick auf die Rechtsgestalt der Kirche nicht unwichtige Frage nach der legitimen Affinität zu demokratischen Verfassungsprinzipien extra muros ecclesiae als Alternative behandeln; der Apostel argumentiert doch wohl in I Kor 12, 12ff. – der »Logik der Überfülle« (P. Ricœur) gemäß – wie folgt: Wenn egalitär-solidarische Sozialformen schon außerhalb der Glaubensgemeinschaft möglich

⁹³ Dementsprechend hat die III. These der Barmer Theologischen Erklärung die ekklesiale Grundform als »Gemeinde von Brüdern« (und sinngemäß: Schwestern) bestimmt; vgl. dazu A. Burgsmüller (Hg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern« (Barmen III), Bd. I u. II, Gütersloh 1980/81; ferner A. Stein, Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption (→ II. 8).

⁹⁴ So E. Schweizer, Leib Christi und soziale Verantwortung bei Paulus, ZEE 14, 1970, 129–132.

⁹⁵ So A. Lindemann, Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur »demokratischen« Ekklesiologie bei Paulus, ZThK 92, 1995, 140–165.

sind, *um wieviel mehr* können und müssen sie dann im Medium des Geistes Christi und seiner Gaben wirklich werden!

c) Nicht die Gründung oder Stiftung, wohl aber die *Bestimmung* der Kirche ist im Horizont der Verkündigung Jesu zu verstehen. Historisch ist die Kirche – nach konfessionsübergreifender Einsicht der kritischen Exegese – nicht von Jesus eingesetzt, sondern zählt zu den Folgen seines Wirkens, das zunächst an das Gottesvolk der Juden gerichtet war. Deshalb führt historisch wie theologisch die Rede von der Kirche als »Stiftung« in die Irre, sie wird vollends in kirchenrechtlicher Verwendung um keinen Deut brauchbarer oder gar richtiger und ist deshalb aufzugeben. Jesus hat nicht die Kirche gestiftet, sondern das in seiner Person und seinem Wirken schon anbrechende Reich Gottes in Gleichnissen angesagt und in Zeichenhandlungen vergegenwärtigt. Er hat nicht die wahrhaft Erwählten gesammelt und von ihrer sozialen Umwelt abgesondert; er hat im Gegenteil in Form der Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern, aber auch mit Sündern und Marginalisierten, die Präsenz der kommenden Gottesherrschaft inszeniert und gefeiert – und zwar unter Überschreitung aller sozial konstruierten Differenzen zwischen den Menschen.

Der berühmte Satz »Jesus verkündigte das Reich Gottes, und gekommen ist die Kirche«⁹⁶ darf nicht als verfallsgeschichtliche These mißverstanden werden. Er weist vielmehr zutreffend darauf hin, daß auch die nachösterliche Gemeinde in der Kontinuität mit der von Jesus praktizierten Gemeinschaftsbildung gesehen werden muß. Auch sie ist dazu berufen, schon jetzt Zeichen der eschatologischen Gemeinschaft im Reich Gottes zu sein, in dem alle Herrschaft von Menschen über Menschen aufgehoben sein wird. Damit ist die Gemeinschaft der Glaubenden weit über die in der sichtbaren Christenheit verbundenen Menschen hinaus auf die Bestimmung aller Menschen bezogen, wie sie im Symbol des Reiches Gottes intendiert ist. Allerdings wäre es verfehlt, die Kirche auf das Reich Gottes als einen von ihr selbst als Glaubensgemeinschaft *verschiedenen*, rein sittlichen Menschheitszweck zu beziehen, dessen Realisierung von der Autonomie des moralischen Subjekts als solcher zu erwarten wäre, wie es in

⁹⁶ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111: »Jesus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.«

der neuzeitlichen – wirkungsvoll durch Kant inaugurierten⁹⁷ – moralischen Umdeutung des Reiches Gottes angelegt ist. Denn die in der Verkündigung Jesu angesagte Wirklichkeit des Reiches Gottes zeitigt gerade dadurch ethische Konsequenzen, daß sie die sittliche Subjektivität von Grund auf neu orientiert. Ebenso irrig wäre es jedoch, im Gegenzug mit Schleiermacher die bestehende Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Reich Gottes zu *identifizieren*⁹⁸; damit würde dessen eschatologischer Ausstand als einer endgültig nur von Gott selbst herbeizuführenden Verwandlung von Welt und Geschichte unterbestimmt.

Die in verschiedenen Varianten virulente Kontroverse zwischen Wesensekklesiologie und funktionaler Ekklesiologie, also zwischen Positionen, die entweder der reinen Selbstzwecklichkeit oder der reinen Instrumentalität der Kirche das Wort reden, ist überwindbar, wenn das eschatologische Reich Gottes von der zeitlichen Existenz der Glaubensgemeinschaft konsequent unterschieden, aber zugleich die in dieser Unterscheidung mitgesetzte Bestimmung der Kirche ernstgenommen wird, in allen ihren Vollzügen *Zeichen* des kommenden Reiches zu sein: Die Kirche ist nicht einfach Selbstzweck, denn sie ist nicht mit dem Reich Gottes identisch, sondern kann in allem, was sie tut, nur auf die künftige, mit Gott versöhnte Vollendungsgehalt menschlichen Lebens verweisen, die in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu anschaulich geworden ist. Aber die Kirche ist auch nicht einfach Mittel zum Zweck, denn sie ist weder ein Mittel zur Herstellung des Menschheitsglücks noch besitzt sie Mittel, die es ihr erlauben, über das Heil der Menschen zu verfügen. Nur in der Funktion des Zeichens kann die Kirche so etwas wie »Werkzeug« der Versöhnung und des Reiches Gottes sein.⁹⁹ Als Zeichen des Reiches Got-

⁹⁷ *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2. Aufl. 1794); zu einer differenzierten Sicht vgl. allerdings *H. Folkers*, Der Begriff der Kirche bei Kant und Hegel (→ I. 1.2).

⁹⁸ *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. Ausgabe 1830/31), hg. von M. Redeker, Bd. II, Berlin 1960, 113 ff.

⁹⁹ Das Theologumenon von der Zeichenhaftigkeit der Kirche spiegelt einen weitgehenden ökumenischen Konsens wider; vgl. dazu *W. Pannenberg*, a. a. O. (Anm. 4), 51 ff. Die Bestimmung des II. Vaticanum, die an den deuteropaulinischen, eschatologisch-heilsgeschichtlichen Begriff des in Jesus Christus offenbaren mysterion (lat.: sac-

tes und insofern als »vorläufige Darstellung«¹⁰⁰ der Versöhnung der Menschheit mit Gott und der darin begründeten Versöhnung der Menschen untereinander zu leben – dazu ist die Kirche da, darin besteht ihre Bestimmung und von ihr müssen alle ihre manifesten Lebensäußerungen geprägt sein.

