

sorgsam auf das zu achten haben, was sich im Laufe der Begegnung an Berührungspunkten ergibt. Beide, der indische Christ und der Hindu, sind ja Menschen des Ostens, die in einer von der Selbstvernichtung der Menschheit bedrohten Epoche ein spezifisches gemeinsames Erbe zu vertreten haben, dessen Potenzen etwa für den Weltfrieden oder für die gesamte Menschheitskultur noch nicht annähernd ausgeschöpft sind. Beide sind schließlich auch Menschen wie wir alle, bedroht wie wir, hoffend wie wir, und man wird erwarten dürfen, daß ihre Begegnung, wie jede redliche geistige Auseinandersetzung, für die ganze Menschheit nicht ohne bleibenden Ertrag sein wird. So gewiß die Verschiedenheiten ihrer religiösen Überzeugungen nicht durch billige Kompromisse aus der Welt zu schaffen sind, so gewiß werden beide dazu helfen können, daß der Prozeß der Aushungerung und Diskreditierung der Religion überhaupt, den wir heute erleben, nicht noch weiter fortschreitet. Das Abendland hat sich fast allzu bereitwillig an die These vom „religionslosen“ Menschen gewöhnt, und der fatale westliche Provinzialismus tut das Seine, um uns den Blick zu versperren für das, was draußen in der Welt der großen Religionen wirklich vorgeht. Wenn die Begegnung Indiens mit dem Christentum nebenbei dazu beiträgt, die Nebel einer nur-säkularen, nur-weltlichen Denkart zu zerstreuen, könnte sie einen stellvertretenden Dienst tun, der weit über die Grenzen Indiens und Asiens hinaus wirken würde.

DAS INSTITUTIONELLE PROBLEM IN DER ÖKUMENE

VON HANS DOMBOIS

Die Vereinigung einer sehr großen Zahl von Kirchen höchst unterschiedlicher Art im Ökumenischen Rat der Kirchen bringt die oft behandelte Frage nach dem Selbstverständnis und der theologischen Grundlage dieser Gemeinschaft mit sich. Umgekehrt aber ist gerade die Einheit und Unterschiedenheit dieser Kirchen das Feld der Klärung und Besinnung für die Ökumene selbst. In diesem Bereich hat insbesondere „Faith and Order“ von jeher gearbeitet. Die Frage nach Glauben und Kirchenverfassung und ihrem Verhältnis hat nun die Aufmerksamkeit auf eine spezielle Linie gelenkt, die ich unter dem Titel „das institutionelle Problem“ bewußt vorsichtig formuliert habe. Es zeigt sich nämlich, daß hier jeder Begriff von vornherein so belastet ist, daß seine Verwendung alsbald schwer zu beseitigende Mißverständnisse hervorruft. Gemeint ist jetzt nicht mehr allein die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Kirchenverfassung, sondern welche

konkreten praktischen Wirkungen und Gestaltungen die vorfindlichen Einrichtungen jeder Art und jedes theologischen Ranges tatsächlich haben, und zwar vorzugsweise für die Beziehungen zwischen verschiedenen Kirchen der Ökumene, insbesondere bestimmter Gebiete. Daß diese Tatfrage von derjenigen der theologischen Bewertung und des Selbstverständnisses der Kirchen nicht zu trennen ist, liegt ebenso auf der Hand wie die große Bedeutung für die Unionsbestrebungen und das Zusammenleben der Teilkirchen. Hier wird kein Moment draußen bleiben dürfen. Man wird etwa auch erwägen müssen, welchen Einfluß bestimmte behördliche und bürokratische Traditionen im Guten wie im Schlechten tatsächlich — und oft unvermeidlich — haben.

„Faith and Order“ hat diesen ganzen Arbeitsbereich unter den Sammelbegriff „Institutionalismus“ gebracht und eine besondere Unterkommission unter der Federführung von Dr. Nils Ehrenström-Boston errichtet, die ihre erste Sitzung im Juli 1957 in New-Haven (USA) abgehalten hat. Als Arbeitsgebiet stellt sich von vornherein die Frage „die Kirche als eine geistliche Gemeinschaft und als eine Institution“ als Grundsatzfrage auf der einen, die Untersuchung zahlreicher einzelner Verhältnisse auf der anderen Seite.

