

- 11 Zitat übersetzt aus: K. Barth, *Against the Stream*, London 1954, 175.
- 12 ebd.
- 13 Milan Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart/Berlin 1972.
- 14 *Guardian*, 7. September 1990.
- 15 hierzu vgl. U. Duchrow, *Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche?* a. a. O.
- 16 vgl. Roger Scruton, *The New Right in Central Europe I (Czechoslovakia) und II (Poland and Hungary)*, *Political Studies*, 1988, XXXVI 449–462 und 638–658.
- 17 Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte*, Stuttgart 1966, und D. B. Forrester, *Beliefs, Values and Policies*, Clarendon 1989.
- 18 Zitiert nach „*Der Apostolische Stuhl 1982*“, Köln 1982, 814.
- 19 ebd., 815.
- 20 *Guardian*, 27. April 1990.
- 21 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London, Duckworth 1981, 245.
- 22 Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek b. Hamburg 1989, 26.
- 23 ebd., 33 f.
- 24 ebd., 16.
- 25 ebd., 12.
- 26 ebd., 22.
- 27 ebd., 27.
- 28 ebd. (Zitat übersetzt aus V. Havel, *Living in Truth*, London 1987, 153).
- 29 ebd., 72.
- 30 ebd., 73.
- 31 ebd., 73 f.
- 32 ebd., 91.
- 33 Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte*, a. a. O.
- 34 John Donne, *Mediation XVII*.

Die Herausforderung der Ökumene durch die Zivilgesellschaft

VON GÖTZ PLANER-FRIEDRICH

Die Kirchen seien dazu aufgerufen, ihren Beitrag zur Überwindung der völkertrennenden Spaltung auf dem europäischen Kontinent zu leisten, heißt es im Basler Schlußdokument (54). „Ein Europa, das seine eigenen Probleme und Schwierigkeiten löst, kann seine Verantwortung für andere Länder um so wirksamer erfüllen.“ (56) Die Spaltung, die die Europäische Ökumenische Versammlung dabei im Blick hatte, war zweifellos die ideologische Ost-West-Grenze, sinnfällig gemacht durch die Berliner Mauer. Nun, da sie gefallen ist, scheint Europa erst recht wieder gespalten zu sein: in Nationen und ethnische Minoritäten, in Reiche und Arme, Arbeitslose und Arbeitnehmer, EG-Mitglieder und EFTA-Staaten, strukturschwache Regio-

nen und industrialisierte Ballungszentren, Triumphalisten und Gede-
mütigte.

Die Hoffnung, daß der Heilige Geist die Kirche ergreift und sie zu „Ver-
söhnung, Erneuerung und Veränderung“ führt, wie es an anderer Stelle im
Basler Dokument heißt (4), ist vielerorts der Resignation gewichen. Hege-
moniales Denken und Verhalten wagt sich hervor, wo bisher der Druck der
herrschenden Ideologie und die brutale Gewalt der Unterdrückung das
Gemeinsame in der Verschiedenheit gesucht und solidarisch gestärkt hatte.
Wo Machtfunktionen neu verteilt werden, melden sich auch die einzelnen
christlichen Konfessionen zu Wort und scheinen vergessen zu haben, was an
ökumenischer Gesinnung bereits gewachsen ist. Dabei wird auch schmerz-
lich erkennbar, daß das wahrhaft Trennende zwischen den Kirchen weniger
in der Lehre und im Denken liegt als im Leben und Handeln.

