

„Kirchlichkeit“ und „Kirchliche Gesellschaft“

VON WILHELM DANTINE

Mit Hilfe dieser beiden Stichworte soll auf bestimmte ekklesiologische Bewußtseinsprozesse aufmerksam gemacht werden, die seit Beginn des 19. Jhdts. das konfessionelle Selbstverständnis stark bestimmen. Sie sind nicht leicht sichtbar zu machen, da sie eher unterschwellig wirksam waren und noch in starkem Maße sind; ihrer rationalen Reflexion standen und stehen traditionelle protestantische Grundauffassungen entgegen, was zur Folge hatte, daß die theologische Ekklesiologie sie bis jetzt nur ungenügend unmittelbar zur Sprache brachte und sie kaum thematisch behandelte. Einer der Gründe für diese Nichtbeachtung war und ist die Vermeidung des Eintretens auf soziologische Grundprobleme; sie galten — und gelten auch heute noch trotz des Ausbaues einer eigenen „Kirchensoziologie“ — als theologisch suspekt, als „vor- oder außertheologische“ Momente, die nur am Rande eine Rolle spielen dürfen. In Wahrheit bestimmen sie aber entscheidend das kirchliche Selbstbewußtsein und führen zu Denkmodellen und Verhaltensweisen, die nicht nur den veränderten historischen Gegebenheiten schwer gerecht zu werden vermögen, sondern überdies auch in Schrift und Bekenntnis keine wirklichen Grundlagen haben.

I. *Der Einfluß Schleiermachers auf die Entwicklung des kirchlichen Selbstverständnisses*

Wenn hier der Name eines einzelnen Theologen genannt wird, dann geschieht dies nicht wegen seiner überragenden Persönlichkeit, aber auch nicht wegen der unhaltbaren Annahme, daß sich etwa sein Lehrsystem als solches allenthalben durchgesetzt hätte. Wohl aber wird er mit Recht der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ genannt, denn in seinem Denken und speziell in seinem ekklesiologischen ist eine aus mancherlei verschiedenen Quellen gespeiste Grundvorstellung hervorgetreten, die sich trotz vieler Modifikationen, ja energischer Widersprüche im einzelnen, bis heute kräftig durchgehalten hat, so daß sie nicht nur bei seinen konfessionsbewußten wie bei seinen unionistischen Schülern in seinen Grundintentionen wiederkehrt, sondern durch diese und über sie hinaus weiterwirkt. Bei Schleiermacher selber ist die Grundintention am reinsten zu fassen, und nur deshalb stellen wir einige typische Aspekte seiner Ekklesiologie heraus, wobei wir ihren geschichtlichen Horizont besonders beachten müssen.

1. In der Epoche, die unter der Schockwirkung eines ersten sichtbaren Zerbrechens des *Corpus Christianum* und kirchlicher Auflösungserscheinungen steht, hat Schleiermacher in seinem Versuch, die Aufklärung zu überwinden, mit einer inneren Sanierung der Kirche angesetzt. Diese ist ihm keine Randerscheinung, sondern zentrale Mitte seines Denkens, und zwar insbesondere Voraussetzung des tätigen christlichen Handelns in der Welt. Die Kirche bekommt einen vor Schleiermacher im Protestantismus kaum denkbaren Stellenwert, da ihm zwar Christus die „vollkommene individuelle Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit“ bedeutet, die Kirche jedoch „die vollkommene universelle Erscheinung des Göttlichen in der Welt“, wie sein Biograph urteilt.¹ Noch deutlicher: „Die Kirche ist der Offenbarungsträger des Geistes in der Zeit, während Christus nur am Anfang der Zeit steht“, wie Holger Samson in seiner Studie „Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers“ (EVZ 1958, 51) urteilt, wobei er zu Recht darauf verweist, daß für Schleiermacher „Geist“ das eigentliche Wesen Gottes darstellt und somit für ihn die Trias „Geist—Christus—Kirche“ im Grunde an die Stelle der göttlichen Trinität tritt, die deshalb auch nur uneigentlich festgehalten wird. — Wie immer Schleiermacher dann auch wieder die „Gesamtkirche“ als eine ideelle, ewige und unsichtbare Kirche ansehen kann und dadurch der Stellenwert der Kirche doch wieder etwas gemindert wird, da sie als sichtbarer Geistorganismus, als „Individuation des göttlichen Geistes“, nur in den Partialkirchen geschichtlich in Erscheinung tritt, es bleibt dennoch als bemerkenswertes Faktum bestehen, daß die damalige Infragestellung der Kirche hier mit einer unerhörten Rangerhöhung innerhalb der Heilsordnung beantwortet wird, die sich konsequenterweise für das Selbstbewußtsein des geschichtlichen Kirchentums entsprechend, d. h. in einer Steigerung ihrer Rollenerwartung im ganzen des Glaubenslebens auswirken mußte.

2. Nun ist Schleiermachers Kirchenidee wesentlich durch den Begriff des „Organismus“ konstituiert, dessen Geschichtlichkeit wesentlich als ein natürliches Wachstum verstanden wird, welches überdies unter dem Einfluß einer optimistischen Fortschrittsidee gedacht wird, so daß Schleiermacher z. B. von der „Perfektibilität“ der Kirche überzeugt ist. Die innere Verwandtschaft mit der „organologischen“ Staatslehre eines *Adam Müller* liegt auf der Hand und tritt nicht nur in der „Christlichen Sitte“, sondern auch in der „Glaubenslehre“ deutlich zutage, und zwar kennzeichnend unter der Begrifflichkeit des „neuen göttlich gewirkten Gesamtlebens“ bzw. des „Gemeingeistes“, mit welchem letzterem der Heilige Geist in seiner Wirksamkeit identifiziert wird.² Wenn hier u. a. ausgeführt wird, daß der Heilige Geist eben nur als „Gemeingeist“ die „Lebens-einheit der christlichen Gemeinschaft“ bzw. die „innere Lebenskraft der christ-

¹ D. Schenkel, Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild. 1868, 586 ff.

² Glaubenslehre §§ 87; 116, 3; 122.

lichen Kirche als eines Ganzen“ sein kann und es als solche ist, dann wird, wenn man das unter „Gesamtleben“ und unter „Gemeinschaft“ von ihm Verstandene analysiert, unmittelbar einleuchtend, wie sich hier eine geistmetaphysische mit einer soziologischen Wirklichkeit vermischt.³ Die Bedeutung der Kirche als „Gemeinschaft“ spiegelt sowohl das im Pietismus geborene und in der Erweckung wieder kräftig auflebende bruderschaftlich-genossenschaftliche Element wider (Glaubenslehre § 115 „Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammen-treten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“) als auch die sich im 18. Jhdt. herausbildende „patriotische Gemeinde“, einer Vorform der Idee des „Volkes“, die mit dem Entstehen des modernen Nationalismus aufs engste zusammenhängt.

