

Was soll das Recht in der Kirche?

Zur Begründung und Aufgabe evangelischen Kirchenrechts - nach Karl Barth¹

Das Problem des Kirchenrechts beginnt mit der Verbindung zweier ganz heterogener Größen, deren Gegensätzlichkeit sich unter dem glatten Kompositum nicht lange verbergen läßt: Kirche und Recht - die Frage nach dem Verhältnis von beiden ist noch immer die "Meisterfrage evangelischen Kirchenrechtes".² Was ist die Kirche? Zwar wird man heute nicht mehr unbedingt mit Luther sagen können, es wisse "gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei".³ Aber es könnte es lernen: Die Kirche glauben wir als *communio sanctorum*, als Leib Christi, als Gemeinschaft der Glaubenden. Die Kirche ist religiöse Überzeugungsgemeinschaft, die den Glauben ins Leben zieht. Wie kommt solche Kirche zum Recht? Das Recht begegnet uns heute als Flut von Normen und Vorschriften, bestehend aus Geboten und Verboten, Erlaubnissen und Ermächtigungen. Zum Recht gehört es, daß es das Leben unter Gesetze bringt. Was soll dieses Recht in der Kirche?

Im folgenden wende ich mich dieser Frage in der Form einer grundbegrifflich interessierten Reflexion aus systematisch-theologischer Sicht zu. Es handelt sich dabei um eine Thematik, zu der Karl Barth ohne Zweifel wichtige Anstöße vermittelt hat. Dennoch sehe ich meine Aufgabe nicht darin, abermals den § 67.4 der *Kirchlichen Dogmatik* über *Die Ordnung der Gemeinde* zu exegesieren.⁴ Meine Überlegungen zur Begründung und Aufgabe evangelischen Kirchenrechts erfolgen *nach* Karl Barth - wobei "nach" im Doppelsinn von *secundum* und *post*, von *selon* und *après* zu verstehen ist: Ich werde mich einerseits, auch wo dies nicht ausdrücklich gesagt wird, durchaus *gemäß* der von Barth gewiesenen Richtung und Linie bewegen. Andererseits gehe ich terminologisch und methodisch etwas andere Wege; so werden im folgenden nicht nur die Anfragen Karl Barths an das Kirchenrecht zum Zuge kommen, sondern ebenso - und insoweit *postbarthianisch* - auch diesbezügliche Rückfragen an Barth enthalten sein.

¹ Eine erweiterte Fassung dieses Textes wird erscheinen in: G. Rau, H.-R. Reuter, K. Schlaich, eds., *Das Recht der Kirche*, Bd. I, in den Forschungen und Berichten der Evangelischen Studiengemeinschaft.

² W. Maurer, *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohni und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes*, in: W. Maurer, *Die Kirche und ihr Recht*, Tübingen 1976, 364-387 (381).

³ Cf. M. Luther, *WA*. 50, 250, 1.

⁴ Cf. dazu H.-R. Reuter, *Rechtbegriffe in der neueren evangelischen Theologie*, in: K. Schlaich, ed., *Studien zu Kirchenrecht und Theologie* I, Heidelberg 1987, 187-235 (208 ff.).

Ich wende mich zunächst in einem I. Teil dem Problem des Rechtsbegriffs zu und richte unter diesem Gesichtspunkt einen kritischen Blick auf die Grundlagenentwürfe, die dem Kirchenrecht in Konsequenz der Erfahrungen des Kirchenkampfes eine neue Basis zu geben suchten. Anschließend will ich im II. Teil einen eigenen Zugang bahnen und dessen Beziehung zu den einschlägigen Aufstellungen Karl Barths wenigstens markieren.

I. Der ungeklärte Rechtsbegriff und das Problem der "rechtstheologischen" Begründung des Kirchenrechts

1. Was ist Recht?

Bis heute spielen sich alle Debatten um die Konzeption evangelischen Kirchenrechts innerhalb der Spannweite von zwei Positionen ab, die einander unversöhnlich gegenüber stehen. Die eine ist markiert durch die berühmte These von Rudolph Sohm, dessen *Kirchenrecht* im I. Band von 1892 mit den Sätzen endete: "Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. *Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.*"⁵ Dem steht die Auskunft der III. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 gegenüber, in der es heißt, die Kirche habe "mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung zu ... bezeugen, daß sie allein" Jesu Christi "Eigentum ist".⁶ Prima vista schließen beide Aussagen einander aus. Auf den zweiten, etwas geschärften Blick kann man allerdings bezweifeln, ob das wirklich der Fall ist.

Denn für den großen Leipziger Historiker und Lehrer des Kirchenrechts hing die Antithese von Kirche und Recht nicht nur an einem zunehmend spiritualistisch halbierten Kirchenbegriff. Sie gründete sich auch nicht in erster Linie auf einen positivistisch verkürzten Rechtsbegriff. Für die Antithese von evangelischer Kirche und Recht ist vor allem beim späten Rudolph Sohm ein fast totalitär übersteigter und völkisch grundierter Souveränitätsbegriff verantwortlich. Den "Rechtsbegriff des Rechts" definierte Sohm in der Hauptsache als die "selbstherrliche Ordnung" der sittlich notwendigen Gemeinschaft des Volkes; der "innere Geltungszwang" des Rechts geht seinem Streben nach zwangsweiser äußerer Durchsetzung voraus; weitere Merkmale einer Rechtsordnung sind ihre Formalität sowie ihre Dauer auf Grund einer Tatsache der Vergangenheit.⁷ Solches Recht kann es nach Sohms Überzeugung für die protestantische Kirche nicht geben.

⁵ R. Sohm, *Kirchenrecht*, I. Band (1892), Neudruck München, Leipzig 1923, 700.

⁶ A. Burgmüller, R. Weth, eds., *Die Barmer Theologische Erklärung*. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, 36.

⁷ R. Sohm, *Kirchenrecht*, II. Band, München, Leipzig 1923, 48 ff. Cf. dazu A. Bühler, *Kirche und Staat bei Rudolph Sohm*, Zürich 1965, vor allem 47 ff.

Die Barmer Erklärung geht demgegenüber von einem ganzheitlichen Begriff der Kirche aus. Aber sie spricht in diesem Zusammenhang gar nicht von "Recht", sondern zurückhaltender von "Ordnung", und als Bekenntnistext sagt sie uns natürlich nicht, wie ein mit der kirchlichen Ordnung kompatibler Rechtsbegriff zu definieren sei. Sicherlich: prominente Konzeptionen aus der Feder theologisch engagierter Juristen bemühten sich nach 1945 um ein spezifisches, der evangelischen Kirche angemessenes Rechtsverständnis. Sie fanden ihren Niederschlag in bekannten Buchtiteln wie der "Lex Charitatis" von Johannes Heckel, dem "Recht der Gnade" von Hans Dombos oder dem "Recht des Nächsten" von Erik Wolf. Allerdings ließen diese Bemühungen und die mit ihnen verbundene These vom Kirchenrecht als Recht sui generis frühzeitig die Frage aufkommen, ob damit nicht an die Stelle der Verbindung von doppeltem Kirchenbegriff und ganzheitlichem Rechtsbegriff "nun umgekehrt die These eines 'ganzheitlichen' Kirchen- und eines doppelten Rechtsbegriffs" getreten sei.⁸ Und aus der kirchenrechtlichen Praxis begegnete den sogenannten "rechtstheologischen" Begründungen eines gegenüber sonstigem Recht ganz und gar anderen Kirchenrechts alsbald der Einwand, es sei im Alltag der Kirche gar nicht zu praktizieren.⁹ Macht es etwa einen Sinn, die Normen des kirchlichen Disziplinarrechts und der Reisekostenverordnung als Liebesrecht zu bezeichnen?

Aber: Was ist eigentlich Recht? Mit einem Bonmot des Berliner Rechtshistorikers Uwe Wesel ist man versucht zu sagen: "Eine Antwort ist ähnlich einfach wie der bekannte Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln."¹⁰ Im Unterschied zum Begriff der Kirche ist jedenfalls derjenige des Rechts kein genuin theologischer Begriff. Die mit dem Terminus Kirche bezeichnete Wirklichkeit ist ein Implikat des christlichen Glaubens selbst, wo immer ein glaubender Mensch bekennt: credo ecclesiam. Alle nichttheologischen Wissenschaften inklusive der Jurisprudenz entnehmen den Kirchenbegriff - wie immer sie ihn gegenüber dem genuin theologischen Verständnis verändern und modifizieren mögen - stets schon dem Sprachschatz christlichen Lebens und christlicher Lehre. Vom Begriff des Rechts hingegen gilt nichts Vergleichbares. Das Phänomen des Rechts ist universell. Der christliche Glaube findet es ebenso vor wie die den Glauben verantwortende Theologie. Deshalb muß sich die systematische Theologie zunächst einmal auf ein nicht von ihr selbst zu erzeugendes und möglichst für unterschiedliche kulturelle und historische Kontexte tragfähiges Verständnis darüber beziehen, in welcher Sphäre von Sozialverhältnissen einleuchtenderweise von Rechts-

⁸ E. Wolf, *Sinn und Grenze der Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre auf das Kirchenrecht*, in: K. Hesse, S. Reicke, U. Scheuner, eds., *Staatsverfassung und Kirchenordnung*, Festschrift Smend, Tübingen 1962, 443-461, cf. 443 f.

⁹ Cf. zum Beispiel E. Ruppel, *Fragen des kirchlichen Disziplinarwesens im Lichte der Zwei-Reiche-Lehre*, in: Hesse, Reicke, Scheuner, *Staatsverfassung und Kirchenordnung*, 349-376.