Die Schwierigkeit zeigt sich hier bereits bei dem Sammelnamen. Unter einem „Ismus“ verstehen wir nicht eine Summe von unterschiedlichen Einzelercheinungen, sondern eine einseitige, mißbräuchliche Tendenz. Dieser Wertakzent fehlt dem englischen Wort. Einige inhaltsreiche Vorarbeiten haben die Schwierigkeit des Sammelbegriffes durch den Titel „Order and organisation“ vermieden. Order heißt hier nicht nur die tatsächliche Ordnung, sondern eine Kirchenverfassung mit einem theologischen Gewicht, Organisation dagegen reine Zweckeinrichtungen ohne Eigenwert, auch wenn sie ein gewisses Eigenleben entfalten. Diese einleuchtende Unterscheidung macht eine wesentliche Spannung sichtbar, die unserem Problem innewohnt, kann aber auch dem Verständnis hinderlich werden. Denn so gewiß beides sehr wohl unterschieden werden kann, so wenig kann es so selbstverständlich und eindeutig geschieden werden, wie es die Begriffe voraussetzen. Wir müssen uns also schon an das institutionelle Problem heranmachen. Gerade wenn wir jene Doppelschichtigkeit und Zwiespältigkeit sehen, kann das Problem weder durch eine — uns meist sehr fernliegende — Idealisierung noch das Gegenteil bewältigt werden. Dieses Gegenteil beherrscht gemeinhin das Feld. Der Begriff „Institution“ und das „Institutionelle“ werden regelmäßig in einem negativen Sinne der Verhärtung und Geistfeindlichkeit gebraucht. Dieser Sprachgebrauch ist unwissenschaftlich, ja geradezu gedankenlos. Er ist der schwergewichtigen Tatsache gänzlich unangemessen, daß sowohl der Soziologe wie der Jurist den Begriff in einem sehr viel gefüllteren Sinne gebrauchen, der auch für Theologie und Kirche von erheblicher Bedeutung ist. Die Theologie kann sich gegenüber so tiefbegründeten anthropologischen Erscheinungen nicht auf ein Schlagwort zurückziehen.

Jene vorangestellte Antithese — geistliche Gemeinschaft — Institution — bezeichnet eine seit einem Jahrhundert die ekklesiologische Debatte beherrschende Fragestellung, bedeutet aber bereits eine das Ergebnis bestimmende Vorentscheidung. Mag man den Gegensatz schärfer oder milder fassen, er erscheint als grundlegend. Das schließt aus, daß im institutionellen Charakter der Kirche selbst ein pneumatisches oder existentielles Moment liegt, das uns entscheidend angeht. Man trifft diese Konzeption etwa noch in dem Buch von Campenhausen „Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten“. Jedoch überschreitet gerade die neuere Exegese diesen Ansatz. Campenhausen selbst wie Käsemann behandeln Momente pneumatischen Rechts in der Urkirche. Schlink vertritt die Ansicht, daß sowohl in dem paulinischen kosmos ton charismaton wie in der Berufung zum besonderen Amt beiderseits p n e u m a t i s c h e Tatbestände gegeben seien. Der reformierte Theologe Jean Louis Leuba hat unter dem Titel „Institution und Ereignis“ geradezu unternommen, zwei parallele Linien durch das Neue Testament zu verfolgen: eine institutionelle, welche den Alten Bund, das davidische Königtum usf. in der Tradition fortsetzt, und eine aktual-prophe-tische. Beide können nach seiner Ansicht nicht einfach durch einen Oberbegriff verbunden, miteinander ausgeglichen werden, bestehen aber dennoch zu vollem Recht nebeneinander. Wir müssen auf alle Fälle damit rechnen, daß beides in wesentlich höherem Maße miteinander verschlungen ist, als wir anzunehmen ge-wohnt sind. Es ist fraglich, wie weit es überhaupt geistliche Gemeinschaft ohne institutionelle Formen, und solche Formen ohne Geist gibt. So hat etwa auch Bultmann ausgesprochen, daß gerade das Charisma Recht und Ordnung schafft.