2. *Der ethische Begriff der Kirche bezieht sich auf Gemeinschaften der Christenheit unter dem Aspekt ihrer selbsttätigen Grundvollzüge, d. h. ihrer Kennzeichen und Aufgaben: Kirche als sittliche Gemeinschaft manifestiert sich in signifikanten menschlichen Handlungen des Dienstes der Versöhnung, also des »Gottesdienstes« im besonderen (darstellenden) und allgemeinen (wirksamen) Sinn.*

a) Der soteriologischen Unterscheidung zwischen dem Handeln Gottes (Rechtfertigung) und dem daraus folgenden menschlichen Handeln (Heiligung) entspricht die ekklesiologische Distinktion zwischen dem Ursprung der Kirche als congregatio fidelium und ihrem Lebensvollzug als communio sanctorum: Als communio sanctorum ist die Kirche die Gemeinschaft der Geheiligten (sancti), die durch gemeinsame Teilhabe an Heiligem (sancta) verbunden sind, d. h. sie manifestiert sich in gemeinschaftlichen Handlungen, die der Zuwendung Gottes zum Menschen entsprechen und an konkreten Gaben und Aufgaben partizipieren.¹⁰¹ Kommt die Kirche für die dogmatische Betrachtung primär unter dem Aspekt des opus Dei in Betracht, so fällt sie als Sozialgebilde, das in menschlichen Handlungen manifest wird, unter die Perspektive der theologischen Ethik. Insofern sind die für die Identität der Christenheit unverzichtbaren Handlungen – ihre Kennzeichen (notae) im weitesten Sinn – Thema der ethischen Ekklesiologie.

Eine in der gegenwärtigen Ekklesiologie ökumenisch verbreitete Typologie versucht die Grundvollzüge der Christenheit durch die vier

ramentum) anknüpft (Lumen Gentium 1: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«) läßt allerdings nicht nur die genaue Beziehung zwischen Christus und der Kirche, sondern auch das Verhältnis des signifikativen (»Zeichen«) zum instrumentellen Aspekt (»Werkzeug«) in problematischer Weise offen.

¹⁰⁰ Vgl. K. Barth, KD IV/1 62, IV/2 67, IV/3 72 (Leitsätze).

¹⁰¹ Vgl. die Zuordnung des ekklesiologischen Leitbegriffs der communio sanctorum zur Lehre von der Heiligung bei K. Barth, KD IV/2, 67 (hier: 725 ff.).

Dimensionen von Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia (also Zeugnis, Kult, Dienst und Gemeinschaft) zu strukturieren.¹⁰² An der ekklesiologischen Stringenz und Orientierungsleistung dieses Typisierungsversuchs sind jedoch Zweifel angebracht. Bei diesem Viererschema handelt es sich um die Erweiterung einer Dreigliederung, die ursprünglich eine mehr oder weniger bewußte Anknüpfung an die Lehre vom sog. dreifachen Amt Jesu Christi (als Prophet, Priester und König bzw. Hirte) darstellt und die aus der Kombination einer bis ins 19. Jahrhundert zurückreichenden pastoraltheologischen Gliederung (Martyria, Leiturgia, Diakonia)¹⁰³ mit einer aus der Apostolatstheologie des 20. Jahrhunderts stammenden Motivik (Kerygma, Koinonia, Diakonia)¹⁰⁴ hervorgegangen ist. Auch wenn man von der Gefahr der traditionellen ekklesiologischen tria-munera-Lehre, nämlich der Suggestion einer unmittelbaren Fortsetzung des Werkes Christi im Leben der Christenheit oder gar in den Ämtern der Kirche absieht, bleibt es bei ihrer Schwäche, verschiedene Handlungsfelder ohne Rücksicht auf ihren inneren Zusammenhang nebeneinanderzustellen.¹⁰⁵ Vor allem zeigt sich an der unterschiedlichen Herkunft und Akzentuierung der beiden ursprünglichen Triaden, daß die ältere stärker auf die amtsbezogene Binnenstruktur der verfaßten Kirche, die neuere mehr auf die »welt-« und gesellschaftsbezogenen Lebensäußerungen der Christenheit im Horizont der missio Dei abstellt – wobei diese Unterscheidung im Viererschema wieder verschwimmt, so daß der genaue Bedeutungsgelhalt der Begriffe Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia diffus wird. Deshalb ist es erforderlich, die ekklesialen Grundvollzüge von vornherein unter dem Aspekt ihres Handlungscharakters zu bestimmen.

¹⁰² Vgl. z. B. *H. J. Höhn*, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt 1985, 184 ff.; *Leuenberger Kirchengemeinschaft*, Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, epd-Dok. Nr. 25/94, 19 ff.

¹⁰³ Vgl. zu diesem Hintergrund *W. Birnbaum*, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, Bd. II: Die deutsche liturgische Bewegung, Tübingen 1970, 38.

¹⁰⁴ Vgl. zu diesem Hintergrund *J. Chr. Hoekendijk*, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart/Berlin 1964, 100 ff.; aufgegriffen bei *H. Cox*, The Secular City (1965), dt. Stadt ohne Gott? Stuttgart/Berlin 1966, 142 ff.

¹⁰⁵ *H. Dombois*, Das Recht der Gnade III, a. a. O. (Anm. 29), 35o, sieht darin allerdings gerade eine Stärke der ekklesiologischen tria-munera-Lehre.

Dabei kommt es nicht nur in ekklesiologischer, sondern allgemein in handlungstheoretischer Hinsicht darauf an, zwischen darstellendem und wirksamem Handeln¹⁰⁶, zwischen Ausdruckshandlung und Wirkhandlung¹⁰⁷ oder auch: zwischen dramaturgischem und teleologischem Handlungstyp¹⁰⁸ zu unterscheiden. Im darstellenden Handeln drückt sich das Selbst- und Weltverständnis einer Gemeinschaft aus; Wirkhandlungen hingegen greifen durch effektive Mittelwahl Zwecke realisierend in die Wirklichkeit ein. Zweifellos gehören die für die *communio sanctorum* spezifischen Handlungen der Zeichenfunktion der Kirche gemäß primär dem darstellenden Handeln an, dennoch sind Darstellen und Bewirken nie vollständig zu trennen: Zum einen stehen sie – wie Glaube und Werk – in einem unumkehrbaren Verhältnis von Grund und Folge. Zum anderen bleibt auch intentionales Darstellen als soziales Faktum nicht ohne indirekte Wirkungen; und umgekehrt eignet jedem intentional wirksamen Handeln indirekt ein Moment der Darstellung und Symbolisierung einer Weltperspektive.

b) Als Zeichen der Versöhnung und des Reiches Gottes kommt die *communio sanctorum* primär und unverwechselbar in der Feier des Gottesdienstes im engeren Sinn, also im liturgischen Handeln einer versammelten Gemeinde zur *Darstellung*. Insofern sind Wortverkündigung (als Sprachhandlung des persönlichen Bezeugens) und Feier des Sakraments (als Zeichenhandlung des gemeinsamen Bekennens) die *expliziten Kennzeichen* der *communio sanctorum*. Die Feier von Taufe und Abendmahl sind allerdings nicht deshalb herausgehobene »sakramentale« Handlungen, weil sie durch Jesus ausdrücklich angeordnet und eingesetzt worden wären, sondern weil sie in besonders dichter Symbolik den Sinnzusammenhang¹⁰⁹ darstellen zwischen dem Selbstvollzug der Gemeinde und dem Lebensvollzug Jesu Christi als

¹⁰⁶ Vgl. F. Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (hg. von L. Jonas), SW I. Abt. Bd. 12, Berlin 1843, 45 ff.

¹⁰⁷ Vgl. R. Ginters, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.