Wir können hier nicht auf die geistige Hintergrundgeschichte mit ihren neuplatonischen Akzenten eingehen, aber es lohnt sich für unsere Thematik, darauf zu verweisen, wie der „Gemeingeist“ sich zum „Volksgeist“ entwickelt hat und im Zusammenhang mit dem Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins zu einem entschiedeneren Antijudaismus führte, in dem alle Grundelemente des späteren christlichen, achristlichen und antichristlichen Antisemitismus impliziert waren. Schleiermacher— und mit ihm das Gros der geistigen Führer der nationalen wie der religiösen „Wiedergeburt“ — war trotz seiner vielen persönlichen Kontakte mit einzelnen Juden entscheidend mitbeteiligt an diesem geistigen Prozeß. So widersetzte er sich als einer der ersten energisch einer kirchlichen Hilfe für das Emanzipationsverlangen der Juden, die in Berlin durch Erlangung der Taufe als gesamte Gruppe in den Genuß der staatsbürgerlichen Rechte kommen wollte, und zwar mit der hier allein interessierenden Begründung, daß durch diese „fremde“ Infiltration die Homogenität des gesellig sich darlebenden Gemeingeistes der völkischen wie der kirchlichen Gemeinde gestört würde! Mit seiner Idee von Kirche war eine Vorstellung von geselliger „Kirchlichkeit“ verbunden, die es ebenso „rein“ zu halten galt wie die nationalbewußte Bürgergemeinde von Französlingen und Juden. Von konstitutiver Bedeutung ist hier der Gedanke der „Individualität“, die nicht nur dem einzelnen Menschen, sondern der „Person“ des Volkes, Staates und auch der Kirche eignet, die als Individuation des „Gemeingeistes“ in ihrer besonderen „Eigentümlichkeit“ erhalten werden muß.⁴

Die innere Struktur des „Gemeingeistes“ beseelte den „Volksgeist“ wie auch den „Gemeindegeist“ der kirchlichen Gemeinden. Besonders deutlich wird das in der grundlegenden Rolle, die die „Familie“ bzw. das „Haus“ für Volk (bzw. Staat) und Kirche spielt. Die Familie ist nicht etwa nur der Ort, an dem sich als

³ Vgl. Hans Reuter, Zu Schleiermachers Idee des „Gesamtlebens“, 1914.

⁴ Vgl. den in Erscheinung begriffenen 2. Bd. von „Kirche und Synagoge“, Kap. „Romantik und Idealismus“ W. Dantine.

dem unmittelbarsten menschlichen Lebenskreis Gesellschaft und Kirche treffen (können), sondern die Familie als solche, d. h. von ihrer Natur her, ist „das soziologische Urbild der Kirche“ (Samson, 68), ja „die Familie ist die ursprüngliche Kirche“, und daher gilt: „Jeder ist also von Natur in der Kirche . . . so kann es keine Familie geben, in der nicht etwas Kirche wäre.“⁵ Wir blicken hier weniger auf die bekannten Konsequenzen einer solchen Theorie, wie sie etwa im Begriff eines „christlichen Staates“ liegen, sondern darauf, daß hier notwendig „Kirche“ vom „Haus“ aus gedacht wird: Die Geschlechtsgemeinschaft wird als „Funktion der Kirche“ verstanden, denn „die eheliche Verbindung ist der erste Akt im verbreitenden Prozeß der Kirche, die Realisierung der Idee der Kirche“ (Samson, 27), Kinderzeugung und Erziehung, an die sich für Schleiermacher die „Mission“ anschließt, die er als „Wachstum der Kirche über die Grenzen eines christlichen Volkes hinaus“ versteht und in Analogie zum Kolonialismus der Staaten sieht, so daß sie vor allem eine Aufgabe der „Grenzkirchen“ darstelle (Samson, 28). Dieses Denken von der Struktur der Familie her verbindet sich harmonisch mit dem erwähnten gewichtigen Element der „Individualität“ und der Bewahrung ihrer „Eigentümlichkeit“, wozu nun noch als Grundbegrifflichkeit der Ethik überhaupt, d. h. des „darstellenden Handelns“, die „Geselligkeit“ tritt (Chr. Sitte, 620 ff.). Das Ergebnis ist nun mit innerer Notwendigkeit ein Verständnis von Kirche als einer religiösen Gemeinschaft, in welcher die eigentümlichen Elemente des eigenen Wesens wie in Familie und Volk ausgelebt werden müssen, und zwar in einer möglichsten Dichte gesellig-gemeinschaftlichen Handelns. Entfaltung erfordert in erster Linie ungestörte Bewahrung und Pflege des Häuslich-Besonderen.

3. Sicherlich darf nicht übersehen werden, daß Schleiermachers Gedanke von der Kirchwerdung der ganzen Menschheit letztlich eine Christianisierung der menschlichen Gesellschaft durch die gesellige Tätigkeit des einzelnen meint, die von ihm als ein allmählicher Assimilationsprozeß gedacht war (Chr. Sitte, 631). Damit sind im Ansatz auch „liberale“ Entwicklungen intendiert, die auf eine Auflösung oder Überflüssigmachung der Kirche hinaus kämen, wie sich etwa bei *Richard Rothe* zeigt, nach welchem das Christentum sein „kirchliches“ Stadium zu überwinden habe, da es bereits in sein „politisches“ und „sittliches“ Stadium eingetreten sei und darum die Kirche ihren Beruf, „das prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein, . . . auf ihren Nachfolger, den Staat, als die allgemeine sittliche Gemeinschaft übertragen“ müsse.⁶ Wenn Schleiermacher selbst trotz seiner Fortschrittsgläubigkeit und seiner Überzeugung von der Perfektibilität der Kirche solche ihm prinzipiell naheliegenden Konse-

⁵ Fr. Schleiermacher, *Die christliche Sitte*, hgg. v. L. Jonas, 2. Aufl. 1884, Beilage A. §§ 72 u. 73.

⁶ *Theologische Ethik*, III. 1848, 1010 ff., bes. 1034.

quenzen nicht zieht, Rothes Weg also nicht beschreitet und aufs Ganze gesehen die „Kirchlichkeit“ der Kirche im Rahmen seines Einflusses bestärkt hat, dann hängt dies mit seinem berühmten Ellipsengleichnis zusammen, nach welchem der eine Geist als der eine Mittelpunkt des Ganzen dennoch nur in zwei Brennpunkten faßbar ist, in Philosophie und Dogmatik, in „nous“ und „pneuma“.⁷ Aber wiederum sind beide so aufeinander bezogen — „Gott selbst ist die Vernunft“! (Chr. Sitte, 314) —, daß die Vernunftwissenschaft die Grundlage der Theologie sein kann und muß, daher aber auch der Organismus des „nous“ (des Handelns des Staates) die Voraussetzung für das Handeln der Kirche ist. Dies wirft nun nochmals ein verstärktes Licht auf die Realität der „Gemeinschaft“. In Entsprechung zu der „christlichen Idee, . . . daß der göttliche Geist seinen Ort hat in der Gemeinschaft, und in den einzelnen nur sofern sie Glieder derselben sind“ (Chr. Sitte, 113) werden alle einer natürlichen Gemeinschaft immanenten Notwendigkeiten, zu deren Erhaltung und zur Steigerung ihrer Existenz von größter Wichtigkeit. Die Kirche ist nicht mehr nur Instrument des Heiles für die menschliche Gesellschaft, sondern sie wird insofern Selbstzweck, als sie nach den Strukturgesetzen der „Gemeinschaft“ ihre Extensivität nur als gesteigerte Intensivität erfahren kann (Chr. Sitte, 313), was zur Folge hat, daß „der ganze Prozeß der Steigerung anzusehen ist als ein Handeln der Kirche auf sich selbst“ (374).