Die moderne Anthropologie beschreibt den Menschen auch biologisch von den Merkmalen her, die ihn vom Tier u n t e r s c h e i d e n : er ist eine Frühgeburt, von Mängeln, von der Verfehlbarkeit seiner Reaktionen, also gerade seiner Freiheit bedroht und kann nur leben, indem er ergänzende Lebenshilfen und Vorrichtungen schafft und verwendet. So bildet von daher die Soziologie einen allumfassenden Begriff der Institution. Es ist der Inbegriff aller jener lebens-ermöglichenden Vorrichtungen — vom Steinzeitbeil bis zur UNO. Sie alle haben das eine gemeinsam, daß sie in einem langen schöpferischen Traditionsweg für uns vorgedacht sind. Wir müssen sie auf uns nehmen, „annehmen“, uns den nicht zufällig entstandenen Bedingungen ihrer Anwendung fügen — haben dann aber sehr wohl die Freiheit, sie zu verwenden und auch zu verändern. Und das be-ginnt mit der Sprache! Der Mensch kann weder geistig noch auch nur physisch leben ohne die Tradition des vorgeformten Wortes, vom unverständenen Kose-laut der Mutter angefangen, ohne das der Säugling kümmert. Es ist also der Ge-danke, dem Menschen zu einem grundsätzlich außer-institutionellen An-sich-Sein zu verhelfen, von dem aus er dann die institutionelle Welt entweder nicht mehr benötigte oder sie in grundsätzlicher Freiheit gebrauchte, nicht einmal mehr eine anspornende Utopie, sondern einfach nur ein Irrtum. Es wird dabei verkannt,

daß unbeschadet seiner Handlungsfreiheit innerhalb dieses Gefüges der Mensch sich immer schon in diesem Gefüge befindet, nicht zuletzt, sondern primär durch die Sprache. Diese Befindlichkeit des Menschen in der Welt ist für uns unaufhebbar. Es besteht auch die evangelische Freiheit nicht darin, daß wir uns im Sinne des Subjekt-Objekt-Schemas als Subjekt gegenüber der Welt als Objekt begreifen. Es wäre nicht Evangelium, sondern nur falsches Gesetz — und eine schlechte Philosophie.

In einem noch prägnanteren, aber sachlich nicht widersprechenden Sinn gebraucht die Rechtswissenschaft den Begriff der Institution. Die Eherechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland ist in ihren Arbeiten über Eheschließungsrecht und Familienrechtsreform unter Vorsitz von Prof. Friedrich Karl Schumann (Münster) auf das Institutionenproblem gestoßen. Man erkannte hier, daß Institutionen — wie etwa die Ehe, die das erste Modell abgab — nicht Zweckeinrichtungen, sondern der rechtliche Ausdruck von menschlichen Grundbezügen sind, die im Grundriß vorgegeben, aber im einzelnen gestaltungsfähig sind. Man steht auch nicht einfach in ihnen — wie es Vorstellungen etwa der Ordnungstheologie meist voraussetzen —, sondern tritt durch einen Akt der Annahme, der Risikoübernahme so ein, daß man die typischen Rechtsfolgen nicht abdingen kann. Diese Erkenntnisse und Fragestellungen sind dann in Fortführung des von der Betheler Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1949 veranlaßten Gesprächs über die theologische Begründung des Rechtes seit 1955 im Christophorusstift in Hemer/Münster weiterverfolgt worden. In dieser Arbeitsgemeinschaft wirkten lutherische und barthianische Theologen in einer fruchtbaren Weise zusammen, wie F. K. Schumann, G. Gloege, E. Wolf, H. H. Schrey. Die Ergebnisse der ersten Tagung sind in dem kleinen Heft „Recht und Institution“ (Glaube und Forschung Band IX, Witten 1955) von mir herausgegeben worden. Die Erörterungen haben sich bisher nur auf Ehe und Staat erstreckt, nicht aber auf die Kirche. Sie bieten aber auch für unser Problem entscheidende Hinweise.

Diese Gesichtspunkte lassen sich in Anlehnung an die Thesen von Hemer wie folgt zusammenfassen:

„Die Institutionen sind Stiftungen Gottes. Die Erkenntnisgrundlage ihres Stiftungscharakters ist die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament.

Die Aussagen über die Institutionen stellen einen Sachverhalt da, der sowohl ontologisch wie theologisch zu verstehen und auszulegen ist; denn in den Institutionen tut sich der Herrenwille Gottes in Gestalt ihrer ausdrücklichen Einsetzung kund. Ihr Sein gründet in dem Tatbestand, daß sie in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Wort verbunden sind.