¹⁰ U. Wesel, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, Frankfurt 1985, 52.

verhältnissen die Rede sein kann. Dabei ist, wie ich meine, die grundlegende Unterscheidung, die in der *Semantik* von "Recht" beachtet werden muß, diejenige zwischen der objektiven und der subjektiven Bedeutung des Wortes. Wo immer das Wort "Recht" auftritt, kann und muß gefragt werden, ob es im objektiven oder im subjektiven Sinn verwendet wird. Der semantische Rechtsbegriff erfährt eine *geltungstheoretische* Erweiterung, wenn Kriterien für die Geltung rechtlicher Normen in den Rechtsbegriff aufgenommen werden.¹¹

Recht im objektiven Sinn möchte ich definieren als die Gesamtheit derjenigen Normen für die äußere Handlungs koordinierung, deren Befolgung von den Angehörigen eines Sozialverbands auf identische Weise erwartet wird. Die Festlegung rechtlicher Normen auf die äußere Handlungs koordinierung setzt voraus, daß die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Recht und Sittlichkeit für jedes moderne Rechtsverständnis unaufgebbbar ist. Die Definition des Rechts durch seine spezifische Funktion der identischen, kongruenten Verallgemeinerung von Verhaltenserwartungen macht klar, daß die Mittel von Sanktion, Zwang und Gewalt keineswegs konstitutiv, sondern nur konsekutiv, als Modus der Enttäuschungsabwicklung zum Begriff des Rechts gehören.¹² Objektives Recht ist *geltendes* Recht, wenn - bei möglicher unterschiedlicher Gewichtung - drei Merkmale zusammenkommen: seine ordnungsgemäße Gesetztheit, sein Gerechtigkeitsbezug und seine soziale Durchsetzungschance.

Ein *Recht im subjektiven Sinn* soll heißen der berechnete Anspruch einer Person gegenüber einer anderen Person auf etwas. Anspruchsgegenstand ("etwas") können entweder Handlungen oder Unterlassungen der anspruchsadressierten Person sein; dann geht es darum, daß der andere eine bestimmte Handlung ausführen *soll*. Anspruchsgegenstand können aber auch Handlungen bzw. Unterlassungen der anspruchserhebenden Person sein: dann geht es darum, daß ich eine bestimmte Handlung ausführen *will*.¹³ Aber wann ist ein Anspruch *berechtigt*? Berechtigt ist er formal dann, wenn er

¹¹ Für diese Unterscheidung und die folgende Definition des Rechtsbegriffs im *objektiven* Sinn schließe ich mit gewissen Modifikationen an Bestimmungen an, die Ralf Dreier vorgeschlagen hat: Cf. R. Dreier, *Recht und Moral*, in: R. Dreier, *Recht-Moral-Ideologie*. Studien zur Rechtslehre (1), Frankfurt 1981, 180-216, besonders 194 ff.; R. Dreier, *Der Begriff des Rechts*, in: R. Dreier, *Recht-Staat-Vernunft*. Studien zur Rechtstheorie 2, Frankfurt 1991, 95-119; R. Dreier, *Göttliches und menschliches Recht*, *ZevKR* 32, 1987, 289-316. Cf. jetzt auch R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg, München 1992.

¹² Cf. die grundlegende Funktionsbestimmung des Rechts als zeitliche, soziale und sachliche Generalisierung reziproker Verhaltenserwartungen bei N. Luhmann, *Rechtsoziologie*, Opladen 1987³, 94 ff.

¹³ Zur Figur der subjektiven Rechte cf. R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt 1986, 159 ff.; sowie - wengleich mit problematischen Konsequenzen - N. Luhmann, *Subjektive Rechte*. Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft, in: N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt 1981, 45-104.

anerkannt wird; und zwar kann man sich diese Anerkennung verschieden vorstellen: Entweder sie vollzieht sich (deliberativ) als Übereinkunft, als Vertrag. Oder sie erfolgt (dezisiv) durch Entscheidung bzw. Urteil. Oder man hält den Anspruch für berechtigt, weil er (normativ) in einem Gesetz, also wiederum im objektiven Recht, bereits klar und eindeutig anerkannt ist. Vielleicht kann man sagen, daß diese drei: Übereinkunft, Entscheidung und Gesetz drei Grundfiguren des Rechtsdenkens sind.¹⁴ Um Grundfiguren des Rechtsdenkens dürfte es sich auch insofern handeln, als alle drei (Übereinkunft, Entscheidung und Gesetz) sowohl auf der Ebene des empirischen, des positiven Rechts anzutreffen sind, aber ebenso dazu dienen können, um die Gültigkeit, den Gerechtigkeitsbezug des Rechts auf einer überpositiven, rechtsphilosophischen bzw. rechtsethischen Ebene abzubilden.

Ich möchte von hier aus kurz nach dem Rechtsverständnis von zwei bedeutenden Kirchenrechtsentwürfen nach 1945 fragen und beschränke mich dabei exemplarisch auf die beiden unterschiedlichen Ansätze von Johannes Heckel und Hans Dombois.

2. Der Rechtsbegriff bei Johannes Heckel

Johannes Heckel¹⁵ hat in seinem Buch *Lex charitatis* (1. Aufl. 1953) mit besonderem Nachdruck die These vom "tiefen Unterschied"¹⁶ zwischen weltlichem und kirchlichem Recht vertreten. Er gilt als Vertreter eines *dualistischen* Rechtsbegriffs. Heckels Entwurf hat die Form einer Rekonstruktion der Rechtslehre Luthers. Deren kategorialer Aufbau wird ohne Rücksicht auf die erkenntnistheoretischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Moderne repristinert. Heckels Ausgangsfrage ist, welchen Rechtsbegriff die Rechtfertigungslehre voraussetze.¹⁷ Er findet diesen Rechtsbegriff im Gedanken der *lex divina*, verstanden im Sinn eines "geistlichen Gesetzesbegriffs", als *lex spiritualis*.¹⁸ Die geistlich verstandene *lex divina* gilt als "Rechtsgesetz schlechthin", das Gottes souveränem Willen entspringt.¹⁹ Heckels Rechtsbegriff ist vom "Gesetz" her gedacht; er knüpft unmittelbar an das als Offenbarungsrealität verstandene Gesetz Gottes an. Dies verleiht ihm seine durchweg *objektiv-rechtliche* Prägung. Der Gedanke eines "geistlichen" Gesetzes impliziert einen Rechtsbegriff, der sich nicht auf äußeres Handeln beschränkt, sondern das menschliche Aktzentrum im Innersten einschließt.

¹⁴ Zu formal ähnlichen Typisierungen cf. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934; H. Hofmann, *Gebot, Vertrag, Sitte. Die drei Grundfiguren des Rechtsdenkens*, Baden-Baden 1993.

¹⁵ J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, 2. Auflage, herausgegeben von M. Heckel, Wien 1973.

¹⁶ *O.c.*, 396.

¹⁷ *O.c.*, 15 f.

¹⁸ *O.c.*, 18.

¹⁹ *O.c.*, 60.

Christus hat den wahren normativen Sinn des göttlichen Gesetzes als Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wieder aufgedeckt. Dazu hat er als institutionelles Pendant die geistliche Kirche und "damit zugleich" das leibliche Kirchenwesen geschaffen: Den Auftrag zur Wortverkündigung, die Einsetzung der Sakramente, die Übergabe der Schlüsselgewalt und die Stiftung des Predigtamtes begreift Heckel als *ius divinum positivum*, als eine "ganze Verfassung", deren Vollzug auf einem "Rechtssetzungsakt" Christi beruhen soll.²⁰ Heckel bezeichnet zwar als *opus proprium Christi* nicht die Interpretation der *lex divina*, sondern "die Erschaffung des Menschen zu einer neuen Kreatur".²¹ Doch die Fixierung auf den Gesetzesbegriff macht es dem Juristen als "Rechtstheologen" unmöglich, sich das durch die Rechtfertigung *sola fide* ermöglichte neue Sein anders denn als eine neue "Rechtslage"²² - mit Luther: diejenige des Christenstandes - vorzustellen.

Der springende Punkt ist nun, daß Heckel seine Rechtslehre in den Rahmen einer dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre stellt. Luthers zweifellos uneinheitliche Terminologie verführt Heckel dazu, den endzeitlichen Antagonismus zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Bösen mit der funktionalen Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment Gottes zu identifizieren. Seine - wie die neuere Lutherforschung gezeigt hat²³ - durchaus irrige Grundthese lautet: Die Reichslehre im Grundsinne und die Regimentenlehre seien "aus *einem* Guß".²⁴ Dafür ist eine personale, genauer: korporative Interpretation der Begriffe Reich und Regiment verantwortlich. Nicht nur die Reichslehre sei auf die beiden miteinander im Streit liegenden *corpora mystica* der wahren Gläubigen und der Glieder des *corpus diaboli* bezogen; auch die mit der Differenz geistlich/weltlich arbeitende Regimentenlehre habe einen korporativen Sinn.²⁵ Damit steht der Begriff "Welt" nicht mehr - wie weithin bei Luther - für die Sphäre der zeitlich-leiblichen Lebensverhältnisse. Er bezeichnet jetzt jenen Verband von Personen, deren äußeres Verhalten sie als Werkzeuge des Bösen ausweist.²⁶ Und damit geht der funktionale Sinn der Unterscheidung der beiden Regimente als Gottes *eigener*, auf den inneren und den äußeren Menschen bezogener Regierweisen verloren. So wie im Rahmen dieser Konstruktion der Christ nur Bürger eines Reiches sein kann, so können auch Kirchenrecht und Kirche legitimerweise nur als das Andere jeder weltlichen Körperschaft und jeden weltlichen Rechts in Frage kommen. Göttliches Naturgesetz als Rechtsordnung des Reiches Christi und weltliches Naturrecht als oberste

²⁰ O.c., 179 f.