¹⁰⁸ Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I, Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M. 1981, 127 ff.

¹⁰⁹ In gleicher Intention, aber etwas anderer Akzentuierung spricht U. Kühn, Sakramente und Amt (→ I. 5.3), passim, von einem »Stiftungszusammenhang«; vgl. ders., Sakramente (HST 11), 2. Aufl. Gütersloh 1990, 235 ff.

dem *einen* Heilsmysterium bzw. »sacramentum« Gottes (Eph 3, 4; Kol 2, 2):

In der sakramentalen Handlung der *Taufe* wird die neue Identität eines Menschen gefeiert, die in der göttlichen Rechtfertigung des Einzelnen allein aus Gnade begründet ist. Das Bekenntnis zu ihr wird durch das Zeichen der Be-Handlung mit Wasser ausgedrückt; es ist das unwiederholbare Symbol für den Beginn der lebenslangen Nachfolge Jesu, der sich am Anfang seines öffentlichen Auftretens ebenfalls taufen ließ. In der sakramentalen Handlung des *Herrenmahls* wird die neue Gemeinschaft der Menschen gefeiert, die im Versöhnungswerk Jesu Christi ihren Grund hat. Das Bekenntnis dazu wird ausgedrückt durch das Symbol des gemeinsamen Mahls als der Zeichenhandlung, durch die Jesus selbst immer wieder die Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft gefeiert hat. Dabei gilt generell: Das signum sacramentale (Wasser bzw. Brot und Wein) bewirkt nicht die *res sacramenti* (die Rechtfertigung bzw. Versöhnung), sondern das »signum« ist Teil einer die göttliche »res« darstellenden menschlichen Handlung.

Wortverkündigung und Feier der Sakramentsdarbietung sind die expliziten, aber nicht exklusiv zu verstehenden Kennzeichen der Kirche als darstellender Handlungsgemeinschaft.¹¹⁰ Die in CA VII genannten Kennzeichen der Kirche dürfen nicht als abschließende Definition der Kirche aufgefaßt werden; sie haben im Rahmen des ethischen Begriffs der Kirche die primär signifikative Funktion von Kriterien, auf Grund deren man darauf trauen darf, im Kontext äußerer menschlicher Interaktionen auf die Gemeinschaft der Glaubenden zu treffen.¹¹¹

c) Es entspricht ohne weiteres reformatorischer, auch lutherischer Tradition, über die expliziten *notae ecclesiae* im Bereich des darstellenden Handelns hinaus weitere *implizite Kennzeichen* der Christenheit in der Sphäre des *wirksamen* Handelns zu nennen.¹¹² Deren notwendige Existenz gründet im unauflöselichen Zusammenhang von be-

¹¹⁰ Vgl. die umfassendere Beschreibung der expliziten Kennzeichen bei *M. Luther*, z. B.: Von den Konziliis und Kirchen, WA 50, 509–653 (628 ff.); im Rahmen der ersten Tafel des Dekalogs werden hier in Explikation des »heiligen Gotteswortes« als »Hauptheiligtum« die weiteren »Heilmittel« Taufe und Altarsakrament, Binde- und Lösegewalt, Ämter, Gebet und Leiden genannt.

¹¹¹ Vgl. *M. Luther*, Von dem Papstthum zu Rom, a. a. O. (Anm. 85), 301.3–10.

¹¹² Vgl. *H.-R. Reuter*, Die Bedeutung der kirchlichen Dienste, Werke und Verbände im Leben der Kirche. Ekklesiologische Überlegungen, PTh 85, 1996, 33–50.

sonderem Gottesdienst und Gottesdienst im Alltag der Welt; in diesem Sinn hat Luther die christliche Lebensführung gemäß der zweiten Tafel des Dekalogs für die impliziten Kennzeichen der Kirche herangezogen – freilich vor dem zeitbedingten Hintergrund einer christlichen Gesellschaft und bezogen auf die in seiner Ständelehre vorgezeichneten sozialen Abhängigkeitsverhältnisse.¹¹³ Unter den heutigen Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft erscheint es angemessener, auch die unverzichtbaren impliziten Kennzeichen der Kirche, die auf die wirksame Sozialgestaltung abzielen, in den darstellenden Grundvollzügen der Glaubensgemeinschaft verankert zu sehen. Bestehen diese im Kern aus Wortverkündigung, Taufe und Herrenmahl, so sind für die Christenheit als in der Gesellschaft wirksame Handlungsgemeinschaft – wiederum idealtypisch und unter drei Aspekten – folgende Arbeitsformen kennzeichnend und unverzichtbar:

Erstens die Teilnahme am *Bildungsprozeß* der Gesellschaft – impliziert doch schon die Bezeugung des Evangeliums durch die äußere Wortverkündigung ein personales Bildungsgeschehen, das folgeweise den Impuls zur Bildung im umfassenden Sinn freisetzt: nämlich zur kommunikativen Vermittlung von wirklichkeitserschließendem Wissen und handlungsorientierenden Gewißheiten bzw. Tugenden, die ein Leben in verantworteter Freiheit ermöglichen.

Zweitens sind Arbeitsformen zu nennen, die dem *Gerechtigkeits-handeln* der Gesellschaft zuzurechnen sind. Sein grundlegender Bezugspunkt ist die in der Symbolhandlung der Taufe ausgedrückte Überzeugung, daß jedem Menschen eine unverlierbare Würde zugesprochen ist und daß jede Person Anspruch auf gleiche Freiheit und gleiche rechtliche Anerkennung hat. Das christliche Gerechtigkeits-handeln schließt die Rechte künftiger Generationen ebenso ein wie den Frieden als seine Frucht.

Drittens schließlich gehört zum unverzichtbaren Auftrag der Christenheit die Institutionalisierung *solidarischer Hilfe* – findet doch das Solidaritätsethos in der Mahlfeier der Gemeinde seinen symbolischen Ausdruck. Der Ernstfall solidarischer Hilfe tritt dann ein, wenn – auch über die bereits anerkannten gleichen Rechte hinaus – Arme,

¹¹³ M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen, a. a. O. (Anm. 110), 643 ff.

Kranke, Schwache, Stigmatisierte, Flüchtlinge in ihrer besonderen Bedürftigkeit beachtet werden wollen.

Bildungs-, Gerechtigkeits- und Hilfehandeln sind die impliziten, aber nicht beliebigen *notae ecclesiae*. Weil die Christenheit hier etwas tut, was auch von Nichtchristen und mit ihnen gemeinsam getan werden kann¹¹⁴, kommt es darauf an, daß sie in allen drei Handlungsfeldern erkennbares Profil entwickelt und vorrangig solche Aufgaben übernimmt, die von Staat und Gesamtgesellschaft übersehen oder vernachlässigt werden.