Das Erscheinungsbild der Institutionen führte zu dem Versuch, ihre Kennzeichen und Elemente wie folgt zu bestimmen:

Institutionen sind der Ausdruck typischer Beziehungsformen, die weitgehend gestaltungsfähig, aber im Grundriß vorgegeben sind.

Die Verwirklichung der Institutionen bedarf des Aktes einer Annahme. Dieser Akt hat Entscheidungscharakter und ist als solcher eine Hingabe. Durch den Vollzug von Annahme und Hingabe werden Institutionen nicht erst geschaffen.

Die Institutionen sind in ihrem Grundriß unverfügbar. Sie können zwar beschrieben und in Einzelheiten ausgestaltet, aber nicht abschließend definiert werden.

Die Institutionen beziehen sich auf diejenigen Grundverhältnisse menschlichen Daseins, die den höchsten Grad der Existenzialität besitzen.

Die Wirklichkeit von Institutionen ist nicht nur ein Zustand, sondern ein Vorgang. Im Stiftungscharakter der Institutionen ist die Einheit von Zustand und Vorgang beschlossen. Der Versuch, beide Momente von einander zu lösen, verfehlt den Tatbestand.

Die Stiftung Gottes nimmt den Menschen in Verantwortung.“

In der Anwendung auf die Kirche bedeutet das:

a) Die Kirche ist auch als Institution betrachtet Stiftung Gottes, und nur soweit sie Stiftung ist, ist sie als Institution berechtigt. Sie hat also die besondere Eigenart dieser Stiftung auszudrücken. Die Übertragung weltlicher Ordnungsprinzipien des Staatsrechts und Vereinsrechts, von Begriffen wie Monarchie, Aristokratie, Demokratie auf die Kirche widerstreitet ihrem Wesen. Auch der bloße Ordnungsgedanke ohne konkrete Elemente reicht zum Verständnis der Kirche als Institution nicht aus.

b) Die Grundbeziehung, die in der Institution Kirche Gestalt gewinnt, ist die Beziehung Gottes zum Menschen. Jedoch treten dadurch Gott und Mensch nicht auf die gleiche Ebene, sondern Gott allein ermöglicht diese Beziehung *sola gratia praeveniente*, wie denn überhaupt die konkreten Institutionen nicht in sich selbst ihren Grund tragen, sondern durch einen außer ihrer selbst liegenden Grund gewährleistet werden, z. B. die Ehe dadurch, daß in einer Rechtsgemeinschaft allgemein Ehegemeinschaft (*connubium*) besteht.

c) Die Institution der Kirche tritt wie alle Institutionen durch einen Akt der Annahme in die Wirklichkeit: die Kirche durch die Empfangsbereitschaft und den Gehorsam des Glaubens gegenüber dem verkündeten Wort und den gespendeten Sakramenten. Die Notwendigkeit der Annahme zeigt, daß dieser Vorgang dem Grundsatz des *sola fide* entspricht.

d) Durch die Taufe wird der Mensch in den Stand des Christen instituiert, zu einem Gliedmaß am Leibe Christi. Auch der geltende *codex iuris canonici* bewahrt in can. 87 diese Einsicht auf, wenn er sagt: *baptismate in ecclesia catholica homo (der natürliche Mensch) constituitur persona (coram deo)*, eine sehr gefüllte und theologisch einwandfreie Aussage. Die Institution der Kirche wird durch den einzelnen Akt der Instituierung nicht erst geschaffen, sondern ist eine bereits

vorgegebene, von Gott eröffnete Möglichkeit, die der Mensch im Glaubensgehorsam des Bekenntnisses annimmt.

Also sind Institutionen keine vom Zweck her zu verstehenden Einrichtungen (Anstalten) und auch nichts, was unabhängig vom Menschen für sich besteht. Es sind ja gerade die lebensbestimmenden, existentiellen Grundbezüge des Menschen, die in den Institutionen verfaßt sind. Damit kehrt sich das Problem gleichsam für uns um: während wir bisher zu erklären versuchten, wie sich die als äußerliche Ordnung verstandene Institution zum Geist und zur geistgewirkten Gemeinschaft verhalte, müssen wir uns jetzt damit auseinandersetzen, wie sich die Zweckorganisationen, kirchlichen Behörden, die Kirche als Körperschaft und Verein zu der Kirche als von Gott gestifteter Institution verhält. Freilich sind wir damit einen wesentlichen Schritt weitergekommen, weil wir das antiinstitutionelle Vorurteil und eine falsche Trennung von Innen und Außen damit überwunden haben.