²¹ O.c., 176.

²² O.c., 183.

²³ Cf. vor allem U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart 1983².

²⁴ Heckel, *Lex charitatis*, 324.

²⁵ O.c., 322 ff.

²⁶ O.c., 326.

Rechtsordnung des Reiches der Welt stehen im Verhältnis eines eschatologischen Dualismus' zueinander; die "Kinder des Lichts und die Kinder der Welt ... leben also streng nach ihrem geistlichen Personalstatut. Keiner hat an dem Recht des andern teil... Eine gemeinsame Rechtsordnung über ihnen gibt es nicht."²⁷

3. Der Rechtsbegriff bei Hans Dombois

Hans Dombois,²⁸ Verfasser des dreibändigen zwischen 1961 und 1983 erschienenen Werkes *Das Recht der Gnade* arbeitet mit einem phänomenologischen Rechtsbildungsbegriff, der für das Recht im allgemeinen ebenso wie für das Kirchenrecht maßgeblich sein soll. Er gilt insofern als Vertreter eines *einheitlichen* Rechtsbegriffs. Ich zitiere Dombois: "Recht entsteht aus dem Zusammentreffen von Anspruch und Anerkennung, im Kirchenrecht von Wort Gottes und Bekenntnis. Dieses Zusammentreffen macht seinen Rechtscharakter aus und gibt ihm zugleich seine echte Dynamik."²⁹ Die Formel vom "Recht als Gefüge von Anspruch und Anerkennung" ist absichtlich vage, denn mit ihr soll lediglich die formale, von konkreten Rechtssubjekten und -materien abstrahierte Struktur elementarer Vorgänge der Rechtsbildung erfaßt werden. Dies würde es nun allerdings nahelegen, um so präziser die Relationen zu unterscheiden, in denen jeweils von "Recht" die Rede ist. Die Probleme des Rechtsbegriffs von Dombois erwachsen jedoch gerade daraus, daß er bewußt gebildet ist, um ein höchst problematisches, ständiges Ineinanderspielen von zwischenmenschlichem Rechtsverhältnis und Gottesverhältnis zu ermöglichen. Dombois nutzt das im Ansatz *subjektiv-rechtliche* Denkmodell der Anspruchsanerkennung also nicht etwa zur Konstruktion einer vertragstheoretischen Rechtsbegründung auf der Grundlage einer Übereinkunft zwischen Gleichen. Er verwendet es, um die christlich-religiöse Erfahrung von Gottes Gericht und Gnade als Rechtsgeschehen vorstellig zu machen.

Dazu betrachtet er zunächst die für den Vorgang der Rechtsbildung zentrale Rolle des Richters. Sie wird aber in ihrer Eigenschaft als Rechtsrolle bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Denn Dombois kehrt den Rechtssinn der Interaktion von Kläger und Richter geradezu um, indem er anstelle des Klägers den Richter zum Subjekt der Anspruchserhebung macht: "Der Kläger erhält ... vom Richter ... nicht Recht, weil und soweit er Recht *hat*, sondern weil und soweit sein (sc. des Klägers, HRR) Anspruch mit dem Rechte des Richters übereinstimmt. Der Kläger beruft sich vor dem Richter nicht auf *seine* Gerechtigkeit, sondern auf diejenige des Richters, auf dessen

²⁷ O.c., 203 ff.

²⁸ Zu Dombois cf. zuletzt: P. Landau, ed., *Traditio und Receptio*, Festschrift zum 80. Geburtstag, *ZevKR* 32, 1987, 245-570; H. Folkers, ed., *Zugänge zum "Recht der Gnade"*. Studien zu Kirchenrecht und Theologie II, Heidelberg 1990.

²⁹ H. Dombois, *Das Recht der Gnade*. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961, 50.

Geneigtheit und Gnade, um seines eigenen, des Richters Rechts willen den Kläger zu schützen."³⁰ Diese Exemption des Richters aus der vorweg bestehenden Rechtsordnung als einer Allgemeinheit, deren Organ er zu sein hat, ist nur dann verständlich, wenn die Figur des Richters zum Repräsentanten einer absolut souveränen Willkür hypostasiert wird,³¹ die "der Rechtfertigung nicht bedarf".³² Diese Konzeption des charismatischen Richters, dessen Urteil nicht etwa ohne, sondern mit Ansehen der Person ergeht,³³ sprengt jedes rationale Rechtsdenken; sie muß entweder auf "archaisch-prinzipielle" Rechtsvorgänge rekurrieren,³⁴ oder aber auf den eschatologischen Spruch des Weltenrichters vorgreifen.³⁵

Um seinen Ansatz im empirischen Recht einlösen zu können, geht Dombois von der Gegebenheit "zwei(er) wesentlich verschiedene(r) Formenkreise" aus: dem normativen Rechtstypus auf der einen und dem statusrechtlichen bzw. institutionellen Typus auf der anderen Seite. Dies führt allerdings dazu, daß der ursprünglich allgemeine Rechtsbegriff der Anspruchsanerkennung nunmehr auf den Typus des *normativen Formenkreises* eingeschränkt wird, den Dombois als Gerechtigkeitsrecht bezeichnet. Den institutionellen, *statusrechtlichen Formenkreis* nennt Dombois Gnadenrecht. Der in der Kirchenrechtsliteratur gern als "monistisch" bezeichnete Rechtsbegriff Dombois' geht wieder in einen doppelten über. Im Gnadenrecht geht es um Vorgänge der Einräumung eines Rechtsstatus, wie sie das bürgerliche Recht in den Akten der Schenkung und Erbschaft, das öffentliche Recht in der Gewährung von Statusrechten wie der Übertragung von Ämtern oder der Verleihung der Staatsbürgerschaft kennt. Für das Kirchenrecht ist der gnadenrechtliche Formenkreis elementar und manifestiert sich in den traditionale Legitimität stiftenden, an der Übertragung der geistlichen Amtsvollmacht abgelesenen Grundvollzügen von *traditio* und *receptio*, *jurisdictio* und *ordinatio*. Dombois' Versuch jedoch, den für seine Kirchenrechtskonzeption grundlegenden statusrechtlichen Formenkreis aus einem *Rechtscharakter* der göttlichen Gnade abzuleiten, ist zum Scheitern verurteilt. Er muß nicht nur an vormoderne, lehnsrechtliche Vorstellungen und feudalistische Sozialformen anknüpfen; er kann auch nicht darlegen, wie die Gnade als Rechtsbegriff denkbar sein soll, *ohne* sie im Rahmen eines vorweg bestehenden Anerkennungsverhältnisses - und sei es eines implizit anerkannten Herrschaftsverhältnisses - zu verstehen.

³⁰ *O.c.*, 166, cf. 170.

³¹ Cf. *o.c.*, 166.

³² *O.c.*, 164.

³³ *O.c.*, 165.

³⁴ *O.c.*, 167.

³⁵ *O.c.*, 166.

4. Fazit

Die Spiritualisierung des Rechts bei Johannes Heckel und die Juridifizierung geistlichen Handelns bei Hans Dombois - zu nennen wäre auch noch die Ontologisierung von Rechtsverhältnissen bei Erik Wolf - sie alle sind unterschiedliche Ausprägungen einer theologisierenden Überhöhung des Rechts, die bestrebt ist, das Recht nur ja nicht "ein Stockwerk zu tief"³⁶ anzusetzen. Bei Heckel zielte sie letztlich auf eine Wiedergewinnung der Schlüsselgewalt für das evangelische Kirchenrecht; bei Dombois auf seine Öffnung für den ökumenischen Horizont. Doch die so entworfenen "Rechtstheologien" gingen allesamt von der Prämisse aus, das zwischenmenschliche Recht - jedenfalls im Bereich der Kirche - sei aus rechtlichen Elementen des Gottesverhältnisses abzuleiten. Diese mit Emphase betriebene Theologisierung des Rechts macht Unterscheidungen rückgängig, die zu beachten teils aus Gründen des zeitlichen Friedens innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, teils sogar um des dem Christenmenschen zugesagten ewigen Heils willen dringend erforderlich, ja: lebensnotwendig sind. Deshalb bedarf es eines anderen Zugangs zu Begründung, Begriff und Aufgabe des Rechts in der Kirche. Damit komme ich zum zweiten Teil:

II. Die evangelische Freiheit und der Ort des Rechts in der Kirche

Für die verwirrende kirchenrechtstheoretische Gesprächslage ist sehr weitgehend das Hantieren mit theologisch unzureichend geklärten Begriffs- und Gegensatzpaaren verantwortlich. Nehmen wir nur die drei wichtigsten: Ist das Kirchenrecht göttlich oder menschlich, geistlich oder weltlich, eigengearbeitet oder eigenständig? Zwar kann man schon froh sein, wenn die entsprechenden Duale nicht ineinandergemengt und quasi überkreuz kombiniert werden - aber die entscheidende Frage ist doch, welches der genaue Sinn solcher Kennzeichnungen des Kirchenrechts ist. Die Rückfrage nach ihrem Sinn (oder gegebenenfalls auch Unsinn) soll der Leitfaden sein, an dem entlang ich in drei Schritten meinen eigenen Vorschlag zu Stufen der Kirchenrechtsbegründung entwickeln möchte. Es ist meines Erachtens lohnend, diese drei Begriffspaare als Leitfaden zu wählen, denn sie thematisieren drei zu unterscheidende Ebenen, die hinsichtlich des Kirchenrechtsproblems klärungsbedürftig sind: Es handelt sich erstens um die strittige Frage nach der i.e.S. theo-logischen Dignität des Kirchenrechts, zweitens um seine ekklesiologischen Voraussetzungen und drittens um die Autonomie der Kirche als Rechtsträgerin gegenüber staatlichem Recht. Ich werde mich bemühen, am Ende jedes der drei folgenden Abschnitte die Konsequenzen meines Zugangs deutlich herauszustellen.