Oder präziser ausgedrückt: das Unterscheidende in der Lehre ist nur der
in theologischen Begriffen zur Geltung gebrachte Anspruch der partikula-
ren Kirchen auf die Gestaltung des menschlichen Lebens – individuell wie
gesellschaftlich. Solange wir also nur von der Lehre reden, berühren wir
noch nicht den Nerv der ökumenischen Probleme. Weil die Kirchen im
Laufe der Geschichte zum Teil gleichzeitig in verschiedenen politischen Ver-
hältnissen gelebt haben, sind ihre Erfahrungen mit dem Evangelium unter-
schiedlich gewesen. Der Reichtum des christlichen Glaubens wird unter den
Bedingungen der Geschichte immer nur in Teilen erfahren, so daß sich unter
jeweiligen historischen Bedingungen Schwerpunkte der Glaubenstradition
herausgebildet haben, die dann auch von theologischen Schulen schwer-
punktmäßig bearbeitet wurden. Die anti-ökumenische Versuchung besteht
nicht nur darin, diese theologische Interpretation bestimmter historischer
Konstellationen als allgemeingültige und unveränderbare Lehre auf jeden
beliebigen Kontext zu übertragen, sondern auch darin, neue und veränderte
Situationen auf dem Wege politischer Einflußnahme und Machtbeteiligung
dieser Lehre anpassen zu wollen. Die Realität soll sich der kirchlichen Lehre
anbequemen, weil nicht sein soll, was der kirchlichen Lehre nicht ent-
spricht. So wird immer der Eindruck entstehen, die Kirche verbünde sich
mit restaurativen Kräften der Gesellschaft, sie wolle das Rad der Geschichte
zurückdrehen.

Dadurch wird die Tatsache verdunkelt, daß die Kirche nicht von der
Gnade bestimmter politischer Verhältnisse lebt, sondern als Trägerin und
Verkünderin der Verheißung vom Reich Gottes alle politischen Verhältnisse
transzendiert. Indem sie nicht nur in der Lehre, sondern in der sakramen-
talen, priesterlichen und prophetischen Existenz das Reich Gottes antizi-

piert, ist sie per se eine ständige Infragestellung staatlicher und gesellschaftlicher Zustände. Sie verwehrt es damit den politischen oder ökonomischen Kräften, sich selbst oder ihre Mittel und Ziele als absolut und endgültig anzubieten. Daß das dennoch immer wieder geschieht und sogar durch kirchliche Instanzen oder Personen legitimiert wird, liegt nicht primär an falscher Lehre, sondern an mangelnder Authentizität der kirchlichen Existenz. Wenn beispielsweise die finanzielle Sicherheit in kirchlichen Entscheidungsgremien im Vordergrund steht, wird kirchliche Lehre kaum zu Rate gezogen. Die Lehre steht gerade in den protestantischen Kirchen häufig neben den Existenzfragen der Kirche, und umgekehrt lebt in Liturgie und Diakonie der Orthodoxie ein Glaubensverständnis, das durchaus mit dem theologischen Reflexionsergebnis evangelischer Theologie kommensurabel ist. Dombois hat deshalb behauptet: „Wenn die alten Kirchen wüßten und sich auf das beschränkten, was sie eigentlich tun, und die reformatorischen Kirchen täten, was sie verkündigen, so wären wir der Einheit der Christenheit um vieles näher“.¹ Man mag im Detail darüber streiten, in welchem Maße diese Behauptung zutreffend ist. Unbestreitbar scheint mir die Erkenntnis zu sein, daß der Konsens in der Lehre ökumenisch wenig austrägt, kommt es nicht gleichzeitig zur Koinonia im Leben der Kirchen.

Ekklesiologisch hat der ÖRK von Anfang an vor dem partikularen Machtanspruch der großen historischen Kirchen kapituliert. Wenn mit der Toronto-Erklärung von 1950² sogar ausdrücklich darauf verzichtet wird, daß sich die Mitgliedskirchen untereinander „als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes“ anerkennen, dann sind zwangsläufig auch die Beratungen und Beschlüsse dieses ökumenischen Organs keine „im wahren und vollen Sinn des Wortes“ kirchlichen Vorgänge. Was aber tun die Kirchen dann, wenn sie sich nicht gemäß kirchlichem Selbstverständnis ökumenisch begegnen? Können Kirchen überhaupt unter Absehen ihres Kircheseins reden und handeln?