II. Die spätere Entwicklung

Dieses „Handeln der Kirche auf sich selbst“ mußte notwendigerweise dann verstärkt in das kirchliche Bewußtsein treten, als der kirchliche Fortschritts-optimismus verebbte und einem defensiven Pessimismus Platz machte. Schleiermachers Idee von einem Kirchwerdungsprozeß der allgemeinen Gesellschaft sank ins Vergessen. Während seine Denkanstöße auf patriotisch-nationalem Felde einen gesonderten Weg weiterliefen und an der nationalistischen Formung des Säkularismus mitwirkten, wurde seine aus gesellschaftlichen Prämissen gewonnene Idee von der „Gemeinschaft“ und dem Heiligen Geist als „Gemeingeist“ zum Impuls eines Ausbaues der konfessionsbestimmten (lutherischen, reformierten, unionistischen) Landeskirchen. Trotz der Beibehaltung der staatskirchlichen und volkskirchlichen Gestalt und dem damit verbundenen Postulat der Vertretung der gesamten Gesellschaft erstreckte sich in zunehmendem Maße die Verwirklichung der Gemeinschaftsidee nur mehr auf die „kirchliche“ Kerngemeinde, während die Unkirchlichkeit der sich allmählich bildenden und durch einen „neutralen“ Staat repräsentierten „pluralistischen“ Gesellschaft für ein Handeln der Kirche auf sich selbst unerreichbar blieb. Die Konsequenz lag in der Herausbildung einer eigenen „kirchlichen Gesellschaft“, die zwar selten so

⁷ Brief an Jakobi, Fr. Schl. Briefe II., 343.

genannt wurde, da man diesbezüglich einer Selbsterkenntnis geflissentlich aus dem Wege ging, war aber gleichzeitig darum bemüht, bestimmte Einflußsphären in Staat und Gesellschaft zu erhalten, zu befestigen oder wieder zu erobern.

Es liegt auf der Hand, daß diese eben gegebene summarische Behauptung in vielfacher Hinsicht differenziert werden müßte, ging es uns hier in erster Linie um eine genaue historische Darstellung. Die geschichtlichen Einzelheiten haben aber für unsere Absicht nur zeichenhaften Wert, und darum mag es genügen, einige wesentliche Momente hervorzuheben, die unser Interesse von unserer Gesamtthematik her verdienen dürften.

1. Als erstes soll im Blick auf unser Thema der innerprotestantischen Kontroverse und der konfessionellen Spaltung vermerkt werden, daß deren Beziehung zum Phänomen der „Kirchlichkeit“ und der „kirchlichen Gesellschaft“ erst gegen Schluß dieses Referates unmittelbar in Augenschein genommen wird. Zunächst ist es wichtig zu sehen, daß die Entwicklung nicht nur quer durch den Protestantismus geht, sondern auch nicht ohne interessante Parallelen zum Katholizismus ist, die ebenfalls im Vorbeigehen gestreift werden müssen. Es besteht eine eigentümliche Gemeinsamkeit, die sich in den getrennten Konfessionen ebenso wie in den Unionskirchen auswirkte, und das macht eine Wesenseigentümlichkeit der konfessionellen Problematik im 19. und 20. Jhd. aus. Gemeinsames oder mindestens ähnliches Schicksal und gemeinsame oder ähnliche außertheologische und theologische Motive und Antriebe haben eigenartigerweise zu gegenseitiger Trennung und Absonderung geführt, was allein schon dadurch charakterisiert erscheint, daß es nicht nur um eine lutherisch-reformierte Entfremdung geht, sondern auch noch um eine solche zwischen den unionistischen Kirchenkörpern und den konfessionell bestimmten, was der ursprünglich intendierten Vermittlungsidee des Unionsgedankens eine zusätzliche Hemmung einbrachte. — Wir werden also zunächst auf auftretende Gemeinsamkeiten zu achten haben.

2. Die bereits zweimal kurz angespielte Tendenz zur Verschleierung der soziologischen Hintergründe des eigenen kirchlichen Selbstverständnisses fällt dort besonders auf, wo eine besondere Neigung zur Verkirchlichung des christlichen Lebens begegnet. Wir treffen gerade da die von Schleiermacher gegebenen Stichworte an, aber sie werden mit oder ohne direkten Bezug auf ihn als theologische Begriffe naiv, d. h. unreflektiert, aufgenommen und benützt. Was *Karl Barth* an Schleiermacher mit Recht rühmend hervorhebt, daß er sich nämlich der Problematik seines theologischen Unterfangens stets bewußt war und dem durch rationale und selbstkritische Erhellung Rechnung zu tragen sich bemühte,⁸ das fehlt in bemerkenswerter Weise in den ekklesiologischen Ausführungen jener Theologen und Kirchenmänner, denen es auf eine Festigung der kirchlichen

⁸ K. Barth, Die protestantische Theologie des 19. Jhdts., 1947, 384 ff.

Grundlagen im Sinne einer Positivität des christlichen Glaubens ankam. Gerade jene Art von Ekklesiologie, die sich peinlich genau darum bemühte, die eigene Position mit exakten religions- und kirchengeschichtlichen, exegetischen und dogmatischen Argumenten als richtig zu erweisen, wurde naturgemäß nicht nur damals zur willkommenen Zielscheibe spöttischer Kritik von seiten der aufkommenden soziologischen Wissenschaften, was sich heute aus bekannten Gründen wiederholt, sondern bietet in der Tat auch der besonnenen Ideologiekritik von heute weitgehende Möglichkeiten, auf ein „falsches“ Bewußtsein zu erkennen, das sich zur Sicherung gültiger Herrschaft jeglicher selbstkritischen Hinterfragung entzieht.