³⁶ S. Grundmann, Artikel *Kirchenrecht*, *EvStL*.¹, 1966, 969.

1. Göttliches oder menschliches Recht?

Die reformatorische Rechtfertigungslehre ist die Auslegung von Gottes fremder Gerechtigkeit. Der Artikel von der "gratis", um Christi willen durch den Glauben erfolgenden Rechtfertigung³⁷ enthält die unhintergehbare Einsicht, daß der Mensch als Person nicht durch seine Taten, sondern durch sein Verhältnis zu Gott - genauer: durch Gottes Verhalten zum Menschen - konstituiert ist. In diesem Sinn ist die Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben - nach einem Wort Martin Luthers - die Definition des Menschen.³⁸ Als das theologische Grundverständnis des Menschen konkurriert sie mit philosophischen Definitionen, indem sie dem Menschen jede Selbstdefinitions-macht entzieht. Der Rechtfertigungsgedanke besagt, daß die wahre Bestimmung des Menschen, das, was ihn in Wahrheit ausmacht, für jede im Endlichen, Innerweltlichen anzusetzende Bestimmung, sei sie Fremdbestimmung oder Selbstbestimmung, unverfügbar ist. "Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder das bloße Resultat gegebener Bedingungen ist noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht, sondern sie alle transzendiert."³⁹ Rechtfertigung ist das Ereignis jener unwiderruflichen, unbedingten Zuwendung, durch die sich der Mensch als Person von sich selbst als Täter, als Subjekt seiner Taten, heilvoll unterschieden erfährt. Angesichts der faktisch unheilvollen, weil seiner Bestimmung widersprechenden Taten des Menschen ist die Erfahrung der Rechtfertigung nur verständlich als Gabe einer *fremden* Gerechtigkeit, als unverdiente, zuvorkommende Güte, als freie Mitteilung der göttlichen Liebe. Dieser freien Verausgabung Gottes wird der Mensch auf Grund der Zusage des Evangeliums im Glauben gewiß; ihr kann er nur in Dankbarkeit, das heißt ebenfalls in Freiheit entsprechen.

Auch Karl Barth hat in den Fragmenten zu *KD. IV/4* en passant erwo-gen, im Anschluß an den ethischen Teil des Heidelberger Katechismus den Begriff der Dankbarkeit zum Grundbegriff der gesamten Versöhnungsethik zu erheben.⁴⁰ Dabei kommt es mir in unserem Zusammenhang darauf an, daß das Phänomen der Dankbarkeit in keiner Hinsicht als Ausdruck eines Rechtsverhältnisses gedacht werden kann. "Dank kann nur geschehen als Antwort auf (ein) *unverdient* empfangenes Geschenk, auf ein Geben, das unter keinem Rechtsanspruch und ohne Einklagbarkeit geschah."⁴¹ Der Dop-

³⁷ Cf. *CA. IV, BSLK. 55.10 ff.*

³⁸ Cf. M. Luther, *Disputatio de homine*, 1536, *WA. 39 I*, 176, 33-35.

³⁹ W. Huber, Artikel *Menschenrechte/Menschenwürde*, *TRE. XXII*, 577-602 (579).

⁴⁰ K. Barth, *Das christliche Leben, KD. IV/4*, Fragmente aus dem Nachlaß, in: *Gesamtausgabe II*, 1959-1961, Zürich 1976, besonders 54, 60 f., 480 f. Um einer stärker handlungsbezogenen Kategorie willen entschied sich Barth für den Begriff der "Anrufung", entfaltete diesen jedoch stets in der Sequenz von Dank, Lob und Bitte (cf. 67, 139 ff., 174 ff.). Die Dankbarkeit wäre vermutlich in der ungeschriebenen Abendmahlslehre in Führung gegangen.

⁴¹ H. Gollwitzer, *Vom Danken*, in: H. Gollwitzer, *Ausgewählte Werke*, Bd. 8, Berlin 1988, 196-213 (201).

pelbedeutung von charis und gratia als Gnade und Dank ist die innige Verbindung beider eingeschrieben. Danken ist eine Handlung, auf die kein Schenkender einen Anspruch erheben kann; Schenken ist eine Handlung, die kein Beschenker einklagen kann. Und doch ist Dankbarkeit ein Akt der Freiheit; sie ist "jenes Motiv, das die Erwidern der Wohltat von innen heraus bewirkt, wo von äußerer Notwendigkeit nicht die Rede ist".⁴² Dankbarkeit ist ganz abhängig von der sie hervorrufenden externen Gabe - und ist doch zuinnerst frei, unabhängig von einem heteronomen Gesetz. Dankbarkeit ist nur als Einheit von schlechthinniger Abhängigkeit und endlicher Freiheit zu verstehen. Im Danken bin ich unvertretbar ich selber, als ganz persönlicher Empfänger der Gabe - und handle doch ohne Alternative aus ureigenster Spontanität. Aber niemals kann die asymmetrische Korrespondenz zwischen dem Ereignis schlechthin zuvorkommender Güte und dem freien Akt der Dankbarkeit unter den Begriff des Rechts gebracht werden.

Deshalb ist jede Redeweise, die das Recht divinisiert, auszuschließen. In einem strikten Sinn muß die theologische Dogmatik als kritische Sprachlehre des christlichen Glaubens jede Sprechweise aufgeben, die Gottes fremde Gerechtigkeit mit einem "Recht" Gottes identifiziert. Denn: Sowenig Gott und Mensch unter einen gemeinsamen Oberbegriff fallen, sowenig läßt sich in den Ausdrücken Gottes Recht und Menschenrecht der Begriff "Recht" als ein beide umgreifendes *genus proximum* verstehen. Hat somit die Rede vom "Recht" Gottes metaphorischen Charakter, so muß bezweifelt werden, daß dieser Metapherngebrauch glücklich ist. Ich halte das Theologumenon vom "Recht" Gottes auf den Menschen für fatal, denn es macht strenggenommen den Gedanken der Freiheit und Individualität des Menschen unmöglich. Die Rede vom "Rechtswillen" Gottes impliziert den Rekurs auf Setzungen, auf Positivitäten, die der menschlichen Freiheit äußerlich bleiben. Der Begriff eines *ius divinum* ist von der Grundeinsicht protestantischer Theologie her unvollziehbar. Der Rechtfertigungsartikel spricht nicht von Gottes "Recht", sondern von Gottes fremder Gerechtigkeit, das heißt von Gottes freier Liebe als Neubestimmung menschlicher Freiheit von innen heraus.

Nimmt man dies ernst, so ist es ebenso ein Abweg, die Rechtfertigungslehre in den Verstehenshorizont einer allgemeinen Ontologie einzuzeichnen. In diesem, mit großer Intensität von Eilert Herms vorgetragenen Programm⁴³ wird die Rechtfertigungslehre als theologische Fassung einer Theorie des Selbstbewußtseins verstanden, welche die schlechthinnige Abhängigkeit des Subjekts von einem durch es uneinholbaren Grund expliziert. Da nun die Theologie die allgemeine Transzendenzabhängigkeit sinnhafter

⁴² G. Simmel, *Dankbarkeit*. Ein soziologischer Versuch (1907), in: G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 8, Frankfurt 1993, 308-316 (310).

⁴³ Cf. W. Härle, E. Herms, *Rechtfertigung*. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979, 41 ff.; E. Herms, *Rechtfertigung als Grundbegriff der Ethik*, in: E. Herms, *Theorie für die Praxis - Beiträge zur Theologie*, München 1982, 78-97.

Wirklichkeit als Schöpfung interpretiere, sei auch die in der Rechtfertigung erfahrene Freiheit als geschöpfliche Freiheit zu verstehen. In einer subtilen Studie zum Kirchenrechtsproblem hat deshalb Herms die These verfochten, der Rechtsbegriff des Kirchenrechts sei - wie jeder andere Rechtsbegriff auch - von der allgemeinen Praxissituation geschöpflicher Freiheit her zu entwickeln.⁴⁴ Doch im Rahmen einer schöpfungstheologisch gefaßten Ontologie besteht die Tendenz, die menschliche Freiheit als eine Gestalt immer schon vorhandener - wenngleich durch die Sünde korrumpierter - Freiheit zu denken. Von daher wird allem Recht die konstitutive Eigenschaft zugewiesen, als "Zustand institutionalisierter Gewalt"⁴⁵ dem Schutz der sittlich Bösen voreinander zu dienen.⁴⁶ Da sich laut Herms das allgemeine Verhältnis von kreatürlicher und kreatorischer Freiheit im Licht der Christusoffenbarung bloß eigentümlich darstellt, kann seiner Auffassung nach das Kirchenrecht aus demselben Verständnis von Freiheit abgeleitet werden wie das Rechtsinstitut im allgemeinen: nämlich dem Begriff der Freiheit als "selbstbewußt-freie Verhaltenswahl".⁴⁷ Damit bleibt aber unterbestimmt, daß sich das christlich-religiöse Selbstbewußtsein durch die zuvorkommende göttliche Güte konstituiert weiß und daß die im Glauben erfahrene Freiheit im befreienden Zuspruch des Wortes Gottes, in der lebensweltlichen Anrede durch das Evangelium begründet ist.