Die Toronto-Erklärung formuliert ein „Dilemma“ (Ernst Lange), weil sie einen Verzicht auf die Ekklesiologie ausdrückt als Voraussetzung für eine ökumenische Zusammenarbeit von einzelnen Kirchen, die ihrerseits einen Anspruch auf eine exklusive Ekklesiologie erheben. Das schien von Anfang an nur dadurch erträglich zu sein, weil unter dem Aspekt der „Erneuerung“ Hoffnung auf eine ökumenische Transformation der einzelnen Kirchen bestand.³ Doch es hat sich m.E. inzwischen herausgestellt, daß die ökumenische „Lerngemeinschaft“ innerhalb des ÖRK an ihre Grenzen gekommen ist, weil sie dem Dilemma des ekklesialen Defizits nun nicht mehr ausweichen kann. Nicht umsonst heißt es in der Erklärung „Die Einheit der

Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991: „Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen wechselseitig in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anerkennen können.“⁴ Für die Zukunft der Ökumene bedeutet das: die getrennten Kirchen müssen endlich Abschied nehmen von ihrem Alleinvertretungsanspruch auf die Wahrheit des Evangeliums und gleichzeitig auf den Souveränitätsanspruch ihrer eigenen kirchlichen Verfaßtheit. Das ist eine gegenüber allen Kirchen gleichermaßen provokative These, die nur dadurch etwas abgemildert werden kann, daß ihr Vorschläge für eine positive Wendung in Richtung auf die „ökumenische Ekklesiologie“ angefügt werden. Ich versuche das einmal mit Hilfe einer Typologie von der vierfachen Gestalt der Kirche, zum anderen mit Rückgriff auf die ökumenische Kommunikationsform der Konziiliarität.

Die vierfache Gestalt der Kirche

Die Unwilligkeit der verfaßten Kirchen, sich gegenseitig im vollen Sinne des Wortes als Kirchen anzuerkennen, liegt an ihrer partikularen Selbstwahrnehmung als Kirche im vollen Sinne. Zur Ekklesia im umfassenden Sinne gehört nämlich nach Hans Dombois⁵ eine vierfache Gestalt: „universale Kirche, partikulare Kirche, Gemeinde und Orden“. Als „Orden“ ist hier eine selbständige Gruppe oder „besondere Dienstgemeinschaft“ angesprochen, die selbst nicht Kirche im vollen Sinne des Wortes zu sein beansprucht, aber in freier Entscheidung einer besonderen Berufung christlicher Menschen Gestalt verleiht.

Aus dieser Gestalttheorie der Kirche leitet Dombois seinen Vorwurf der Defizienz gegenüber allen partikularen Kirchentümern ab. So kritisiert er beispielsweise die protestantischen Kirchen, daß bei ihnen das Amt der Einheit partikularkirchlich verkümmert ist und die Universalkirche zwar im theologischen Überbau, nicht aber oder unzureichend in der Kirchenverfassung vorkomme.

In der römisch-katholischen Kirche ist die Gestalt der Universalkirche demgegenüber zentralistisch überentwickelt, wohingegen die Kirchengestalt der Gemeinde als defizitäre Partikularität der Gesamtkirche erscheint. Was die Gestalt des Ordens anbelangt, so haben sich die protestantischen Kirchen im Gegensatz zu Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche dieser Gestalt entledigt. Doch sie hat sich auch hier wie von selbst immer wieder zu Wort gemeldet: in den pietistischen Kreisen im 18., in der Diakonie im

19. oder in den bereits ökumenisch orientierten Gemeinschaften im 20. Jahrhundert.

Man kann also sagen, daß alle vier Kirchengestalten zum ökumenischen Erscheinungsbild der Kirche gehören. Die Unterentwicklung oder Überbetonung der einen oder anderen führt nicht etwa zur Erfahrung eines ekklesialen Mangels, sondern ruft eine partikularkirchliche Gegenreaktion hervor. Indem sich die Konfessionskirchen gegeneinander abschließen, anstatt das Defizitäre ihrer eigenen Kirchengestalt und das Komplementäre in den anderen wahrzunehmen, bilden sie – nach Dombois⁶ – funktionale Häresien aus.