Natürlich spielen eine Fülle zeitbedingter Motive eine verständliche Rolle: Abneigung gegen die kritische „liberale“ Theologie, Neigung zu einer im gesamten konservativen, wenn nicht restaurativen, Grundgesinnung in politisch-kulturell-ökonomischer Hinsicht, wie überhaupt die vorwiegend defensive Grundstruktur der theologischen und kirchlich-praktischen Absicht. Es enthüllt sich darin allerdings schon ein entscheidender Aspekt von dem, was als „Kirchlichkeit“ in seiner Bedeutung von uns herausgearbeitet werden soll, wenn hier bewußt alles unter dem verhüllenden Deckmantel überlieferter kirchlich-theologischer Begrifflichkeit abgewandelt wird, obwohl einer eindringlichen Analyse die innere Veränderung und Umwandlung der Inhalte nicht verborgen bleiben kann. Das Insistieren auf einen traditionellen Sachzusammenhang unter gleichzeitiger unveränderter Polemik gegen den römisch-katholischen Traditionalismus, das subjektiv-unbewußte, aber eben auch nicht selbstkritisch reflektierte Verbleiben in einer reformatorischen Nomenklatur, deren ursprüngliche eigentümliche Akzentuierung gleichzeitig durch eine neue Sinndeutung unterwandert wird, deren Sinnbedeutung nicht rational ins Bewußtsein gehoben wird, dürfte typisch für dieses Phänomen sein. Man spricht von „Amt“ und „Gemeinde“ und meint „Institution“ und „Gemeinschaft“ im Sinne des „Gemeingeistes“ und des organologischen Entwicklungsdenkens, verdrängt aber diese philosophischen Hintergründe und soziologischen Ursprünge solcher Denkweisen.

Dies wird z. B. bei einer solch imponierenden kirchlich-theologischen Gestalt wie *Theodor Kliefoth* sichtbar, der heftig gegen jede Weise einer Beziehung der Kirche auf die Gesellschaft polemisiert, weil er darunter nur den ihm verhaßten Rousseau'schen „contrat social“ versteht. Deshalb sind ihm sowohl der politische „Constitutionalismus“ als auch jede kirchliche presbyteriale Synodalverfassung „schlechthin Lüge“.⁹ Zugleich entwirft er, der noch unmittelbar bei Schleiermacher gehört hatte, auf der Basis einer Kombination von „göttlicher Heilsordnung“ und „geheiligter Naturordnung“ und unter der immer wiederkehrenden

⁹ 8 Bücher von der Kirche, I. 1854, 27, 400 ff., bes. 410.

Chiffre eines „lebendigen Organismus“ ein institutionalistisches Verständnis von Kirche, das eindeutig einem organologischen Gesellschaftsdenken entstammt, jedoch aufgrund formaler Berührungspunkte aus den lutherischen Kirchenvätern, denen solches Denken fremd war, begründet wird. „Es ist nicht das Volk Gottes zuvor als in verschiedenen Ämtern und Ständen gegliedertes da, so daß es dann die Mannigfaltigkeit der Institute aus sich hervorbrächte, sondern diese göttlichen Institute, Ehe, Häuslichkeit, Mandat, die Gnadenmittel, Obrigkeit usw. sind als von Gott geordnete Dinge da, und je nachdem diesem oder jenem dieses oder jenes Ding von Gott als sein ‚kleros‘ zugeteilt wird, tritt er damit in diesen oder jenen Ordo der Kirche ein“ (362). Wie wichtig ihm der Institutscharakter der Kirche ist, die man nach ihm im Begriff einer „ganzen“ Kirche, nämlich „als eines in Ständen von göttlicher Ordnung gegliederten Organismus“ (411–12) fassen muß, erhellt daraus, daß diese „ganze Kirche“ als „sittliche Persönlichkeit“ zu werten ist, welche Persönlichkeit in einem Amt der Kirchenordnung, nämlich im Amt der „Kirchenleitung“ oder des „Kirchenregimentes“, das vom Predigtamt grundsätzlich unterschieden wird, in sichtbare Erscheinung und entsprechende Würde treten muß (354). Damit geht Hand in Hand eine Verrechtlichung des gesamten kirchlichen Lebens, wie sie bisher gerade dem Luthertum fremd war — die von Kliefoth zur Stützung herangezogenen Kirchenordnungen des 16. Jhdts. haben eine ganz andere Funktion —, wobei nicht nur die fraglose Übernahme des Rechts- und Gesetzesdenkens aus dem „menschlichen Leben überhaupt“ (378) sowie der vielsagende Ausdruck einer „Maschinerie der Kirchenordnung“ auffällt, sondern vor allem die Versicherung: „Die Heilsordnung wäre wirkungslos und todt, wenn nicht . . . die Maschinerie der Kirchenordnung da wäre, um die Heilsordnung in geregelte und sichere Actionen zu setzen“ (386/87).

Mit dieser Wendung wird verräterisch deutlich, worum es eigentlich diesem Aufgebot von gesetzlichem Kirchenrecht, neuartiger Etablierung eines kirchlichen Leitungsamtes in der Form einer kirchenbürokratischen Hierarchie und theologisch begründeter Institutionalisierung der Kirche überhaupt geht: Es handelt sich um therapeutisch-sanative Hilfsaktionen, um der um sich greifenden „Unkirchlichkeit“ Herr zu werden, wobei der dies alles sich gefallen lassenden „Kirchlichkeit“ ein entsprechendes Lob zuteil wird. Nun darf man sicherlich ein solches Experiment aus dem 19. Jhd. schon deshalb, weil es heute nicht mehr unmittelbar aktuell ist und sich nur teilweise durchgesetzt hatte, nur als eines von vielen ähnlichen Beispielen ernst nehmen. Aber ohne dies im einzelnen belegen zu müssen, darf doch darauf verwiesen werden, daß sowohl die in unserem Jahrhundert so stark wieder erwachende Kirchlichkeitsidee als auch der erneuerte Konfessionalismus gerade an den Kliefoth'schen Gedanken anzuknüpfen bemüht waren — es sei nur an die vielfach nach dem 1. und 2. Weltkrieg, wenn

auch noch unter anhaltender heftiger Diskussion eingeführten kirchlichen „Lebensordnungen“ erinnert.¹⁰ Unser Interesse an dem Komplex vielfältiger Erscheinungen, auf die hier nur flüchtig verwiesen werden kann, besteht darin, daß sich hinter dem selbstverständlich-vertrauten und vom einfachen Wortverstand her nur positiv zu wertenden Begriff der „Kirchlichkeit“ ein ganz bestimmtes Konzept verbirgt, das durchschaut werden muß. Aus einer dem christlichen Glauben wesensgemäß-selbstverständlichen Forderung des dritten Gebotes wird nicht nur ein Ehrenschild des „treuen“ Gemeindegarnes, sondern ein Rettungswerk für das Volk Gottes selbst, das dieses notwendig in eine Defensivstellung nicht nur gegenüber der „ungläubigen Welt“, sondern auch gegenüber dem überwiegenden Gros der nominellen Christenheit bringt, wobei noch in der Regel dessen verbleibende finanzielle Kraft (Kirchensteuer) zum Ausbau einer introvertierten, möglichst geschlossenen Festung verwendet wird. Diese Kirchlichkeit wird auch statistisch und geographisch meßbar gemacht und dient der Erhaltung einer „geschlossenen Gesellschaft“, für die im Grunde auch die Geschichte prinzipiell geschlossen erscheint bzw. nur soweit geöffnet werden soll, als es notwendig ist, sich ein wenig zeitgeschichtlich zu adaptieren. Mehr aber wird nicht gestattet, und dies bewirkt den seltsamen, aber nicht zu übersehenden Umstand, daß diese für sich existierende „kirchliche Gesellschaft“ durch eine weitgehende Immobilität gekennzeichnet erscheint.