3. *Der juristische Begriff der Kirche bezieht sich auf einen partikularen christlichen Bekenntnisverband unter dem Aspekt der für seine kollektive Handlungsfähigkeit als soziale Organisation notwendigen Rechtsregeln. Die Kirchen im Rechtssinn sind Organisationen zur Verwirklichung des Auftrags der Christenheit auf der Basis eines spezifischen Verständnisses der Mitgliedschafts- und der Ämterrollen.*

a) Relativ dauerhafte und über die Interaktion von Anwesenden hinausgreifende – d. h. institutionalisierte – Kooperationsverhältnisse bedürfen aus soziologischer Notwendigkeit der *Organisation*. Ihrem allgemeinen Begriff nach¹¹⁵ läßt sich eine »Organisation« genauer bestimmen als Zusammenordnung sozialer Handlungen zu einer Einheit, die eine Abgrenzung des Kreises der Mitwirkenden erlaubt und die rational, d. h. nach selbstgesetzten Regeln konstruiert ist. Zumal unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen muß sich eine Kirche als Organisation verfassen wie andere Verbände auch. In differenzierten, pluralistischen Gesellschaften sind die Kirchen Organisationen des Christentums im gesellschaftlichen Teilsystem Religion bzw. Kultur; unter Bedingungen forcierteter Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse sind sie zur effektiven Verwirklichung ihres Auftrags geradezu darauf angewiesen, sich auf der Organisationsebene der Gesellschaft zu konstituieren. Der Artefaktcharakter und die bewußte, sinnhafte Zielorientierung unterscheidet soziale Organisationen von natural gewachsenen, auf der Basis von physischem Leben inte-

¹¹⁴ Vgl. *M. Luther*, a. a. O., 643.28 f.: »[...]weil auch etliche Heiden sich in solchen wercken geübt und wol zu weilen heiliger scheinen, wede die Christen [...]«.

¹¹⁵ Vgl. *N. Luhmann*, Art. Organisation I., HWP VI, 1326–28. Zum spezifisch juristischen Organisationsbegriff vgl. *W. Bock*, Der Begriff der Kirche in juristischer Sicht (→ I. 1.3).

grierten und abgegrenzten Ganzheiten; Organisationen sind keine Organismen. Aber auch die Leib-(Christi-)Metapher, die – recht verstanden – auf das performativ konstituierte geistliche Selbstverständnis einer Personenmehrheit (als Einheit in der Vielfalt der Charismen) zielt, läßt sich keineswegs direkt in das Phänomen der Organisation übersetzen, die stets als Integrat von Handlungen verfaßt ist.¹¹⁶ Die »Elemente« des Leibes Christi sind *Personen*, diejenigen einer Organisation jedoch *Handlungen* – diese Unterscheidung ist zu beachten, so wenig damit bestritten werden soll, daß dem geistlichen Selbstverständnis von Personen bestimmte Handlungen entsprechen und diese wiederum für ihren kontinuierlichen und regelmäßigen Vollzug des Mittels der Organisation bedürfen. Der Aufbau einer Kirchenorganisation ist ein Mittel zur temporalen, quantitativen und qualitativen Koordination der für die Christenheit spezifischen darstellenden und wirksamen Handlungen. Die Kirchenorganisation ist insofern Produkt der Selbstanwendung, des selbstbezüglichen *wirksamen* Handelns einer christlichen Gemeinschaft. Indem sie durch Organisation die Gesamtheit ihrer primären Interaktionen koordiniert, regelt sie ihre Binnenbeziehungen ebenso wie ihre Außenbeziehungen zur gesellschaftlichen Umwelt.¹¹⁷

Daß sich christliche Gemeinschaften als dauerhafte Sozialgebilde aus *pragmatisch* notwendigen Gründen eine Organisationsform geben müssen, besagt allerdings noch nichts über den Grad der Organisierbarkeit des Christentums. In der Sicht systemtheoretischer Soziologie besteht »das Spezifische organisierter Sozialsysteme in der *nichtkon-*

¹¹⁶ Die kirchenrechtsfeindliche Bestimmung der Kirche als »charismatische Organisation« durch R. Sohm (Kirchenrecht I, München/Leipzig 1892, 26) verschleiert die hier zu beachtende Ebenendifferenzierung zwischen dogmatischem, ethischem und rechtlichem Kirchenbegriff. Mit entgegengesetzter Intention, aber ebenso fehlerhaft, neigt E. Herms (Religion und Organisation. Die gesamtgesellschaftliche Funktion von Kirche aus der Sicht der evangelischen Theologie, in: *ders.*, Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie, Tübingen 1990, 49–79) dazu, die Kirche im ethischen Sinn in Organisation aufgehen zu lassen. Während Sohm »Organisation« schlicht als Synonym für »Ordnung« gebraucht, versteht Herms Organisation zutreffender als Ordnung von Ordnungen, sein Organisationsbegriff bleibt aber – u. a. auf Grund einer mangelnden Differenzierung zwischen Person und Handlung – unterkomplex.

¹¹⁷ In beiderlei Hinsicht gilt allerdings, daß mit dem Wechsel von der lebensweltlichen Interaktionsebene auf die systemische Organisationsebene eine Differenz gesetzt ist, die im Interesse an der Diagnose »systemisch induzierter Lebensweltpathologien«

tingenten Verknüpfung zweier kontingenter Sachverhalte: der Entscheidung über Mitgliedschaft (also über Eintritt und Austritt) und der Festlegung der Strukturmerkmale (zum Beispiel Zweck, hierarchische Anordnung der Weisungsbefugnisse, Arbeitsentgelt), die im Fall einer Mitgliedschaft akzeptiert werden¹¹⁸. Die Organisierbarkeit eines Sozialgebildes hängt demnach einerseits von formalisierten Verhaltenserwartungen bezüglich der Mitgliedschaftsrolle ab, die eine Entscheidung für oder gegen die Organisation ermöglichen; und sie hängt andererseits von der Variabilität und Anpassungsfähigkeit der Struktur des Sozialsystems ab, insbesondere seiner Zwecke und seiner Kompetenzordnung. Legt man diese Kriterien zu Grunde, so ist deutlich, daß das Christentum und die Kirchen nicht vollständig organisierbar sind und nicht in ihrer Organisationsgestalt aufgehen können. Denn erstens ist die Kirche von ihrem Ursprung her eben kein Sozialgebilde, das durch eine als Wahlfreiheit verstandene menschliche Entscheidung über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit konstituiert ist; und zweitens sind Struktur und »Programm« der Kirchen nur in dem Maße variabel, in dem ihre Kennzeichen gewahrt und ihre Grundvollzüge nicht alteriert oder verkürzt werden.

Gerade hier liegt die Funktion des *Rechts* in der Kirche. Wie die Organisation, so ist auch das Recht in der Kirche zunächst aus Gründen erforderlich, die auch für andere Sozialverbände zutreffen: In der versöhnten, aber noch nicht erlösten Welt, in der laut Barmen V auch die Kirche steht, ist es die Funktion des Rechts, auf der Grundlage des für eine Gemeinschaft verbindlichen Guten durch gerechte Verteilung von Rechten und Pflichten das Zusammenwirken bei der Erfüllung gemeinsamer Aufgaben zu ordnen, aber auch im Konfliktfall zu schützen. Dabei gehört es zum Begriff des Rechts – jedenfalls im hier gebrauchten Sinn –, im Unterschied zur Organisation nicht (nur) pragmatisch notwendig, sondern stets moralisch bzw. *ethisch* begründet zu sein. Auch insoweit ist der formale Begriff des Rechts (als Gesamtheit ethisch begründeter, ordnungsgemäß gesetzter und sozial wirksamer Normen für die äußere Handlungskoordination) für die

(J. Habermas) – und d. h. praktischer Kirchen(organisations)kritik – nicht überspielt werden darf.