Eine teilweise Lösung dieses bleibenden Widerspruches und einen weiterführenden Hinweis gibt Helmut Schelsky in einigen Zitaten in seinem vielbeachteten Aufsatz „Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?“ in der „Zeitschrift für evangelische Ethik“. Er sagt dort (Heft 4, 1957, S. 169):

„Institutionen wollen und können gar nicht den inneren Aufschwung der Person, die Lebendigkeit des Geistes und der Seele in ihrer Selbstkommunikation sicherstellen, aber sie garantieren deren dauernde Möglichkeit, indem sie einen Minimalbestand von Erfüllungen, eine . . . formalisierte Grundlage dieser Erlebnis- und Bewußtseinsform durch die Zeiten und für die Menge dauernd zur Verfügung halten, indem sie also den Appell, die chronische ‚Herausforderung‘ zu ihrer inneren Bemächtigung und zu ihrem geistigen Ausleben, stabilisieren und weitertragen. Das ist der ‚Appell nach oben‘, der jeder Institution als normative Leitidee in Spannung zu ihrer trivialen Stabilität innewohnt.“

Er zitiert weiter Arnold Gehlen:

„Kultur ist ihrem Wesen nach ein über Jahrhunderte gehendes Herausarbeiten von hohen Gedanken und Entscheidungen, aber auch ein Umgießen dieser Inhalte in feste Formen, so daß sie jetzt, gleichgültig gegen die geringe Kapazität der kleinen Seelen weitergereicht werden können, um nicht nur die Zeit, sondern auch die Menschen zu überstehen. Über lange Zeiten und große Zahlen hin können gerade die hohen und verdichteten Inhalte nur in den Formalismus eingewickelt überleben: Forms are the food of faith, und es finden sich schon wieder Geister, die ihre mögliche Ergiebigkeit entwickeln.“

Schelsky und Gehlen gehen hier über die allgemeinen Aussagen der Soziologie bereits hinaus und wenden ihren Blick speziell auf die Kirche. Ihre Einsichten sind im Verhältnis zu gewohnten Anschauungen erstaunlich genug. Auch die trivialisierte, banalisierte Institution, die gar nicht ohne weiteres in die Nähe

der göttlichen Stiftung zu rücken ist, erscheint als dienlich für den Geist! Das im Deutschen unübersetzbare Wortspiel „forms are the food of faith“ erweist die beliebte Gegenüberstellung von Innerlichkeit und äußerer Form als objektiv und psychologisch irrig. Der Soziologe ist sehr kritisch gegenüber den Möglichkeiten des individuellen Bewußtseins, die wesentlichen Dinge durchzuhalten — aber das wird nicht durch einen fremden, gesetzlichen Zwang ausgeglichen, sondern im Gegenteil durch den Charakter des Appells und des Anrufs, der freien Ermöglichung, den die Institution bedeutet und enthält. Es ist also nicht der idealistische Glaube an den objektiven Geist, der sich in mächtigen transpersonalen Bildungen ausspricht und die Verantwortlichkeit des Gewissens erdrückt — im Gegenteil: es ist ein Raum der Entscheidung und der gesteigerten Verantwortlichkeit. In Selbstverständnis und Kritik des Protestantismus ist oft die Tatsache erörtert worden, daß dieser den Einzelnen überfordere. So wurden Menschen schlichter Bildung und geringerer Bewußtheit abgedrängt, denen er nicht die ihnen zugänglichen Formen des Verständnisses und der Gemeinschaft darbietet. In extremer Ausbildung entstand so die Bewußtheitsreligion der Gebildeten. Noch in unserer Zeit konnte ein so hervorragender Gelehrter wie Wilhelm Dibelius in einer Vergleichung englischer und deutscher Frömmigkeit und des entsprechenden Kirchentums dies gerade als einen entscheidenden Vorzug des deutschen Protestantismus ansehen. Die Folge der Entkirchlichung und Entchristlichung der breiten Schichten erwähnt er ausdrücklich und nimmt sie bedenkenlos als unvermeidlich hin, offenbar in der Überzeugung, daß dies durch die erreichte „Höhe“ der Innerlichkeit, des personalen Gottesverhältnisses gerechtfertigt sei. (W. Dibelius „England“, Band II, 1925.) So könnte freilich heute nicht mehr geschrieben werden. Aber eine gedankliche Klärung dieses so einschneidenden Problems ist deswegen noch nicht erfolgt. Dieser Mangel führt dann umgekehrt im Sektenwesen wiederum zu merkwürdigen Äußerlichkeiten und Verengungen. Je enger hier die Gemeinschaft, desto enger auch hier Gesetzlichkeit, die den offenen Zug der großen Institution nicht hat. Das Gesetz des Vakuums macht sich also dort bemerkbar, wo man sich der Frage nicht stellt.