3. Dies muß nun noch von einer anderen Seite beleuchtet werden, und zwar nicht nur, um eine schon genannte Dimension genauer zu unterstreichen, sondern auch, um dadurch demonstrieren zu können, daß die relativ einseitige und nicht sehr häufig auftretende institutionalistische Spielart des organologischen Gemeinschaftsdenkens im Sinne Kliefoths, den wir als Beispiel dafür heranzogen, keineswegs die einzige Möglichkeit war, die auf dem Boden der Gemeingeist-Idee entstehen konnte. Es gibt andere Spielarten, in denen die Institute göttlicher Ordnung nicht im selben Maße im Vordergrund standen. Sie gingen vor allem von der Idee der erfahrbaren *Gemeinschaft* aus. Das gilt z. B. für den für die Geschichte des Luthertums so bedeutsamen *Wilhelm Löhe*, den Initiator des heute noch so virulenten Gedankens vom Luthertum als der „Mitte der Konfessionen“. ¹¹ Ihm ist die Treue zu dem Bekenntnis der lutherischen Väter und die von ihm behauptete einzigartige Schriftgemäßheit der lutherischen Lehre der Kern aller seiner Überzeugungen. Aber schon die Überschrift über den ersten Abschnitt des ersten der „Drei Bücher“ formuliert den philosophisch-anthropologisch-soziologischen Grundgedanken seines Denkens, ohne dies freilich auch nur anzudeuten: „Wir sind zur Gemeinschaft und zur Kirche geboren“ (3 ff.), und tatsächlich entwickelt er aus der Notwendigkeit des Menschen, Gemeinschaft zu er-

¹⁰ Vgl. etwa Otto Friedrich, Einführung in das Kirchenrecht, 1961, 352 ff.

¹¹ 3 Bücher von der Kirche, 1845, 109.

fahren, sowohl den christlichen Gottesglauben wie auch seine ganze Ekklesio-
logie. In der romantischen Grundstruktur des gesamten theologisch=ekkesio-
logischen Denkens unterscheidet er sich in nichts von dem bekannten Vermitt-
lungstheologen und Vertreter der Union *Carl Immanuel Nitzsch*, der von der
Behauptung ausgeht: „Religion, an sich schon Gemeinschaft, ... ist ... ihrem
Zwecke nach nichts Einsames.“¹² Sie, die Religion im allgemeinen, erscheint ihm
„als Gemeinschaft der Gemeinschaft“, so daß er hier schon, im Vorfelde des
spezifisch Christlichen, in der „Persönlichkeit der Gemeinde“ ein „wesentliches
Moment des Gemeinlebens, ein Moment des Gemein=Bewußtseins“ erblickt
(137/38). Das Christentum ist ihm dann „verwirklichte Religion“, d. h. aber
„verwirklichte religiöse Gemeinschaft“ (142), in welcher wie bei Schleiermacher
das gesellige Element eine ganz wichtige Rolle spielt, d. h. die mitmenschliche
Kommunikation auf der bruderschaftlichen Ebene (174 ff.). Weniger auf den
Institutionalismus bedacht, stellt dann die „freie Geselligkeit“ im genossenschaft-
lichen Sinne ein sehr wesentliches Element dar (266), das sich kirchlich vor allem
in der Gestalt des „christlichen Vereines“ auslebt (479 ff.).

Hier kommt es infolge des relativen Zurücktretens des Institutsdenkens und
des relativen Vorranges der bruderschaftlichen Ebene zu dem für den Prote-
stantismus im 19. Jhd. so typischen Zustand, daß sich „Kirchlichkeit“ in den von
der Kirche organisatorisch unabhängigen „Vereinen“ darstellt. Hier verschoben
sich wohl soziologische Formen und konkrete Gestaltgebungen gegenüber dem
von der strengen „Maschinerie“ der kirchlichen Lebensordnungen bestimmten
kirchenregimentlichen System, das wir am Beispiel Kliefoths kennenlernten.
Dieser Unterschied soll in seiner theologischen und praktischen Bedeutsamkeit
keineswegs geleugnet werden, aber im Blick auf unsere Problematik bedeuten
diese Differenzen nicht mehr als Varianten ein und derselben Systematik. Die
„Kirchlichkeit“ wird jetzt als „Christlichkeit“ in der Form christlich bestimmter
Geselligkeit durch aktive Beteiligung an den diversen variablen Möglichkeiten
ausgelebt. Die Kirchlichkeit benützt vermehrte Möglichkeiten der Betätigung,
aber auch die kirchenregimentlich-kirchenzuchtlich bestimmte Seelsorge hat ver-
mehrte Möglichkeiten der Kontrolle dieser Christlichkeit, die jener der Kirchlich-
keitskontrolle mit Hilfe der Kirchenordnungsmaschinerie in nichts nachsteht. Im
Vergleich mit der fast „einfältig“ — dies Wort im besten Sinne verstanden —
zu bezeichnenden Methode pastoraler Weisheit, die Gemeindeglieder in ihrer
praxis pietatis inmitten ihres Weltlebens zu betreuen, wird hier die Kirchlichkeit
statistisch nachweisbar und reglementierbar gemacht und eine Art von Reife-
zeugnis für das tätige Glied der kirchlichen Gesellschaft zur Verfügung gestellt.
Die nachweisbar vielfältige Gebundenheit des Predigtamtes an die korrekten

¹² Praktische Theologie I, 1847, 136.

und eifrigen Vertreter solcher geselliger Kirchlichkeit ist nur eines unter manchen Indizien für die babylonische Gefangenschaft, in die sich die Kirche solcherart freiwillig begibt.

In welch starkem Maße sich der prinzipielle Ausgang von einem vorgegebenen Gemeinschaftsgedanken auswirkt, wird z. B. darin deutlich, daß die christliche Ethik gegenüber den „natürlichen“ Gemeinschaftsordnungen in Unfreiheit gehalten werden muß. Ähnlich wie schon bei Schleiermacher das „Haus“ die Leitlinie für das christliche Handeln wird und vor allem „Fremden“ abgeschlossen werden muß, wird bei Nitzsch der Ethik untersagt, was nicht im Einklang mit der Pietät der Familie steht (289 ff.). Gewiß wird man in Rechnung zu stellen haben, daß die damalige konkrete geschichtliche Situation noch kaum, wie heute häufig, den gläubigen Christen in der vom Unglauben der Eltern bestimmten Familie kennt, aber es bleibt bestehen, daß radikale prophetische und apostolische Forderungen gar nicht erhoben werden dürfen, weil Kirchlichkeit und Christlichkeit fundamental auf einer bestimmten vorgeformten soziologischen Ebene beruhen. Der Grund liegt nicht darin, daß die Wahrheit des Evangeliums unbekannt wäre oder absichtlich verbogen würde, aber sie wird gefesselt durch die soziologische Struktur dessen, was man als eigentliches Fundament ansieht, den Gemeingeist der Gemeinschaft.