¹¹⁸ N. Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart, 1972, 245–285 (247).

Kirche grundsätzlich kein anderer als für andere Sozialverbände.¹¹⁹ In den Kirchen hat das Recht freilich inhaltlich die Aufgabe, die Vollzugsformen des für die Christenheit spezifischen Dienstes und Zeugnisses zu garantieren. Damit gewährleistet das Kirchenrecht zwar nur die notwendigen, keineswegs die hinreichenden Bedingungen für die Entstehung der *congregatio fidelium* und die Erhaltung der *communio sanctorum*; aber es garantiert, fördert und schützt eben genau diejenigen auf Dauer gestellten regelhaften (d. h. institutionalisierten) Vollzüge, die für eine Kirche als Organisation des Christentums notwendig sind: nämlich die in interpretativer Orientierung an Schrift und Bekenntnis¹²⁰ praktizierte Evangeliumskommunikation und Sakramentsfeier sowie das planmäßige Bildungs-, Gerechtigkeits- und Hilfehandeln eines Teilverbands der Christenheit.

Aus der Beschränkung des Rechts- wie des Organisationsbegriffs auf institutionalisierte *äußere* Interaktionsbedingungen folgt, daß es keine bestimmte Rechts- und Organisationsform gibt, die mit dem dogmatischen und ethischen Selbstverständnis der evangelischen Kirchen zur Deckung zu bringen wäre. Rechtliche Organisationsformen, auf die sich die in der Kirchenrechtstheorie ebenso beliebten wie aporetischen Duale von Stiftung versus Verein, Anstalt versus Genossenschaft etc. beziehen, können dem ekklesialen Selbstverständnis nur (mehr oder weniger) entsprechen bzw. widersprechen; sie dürfen als *rechtliche* Sozialbegriffe *nicht* zu Interpretamenten der ethischen Vollzugsformen oder gar des dogmatischen Begründungszusammenhangs von Kirche werden.¹²¹ Nimmt man die Begriffe in ihrem strikten

¹¹⁹ Vgl. H.-R. Reuter, a. a. O. (Anm. 1).

¹²⁰ Vgl. dazu J. Mehlhausen, Schrift und Bekenntnis (→ I. 4.1).

¹²¹ Gegen diese Anforderung verstößt nicht nur die nahezu gesamte protestantische Kirchenrechtslehre – und zwar von Stahl über Holstein bis zur »Rechtstheologie«. Auch E. Troeltsch verquickt die – im Anschluß an Max Weber zunächst *soziologisch* gefaßten – Typen »Kirche« (Anstalt) und »Sekte« (Verein) mit *theologischen* Implikaten; vgl. zuletzt K. Fechner, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche (Troeltsch-Studien 8), Gütersloh 1996, 79 ff. Ein vergleichbarer Kategorienfehler bei D. Bonhoeffer läuft darauf hinaus, daß weniger eine soziologische Konkretisierung des theologischen Kirchenverständnisses, als vielmehr eine Aufhebung der Soziologie in die Theologie erzielt wird; vgl. *ders.*, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930) (DBW 1), München 1986, bes. 173 ff., vgl. dazu J. v. Soosten, Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio« (ÖT 2), München 1992, 248 ff.

Rechtssinn¹²², so gehören Anstalt und Stiftung zu den herrschaftlich verfaßten Organisationen mit externer Trägerschaft, Genossenschaft und Verein hingegen zu den mitgliedschaftlich verfaßten Organisationen mit interner Trägerschaft. So gesehen ist das Verhältnis zwischen dem ekklesialen Selbstverständnis auf der einen und den beiden Polen des Grundduals Anstalt/Stiftung versus Genossenschaft/Verein auf der anderen Seite durchaus asymmetrisch: Der Anstalts- und Stiftungsbegriff *widerspricht* dem evangelischen Kirchenverständnis, weil er allenfalls als eine – aber eben unzulässige und inadäquate – rechtliche Umschreibung ihres theologischen Begründungszusammenhangs in Betracht käme, während der Genossenschafts- und Vereinsbegriff – insoweit *partiell adäquat* – auf den Charakter der Kirchenorganisation als Mitgliedschaftsverband abhebt.

Die Kirche konstituiert sich als Organisation durch die Festlegung einer Mitgliedschaftsregel und die Einrichtung von Amtsrollen. Zu klären dürfte die Kontroverse um die (mehr oder weniger) adäquate Rechtsbegrifflichkeit der Kirche darum nur sein, wenn man sich von unangemessenen Identifikationen löst und die Frage stellt, wie die – formal für alle Organisationen konstitutiven – Regeln für die *Mitgliedschaftsvergabe* und die *Ämterübertragung* vom spezifisch ekklesialen Selbstverständnis her zu bestimmen sind.

b) Die Regeln der für die Kirche spezifischen *Mitgliedschaft*¹²³ wären unzureichend beschrieben, wollte man lediglich auf die Möglichkeit der freien Disponibilität über Eintritt bzw. Austritt aufgrund formalisierter Verhaltenserwartungen an die Mitgliedschaftsrolle abstellen. Daß sich die Kirche nicht primär von ihren Organisationsgrenzen her definiert, daß sie sich vielmehr von ihrem Ursprung her als Geschöpf des Geistes her begreift – dieses Grundverständnis der Kirche im dogmatischen Sinn¹²⁴ ist von maßgeblicher Bedeutung auch für ihre Mitgliedschaftsregeln. Aus ihm ergibt sich: Die evangelische Kir-

¹²² Vgl. dazu W. Bock, a. a. O. (Anm. 115).

¹²³ Zum Kirchenmitgliedschaftsrecht der EKD vgl. G. Wendt, Die Rechtsstellung des Gemeindeglieds (→ III. 1.1).

¹²⁴ Vgl. D. Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft (1936), Ges. Schr. II, 2. Aufl. München 1965, 217–241 (217): »Die Reformation hat die Frage, was die Kirche sei, gelöst von der Frage, wer zur Kirche gehöre. [...] Der reformatorische und insbesondere der lutherische Begriff sagt zuerst, was die Kirche sei, und läßt die Frage nach den Grenzen der Kirche offen.«

che muß in ihrer Organisationsform *offene Kirche* sein. Denn sowenig sie über ihren Ursprung verfügt, sowenig verfügt sie über ihre Grenzen; diese kann sie immer nur vorläufig und muß sie – diesseits des Ausnahmefalls des status confessionis – möglichst durchlässig ziehen.¹²⁵

Ist die Kirche primär Geschöpf des Geistes in den menschlichen Herzen, sodann selbsttätige sittliche Gemeinschaft und erst daraufhin formale Organisation, so beruht auch das kirchenspezifische Mitgliedschaftsmotiv – unbeschadet der empirisch betrachtet gemischten Motivlagen – seinem Prinzip nach auf einer vorwillentlichen inneren Glaubensüberzeugung, die allerdings auf die selbständige Ausübung des christlichen Glaubens angewiesen ist und sich deshalb in der freien Entscheidung zur äußeren Mitgliedschaft festlegt. Zwar dürfte für *jede* authentische Mitgliedschaft in überzeugungsorientierten Organisationen zutreffen, daß man sich zu ihr nicht um äußerer Vorteile, sondern um überzeugungs- und d. h. gewissenstgemäßer Handlungsmöglichkeiten willen entscheidet. Für die Kirchenmitgliedschaft gilt aber darüberhinaus, daß es sich bei der mitgliedschaftsmotivierenden Überzeugung – immer unter der Voraussetzung ihrer Authentizität – um den *Glauben* handelt, der die Gewissen nur bindet und verbindet, indem er sie befreit. Darum würde das Evangelium zum Gesetz pervertiert, wollte eine Kirchenorganisation die Mitgliedschaftsbedingungen von naturalen (Abstammung) oder politischen Kriterien (Staatsangehörigkeit) abhängig machen; entsprechendes wäre aber auch der Fall, wollte eine Kirche die Mitgliedschaftserwartungen durch eine forcierte Formalisierung von Christenpflichten im Sinn von Normen der »Kirchlichkeit« festschreiben.