Zu den Voraussetzungen legitimen Kirchenrechts gehört demnach ein spezifischer Begriff von Freiheit. Worin besteht dann die Bedeutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre für das Recht? Zunächst nur, aber entscheidend darin, daß das Freiheitsverständnis der Rechtfertigungslehre eine theologische Fundierung für die Würde der menschlichen Person anbietet: jener Würde, die für den Menschen unverfügbar und vom Menschen unveräußerlich ist und die jede menschliche Rechtsordnung - sei sie kirchlich oder staatlich - zu achten hat. Darin besteht die höchst vermittelte, sehr indirekte Beziehung und Ausstrahlungswirkung der Rechtfertigung auf das Recht. Das christliche, das evangelische Verständnis der personalen Freiheit und Würde ist selbstverständlich nicht exklusiv, weder in dem Sinne, daß es ein Deutungsmonopol beansprucht, noch in dem Sinne, daß es nicht potentiell von allen Menschen geteilt werden könnte. Luthers These zufolge definiert ja die *iustificatio sola fide* keineswegs nur den Christenmenschen, sondern jeden Menschen.

Ohne also den positiven Zusammenhang von "Rechtfertigung und Recht" zu leugnen,⁴⁸ bin ich der Meinung, daß die Beziehung zwischen beiden von Karl Barth zu eng angelegt worden ist und daß sein Anliegen darum in

⁴⁴ E. Herms, *Das Kirchenrecht als Thema der theologischen Ethik*, *ZevKR* 28, 1983, 199-277.

⁴⁵ *O.c.*, 228.

⁴⁶ *O.c.*, 236, 239.

⁴⁷ *O.c.*, 217.

⁴⁸ Cf. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* (1938), *ThSt.* 104, Zürich 1970, 5-48.

einer differenzierteren Form gewahrt werden muß. Barth hat den Begründungszusammenhang von Rechtfertigung und Recht enger angelegt, weil er sich zu der fragwürdigen Entscheidung veranlaßt sah, das die Rechtfertigung implizierende Ereignis der Versöhnung im Geschick Jesu Christi ebenfalls primär am Leitfaden der Rechtssprache auszulegen.⁴⁹ Barth ist sich zwar des selektiven Charakters dieser Grundentscheidung bewußt - er erwägt vor allem die kultische Terminologie als Alternative⁵⁰ -; aber nachdem die Entscheidung zugunsten der juridischen Metaphorik einmal gefallen ist, verführt sie ihn im rechtsethischen Kontext häufig zu einer Redeweise, die dem Bedürfnis nach semantischer Rationalität empfindlich Abbruch tut.⁵¹ Von dieser Kritik unberührt bleibt zwar die von Barth entschlossen in Angriff genommene Aufgabe, die von der reformatorischen Tradition hinterlassene "Lücke"⁵² zwischen den allgemeinen göttlichen ordinationes und der besonderen Verkündigung des Evangeliums durch eine christologische Vermittlungsfigur zu schließen. Über deren Durchführung im einzelnen freilich wäre zu streiten - ermächtigt sie doch Barth zu der These, durch den "Begriff der 'Christokratie'" werde "die 'Bruderschaft' als eine *Rechtsgemeinschaft*, d.h. eine durch das überlegene Recht Jesu Christi geordnete Gemeinschaft gekennzeichnet".⁵³

Halten wir als Konsequenz dieser *ersten* Überlegung fest: Die im Glauben eröffnete Freiheit und Würde des Einzelnen als vorrechtliches Faktum peinlichst zu achten, ist die allererste Aufgabe des Rechts in der Kirche. Gerade das positive Recht einer verfaßten Kirche darf niemals einen auf Glauben und Gewissen gerichteten äußeren oder inneren Zwang ausüben; gerade evangelisches Kirchenrecht muß für die *Respektierung* der *Gewissensüberzeugungen* eintreten - unabhängig von der davon zu unterscheidenden Frage, ob deren *Verwirklichung* in Wort und Tat kirchenrechtliche *Anerkennung* finden kann. Der Respekt, die Achtung vor der Glaubens- und Gewissensüberzeugung als solcher gilt denjenigen, die noch nicht zu einer verfaßten Kirche gehören, ebenso wie jenen, die meinen, sie verlassen zu sollen. Respekt und Achtung ist geboten im Blick auf die innere Überzeugung des Irrlehrers oder der Irrlehrerin - aber selbstverständlich genauso in Anbetracht der Gewissensentscheidung des politisch Andersdenkenden in der Kirche - und in beiden Fällen schließt sie Widerspruch, ja äußerstenfalls Trennung ein.

⁴⁹ Cf. *KD*. IV/1, 231 ff, 573 ff. Dazu kritisch H.-R. Reuter, "*Fiat iustitia!*" Zum Verständnis der Gerechtigkeitslehre in der Versöhnungsethik Karl Barths, *ZDTh*. 14, Jahrgang 7, Nr. 2, 1991, 119-143 (138 ff.).

⁵⁰ Cf. *KD*. IV/1, 302 ff.

⁵¹ Die diesbezüglichen Beschwerden von Herms, *Kirchenrecht*, 257 ff., bestehen im großen und ganzen zu Recht.

⁵² Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 7.

⁵³ *KD*. IV/2, 770.

2. Geistliches oder weltliches Recht?

Die unter Rezeption eines römisch-rechtlichen Begriffs erfolgende Rede vom *ius divinum* ist - so sahen wir - schon an ihrer Wurzel zu vermeiden. Erst recht gilt dies für alle daraus abgeleiteten Formen eines *ius divinum positivum*, die im evangelischen Bereich darauf abzielen, eine für menschliches Handeln unverfügbare Grundstruktur der Kirche auf die Institution des öffentlichen Predigtamtes als göttlicher Stiftung zu gründen. Schon Ernst Troeltsch hatte ja im Blick auf die Zeiten des landesherrlichen Kirchenregiments konstatiert: "So bleibt also ein *ius divinum* auch im Protestantismus, freilich nur ein kümmerlicher Stumpf: die Notwendigkeit, daß überhaupt ein Amt sei und daß der Träger auf geordnete Weise berufen werde... Es ist *iure divino*, daß ein wenigstens diesen Punkt regelndes Kirchenrecht überhaupt sei." Und er fügte hinzu: "Immerhin aber genügt diese indirekte Göttlichkeit des Grundelementes des Kirchenrechtes, des geistlichen Amtes", um aus "dem übriggelassenen Stumpf eines supranaturalen Kirchenrechtes ... wieder die Zweige eines wenigstens mittelbar göttlichen Rechtes" ausschlagen zu lassen.⁵⁴ Diese Diagnose hat unverminderte Gültigkeit auch für alle Versuche der evangelischen Kirchenrechtslehre des 20. Jahrhunderts, an den Begriff des göttlichen Rechts anzuknüpfen und aus ihm das öffentliche Predigtamt nach CA. XIV in Verbindung mit CA. V zu deduzieren.⁵⁵ Auch wo man - wie Wilhelm Maurer⁵⁶ - von einem weiten, metajuristischen, rein geistlichen Verständnis des *ius divinum*, des göttlichen Rechts als dem verkündigten göttlichen Mandats- und Verheißungswort ausgeht, auch dort verfährt, ja zwingt die Logik der übergreifenden Kategorie des "ius" dazu, dasjenige, *was* die Verkündigung wirkt, über die Normativität dessen, *daß* sie wirken soll, in die Objektivität einer äußeren Institution, *durch die* ihre Wirkung garantiert wird, umschlagen zu lassen - und das Ganze als einen Komplex göttlichen Rechts auszugeben.

Merzt man jedoch Begriff und Vorstellung eines *ius divinum* wirklich mit Stumpf und Stiel aus, tilgt man demgemäß auch die daraus sprießenden Ableger und vertritt die These vom durchgängig menschlichen Charakter allen, auch des kirchlichen Rechts, so liegt ein gewichtiger Einwand nahe. Der Einwand lautet, mit dem Begriff des *ius divinum* werde auch die darin intendierte Sache aufgegeben, nämlich das an der Sozialgestalt der Kirche Unverfügbare, das ekklesial Unbeliebige, das - jedem menschlichen Eingriff entzogen - auch für die Christen selbst unabstimmbar ist. Aber diese Befürchtung ist unbegründet. Denn wenn der Glaube elementar diejenige Freiheit ist, die sich in freier Dankbarkeit äußert, dann ist die Freiheit des Glaubens gerade als Einheit von Freiheit und Verbindlichkeit zu bestim-

⁵⁴ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, 519.

⁵⁵ Zum Beispiel W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, München 1931, 324; W. Maurer, *Pfarrerrecht und Bekenntnis*, Berlin 1957, 112, 119.