Dies läßt sich auch deutlich an einem gut lutherischen Pendant zu Nitzsch zeigen, nämlich an *A. G. C. Harleß*. Dieser weiß wohl von einer prinzipiellen Differenz zwischen Familiengeist und Heiligem Geist, aber er kommt doch nicht um die ihm selbst nicht ganz geheure Forderung einer „Anerkennung der Göttlichkeit der Volksordnung“ herum.¹³ Die Frage solcher Anerkennungen aber bestimmt — übrigens auch heute nicht selten — das Gegensatzpaar Kirchlichkeit—Unkirchlichkeit (305), und dies kann auch nicht anders gesehen werden, weil grundsätzlich an der „Beziehungsform der natürlichen Gemeinschaft zur Erziehungsform für das Reich Christi“ festgehalten wird (283). — Die christlich-kirchliche „Gesellschaft“ kann sich gerade als solche von der jeweiligen allgemeinen Struktur der Gesellschaft nicht lösen, wenn sie als deren bloßer Spezialfall ihre eigene Existenz versteht. Ein noch dazu sich selbst verdeckendes und einer selbstkritischen Hinterfragung ausweichendes, d. h. ideologisches Selbstverständnis der Kirche als einer eigenen geschlossenen Gruppe innerhalb der allgemeinen Gesellschaft vermag sich offenbar von dieser Gesellschaftsstruktur nicht zu befreien und bleibt ihr verfallen — worauf ja u. a. auch die verhältnismäßig starken Relikte von autoritärem Obrigkeitsdenken und nationalistisch-bürgerlichen Vorstellungen in den bewußt kirchlichen Gruppen innerhalb der Kirche hindeuten. Aber damit kann hier nur im Zeichen einer Anmerkung auf ein weites und tief geglie-

¹³ Christliche Ethik 4. Aufl. 1849, 291/92.

deres Feld von Zusammenhängen verwiesen, aber nicht näher darauf eingegangen werden.

4. Nun erst erscheint es sinnvoll zu sein, sich unmittelbar dem innerprotestantischen konfessionellen Problem zuzuwenden, wobei an historischen Einzelheiten kaum etwas Neues beizutragen sein dürfte. Aber es muß nun ein Moment stärker unterstrichen werden, das in unseren Darlegungen schon impliziert war, aber doch nur gelegentlich angesprochen wurde, jetzt aber im Zusammenhang unserer bisherigen Einsichten besonders bedacht werden muß. Es handelt sich darum, daß eine feste gesellschaftliche Gruppe um ihres Selbstverständnisses wie um ihrer Selbstbehauptung nach außen willen ein festes Lehrsystem braucht, wobei es sich um einen reziproken Bezug handelt, da ein festes Lehrsystem selber wieder auf eine geschlossene Gesellschaftsgruppe angewiesen ist. Man darf hier an die zu allen Zeiten wiederkehrende Klage über die „auflösende“, d. h. die „Gemeinschaft“ gefährdende Wirkung einer jeweils „neuen Theologie“ denken, besonders wenn diese sich als „kritische“ Theologie versteht. Der „Gemeingeist“ braucht zur Verwirklichung des geselligen Lebens wie zur Fundierung des institutionellen Organismus einen überschaubaren geistigen, in unserem Falle religiösen Überzeugungszusammenhang, ähnlich wie ihn eine bürgerliche, nationale oder soziale Gruppe zum eigenen Selbstverständnis und zur Durchsetzung nach außen braucht. Der Gemeingeist muß ein Gemeinschaftsverständnis entwickeln, das sich an die einzelnen Glieder der Gemeinschaft schlagwortartig vermitteln läßt und sich vor allem als festverschnürtes Paket von Überzeugungen nach außen darstellen muß. Denn es kommt für den Gemeingeist wesentlich darauf an, daß das überschaubare Ganze unversehrt überliefert und verteidigt wird. Der Gesamtkomplex dieses Systems ist wichtig, wichtiger jedenfalls als die einzelnen darin verpackten „Wahrheiten“. „Wahrheit“ im strengen philosophischen und theologischen Sinne ist als unmittelbarer Anspruch an Denken und Handeln hier relativ unwichtig gegenüber der Bereitschaft, die ganze „Summe“ von Überzeugungseinzelheiten, die für die Gruppe gesellschaftstypisch ist, zu übernehmen und sich zu ihr u. U. auch dann zu „bekennen“, wenn die in diesem Paket verpackten Einzelwahrheiten von den einzelnen Menschen gar nicht intellektuell redlich verifiziert werden können. Römisch-katholische Reminiszenzen an eine „fides implicita“ und das jeweils notwendige „sacrificium intellectus“ stellen sich hier unwillkürlich ein; wir kommen darauf noch einmal kurz zurück. Wichtiger noch ist die Feststellung: „Gemeingeist“, der sich in einer geschlossenen Gesellschaft verwirklichen soll, braucht und entwickelt „Weltanschauung“ im typischen Sinn dieses Begriffes hinsichtlich seiner erkenntnistheoretischen und soziologischen Ambivalenz. Noch immer ist die Darlegung der „Struktur“ von Weltanschauung durch *Wilhelm Dilthey* wegweisend für diese fundamentale Verwandlung der Wahrheitsfrage; ein sehr instruktives Beispiel für die Ent-

stehung von Weltanschauung bieten die Arbeiten von *Iring Fetscher* (Marxismusstudien). — Wir stehen damit wieder in der Nähe des Phänomens der Ideologie, vor allem vor dem der Verwandlung von „Glaube“ und der diesem eigentümlichen „Wahrheit“ in „Weltanschauung“ und ihrem ganz anderen Wahrheitsbegriff. Dies ist ein ungeheuer tiefer und vielschichtiger Komplex, der hier naturgemäß nicht näher ausgebreitet werden kann.