Noch in einer anderen Hinsicht erscheint mir die Gestalttypologie der Kirche bei Dombois eine wichtige ekklesiologische Wahrheit zu enthalten, auch wenn gerade diese bei einigen Kirchenjuristen oder Kanonisten auf Ablehnung stoßen wird. Verstehe ich Dombois richtig, dann handelt es sich bei den vier Kirchengestalten weder um ein Unterordnungs- oder Ableitungssystem, noch um eine Hierarchie zu- oder abnehmender ekklesialer Suffizienz. Bezüglich der Gleichwertigkeit der Kirchengestalten im theologischen Sinne belehrt uns das CIC (1983) vom Gegenteil, indem es der Gemeinde gar keine kirchenrechtliche Beachtung schenkt. Und was die „Institute des geweihten Lebens“ anbelangt, so läßt schon Can 573 Paragraph 2 keinen Zweifel daran, daß sie nur kraft „der zuständigen Autorität der Kirche kanonisch“ errichtet werden dürfen. Auch wenn die großen Ordensgründungen des Mittelalters nicht per Dekret eines Diözesanbischofs nach Beratung mit dem Apostolischen Stuhl entstanden sind (wie es Can 579 CIC vorsieht), so ist doch historisch wie kirchenrechtlich die Tendenz unverkennbar, die Viergestaltigkeit der Kirche zentralistisch auf die im Papst personifizierte Universalkirche nach römisch-katholischem Verständnis zu beziehen. Dem liegt natürlich theologisch der Gedanke zugrunde, daß nur beim Apostolischen Stuhl alle Gnadengaben der Kirche vereint sind, während Partikularkirche, Gemeinden und Orden nur in eingeschränktem Maße ekklesiale Qualität besitzen.

Gehen wir dagegen davon aus, daß alle vier Gestalten von Kirche wirklich und wahrhaftig Kirche sind, wenn darin (gemäß CA VII) das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden, dann erhebt sich natürlich die vom kanonischen Recht bereits zentralistisch entschiedene Frage, wie sich diese vier Kirchengestalten zueinander verhalten und miteinander in Beziehung stehen. Dafür möchte ich den seit der Faith-and-Order-Konferenz von Löwen (1971) wieder in die ökumenische Diskussion eingeführten Begriff der Konziliarität in Anspruch nehmen.

Ernst Lange hat eine nahezu schwärmerische Beschreibung des Konziliaritätsprinzips geliefert, in der er das kirchliche Kommunikationsmodell – im Zuge der achtundsechziger Diskussion – mit dem Räte-Modell vergleicht und es gleichzeitig davon unterscheidet:

„Alle Beteiligten teilen die Hoffnung auf die Zukunft der Wahrheit, rechnen grundsätzlich damit, daß der Konsensus, nach dem sie suchen, mehr sein kann und mehr sein wird als die Summe der Einzelmeinungen oder der Kompromiß aus kontroversen Positionen oder der totale Sieg der stärksten Fraktion oder der stärksten Argumente. In den christlichen Räten – so jedenfalls die Theorie – treffen Einzelne, Gruppen, Gemeinden, Kirchen aufeinander, die sich gegenseitig wahrnehmen als Konkretionen der Gegenwart Christi, als Manifestationen der Erneuerungskraft des Heiligen Geistes“.⁷

Schwärmerisch erscheint diese Beschreibung, weil sie der ökumenischen Realität bis heute zutiefst widerspricht. Die theologischen Dialoge enden gemeinhin mit Kompromiß- statt Konsenspapieren. Wo es um Abstimmungen geht, herrscht das Majoritätsprinzip. Oft wird sogar gegen die stärksten Argumente mit sehr unchristlichen Machtmitteln gestritten, wie Finanzboykott, Mandatsentzug oder Androhung des Auszugs aus der ökumenischen Gemeinschaft. Die Repräsentanz der verschiedenen Kirchengestalten läßt viel zu wünschen übrig; wo sie durch die Hintertür der Quotenregelung eingeführt wird, hat sie häufig die Vereinzelung der Delegierten zur Folge, weil die einzelnen Kirchen die oben beschriebenen Kirchengestalten in Anbetracht ihrer ekklesialen Qualität nicht gleichwertig behandeln.

Daß es sich bei der verbreiteten Unfähigkeit der Kirchen zur Konziliarität weder um ein konfessionelles noch um ein kirchenrechtliches Problem handelt, beweisen zwei Beispiele aus der neuesten Kirchengeschichte.