Vielmehr stellt die von der gesamten Christenheit praktizierte nota ecclesiae der Taufe gerade deshalb den grundlegenden Anknüpfungspunkt für die volle Kirchenmitgliedschaft dar, weil in ihr die unbedingte, d. h. *allen* natürlichen, zugeschriebenen oder erworbenen Eigenschaften gegenüber zuvorkommende Zuwendung Gottes zum Menschen zugesprochen, die Zugehörigkeit zu Christus symbolisch dargestellt und als für das Leben eines Individuums bestimmend aner-

¹²⁵ Vgl. W. Huber, Auf dem Weg zu einer Kirche der offenen Grenzen, in: C. Lie-nemann-Perrin (Hg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche (FBESG 39), München 1983, 488–514.

kannt wird. Zwar kann die Zuteilung des vollen Kirchenmitgliedschaftsstatus auf Organisationsebene nur vertrauensvoll¹²⁶ an das *äußerliche* Faktum der »rite« empfangenen (Wasser-)Taufe anknüpfen und muß wegen der konfessionellen und sozialen Partikularität der verfaßten Kirchen darüberhinaus auf die ebenso äußerlichen Merkmale des statutarischen Bekenntnisses und des ständigen Gebietsaufenthalts zurückgreifen. Von der *Bedeutung* der christlichen Taufe her ist es jedoch ausgeschlossen, die drei traditionellen Mitgliedschaftsmerkmale (Taufe, Bekenntnisstand, Wohnsitz) als lediglich zugeschriebene (askriptive) zu betrachten. Wenn nämlich die Zeichenhandlung der (Wasser-)Taufe den Glauben nicht bewirkt, sondern »nur« den geistgewirkten Beginn eines Lebens im Glauben symbolisiert und als Entscheidung zur Mitgliedschaft in einer verfaßten Kirche konkretisiert, dann sind die rechtlichen Mitgliedschaftsmerkmale lediglich vorläufige administrative Kriterien für die Unterstellung einer impliziten Zustimmung, die unabdingbar auf eine explizite, selbstverantwortete Stellungnahme angelegt und für sie offenzuhalten ist.

Die evangelische Ekklesiologie leugnet also keineswegs die Möglichkeit der freien Mitgliedschaftsentscheidung für (oder gegen) die Kirche im Rechtssinn; sie erklärt jedoch zwei Identitätsbehauptungen für unzulässig: Unzulässig ist *erstens* die Gleichsetzung der äußeren Organisationsmitgliedschaft mit der unverfügbaren Gliedschaft am geistlichen Leib Christi (der Kirche im dogmatischen Sinn). Vom Ansatz bei der *ecclesia spiritualis* her muß man vielmehr dezidiert mit der Möglichkeit eines anonymen Christentums bzw. eines Christentums außerhalb der Kirchenorganisation(en) rechnen – auch wenn ein Christentum, das dauerhaft ohne eine auch nur selektive Mitwirkung bei den Gemeinschaftshandlungen der Christenheit gelebt wird, ekklesiologisch als defizitär zu deuten ist. Ebenso unzulässig ist *zweitens* die Gleichsetzung der rechtlichen Mitgliedschaft in einer partikularen Kirchenorganisation mit der Zugehörigkeit zur Christenheit (der Kirche im ethischen Sinn). Daß die Behauptung, die Einheit der Kirche Jesu Christi und die Gemeinschaft aller Getauften müsse sich in einer einzigen Kirchenorganisation verwirklichen, in protestantischer Per-

¹²⁶ Zur Ausstrahlungswirkung des mit der Taufe verbundenen Vertrauens auf das Kirchenrecht vgl. im Anschluß an Karl Barth *H. Diem*, Vertrauen und Mißtrauen im Kirchenrecht, *ZevKR* 5, 1952, 274–281.

spektive unvollziehbar ist, sollte selbstverständlich sein. Als weniger selbstverständlich muß allerdings bislang die weitere Konsequenz gelten, daß unterschiedliche Grade der Verbundenheit mit der Kirchenorganisation nicht bloß aus faktischer Notwendigkeit, sondern aus ekklesiologischen Gründen akzeptiert werden müssen, die ebenso aus der Nichtidentität von dogmatisch-ethischem und rechtlich-organisatorischem Kirchenbegriff abzuleiten sind. Daraus ergibt sich für eine *offene Kirche* auf der einen Seite die Forderung, unbefangenen unterschiedliche (auch lebensphasenspezifische) Formen sog. distanzierter Mitgliedschaft der Getauften zu akzeptieren und zu berücksichtigen. Zum anderen aber folgt daraus ekklesiologisch zwingend das kirchenrechtspolitische Postulat, in einer zu umschreibenden Weise Beteiligungsmöglichkeiten an den signifikanten Grundvollzügen der Christenheit auch für diejenigen Menschen zu schaffen, die noch nicht die mit der Symbolhandlung der Taufe verbundene volle rechtliche Mitgliedschaft in einer Kirche erworben haben oder erwerben wollen.

c) Die *Ämter*¹²⁷ als Organisationsmerkmale der Kirchen sind nicht vor und unabhängig von ihrer Mitgliedschaftsregel zu diskutieren, sondern nur auf diese aufbauend und nach ihr. Dies folgt aus der schlichten Einsicht, daß es in der Kirche keine Ämter ohne Mitglieder geben kann, daß ferner auch die Träger von Ämtern der Kirche allesamt (amtstragende) Mitglieder sind – und um der rechtlichen Autonomie der Kirche willen auch sein müssen, bevor sie »Amtsträger« werden können. Dennoch stehen die kirchenspezifischen Ämter nicht einfach zur freien Disposition der Mitglieder. Amtstragende (besonders beauftragte) Mitglieder gibt es, weil der wohlumschriebene gemeinsame Auftrag der Christenheit, der allen Mitgliedern gilt, auch *als gemeinsamer* und d. h. öffentlich ausgeübt werden muß. Deshalb kann man sagen: Die Institutionalisierung besonderer kirchlicher Ämter ist ein Mittel zur Gestaltwerdung des organisierten Christentums als *öffentlicher Kirche*. Dabei ist prinzipiell von einer »Mehrzahl unterschiedlicher Dienstämter« auszugehen¹²⁸, auch wenn das Spezifische des kirchlichen Amtsverständnisses in der lutherischen Tradition am herausgehobenen Beispiel des (pastoralen) Grundamts behandelt worden ist.