Nur auf ein grundlegendes Problem möchte ich kurz eintreten, weil es mit einem zweifellos naheliegenden Einwand gegenüber dem eben Gesagten zusammenhängt. Dieser betrifft das Verhältnis von „Kirche“ und „Lehre“, das zweifellos als ein notwendiges und gesundes bezeichnet werden muß, und deshalb wird man argumentieren, daß die Notwendigkeit und Wichtigkeit dieser Relation den eben vertretenen Behauptungen widerspricht. Nun muß hier aber genau unterschieden werden. Historisch gesehen haben sich die großen Grunddogmen der Kirche in einem prinzipiellen Kampf um elementare Wahrheitsfragen durchgesetzt, ehe noch einzelne soziologische Gruppen diese dann zu ihrer Selbstfundierung benützen konnten. Erst im Gefolge der grundlegenden Lehrstreitigkeiten zeigen sich die ersten Anzeichen ihrer ideologisierenden Anwendung, so etwa, wenn der Monophysitismus zum nationalen Bekenntnis einer Sondergruppe in Ägypten wird. Aber auch der harte Wahrheitskampf im Durchbruch der Reformation wird natürlich mit kulturellen, politischen und soziologischen Begleiterscheinungen, aber im wesentlichen doch infolge eines Neuverständnisses der evangelischen Wahrheit durchgekämpft, aber eben noch nicht als ideologische Fundierung und Bestärkung einer schon bestehenden Gruppe verwendet. Die grundlegenden reformatorischen Bekenntnisse sind ebenfalls noch wesentlich frei von einer solchen gruppensoziologischen Beschlagnahme, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie sehr bald auch in diesem Sinne verwendet worden sind.

Wichtiger aber ist folgendes: Die Kirche ist bis ins 14. Jhd. hinein ohne eigene „Ekklesiologie“ ausgekommen; so machtvoll und problematisch sie sich schon im Altertum und dann im Mittelalter als Institution auszuleben begann, so hat doch diese so stark kirchliche Theologie in ihrer eigenen Themenstellung nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, danach gefragt, ob und wie sich die einzelnen dogmatischen loci ekklesiologisch auswirken würden. Die Kirche und erst recht das Problem ihres gesellschaftlichen Zusammenhaltes waren für die Theologie jedenfalls nicht wesensbestimmend und beschäftigten eher die kirchliche Administration. Das wurde erst anders, als die Kirche durch radikale Gruppen in ihrer Mitte als solche und in ihrer Gestalt in Frage gestellt wurde. Noch eindrücklicher ist das Reformationsgeschehen in dieser Sache: Da es so sehr unter der Frage einer „Kirchenreform“ stand, wäre es verständlich gewesen, wenn in ihm die Ekklesiologie zum Thema 1 geworden wäre, wogegen in Wahrheit das soteriologische Problem im Vordergrund des Interesses stand. Allerdings beginnt sich mit den

innerprotestantischen Bekenntnisabgrenzungen wie in der Kontroverse mit Rom bald die Fragestellung zu wandeln; die spezifischen Konfessionslehren werden offensichtlich vom eigenen Stabilitätsdenken her motiviert. So könnte man sich fragen, ob nicht der Ausbau der protestantischen Lehre vom infalliblen Bibelwort, dem papierenen Papst mit Hilfe der Verbalinspiration, das Verlangen nach einer hieb- und stichfesten Autorität gegenüber dem römischen Lehramt befriedigte. Wenn im 19. Jhd. der Konfessionalismus besondere lutherische und reformierte Spezialwahrheiten als „Materialprinzipien“ der jeweiligen Kirchentümer herausarbeitete und dabei je einen besonderen lutherischen bzw. reformierten „Gemeingeist“ konstruierte, so ist zu fragen, ob nicht die Drohung der Union ein kräftiges Motiv dabei gewesen war. Ebenso ist angesichts der gegenwärtigen Rolle der Mariologie für die Ekklesiologie ernsthaft die Frage zu stellen, ob nicht der römische Katholizismus sein Selbstverständnis als besonderer Konfession mit der Produktion neuer Dogmen, ekklesiologischer wie mariologischer, decken mußte, so daß diese die Bezahlung für seinen Willen zur Sonderexistenz brachte. Also: Dogmenproduktion oder verfestigende Beibehaltung der bisherigen „Bekenntnisse“ dürfte unter bestimmten historischen Verhältnissen ein Ausdruck des Erhaltungsmotives kirchlicher Gruppen sein, die sich selbst in ihrem Bestand bestätigen müssen. Damit aber wird eine der wesentlichen Grundlagen kirchlicher Existenz in ihrem Kern korrumpiert: die theologische Wahrheitsfrage! Forschung und Lehre werden an die Leine eines gruppenpsychologisch aufschlüsselbaren konfessionspolitischen Dirigismus genommen, Theologie wird zur bloßen „Funktion“ der Kirche — ob *Karl Barth* wesentlich später und in ganz anderer Motivierung und Zielsetzung je bedacht hat, was er mit dieser Formulierung aussprach und gegenwärtiger „Kirchlichkeit“ dadurch für Mittel in die Hand gab? Theologie wird „eingesetzt“ und entsprechend gelobt, wenn sie die erwarteten Ergebnisse liefert, und prinzipiell einer „Unkirchlichkeit“ verdächtigt, wenn ihre Ergebnisse nicht den Erfordernissen der jeweiligen Erwartung des „Gemeingeistes“ entsprechen, mag auch ihr kirchliches Engagement noch so sachbezogen auf die eigentliche Wahrheit sein. Theologie wird hier manipuliert und ihrer eigentlichen Funktion, nämlich ihrem Dienst an der Wahrheit des Heiles, entzogen.

Zur Situation im 19. Jhd., als die Begrifflichkeit von „Kirchlichkeit“ und „Unkirchlichkeit“ eine besondere Bedeutung gewann, zurückkehrend, muß nun noch dargelegt werden, wie das überlieferte kirchliche „Bekenntnis“, das im 16. Jhd. entscheidend aus dem unmittelbaren Wahrheitsringen entstanden war, im 19. Jhd. gerade angesichts seines neuerlichen Bedeutungszuwachses sich in etwas verwandelte, das zwar nicht seinem Inhalt, wohl aber seiner inneren Struktur nach jener skizzierten „Weltanschauung“ außerordentlich ähnelt. Das Augurenlächeln derer, die Ordinationsgelübde abnehmen und leisten, stammt

aus der geheimen Übereinstimmung darüber, daß z. B. die einzelnen Sätze der Konkordienformel ohnehin nicht mehr als unmittelbarer Wahrheitsanspruch den Prediger herauszufordern haben. Hier drückt sich eine betont „kirchliche“ Verhaltensweise aus, der es auf die globale Anerkennung des Bekenntnisganzen zur Sicherung des betroffenen Kirchenkörpers ankommt. Nichts belegt dies besser als der Umstand, daß nicht nur lutherische und reformierte Kirchen, sondern auch Unionskirchen die Bekenntnisfrage so oder so zu lösen suchten, indem sie einen irgendwie gearteten besonderen „Gemeingeist“ ihres speziellen Kirchenkörpers zu erzeugen und zu pflegen begannen, auch wenn dies nur in der Gestalt eines landeskirchlichen Sonderbewußtseins geschehen konnte.