– Die niederländische Reformierte Kirche hat ihre Stellungnahme zur Friedensfrage Ende der siebziger Jahre mit einem Positionspapier seitens eines kirchlichen Ausschusses eingeleitet. Dazu haben die Gemeinden Stellung genommen, bevor die Synode unter Einbeziehung dieser Voten einen Pastoralen Brief verabschiedete, der damals wegen seiner erstaunlichen Klarheit und theologischen Verbindlichkeit überraschte.

– Ähnliches ereignete sich zum gleichen Thema mit dem Pastoralbrief der Konferenz Katholischer Bischöfe in den USA (*The Challenge of Peace: God's Promise and our Response*, 1983). Ein erster Entwurf seitens der bischöflich eingesetzten Kommission wurde an die Gemeinden und Gruppen zur Reaktion weitergeleitet. Diese blieb nicht aus! Zweimal hat darauf-

hin die Kommission das Papier überarbeitet und ein theologisch wie sozial-ethisch beispielhaftes Dokument vorgelegt.

Man könnte auch auf die regionalen konziliaren Prozesse in den damals noch bestehenden beiden deutschen Staaten hinweisen. Gerade was Zusammensetzung, Durchführung, Ergebnis und Wirkung der Ökumenischen Versammlung von Dresden und Magdeburg anbelangt, scheint mir eine gründliche Auswertung dringend notwendig und zukunftsweisend zu sein.

In diesen Fällen lag ein wesentlicher Vorteil des konziliaren Vorgehens darin, daß der Rezeptionsprozeß bereits während der Entstehung begann. Das hat sich nicht nur inhaltlich niedergeschlagen, sondern auch den Grad der Verbindlichkeit erhöht. Andernfalls besteht nämlich die Gefahr, entweder in den Augen der Christinnen und Christen uninteressante oder irrelevante Positionen festschreiben zu wollen oder aber kirchlicherseits eine Verbindlichkeit von oben zu dekretieren, die in einer säkularen Gesellschaft auch von gläubigen Menschen nicht mehr widerspruchlos akzeptiert wird.

Nun bleibt natürlich die Frage, warum der Versuch, auf ökumenischer Ebene den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC) durchzuführen, so kläglich in den Anfängen steckengeblieben ist. Eine erschöpfende und abschließende Antwort kann ich nicht geben. Eine Ursache sehe ich darin, daß die angesprochenen Kirchen Konziliarität als ökumenische Kommunikationsweise entweder gar nicht mehr kannten oder sie ablehnten, weil sie sich dadurch in ihren bestehenden Machtstrukturen gefährdet fühlten. Die meisten protestantischen Synoden sind dem politischen Demokratieverständnis nachempfundene Beratungs- und Kontrollorgane der Kirchenleitung. Mit Lehrentscheidungen und Bekenntnisfragen sind sie in den seltensten Fällen betraut. Die spärlichen Konzile der römisch-katholischen Kirche sind seit dem Scheitern der Reformkonzilien im 15. Jahrhundert mehr und mehr zu einem Instrument des Papstes geworden, die er selbst einberuft, denen er allein vorsitzt und deren Beschlüsse nur durch seine Unterschrift Geltung erlangen.⁸

Konziliarität muß wieder innerhalb der Großkirchen Platz greifen, bevor sie ökumenisch wirksam werden kann. Auch hier nützen keine akademischen Debatten über kanonisches Recht und theologische Traditionen. Konziliarität muß weder erlaubt noch verordnet werden; sie muß sich ereignen. Wenn das geschieht, wird Kirche auch wieder ein aufregendes Erlebnis in der säkularen Gesellschaft.