⁵⁶ Maurer, *Auseinandersetzung zwischen Hamack und Sohm*, 377 ff.

men. Das reformatorische Freiheitsverständnis legt insofern den Kern der Freiheit als Verbindlichkeit aus.⁵⁷ Im Danken als Akt des Glaubens sind Freiheit und Verbindlichkeit eins. Danken will ausgesprochen, mitgeteilt und dargestellt sein. Danken sucht und bildet Gemeinschaft: Gemeinschaft in der Vielfalt der Gnadengaben, der individuell Begabten, der Charismen. Danken ist Ausdruck einer positiven, einer kommunitären, eben der evangelischen Freiheit. Gemeinschaftsbezogene Handlungen der Anbetung und der Feier, des wechselseitigen Glaubenszeugnisses und der gegenseitigen Hilfe, die aus der Haltung der Dankbarkeit für den Zuspruch göttlicher Güte erwachsen, besitzen eine Verbindlichkeit, die aus der Freiheit des Glaubens selbst folgt. In ihnen manifestiert sich der allgemeine priesterliche Dienst aller Glaubenden. Der Interaktionsraum des besonderen Gottesdienstes symbolisiert in exemplarischer, bedeutungsvoller Weise die sozietäre Struktur eines versöhnten Miteinander; insofern muß man nicht nur historisch, sondern auch systematisch das außeralltägliche Geschehen des Gottesdienstes als Ort der Rechtskenntnis, als Quelle der Rechtsfindung und Gegenstand der Rechtsanwendung in der Kirche und für die Kirche betrachten.⁵⁸ Die etwas mißverständliche Kennzeichnung dieses Sachverhalts als "liturgisches Recht" darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gottesdienstlichen Gemeinschaftshandlungen selbst nicht unter den Begriff des Rechts fallen, daß sie als solche keine Rechtshandlungen sind. Sie bilden, mit Friedrich Schleiermacher gesprochen, den Kern christlicher Sitte.⁵⁹ Sie gehören, um mit dem späten Karl Barth zu reden, zum elementaren Ethos des christlichen Lebens.⁶⁰ Man mag ihnen juristisch den Rang von Gewohnheitsrecht zusprechen,⁶¹ aber als sittliche Verbindlichkeiten, als Fundament des christlichen Ethos sind sie jeder bloß äußerlich-rechtlich gesetzten Verbindlichkeit weit überlegen.

Es fragt sich deshalb, welchen präzisen und ausweisbaren Sinn die Behauptung haben kann, das Kirchenrecht sei gegenüber allem *weltlichen* Recht "*geistlich*". Will man Geistliches und Weltliches im Blick auf das Recht klar differenzieren, so läßt sich diese Unterscheidung hauptsächlich an zwei verschiedenen Bezugspunkten festmachen. Entweder man trifft sie mit Rücksicht auf etwas Objektives, nämlich hinsichtlich verschiedener Regelungsbereiche oder -gegenstände. Oder aber der Dual geistlich/weltlich bezieht sich auf etwas Subjektives, also die besondere Qualifikation eines rechtsetzenden Subjekts. Die Differenzierung nach dem *Subjekt* der Rechtskompetenz ist das klassische Modell des kanonischen Rechts: Es ist geistli-

⁵⁷ Cf. W. Huber, *Freiheit und Verbindlichkeit in der evangelischen Ethik*, ZEE. 37, 1993, 70-81.

⁵⁸ Cf. *KD*. IV/2, 787-805.

⁵⁹ F. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, SW. I/12, Berlin 1984², 502 ff.

⁶⁰ Barth, *Das christliche Leben*.

⁶¹ Cf. P. Landau, *Die Theorie des Gewohnheitsrechts im katholischen und evangelischen Kirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts*, ZRG. Kan. Abt. LXXVII, 1991, 156-196.

ches Recht, weil in der römisch-katholischen Kirche als *societas perfecta* der göttliche Geist vermittels des hierarchisch verfaßten Amtes wirksam ist.⁶² Dieses Verständnis scheidet für die evangelische Kirche aus. Dagegen liegt es vom klassischen "alt"protestantischen Modell des Kirchenrechts her nahe, die Differenzierung von geistlich und weltlich im Sinn einer Bereichsscheidung zu verstehen, die den Regelungsgegenstand, also den *Objektbereich* kirchlichen Rechts betrifft. Der Bereich der Erhaltungsbedingungen des äußeren Kirchenwesens wäre dann Gegenstand weltlichen Rechts, während man den Bereich, in dem es um das kultbezogene religiöse Leben der Kirche geht, geistliches Recht nennen könnte.

Aber auch in diesem Sinn kann der Dual geistlich/weltlich für ein evangelisches Kirchenrechtsverständnis nicht legitim sein. Eine solche Bereichsscheidung liefe bereits Luthers Zuordnung von äußerem Wort und innerem Zeugnis des Geistes zuwider. Sie widerspricht damit auch dem Grundsinn der reformatorischen Unterscheidung und Zuordnung von weltlichem und geistlichem Regiment. Gottes geistliches Regiment ist nämlich so wenig mit dem institutionellen Kirchenwesen identisch wie sein weltliches Regiment mit dem politischen Gemeinwesen. Zum weltlichen Regiment Gottes müssen darum konsequenterweise auch die sprachlichen und sakramentalen Mittel gezählt werden, die dem institutionellen Kirchenwesen dazu dienen, das Evangelium in besonders unverwechselbarer Weise zu bezeugen. Auch das äußere Wort der Verkündigung und die sakramentalen Zeichen als solche gehören zum weltlichen Regiment Gottes; denn sein geistliches Regiment ist nach Luthers Einsicht erst dann präsent, wenn das weltlich, eben durch materielle Zeichen und leibhaftige Sprechhandlungen kommunizierte Evangelium einem Menschen als Wahrheit für ihn selbst einleuchtet - und zwar allein kraft der freien, unverfügbaren Wirkung des Geistes.⁶³ An den sichtbaren gemeinschaftsbezogenen Handlungen von Christen ist daher alles weltlich - vom besonderen bis zum alltäglichen Gottesdienst, vom wortwörtlichen Beten bis zum Tun des Gerechten, von Brot und Wein bis zur Vermögensverwaltung, von sozialer Hilfe bis zum kreativen Selbstaussdruck der Kunst.

Eine Bereichsscheidung nach geistlichem und weltlichem Recht ist in einer strikt reformatorischen Perspektive ausgeschlossen. Denn alle weltlichen Handlungen können geistlich *werden*, *wenn* sich durch sie einem Menschen die Wahrheit des Evangeliums erschließt, oder *wenn* sie aus der im Geist erschlossenen Wahrheit hervorgehen. Auch Wortverkündigung und Darbietung der Sakramente als die minimalen äußeren Kennzeichen der Kirche sind für die Gemeinschaft der Glaubenden nicht konstitutiv, sondern signifikativ. Sie zeigen an, wo man darauf trauen darf, im Kontext mensch-

⁶² Den Ausgleich mit dem strengen kanonistischen Verständnis sucht trotz Abschwächung des Gedankens der *societas perfecta* auch das II. Vatikanum; cf. *Lumen gentium* 8, 18.

⁶³ Cf. zum Beispiel M. Luther, *De servo arbitrio*, WA. 18, 609; ferner CA. V, BSLK. 57.1 ff.

licher Interaktionen die Gemeinschaft der Glaubenden zu finden. Aber so wenig diese *notae externae ecclesiae* die Gemeinschaft der Glaubenden begründen, so wenig definieren sie abschließend, welche Handlungen und Aktivitäten zum Kirchesein gehören. Von keinem Bereich ekklesialer Gemeinschaftshandlungen, weder von den liturgischen noch von den alltäglichen, kann und darf ein anderes Recht ausgehen als dasjenige, das den *äußeren* Vollzug *aller* ekklesialer Handlungen so ordnet, daß ihr innerer Sinn nicht verdunkelt, sondern im Maße des menschenmöglichen verständlich wird. Das heißt: die evangelische Christenheit ist vorrangig Interpretationsgemeinschaft und erst dann und auf Grund dessen Traditionsgemeinschaft. Nur indem sie Interpretations-, Verständigungsgemeinschaft ist, kann sie zur Rechtsgemeinschaft werden. Sie muß Verständigungsgemeinschaft sein, und zwar im gemeinsamen Bemühen um das Verstehen des befreienden Wortes der Schrift ebenso wie um das Erkennen der Zeichen der Zeit. Nur von daher läßt sich der mißverständliche Begriff des "geistlichen Rechts" aufgreifen - nämlich nur in dem Sinn, den ihm Karl Barth gegeben hat, wenn er schreibt: "Kirchliches Recht muß von seinem Ansatz her und bis hinein in alle seine Verästelungen *geistliches* Recht sein - 'geistlich' im strengen Sinn des Begriffs: Recht, das in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes Jesu Christi aufzusuchen, zu finden, aufzurichten und zu handhaben ist."⁶⁴

Als Konsequenz dieser *zweiten* Überlegung halte ich fest: Die evangelische Kirche kann sich nie als Rechtsgemeinschaft begreifen und artikulieren, ohne vorrangig Verständigungsgemeinschaft, konziliare Gemeinschaft - und *insofern*: Bekenntnisgemeinschaft zu sein. Es kann der Fall eintreten, daß die gesellschaftliche Existenzform einer Kirche durch die politischen Rahmenbedingungen, die sie bestimmen, fast ebenso aussagekräftig wird, wie das gepredigte Wort. Dann rücken äußere Ordnung und Bekenntnis aufs engste zusammen, und dann darf es kein Recht in der Kirche geben, das der gemeinsamen Erkenntnis eines politischen *casus confessionis* im Wege steht, statt ihn zu exekutieren. Es ist aber ebenso das Umgekehrte denkbar: Es kann auch sein, daß die Kommunikation des Evangeliums und der Austausch der christlichen Symbole selbst kraft- und geistlos werden, weil eben ihre pfarramtliche "Verwaltung" keine Garantie für ihre Symbolmächtigkeit ist. Dem hat das Kirchenrecht vorzubeugen, indem es freie und gleiche Rechte in der verfaßten Kirche anerkennt, die jedem positiven Kirchenrecht vorausliegen: Beispielsweise gehören dazu die Rechte von Frauen und Männern in der Kirche auf gegenseitigen Austausch über den Grund des Glaubens; ihre Rechte auf öffentliche, verständliche Schriftauslegung und ansprechende Gestalten der Feier des christlichen Lebens. Dazu gehören ferner die Rechte aller betroffenen Kirchengenossen auf Mitwir-