Erdmann Schott hat auf eine besondere Verwandlung im Selbstverständnis des sog. Konfessionalismus aufmerksam gemacht,¹⁴ die vielsagend sein dürfte. Seit zirka 1900 verstünde man unter Konfessionalismus nicht mehr nur und allein unmittelbare Bekenntnisschriftentreue, sondern ein „übertriebenes Wertlegen auf Wahrung der kirchlichen Eigenart“. Hier verknüpft sich in der Tat das konfessionalistische Motiv mit dem der „Kirchlichkeit“ auf der Basis eines Selbstverständnisses von Kirche als „kirchlicher Gesellschaft“: Das uns im Zeichen des romantischen „Gemeingeistes“ schon begegnete Moment der „Eigentümlichkeit“, der „Individualität“ der landes- oder freikirchlichen Gruppe, die als lebendiger Organismus eine „sittliche Persönlichkeit“ darstellt. Wenn diese „Eigentümlichkeit“ dann noch morphologisch entfaltet und verständlich gemacht werden soll, ist es nicht zu verhindern, daß hier der Faktor der „Wahrheit“ in seinem echten Bezug zum „Glauben“ und zur „Kirche“ in einem Maße ideologisch verfärbt werden muß, der nur als bedenklich angesehen werden kann. Die Wahrung der Eigentümlichkeit des Gemeingeistes der konkreten kirchlichen Gruppe muß taub machen für die kritische Hinterfragung durch die eigentliche theologische Wahrheit, die jeweils zur Frage steht, und zwar gleichviel, ob sich eine solche Hinterfragung von der Wahrheitssuche her unmittelbar oder mittelbar aus einer ökumenischen Zielsetzung aufdrängt. So kann gerade „Kirchlichkeit“ zum besonderen Hemmschuh für Verwirklichung von Kirche werden.

5. Es bleibt uns noch die Aufgabe, eine bereits kurz gestreifte Einsicht nochmals genauer ins Bewußtsein zu bringen, nämlich die sich aufdrängende Analogie zu bekannten Phänomenen innerhalb der bisherigen Gestalt des römischen Katholizismus, die freilich gerade heute dort energisch infrage gestellt werden. Besonders ein Problem wäre hier zu beachten: das Theologumenon von der Kirche als einer *societas perfecta*. Dieser Begriff, der gegenwärtig so zurückgedrängt erscheint, daß er in der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia“ nicht verbal auftritt, der Sache nach jedoch unverkürzt eingearbeitet ist, verrät schon

¹⁴ RGG 3. Aufl. III. 1747 ff.

durch seinen geschichtlichen Werdegang im kontrovers-theologischen Gegensatz zur protestantischen Doktrin von der verfaßten Kirche als einer „societas imperfecta“ einerseits eine indirekte ökumenische Bezogenheit, andererseits die typischen Charakteristika, die sich uns unter dem Stichwort der „kirchlichen Gesellschaft“ innerhalb des Protestantismus herausgestellt haben. Man kann dies auch so sehen: Die hinter der beschriebenen Kirchlichkeit und dem ihr verwandten Konfessionalismus stehende Konzeption von der „kirchlichen Gesellschaft“ stellt offenkundig eine protestantische Entsprechung zur römischen Doktrin von der ekklesialen „societas perfecta“ dar. Selbstredend kann es sich bloß um eine Analogie handeln, denn bis heute lehnen protestantische Ekklesiologie und evangelisches Kirchenrecht diese römische Auffassung mit zwingenden Gründen ab. Darum gedeihen auch die protestantischen, speziell lutherischen Versuche im Stile Kliefoths zur Erstellung einer „Kirchenordnungsmaschinerie“ immer nur halb; zu stark wirken die Grundlagen reformatorischer Theologie sowie die noch immer nicht ganz erledigten Thesen von *Rudolf Sohm* im Kirchenrecht nach. Deswegen wagt sich auch das Konzept von der kirchlichen Gesellschaft nicht mit einer entsprechenden Selbstbezeichnung ans Licht der rationalen Reflexion, sondern muß ihrer Anonymität entrissen werden. Denn auch eine „unvollkommene“ Gesellschaft kann sich in einer ganz bestimmten Art von Gesellschaftlichkeit verstehen und sich mit Hilfe der ihr bewußten „Unvollkommenheit“ als solche negieren, ohne aufzuhören, das zu sein, was sie ist. Selbst im Katholizismus ist der Begriff der *societas perfecta* heftig umstritten, da der Durchbruch zum universalen Welt-Beruf der Kirche die seit dem Tridentinum einsetzende Entwicklung zu einer römischen Konfessionskirche abbrechen möchte, um so mehr als die Vorstellung von der perfekten Gesellschaft als ein Kind der antiprotestantischen Kontroverstheologie charakterisiert erscheint. Gerade diese Vorgänge beleuchten das protestantische Analogieverfahren. Sie zeigen die ekklesialen Verfestigungstendenzen konfessionalistischen Beharrungsvermögens im Lichte einer erkannten katholischen Fehlentwicklung und entblößen den restaurativen Trend im ekklesiologischen Bereich, der konsequent und automatisch einsetzt, wenn die Kirche ihre zweifellos stets vorhandene Gesellschaftsbezogenheit nicht rational reflektiert. Die uneingestandene Prägung durch vergangene soziologische Strukturen verursacht das Verharren in einem stationären Zustand, der sich der ökumenischen Öffnung verweigert und damit einem konfessionellen Immobilismus verfällt.

III. Ergebnis

Die Probleme, die unter den Stichworten der „Kirchlichkeit“ und der „Kirchlichen Gesellschaft“ hervortraten, sind zweifellos nur Teilmomente jenes ganzen Komplexes, der im innerprotestantischen Dialog behandelt werden muß. Sie be-

ansprechen aber, so wichtige Aspekte dieses Ganzen zu enthüllen, daß ihre Negierung alle Wege einer echten Begegnung blockiert und ihre Beachtung dazu beitragen kann, im Dialog der Konfessionen überhaupt vorwärtszukommen. Folgerungen aus dieser Einsicht können kurz angegeben werden.

1. Die theologische Debatte muß über die unmittelbar lehrmäßige Konfrontation hinaus auf die Hintergrundprobleme und auf die eigentlichen Motive kirchlichen Handelns ausgreifen; die Ekklesiologie muß Ethik und Praktische Theologie umfassen und darf nicht vor deren Erörterung abgeschlossen werden, weil sie sonst nur unwirkliche Postulate erstellen kann.

2. Das lutherisch-reformierte Gespräch muß sich darüber klarwerden, ob es bereit ist, die soziologischen Implikationen des geschichtlich Gewordenen in Sicht zu nehmen und an deren Klärung zu arbeiten.

3. Der ökumenische Fortschritt wird gerade dann, wenn er nicht einen Meinungsbrei bewirken und die Wahrheitsfragen der beiden Konfessionen ernst nehmen will, erfolgreich sein, wenn er die innerkirchlichen Ideologien bloßlegt und abzubauen versucht.

4. Die Freilegung eines gemeinsamen Weges im Rahmen der Ökumene hat zur Voraussetzung, daß die beiden Konfessionen die universale Berufung der Kirche bejahen und verantwortlich übernehmen sowie die diesen Weg blockierenden eigenständigen Hindernisse zu verflüssigen suchen.