Die säkulare Gesellschaft und der demokratische Staat sind für alle Kirchen eine große Anfechtung gewesen. Was Hugo Grotius inmitten der Wirren des 30jährigen Konfessionskriegs in Europa als Naturrecht definierte (*etsi deus non daretur!*)⁹, mußte thomistisch geschultem Denken als Blasphemie erscheinen. Es hatte sich freilich gezeigt, daß die Kirche die Einheit des Reiches nicht mehr verbürgen konnte, sondern im Gegenteil zur Ursache unversöhnlichen Hasses und fortschreitender Spaltung wurde. Deshalb war es das berechnete und notwendige Ziel der rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen von Grotius, „dem Naturrecht eine solch eherne Basis zu verschaffen, daß seine Gebote auch dann gelten würden, wenn man annehme (...), daß es keinen Gott gäbe oder er sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen kümmere“¹⁰. Damit war ein theoretischer Grund gelegt für eine heilsame Trennung von Staat und Kirche, für eine staatlich geschützte Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie für die Anerkennung der Menschenrechte überhaupt. Die Kirchen haben diese Entwicklung nur widerwillig nachvollzogen.¹¹ Gegen den unumkehrbaren Trend einer Säkularisierung der Gesellschaft in ganz Europa wurde von den Kirchen der Anspruch auf das „christliche Abendland“ aufrechterhalten. Als sich schließlich noch ein militant atheistisch auftretender Flügel der sozialistischen Arbeiterbewegung staatlicher Gewalt bemächtigte und die Kirchen wie die einzelnen Christenmenschen massiv unterdrückte, verbündeten sich in anderen Ländern kirchliche Kreise erst recht mit restaurativen politischen Kräften. In den Kirchen selbst zeigte die Spaltung Europas ihre Spuren. Jetzt, da das atheistische System des sowjetischen Kommunismus gefallen ist, lebt der Gedanke an das „christliche Abendland“ mit der Idee der Re-Evangelisierung Europas wieder auf.

Papst Johannes Paul II. sieht laut Enzyklika „*Redemptoris missio*“ ein „neues Missionszeitalter heraufdämmern“, da alle, die in Marias Liebe ihr Vorbild sehen, „in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken“. (92) In der Enzyklika selbst taucht der Begriff der „Re-Evangelisierung“ (33) auf, den inzwischen vor allem orthodoxe und reformatorische Kirchen im Osten Europas als existenzielle Bedrohung empfinden. Das wird dadurch keineswegs abgemildert, daß wenig später ausdrücklich das Dekret über den Ökumenismus herangezogen wird mit dem Hinweis, daß die Verkündigung der frohen Botschaft durch „untereinander gespaltene Christen“ die Zeugniskraft vermindere (50). Das „Bekenntnis zum Ökumenismus“ läßt Wege und Ziele der angestrebten

Einheit bewußt offen, so daß sich Unterstellungen und Spekulationen leicht einstellen können. Das Beispiel der Uniaten und die Flexibilität katholischer Theologen in den bilateralen und ökumenischen Lehrgesprächen verdeutlichen, daß nach römisch-katholischem Verständnis die anzustrebende Einheit weder in Liturgie und Ritus noch in der Lehre zu finden ist, sondern in der Unterwerfung unter die römische Jurisdiktion.

Wird damit nicht ein Herrschaftsanspruch dokumentiert, dem die Lehre und das kanonische Recht als Instrumente der Legitimation untergeordnet werden? Solch eine provokante Frage stelle ich nicht aus antikatholischem Ressentiment. Auch der Evangelischen Kirche in Deutschland möchte ich die Frage stellen, ob sie sich nicht mittels staatlich eingezogener Kirchensteuer und staatlich subventionierter Sozial- und Bildungsarbeit eine gesellschaftliche Machtposition erhält, die ihr sowohl vom Standpunkt evangelischer Theologie als auch aus der Perspektive demokratischer Gesellschaftspolitik gar nicht zukommt.

Wohl wissend, daß dieses Thema in der Ökumene diplomatisch gemieden wird, bin ich der Ansicht, daß es uns durch die uns bevorstehenden Ereignisse in Europa einholen wird. Die Frage der Machtverteilung stellt sich wieder neu; und die Kirchen werden unweigerlich dabei „mitmischen“.