Auf alle Fälle zerstören diese evident richtigen Erkenntnisse der Soziologie eine Fülle gewohnter Urteile und Wertungen in unserem Kirchenwesen. Es zeigt sich, daß wir Gesetz und Evangelium in ganz falscher Weise auf die konkrete Wirklichkeit unseres weltlichen und kirchlichen Zusammenlebens angewendet haben. Ebenso wie die römische Kirche ganz unerträgliche positive Gleichsetzungen äußerer Ordnung mit den Forderungen des Glaubens vollzogen hat — so haben wir das gleiche mit negativen Gleichsetzungen getan — und weil es negative waren, dies mit der Freiheit des Evangeliums verwechselt.

So sehr diese Einsichten also quer liegen zu gewohnten Anschauungen und uns zur Revision nötigen, so reichen sie doch noch nicht zur Erklärung der offenkundigen Spannung zwischen der Kirche als Institution göttlicher Stiftung und

den vielfachen Gefügen äußerer Art, deren unbestreitbare Tendenz zur Eigengesetzlichkeit, zur falschen Objektivierung durchaus nicht verkannt und verharmlost werden darf. Dies gilt um so mehr, als gerade die Reformation sich an solchen unerträglichen Gleichsetzungen und Selbstgesetzlichkeiten, insbesondere der kurialen Leitung direkt entzündet hat, welche skrupellos weltlich-politische und geldliche Interessen als Forderungen geistlichen Rechtes ausgab.

Die Rechtsgeschichte als Morphologie wie als Geistesgeschichte betrachtet, gibt uns hier wesentliche Hinweise. Institution ist ursprünglich und in langdauernder Übung ein durchaus personaler Vorgang: jemand wird durch konkrete Akte in einen Stand gesetzt — als Christ durch die Taufe in den Stand des Christen, der natürliche Mensch in den Stand der Ehe, des Lehnsbesitzes, des Amtsträgers usf. In einer präzis beschreibbaren Entwicklung wandelt sich sowohl der Vorgang selbst wie sein Verständnis. Das ist am leichtesten im Staatsrecht zu zeigen. Der Satz „der König ist tot, es lebe der König“ heißt nicht nach unserem heutigen Verständnis, daß der Erbe ipso facto ins Amt tritt, so daß keine Lücke entsteht. Es heißt umgekehrt: wir wünschen, daß der Nachfolger möglichst bald ins Amt tritt, durch die dazu erforderlichen Akte der Annahme, der Huldigung, Krönung usf. Es besteht gerade kein gleichsam metaphysisches Kontinuum des Staates: es tritt vielmehr für kurze Zeit eine echte und — gefährliche — Lücke ein, die deshalb um so schneller ausgefüllt werden soll. Weil man die Unsicherheit und Gefahr dieser Lücke vermeiden will, greift man später zur Vorstellung eines transpersonal-objektiven Kontinuums. Die Institution ist nicht der Ausdruck eines Sicherheitsbedürfnisses, sondern das Sicherheitsbedürfnis zerstört die Institution in ihrem eigentlichen personalen Sinne.

Die entsprechenden Entwicklungen setzen, wie meistens bei der Kirche, früher ein als beim Staat und sind für den Ausgang des ersten Jahrtausends bereits von Rudolf Sohm in seinem letzten großen, weniger bekannten Werk ausführlich beschrieben worden. Die Theorie der sog. absoluten Ordination und der Transsubstantiation gehören in diesen Zusammenhang. Die Vorstellungen des objektiven Kontinuums sind regelmäßig verknüpft mit dem Eindringen kausaler Vorstellungen in den personalen Vollzug.