In diesem Zusammenhang ist zunächst von Bedeutung, daß im

¹²⁷ Vgl. U. Kühn, Sakramente und Amt (→ I. 5.3); A. Stein, Ordination (→ III. 2.1).

¹²⁸ So auch U. Kühn, a. a. O.

Amtsbe­griff selber sittliche und rechtliche Aspekte vereinigt sind: Der herkömmliche deutsche Begriff des *Amts*¹²⁹ impliziert im weiteren *ethischen* Sinn die Beauftragung (mandatum) von Menschen mit einer Aufgabe (munus) zum Dienst (ministerium) für andere Menschen; im besonderen *Rechtssinn* bedeutet die Übertragung eines Amtes die durch einen sozialen Verband erfolgende Berufung (vocatio) eines entsprechend befähigten Menschen in einen institutionalisierten Zuständigkeitsbereich (officium).

Für das reformatorische Kirchenverständnis hat besonders nachdrücklich Luther die ethische Dimension des allgemeinen Amtes, mit dem aufgrund des an die Gesamtchristenheit gerichteten Auftrags *alle* Glaubenden betraut sind, gegen das römisch-katholische Weihepriestertum gewendet und als diejenige Teilhabe der Glaubenden am Priestertum Christi herausgestellt, die in der Taufe erworben wird.¹³⁰ Zugleich aber hat er gegen alle schwärmerische Institutionenkritik an der Ordnungs- und Öffentlichkeitsbedeutung eines besonderen institutionalisierten Amtes festgehalten.¹³¹ Zum allgemeinen Priestertum aller Glaubenden – oder besser: gemeinsamen Priestertum aller im Glauben Getauften – gehören Luther zufolge Gebet, Fürbitte, Bezeugung des Evangeliums und der »Gottesdienst« im Alltag des christlichen Lebens.¹³² Darüberhinaus kann er aber sogar diejenigen Tätigkeiten, deren Wahrnehmung traditionell dem rechtlich institutionalisierten Amt vorbehalten ist, nämlich – neben Wortverkündigung, Fürbitte, Dank- und Lobopfer – die Spendung der Taufe, die Austeilung des Abendmahls, die Sündenvergebung und das Urteilen über die christliche Lehre zu den Funktionen des gemeinsamen Priestertums der Getauften zählen.¹³³ Von der im Ansatz klaren Unterscheidung zwischen allgemeinem Priestertum (sacerdotium) und besonderem pastoralem Amt (ministerium verbi) her¹³⁴ stellt sich die Frage, wie das

¹²⁹ Vgl. R. Dreier, Das kirchliche Amt. Eine kirchenrechtstheoretische Studie (JusEcc 15), München 1972, 116 ff.

¹³⁰ Z. B. M. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), WA 6, 404–469 (407 f.). Vgl. W. Stein, Das kirchliche Amt bei Luther, Wiesbaden 1974. Weiterführend H.-M. Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive (KuK 29), Göttingen 1990.

¹³¹ Z. B. M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen, a. a. O. (Anm. 110), 633.5 ff.

¹³² Vgl. WA 7, 57.25 f.; WA 8, 416.12–16, 420.10–26.

¹³³ M. Luther, De instituendis ministris ecclesiae (1523), WA 12, 160–196 (180 ff.).

¹³⁴ Notorisch unklar ist in diesem Punkt die Confessio Augustana geblieben, sofern

Verhältnis beider zueinander genauer zu präzisieren ist. Offenbar ist der besondere Dienst der Ordinierten, die zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsdarbietung eingesetzt sind, im gemeinsamen Priestertum aller Getauften begründet – aber wie ist die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen genau zu denken?

Die unterschiedliche Liste der allgemeinen Priesterrechte, die den materiellen Gehalt der besonderen pastoralen Rechte das eine Mal ausschließen, sie ein andermal aber auch einschließen können, ist keinem prinzipienlosen Schwanken geschuldet; sie ergibt sich vielmehr aus dem konkreten Kontext und der darauf bezogenen Differenz von Normalsituation und Notlage: Regulär, also in der kirchlichen Normallage soll kein Einzelner das als allgemein-christliche Kategorie zu verstehende Priesterrecht öffentlich ausüben, der nicht namens der Allgemeinheit der Christen ausdrücklich berufen und eingesetzt worden ist; in der Not jedoch, wenn das für die öffentliche Erfüllung des kirchlichen Auftrags erforderliche rechtlich geordnete Amt nicht mehr oder noch nicht funktionsfähig ist, gelten Ausnahmen. So hat für den Fall, daß nicht genügend Amtsträger vorhanden sind oder von den leitenden Repräsentanten der Christenheit keine geeigneten Kandidaten vorgeschlagen werden, auch die einzelne Ortsgemeinde das Recht, Pfarrer zu wählen und einzusetzen; und im Fall einer reinen Missionssituation darf sogar jeder einzelne Christ das allgemeine Priesterrecht in vollem Umfang ausüben.¹³⁵ Ist daraus die Konsequenz zu ziehen, die Vergabe des besonderen Dienstamts beruhe darauf, daß die vielen Christen lediglich um der äußeren Ordnung willen – d. h. zur Vermeidung wechselseitiger Übergriffe – ihre individuellen Priesterrechte an Einzelne unter ihnen abtreten, sich also in den ihnen quasi

diese nirgends explizit zwischen gesamtchristlichem Auftrag und besonderem Amt unterscheidet, vielmehr mit dem »ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta« in CA V bereits das öffentliche Predigtamt nach CA XIV und das konkrete Amt der Bischöfe und Pfarrer nach CA XXVIII im Auge zu haben scheint. Unbeschadet der historischen quaestio facti ist *systematisch* eindeutig die zuerst von *J. W. F. Höfling* (Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 3. Aufl. Erlangen 1853) entwickelte Konzeption zu favorisieren, die CA V auf das allgemeine Priestertum bezieht.

¹³⁵ Vgl. v. a. *M. Luther*, Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift (1523), WA 11, 408–416; sowie *ders.*, De instituendis, a. a. O. (Anm. 133), WA 12, 191 ff.

von Natur aus inhärenten Rechten selbst beschränken, um sie auf einige Wenige zu übertragen?

Eine solche genossenschaftsrechtliche Konstruktion des Amtes – und damit letztlich eine kongregationalistische Kirchenlehre – entspricht *nicht* der von Luther exemplarisch durchdachten reformatorischen Ekklesiologie. Eine Ableitung des institutionalisierten Dienstamts aus einem habituellen Individualrecht jedes und jeder Getauften würde dem Ursprung der Kirche in Wort und Geist Gottes (und damit der Kirche im dogmatischen Sinn) widersprechen; sie würde im übrigen den in der Kritik des Amtspriestertums bestrittenen character indelebilis¹³⁶ auf die Taufe zurückverlagern. Die allgemeinen Priesterrechte entspringen einer Vollmacht (potestas), die von vornherein als *Gemeingut* der Christenheit zu denken ist; deshalb gilt: Was allen gemeinsam (communitar) gehört, darf sich niemand einzeln (singulariter) anmaßen, ohne dazu von der Allgemeinheit ausdrücklich berufen zu sein. Da das christliche Gemeinrecht und die daraus resultierenden Anrechte noch keine Einzelmächtigung zu ihrer öffentlichen Ausübung bedeutet, muß letztere namens der Allgemeinheit eigens ausgesprochen werden; dazu bedarf es im Normalfall des Zusammenwirkens zwischen einer (schon bestehenden) konkreten Gemeinde und einem (bereits berufenen) Repräsentanten der Gesamtchristenheit.¹³⁷

Auf der Basis des allgemeinen Priestertums gehören die kirchlichen Ämter nicht der Minderheit eines »iure divino« privilegierten Klerikerstandes, der die Vollmacht besäße, mit der Übertragung des Amtes auch die Befähigung zu ihm zu verleihen. Deshalb ist die Vergabe

¹³⁶ Vgl. *M. Luther*, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520), WA 6, 497–573 (567. 22–25).