Es geht nicht mehr um den einzelnen Christen oder die einzelne Christin im Gegenüber zu einer personal verstandenen Obrigkeit, wie das in Luthers Obrigkeitsschrift vorgestellt ist mit dem bezeichnenden Untertitel – „wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Es geht um das *Proprium* von Kirche innerhalb einer säkularen Gesellschaft. Dazu sind zwei Dinge zu klären:

1. Der *moderne Staat* ist nicht das, was Luther „Obrigkeit“ nannte. Er ist – soziologisch gesprochen – eine Institution der Gesellschaft, eine von Menschen geschaffene und durch sie veränderbare Einrichtung zur Regulierung bestimmter – aber bei Leibe nicht aller – gesellschaftlicher Prozesse. Geht alle staatliche Macht vom Volke aus – wie es demokratische Verfassungen wenigstens behaupten –, dann ist staatliche Macht von diesem Volk an Personen und Institutionen delegiert und durch freie, geheime, gleiche und allgemeine Wahlen legitimiert. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß auch der säkulare Staat religiöse Weihen nicht verschmäht, sofern sie zusätzlichen Nimbus verleihen; aber er ist nicht auf sie angewiesen: es ist ihm – seinem Selbstverständnis und Verfassungsgrundsatz nicht einmal angemessen.

Das Volk – was immer das im konkreten Falle sei – kann seinen politischen Willen auf verschiedene, verfassungsmäßig festgelegte oder aus eigener Freiheit geborene Weise zum Ausdruck bringen und damit die Repräsentanten des Staates zu bestimmten Aktionen und Reaktionen bewegen. Dazu

dient in erster Linie das Parlament, das als Legislative die Exekutive dirigiert und kontrolliert. Zu diesen tritt als dritte Kraft die Justiz, eine von Staat und Parlament denkbar unabhängige Prüfungsinstanz, die mit Sanktionen bewährte Urteile fällen kann über das, was rechtmäßig und was unrechtmäßig ist. Die Justiz ihrerseits wacht nicht nur über die Einhaltung der Gesetze, soweit sie von der Legislative autorisiert sind. Dann würde sie rechtspositivistisch bloß ausführendes Organ staatlichen Willens sein. Sie ist auch einem höheren Recht verpflichtet, das nur teilweise kodifiziert oder paraphiert ist. Dieses Recht kann partiell in Verfassungsgrundsätzen oder Staatszielbestimmungen festgehalten sein. Es ist außerdem in UNO-Deklarationen formuliert, die aber nur in wenigen Staaten als geltendes Recht anerkannt sind. Im allgemeinen werden diese universellen Rechtsgrundsätze dem staatlichen Recht nachgeordnet. Ein nationalstaatliches Souveränitätsverständnis läßt häufig noch keine übergeordneten Rechtsinstanzen zu. Dennoch hat sich gegen alle Restriktionen rechts- wie linksdiktatorischer Systeme ein Bewußtsein der Menschenrechte verbreitet, an dem sich partikuläre Rechtssetzung und staatliches Handeln messen lassen müssen.

2. Damit sind wir bereits bei dem zweiten klärungsbedürftigen Punkt. Die *Menschenrechte* sind mitnichten eine Erfindung der Kirchen. Im Gegenteil – weder die Lutheraner noch die Katholiken haben zur Entwicklung des Menschenrechtsgedankens etwas beigetragen, von der Orthodoxie einmal zu schweigen, weil sie den Anschluß an diese stark von der anglo-puritanischen Tradition beeinflussten Entwicklung erst relativ spät – nämlich durch die aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung – gesucht hat. In einem Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ von 1975 mit dem Titel „Die Kirche und die Menschenrechte“ wird das deutlich angesprochen:

„Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geiste des Liberalismus und des Laizismus.“¹²

Das trifft sinngemäß auch auf die evangelischen – insbesondere lutherischen Kirchen zu. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg vollzieht sich „auch in den evangelischen Kirchen, angeregt durch die ökumenische Gemeinschaft, ... ein tiefgreifender Wandel in der Auffassung der Menschenrechte“¹³. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß der totalitäre Mißbrauch von Macht in der Verachtung der menschlichen Würde und des menschlichen Lebens während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland auf

erschreckende Weise erfahren worden war. Doch die theologische Begründung – schreibt W. Huber (ebd.) – blieb lange Zeit aus. Diese ist mit verschiedenen konfessionellen Akzenten inzwischen nachgeliefert worden, womit aber noch nicht gesagt ist, daß die Kirchen die Menschen- und Grundrechte auch vollinhaltlich ins Kirchenrecht integriert hätten.