Die Umsetzung der personalen in die transpersonale Institution hat eine Fülle von Mißbräuchen ebenso wie von Gegenwirkungen, Mißverständnissen und Protesten hervorgerufen. Begreiflicherwise kann man ohne die Kenntnis dieses Vorgangs zu den heute vorfindlichen institutionellen Formen einschließlich denen der kirchlichen Behördenorganisation und Vereinsbildung überhaupt nicht Stellung nehmen. In diesem Zusammenhang wird dann auch eine durchgreifende Untersuchung der soziologischen Lebensformen der Kirche weit über das Gewohnte hinaus und oft in anderer Blickrichtung als der bisherigen der Religionssoziologie erforderlich. Unzweifelhaft macht die Kirche vermöge ihrer eigenen

Lebens- und Triebkräfte eine soziologische Entwicklung durch, die durch Fremdeinflüsse nicht erklärt werden kann. Man unterscheidet in der ökumenischen Diskussion mit Recht die sog. theologischen und die außertheologischen Faktoren und versteht unter den ersteren die Eigenkräfte der Kirche. Man wird das nur richtig verstehen können, wenn man diese letzteren auch als soziologische beachtet. Diese Eigenkräfte gehen oftmals den vergleichbaren weltlichen Bewegungen voraus, oftmals parallel, und nur sehr zum Teil sind sie von ihnen bestimmt. Diese vielfältige Verschlungenheit wird man sorgfältig beachten müssen. Ohne die ebenso geglaubte wie erkennbare Voraussetzung, daß die Kirche bei alledem dieselbe bleibt, ist aber überhaupt ein Verständnis nicht zu gewinnen. Sonst bleibt nur ein wirrer Haufen sich überkreuzender Einflüsse übrig, dessen Verworrenheit auch jede einzelne Erkenntnis in Frage stellt oder geradezu unmöglich macht. Es verfehlt also die Sache selbst, wenn man mit Spenglers — im einzelnen oft sehr aufschlußreichen — Anschauungen sozusagen verschiedene Christentümer unterscheiden will. Es geht aber auch nicht mit der Naivität der Verfassungsothodoxie aller Konfessionen, die verkennen, in welchem Maße oft zentrale theologische Positionen und überlieferte kirchliche Lebensformen historisch-kontingent und soziologisch bedingt sind. Die radikalsten Theologen sind hier meist am wenigsten radikal. Hier fallen unweigerlich manche Heiligenscheine — *amica confessio* — *magis amica veritas*. Ein wesentliches Hindernis des Verständnisses ist die Verkennung der Tatsache, daß auch das Freilassen bestimmter Dinge, oder ihre negative Bewertung, eine ebenso positive Entscheidung bedeuten, wie die entschiedenste Gleichsetzung bestimmter Formen mit den Forderungen des Evangeliums. Wer so denkt, ähnelt sehr dem Griechen, dem ein Rechnen mit negativen Zahlen undenkbar und sinnlos erschienen wäre.

Es liegt auf der Hand, daß im Rahmen eines solchen kurzen Aufsatzes nur kurze Hinweise auf die Fülle der erforderlichen Untersuchungen möglich sind. Es sind keine rein akademischen Dinge, sondern gehen uns sicherlich sehr viel mehr an die Nieren, als wir zunächst meinen — es ist ein Stück wirklicher Buße, die nicht in der Beteuerung der Nichtigkeit, sondern darin besteht, daß man sich der verfehlten Wirklichkeit mutig stellt.

Durch die Eröffnung dieser Dimension des Problems wird, wie oben angedeutet, für alle einzelnen Untersuchungen und Erwägungen die Lage gleichsam umgekehrt. Während wir bisher genötigt waren, eine fast unübersehbare Fülle höchst unterschiedlicher und ungleichwertiger Erscheinungen untereinander und mit dem pneumatischen Hintergrunde der Kirche als „geistlicher“ (oder gar nur „spiritualer“) Gemeinschaft in Beziehung zu setzen, gewinnen wir jetzt einen biblisch wohlbegründeten, sehr viel konkreteren Bezugspunkt. Von da aus wird dann die vielschichtige Thematik, die hier nicht im einzelnen zu entfalten ist, ihren Zusammenhang gewinnen.