⁶⁴ KD. IV/2, 772.

kung und Mitbestimmung bei kirchlichen Entscheidungen. Dazu gehören schließlich bestimmte Rechte von Gruppen in der Kirche auf Verwirklichung einer spirituellen Lebensform oder eines gesellschaftlichen Engagements, soweit sie erkennbar vom Geist Jesu Christi inspiriert sind. Auch sollten Formen gestufter Mitgliedschaft von noch nicht Getauften erwogen werden. Jedenfalls sollte es in der verfaßten Kirche auch subjektive Rechte geben.⁶⁵ Daß subjektive Rechte in der Kirche vor allem als Konkretionen positiver Freiheit und nicht primär als Gewährleistung von Abwehrrechten im Sinn negativer Freiheit aufzufassen sind, folgt aus dem elementaren Verständnis der evangelischen Freiheit selbst, stellt jedoch keineswegs ein hinreichendes Argument gegen die Anerkennung von subjektiven, "vorkirchlichen" Rechten als solchen in der Kirche dar. Die Verankerung subjektiver Rechte in der *libertas christiana* als positiver Freiheit hat vielmehr zur Folge, daß Grundrechte in der Kirche primär als Kommunikations- und Partizipationsrechte auszugestalten sind.

3. Eigengeartetes und/oder eigenständiges Recht?

Spricht dies alles nun dafür, daß das Kirchenrecht seiner Struktur nach einen ganz anderen Rechtsbegriff voraussetzt als alles übrige Recht? Machen die bisherigen Überlegungen die Behauptung plausibel, der *Begriff des Rechts* sei in der Kirche ein ganz anderer als im Staat? Davon kann gar keine Rede sein. Auch das positivierte Kirchenrecht ist mit all seinen Regelungsbereichen vom Gottesdienstrecht bis zum Arbeitsrecht ganz und gar *ius humanum*. Spätestens das Faktum des Rechts in der Kirche belegt, daß die Kirche weltlich existiert und in ihrer empirischen Gestalt als gesellschaftlicher Großverband gar nicht anders kann, als sich eines höchst weltlichen Mittels zu bedienen, um sinnvolle gegenseitige Verhaltenserwartungen für alle Verbandsmitglieder sozial zu verallgemeinern und zeitlich zu stabilisieren, auch Macht zu verteilen und zu kontrollieren. Dies gilt nicht nur für eine Kirche, der der Staat einen öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus verliehen hat. Auch eine freie Vereinskirche wäre auf das Medium des Rechts zu ihrer gesellschaftlichen Selbstorganisation angewiesen. Auch sie müßte, solange sie ein halbwegs dauerhaftes, handlungsfähiges Sozialgebilde mit verlässlichen Interaktionsstrukturen, Verantwortlichkeiten und Entscheidungsverfahren bleiben und sich nicht in einen flüchtigen Aggregatzustand auflösen wollte, ihrer Ordnung die Form des Rechts geben - Recht im definierten Sinn der Gesamtheit aller handlungskordinierenden Normen für äußeres Verhalten, die von den Angehörigen eines Sozialverbands in gleicher Weise erwartet werden. Und selbstverständlich erheben auch kirchenrechtliche Normen einen Geltungsanspruch, der in ihrer theologisch-ethischen Gültigkeit, ihrer positiven Gesetztheit *und* ihrer sozialen

⁶⁵ Cf. dazu zuletzt Huber, Artikel *Menschenrechte*, 594 f.

Durchsetzungschance besteht, denn in der Kirche als Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder befinden wir uns nicht im Reich Gottes.

Karl Barths Forderung, das Kirchenrecht müsse sich "- soll es *rechtes* Kirchenrecht sein - von allem, was sonst 'Recht' heißt, scharf und klar unterscheiden",⁶⁶ bezieht sich ja bei näherem Hinsehen gar nicht auf den Rechtsbegriff als solchen. Barths Forderung spricht von der Möglichkeitsbedingung *richtigen* Kirchenrechts, die darin besteht, daß es von Christinnen und Christen "in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes Jesu Christi" als "lebendiges Recht" immer neu gefunden werden muß. Dies schließt aber, wie Barth betont, ein, daß bei der Bildung positiver kirchenrechtlicher Sätze alles "ohne Zimperlichkeit", "ohne Ziererei auch in *juristischer* Form und Genauigkeit" vonstatten gehen muß.⁶⁷ Ist die Debatte um den doppelten oder einheitlichen Rechtsbegriff somit auf der Ebene des empirischen, positiven Kirchenrechts einigermaßen gespenstisch, so fragt sich: Welchen genauen Sinn hat dann die umlaufende Formel, das Kirchenrecht sei *eigengeartet* und *eigenständig*?

Es wäre zu kurz gegriffen, diese Formel für eine unverwechselbare Frucht des Kampfes der Bekennenden Kirche zu halten. Sie findet sich in prononcierter Form bereits 1928 im Werk des liberalen Juristen Günther Holstein⁶⁸ ebenso wie 1935 in einem programmatischen Traktat des konservativen Theologen Friedrich Brunstäd.⁶⁹ Vor diesem historischen Hintergrund zeigt sich: die Formel von der Eigenart und Eigenständigkeit des Kirchenrechts ist ihrer historischen Genesis nach ein kirchenpolitisches Postulat, und zwar zunächst eine Forderung der äußeren Kirchenpolitik.⁷⁰ In diesem Kontext besteht ihre vorrangige Funktion darin, das Leben der Kirche mit dem Mittel des Rechts nach außen gegen gesellschaftliche und staatliche Übergriffe zu schützen. Die Formel vom eigengearteten und eigenständigen Kirchenrecht verarbeitet die staatskirchenrechtliche Lage nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Sie signalisiert die Suche nach einem Geltungsgrund für die nunmehr der kirchlichen Selbstbestimmung und Autonomie überlassenen Ordnung, der auch dann Bestand hat, wenn der staatliche Souverän nicht mehr *praecipuum membrum ecclesiae*, womöglich gar nicht mehr Mitglied einer Kirche ist.

⁶⁶ KD. IV/2, 772, Hervorhebung von mir.

⁶⁷ KD. IV/2, 805 ff.

⁶⁸ Cf. G. Holstein, *Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 1928, 263: Im evangelischen Kirchenrecht soll "das Anstaltliche" dazu dienen, "das Gewissensleben der Kirche" "von Rechtsimperativen frei zu machen und innerhalb und jenseits des Juristischen in seiner völligen Eigenart und Eigenständigkeit zu begründen".

⁶⁹ Cf. F. Brunstäd, *Die Kirche und ihr Recht*, Halle 1935, 17: "Die Kirche ist Quelle eigenständigen, d.h. arteigen kirchlichen Rechtes."

⁷⁰ Zur Unterscheidung von äußerer und innerer Kirchenpolitik cf. R. Herzog, Artikel *Kirchenpolitik*, *EvStL.*³, Bd. 1, 1649-1654.

Achtet man auf die Verwendung dieser Formel bis in die jüngste Vergangenheit, so zeigt sich: Wo immer die auf das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Gewalt zielende äußere Stoßrichtung der Formel in den Vordergrund tritt, geht das Motiv der *Eigenständigkeit* in Führung; nicht zufällig wurde von wichtigen Vertretern des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR an diesen Begriff angeknüpft.⁷¹ Als rechtspolitische Forderung im Außenverhältnis der Kirche ist die These von der Eigenständigkeit des Kirchenrechts durchaus eine potentielle *Konflikt- und Widerstandsformel*. Aber die Formel ist ambivalent: Nimmt man sie nämlich im starken Sinn, das heißt im Sinn eines überpositiv begründeten Rechtsanspruchs, so reklamiert sie die Kirche als Subjekt einer "Eigenrechtsmacht", das der staatlichen Rechtssetzungsermächtigung gar nicht bedarf, weil die Kirche dem Staat ihrer Struktur nach als eine originäre, mit allen zur Erfüllung ihres Zwecks notwendigen Mitteln ausgestattete Rechtsgemeinschaft gegenübersteht.⁷² Die Eigenständigkeitsforderung tendiert dann dazu, die Spannung zwischen individueller Glaubensfreiheit und korporativer Kirchenfreiheit auf Kosten der ersteren aufzuheben; auch Elemente des der Kirche vom Staat bloß verliehenen und gewährten *status publicus* werden dann aus einer "originäre(n) Rechtssetzungsgewalt der Kirche"⁷³ abgeleitet, die von jedem positiven Staatsrecht anzuerkennen und zu gewährleisten seien.

Andere Konnotationen hat die These von der *Eigenart* des Kirchenrechts gewonnen. Hier handelt es sich im Kern ebenfalls um ein kirchenrechtspolitisches Postulat; aber die Forderung nach Eigengeartetheit des Kirchenrechts ist eher auf der Seite der inneren Kirchenpolitik lokalisiert. In diesem Sinn drückt auch sie zunächst etwas ganz Unverdächtiges, ja fast Triviales aus: Selbstverständlich muß das Kirchenrecht Wesen und Auftrag, Bekenntnis und Lehre der Kirche entsprechen. Aber auch das Eigengeartetheitspostulat ist ambivalent: Wie das Beispiel der alten Bundesrepublik zeigt, konnte man sich auf das Anmahnen der Eigengeartetheit des Kirchenrechts ad intra umso mehr konzentrieren, als man sich nach außen in einem nicht nur rechtsstaatlich konsolidierten, sondern auch von der "Partnerschaft" zwischen Kirche(n) und Staat geprägten System vorfand. In der Logik dieser Konstellation ist etwas Seltsames zu beobachten: Je höherrangig das Interesse an einer für beide Seiten möglichst konfliktlosen und geräuschfreien Integration der Kirche in den Staat, desto nachdrücklicher pflegt die Ermahnung auszufallen, die Eigenart des Kirchenrechts zu beachten. Um es kurz und schmerzhaft zu sagen: Die Rede von der Eigenart des

⁷¹ Cf. M. Stolpe, *Anmerkungen zum eigenständigen Kirchenrecht evangelischer Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik*, in: *Wägen und Wahren*, Festschrift Hofmann, München 1981, 178-188.