¹³⁷ Vgl. *ders.*, *De captivitate*, WA 6, 566.26–30: »Esto itaque certus et sese agnoscat quicumque se Christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocumque habere potestatem, verum non licere quenquam hac ipsa uti nisi consensu communitatis aut vocatione maioris (Quod enim omnium est communitar, nullus singulariter potest sibi arrogare, donec vocetur)«. Ferner *ders.*, *De instituendis*, a. a. O. (Anm. 130), WA 12, 189. 21–27: »Verum haec communio iuris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur et acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem iuris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo dei [...]. Aliud enim est ius publice exequi, aliud in necessitate uti: publice exequi non licet, nisi consensu universitatis seu Ecclesiae. In necessitate utatur quicumque voluerit.«

kirchlicher Ämter nach reformatorischem Verständnis an die prozedural zu regelnde gleiche Mitwirkung aller Mitglieder gebunden. Die insofern gebotene Einbeziehung demokratischer Verfahren bei der *Besetzung* kirchlicher Ämter ist allerdings zu unterscheiden von der Frage ihrer *Begründung*. Ihre spezifische Begründung nämlich beruht nicht auf einer kollektivistisch gedachten Selbstherrschaft des Kirchenvolkes; sie erschließt sich erst, wenn man damit Ernst macht, daß das der Christenheit gemeinsam Gegebene der Geist Gottes in der Vielfalt seiner Individuationen ist. Darum liegt den Ämtern im Rechtssinn nicht nur das allgemeine Priestertum (das Amt im ethischen Sinn) voraus, sondern das allgemeine Priestertum ist seinerseits begründet im dogmatischen Begriff der Kirche, in ihrer Grundform als Gemeinschaft des Geistes in der Vielfalt der Charismen, im Selbstverständnis der Glaubenden als Leib Christi, als Gemeinschaft des reziproken Dienstes der verschieden Befähigten.

Die für ein Amt in der Kirche notwendige individuelle Befähigung kann durch die Berufung nicht verliehen, sondern nur anerkannt werden, und zwar als dasjenige Charisma unter vielen anderen, das zu einem institutionalisierten *öffentlichen* Handeln im Namen der Christenheit befähigt. Nur von der Verantwortung für die *gemeinsame* Wahrnehmung des Auftrags der Christenheit her läßt sich die Öffentlichkeitsbedeutung der kirchlichen Ämter zureichend präzisieren. Von ihr ist zwar schon in der Beschreibung des Amts der öffentlichen Predigt und Sakramentsdarreichung durch die reformatorischen Bekenntnisschriften die Rede.¹³⁸ Allerdings ist dies verbunden mit der ambivalenten Konnotation, daß »öffentlich« nicht nur (im Unterschied zum Geheimen) das jedermann Bekannte sowie das alle angehende Gemeinsame bedeutet, sondern daß »publice docere aut sacramenta administrare« vom römisch-rechtlichen Begriff »publicus« her auch und vor allem auf den Aspekt des Obrigkeitlichen, Herrschaftlichen abstellt.¹³⁹ Demgegenüber erfordert es das Eigentümliche der im allgemeinen Priestertum verwurzelten kirchlichen Ämter, an einen Sprachgebrauch anzuknüpfen, der das Öffentliche

¹³⁸ Vgl. CA XIV (BSLK 66): »De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.«

¹³⁹ Vgl. H. Hofmann, Art. Öffentlich/privat; L. Hölscher, Art. Öffentlichkeit, HWP VI, 1131–1140.

nicht von der Ausübung politischer Herrschaft oder staatlicher Hoheitsmaßnahmen her versteht.¹⁴⁰ Seiner Grundbedeutung nach ist »öffentlich« das, was allgemein zugänglich ist und alle Mitglieder eines Sozialverbands gemeinsam angeht. In diesem Sinn drängt zualterererst das freie Bekenntnis des Evangeliums selbst und seine Konkretisierung im signifikanten Handeln von Christinnen und Christen auf Öffentlichkeit. Zu garantieren, daß die Kommunikation des Evangeliums nicht (nur) im Privatbereich, sondern für alle zugänglich und wahrnehmbar erfolgt, ist der einheitliche Zweck aller kirchlichen Ämter. Von daher erschließen sich ihre beiden Haupttypen als Merkmale einer *öffentlichen Kirche*:

Das primär auf das darstellende Handeln bezogene *Grundamt* in der Kirche ist dafür verantwortlich, daß die Gemeinsamkeit des Glaubens und Handelns in den unterschiedlichen Sozialformen des organisierten Christentums (Gemeinden, Gruppen, Verbänden, Teilkirchen) erhalten, gefördert und vertreten wird. Unter modernen Bedingungen jedoch bedarf die Kirche, wenn sie ihre Präsenz in der Gesamtgesellschaft aufrechterhalten und damit öffentliche Kirche bleiben will, zusätzlich spezialisierter, primär auf das wirksame Handeln bezogener *Funktionsämter*. Die neuzeitliche Verselbständigung gesellschaftlicher Teilsysteme hat eine Ausdifferenzierung des öffentlichen Raums erzeugt, in deren Folge sich das, was alle gemeinsam angeht, nur noch in pluralen Öffentlichkeiten kommunizieren läßt.¹⁴¹ In komplexen Gesellschaften muß das organisierte Christentum mit einer Vielzahl von Organisationen, Verbänden und freien Assoziationen koexistieren und zum Teil konkurrieren. Deshalb kann es seinen Platz als öffentliche Kirche nur behaupten, wenn es durch spezialisierte Ämter und Dienste zur Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Teilbereichen – insbesondere den Organisationen in Politik, Wirtschaft und Kultur – in der Lage ist.¹⁴²

Auf Grund des den Kirchen im Rechtssinn vorgegebenen ekklesio-

¹⁴⁰ Zur herrschaftskritischen Umkehrung der traditionellen Unterscheidung »öffentlich/privat« vgl. paradigmatisch *I. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), A 485 f.

¹⁴¹ Vgl. *W. Huber*, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, *EvTh* 54, 1994, 157–180; *M. Welker*, Kirche zwischen pluralistischer Kultur und Pluralismus des Geistes, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1955, 468–485.

¹⁴² Vgl. *H.-R. Reuter*, a. a. O. (Anm. 112).

logischen Verständnisses der Mitgliedschafts- und der Ämterrollen ergibt sich somit für die Organisationsgestalt des Christentums das Leitbild einer *offenen und öffentlichen Kirche*.¹⁴³

¹⁴³ Vgl. *W. Huber*, Die Kirche der Zukunft, EK 27, 1994, 28–31.