⁷² Cf. dazu K. Schlaich, *Kirchenrecht und Kirche*. Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute, *ZevKR* 28, 1983, 337-369 (340).

⁷³ S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund*. Grundlagen, Herkunft, Aufbau, Graz 1957, 64.

Kirchenrechts kann durchaus als *Beschwichtigungs- und Disziplinierungsformel* benutzt werden. Der selbstverantwortete Gebrauch demokratieförmiger Verfahren ekklesialer Willensbildung oder rechtsstaatlicher Errungenschaften in der Kirche wird dann delegitimiert, der "Dritte Weg" im Arbeitsrecht erscheint von vornherein als kirchlich artgemäß, die Finanzordnung der Kirche hingegen kann es niemals werden.⁷⁴

Als Konsequenz dieser *dritten* Überlegung will ich festhalten: Eigenständigkeit und Eigengeartetheit sind sowohl sachlich wie funktional höchst mehrdeutige Begriffe. Sie bedürfen der theologischen Sachkritik. Und die hat zum Ergebnis: Ein Kirchenrecht im reformatorischen Verständnis muß sich vor dem Mißbrauch beider Begriffe hüten, das heißt: es darf sich weder die Eigenständigkeitsforderung im starken, naturrechtlichen Sinn, noch das Postulat der Eigengeartetheit im disziplinierenden, exklusiven Sinn zu eigen machen.

Einerseits gilt: Eine *eigenständige*, das heißt originäre, hoheitliche Rechtssetzungsbefugnis kann die evangelische Kirche aus Gründen ihres Selbstverständnisses gar nicht beanspruchen, wenn anders sie sich nicht konstitutiv, sondern nur regulativ als Rechtsgemeinschaft begreift. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die einzige Kirchenrechtslehre, welche die staatskirchenrechtliche Eigenständigkeitstheorie auszufüllen vermag, die katholisch-naturrechtliche *societas-perfecta*-Lehre ist.⁷⁵ Unbeschadet der im Glauben eröffneten Freiheit kann aber der Anspruch der Kirche auf autonome rechtliche Selbstorganisation in protestantischer Perspektive nur soweit staatsrechtliche Anerkennung fordern und finden, wie er mit dem gleichen Autonomieanspruch anderer religiös bestimmter Überzeugungs- und Handlungsgemeinschaften zusammenbestehen kann - das heißt, soweit er mit einem formalen Kriterium der Gerechtigkeit kompatibel ist. Dies schließt natürlich die Möglichkeit nicht aus, sondern ein, daß die Kirche aufgrund der von ihr vertretenen materialen Gerechtigkeitsgrundsätze mit der Rechtsordnung des Staates in Konflikt gerät. Dann muß sie diesen Konflikt riskieren, und es kann sinnvoll sein, daß sie das für sie selbst als verpflichtend Erkannte durch autonomes Kirchenrecht abstützt - ich nenne nur das Beispiel des Kirchenasyls. Aber es wäre widersinnig, wollte die Kirche für Akte des kollektiven zivilen Ungehorsams - oder im Fall einer ungeordneten politischen Ordnung: des Widerstands - auf Anerkennung durch das staatliche Recht hoffen.

⁷⁴ Besonders eindrucksvoll in der Betonung der eigengearteten Elemente des Kirchenrechts und ihrer entsprechenden Konkretisierung ist stets M. Heckel, cf. *Evangelische Freiheit und kirchliche Ordnung*, in: M. Heckel, *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. II, Tübingen 1989, 1099-1121 (besonders 1115 ff.), e.a.

⁷⁵ Schlaich, *Kirchenrecht und Kirche*, 341. Allerdings kann man fragen, ob nicht das theologisch übersteigerte Interesse am Rechtsbegriff in der "Rechtstheologie" teilweise aus der Absicht zu erklären ist, die naturrechtliche Lücke zu kompensieren.

Andererseits gilt: Einer ahistorischen, ein für allemal fixierten Abgrenzung eines *eigengearteten* Normbereiches könnte sich die evangelische Christenheit nur beugen, wenn sie sich als geschichtliche Verständigungsgemeinschaft aufgäbe. Natürlich ist es legitim und erforderlich, jeweils die größere Nähe oder Ferne einer Sachfrage zum Zentrum des kirchlichen Auftrags auszumitteln. Aber der dabei zum Zuge kommende Sinn für Angemessenheit muß vom kontextbezogenen *sensus fidelium* geleitet sein; er läßt sich nicht dogmatisch fixieren. Und was die wenigstens ansatzweise Übernahme bewährter und rechtsethisch begründeter Institutionen und Grundsätze des staatlichen Rechtslebens angeht, so machte - im Unterschied zu den besonders eifrigen heutigen Verfechtern der kirchenrechtlichen Eigengeartetheit - Karl Barth keinerlei Anstände, solche Errungenschaften des allgemeinen Rechts zum ebenso legitimen Leihgut aus dem politischen Bereich zu zählen wie den Begriff der *ekklesia* selbst.⁷⁶ Im übrigen jedoch müssen auch die kirchenrechtlichen Normen selbst unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit betrachtet werden können. Unbeschadet der indisponiblen Bindung des Kirchenrechts an die elementaren ekklesialen Sprach-, Lebens- und Handlungsformen kann man sagen: Alle zentralen, in der verfaßten Kirche auftretenden Rechtsfragen lassen sich *auch* als typische Gerechtigkeitsfragen behandeln: von der gleichen Anerkennung der Christenrechte über die faire Verteilung von Ämtern und Positionen bis zur Institutionalisierung konsensorientierter Verfahren, die eine souveräne Letztentscheidung gerade verhindern.

4. Schluß

Alles, was *für* die Kirche Recht ist, aber ebenso alles, was *in* der Kirche Recht ist, muß *gerecht* sein. Die Theologie, hier: die theologische Ethik, hat Anlaß, immer wieder auf den Zusammenhang von beidem hinzuweisen. Denn der ultimative Grund menschlicher Gerechtigkeit kann in der Sicht des christlichen Glaubens innerhalb und außerhalb der Kirche nur derselbe sein. Es ist der den Namen Jesus Christus tragende eine Gerechte, an dem Gottes fremde Gerechtigkeit für alle offenbar geworden ist - auch wenn ihn nicht alle kennen, erkennen und anerkennen und infolgedessen das relativ Gerechte bis ans Ende der Zeiten umstritten bleiben wird. Aber es gibt keinen doppelten Rechtsbegriff. Die formale Struktur des Rechts ist in Kirche und Staat dieselbe. Es gibt ohne weiteres "die Möglichkeit der Kirche *mit weltlichem Recht*, die dem Kampfruf von Barmen '*Kirche muß Kirche bleiben*' zu folgen in der Lage ist".⁷⁷ Sie muß es nur wollen. Was differiert - und dann auch in seinen inhaltlichen Konsequenzen differieren kann - ist die letzte Begründung des Rechts in der jeweiligen Konzeption des

⁷⁶ Cf. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), *ThSt.* 104, Zürich 1970, 49-82 (52).

⁷⁷ Schlaich, *Kirchenrecht und Kirche*, 362.

Gerechten. Aus der Perspektive der christlichen Interpretationsgemeinschaft kandidieren zwar die im biblischen Ethos verkörperten Gerechtigkeitsgrundsätze für eine allgemeine Anerkennung - aber sie *kandidieren* nur; und diese Kandidatur wird in der Moderne umso aussichtsreicher sein, je mehr ihr die vernunftgeleitete Einsicht in die Gültigkeit universeller Rechtsprinzipien entgegenkommt.

Daß, wie Barth behauptet, das "rechte Kirchenrecht" "*vorbildliches Recht*" sei,⁷⁸ ist ein hoher Anspruch, vor dem sich das positive Kirchenrecht immer wieder blamiert. Aber so, wie die These gemeint ist, schließt sie ja ein, daß in der gesamten menschlich-weltlichen, ja sogar staatlichen Rechtskultur auch umgekehrt einiges für die verfaßten Kirchen Vorbildliche zu entdecken ist: "Es möchte nämlich in ihrer Begegnung mit der Welt gerade auf diesem Gebiet gelegentlich wohl vorkommen, daß die Kinder der Welt sich faktisch als klüger erweisen als die Kinder des Lichtes, daß also die Kirche in der Frage nach ihrem Recht faktisch Anlaß bekommt, bei der Welt (die doch nicht weiß, was sie weiß!) in die Schule zu gehen, sich von denen da draußen bezeugen lassen zu müssen, was sie eigentlich ihnen zu bezeugen hätte."⁷⁹

H.-R. Reuter

⁷⁸ KD. IV/2, 815.

⁷⁹ KD. IV/2, 822 f. Dieser Satz Barths ist als wohlverstandene Antithese zur oben (bei Anmerkung 27) herausgestellten Spitzenthese Heckels zu lesen!