Einen Ansatz dazu bietet im Raum der reformatorischen Kirchen die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung (1934), indem sie die unverzichtbaren ökumenischen Merkmale der Kirche (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) mit ihrer Sozialgestalt als einer Gemeinde von Schwestern und Brüdern verbindet. Im katholischen Kirchenrecht hat das neue CIC 1983 eine Verbesserung gebracht, indem es die unterschiedliche Rechtsstellung von Klerikern und Laien etwas entschärft hat.¹⁴ Doch bleibt in beiden Fällen die Verhältnisbestimmung von kirchlichen Grundrechten und bürgerlichen Menschenrechten noch unbefriedigend im Blick auf das, was Karl Barth die Vorbildwirkung kirchlichen Rechts gegenüber allem menschlichen Recht nannte.¹⁵

Notwendig erscheint die rechtliche Ordnung nach der Maßgabe der Menschenrechte in den Kirchen, weil auch hier allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz Macht gebraucht wird. Gerade weil der Machtgebrauch innerhalb der Kirche und durch kirchliche Institutionen gegenüber der Gesellschaft so häufig bestritten oder mit spiritualistischen Euphemismen verschleiert wird, lassen sich nur wenige auf eine ökumenische Diskussion dieser Frage ernsthaft ein. Es ist gar keine Frage, daß die Kirche in der Ausgestaltung ihres Rechts Eigenständigkeit wahren muß angesichts ihres besonderen Auftrags und ihrer geistlichen Konstitution. Doch sie wird in einer säkularen Gesellschaft mit demokratischen Strukturen nur glaubwürdig erscheinen, wenn geistliche Vollmacht und konkrete Machtausübung in einer dem Menschenrechtsgedanken entsprechenden Beziehung stehen.

Schlußfolgerung

So wie Theologie in ihren verschiedenen Ausprägungen immer als reflektierende Reaktion auf die jeweilige geistige Umwelt christlicher Existenz anzusehen ist, so ist auch die Sozialgestalt von Kirche vom Umfeld politischer und gesellschaftlicher Prozesse in Anpassung und Widerspruch geprägt. Die Bildung nationaler Partikularkirchen ist abgesehen von der komplizierten Geschichte theologischer Differenzierungen die Antwort auf die Herausbildung europäischer Nationalstaaten gewesen. Die konfessionelle Identität hat die nationale unterstützt und umgekehrt.

Meines Erachtens ist das Zeitalter des souveränen Nationalstaats vorbei. Am Beispiel Jugoslawiens kann demonstriert werden, welche gefährlichen Blüten die verbliebene Identifizierung konfessionalistischer kirchlicher Selbstbehauptung mit ethnischer und politisch-ideologischer Separation treibt. Ökumene trägt zur Internationalisierung politischer, ökonomischer und ideologischer Konfliktbewältigung bei, insofern sie „Einheit in der Vielfalt“ sucht und Christen und Christinnen zum Dialog befähigt. Sie wird aber je länger, je weniger daran vorbeigehen können, daß es sich hierbei nicht nur um einen geistigen oder geistlichen Prozeß handelt, sondern auch um einen sozialen. Wie Kirchen mit Macht und Geld umgehen, wie sie Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit erreichen, welche politischen oder wirtschaftlichen Entwicklungen sie unterstützen oder kritisieren – das wird in Zukunft von größerer Bedeutung sein als theologische Konsensdokumente, die freilich damit nicht überflüssig werden.

Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung müßte, anstatt sich in *gesinnungsethischen* Appellen zu erschöpfen, *verantwortungsethisch* die kirchliche Existenz in einer säkularen Gesellschaft thematisieren.

ANMERKUNGEN

- ¹ Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1969, 195.
- ² In: Hans-Ludwig Althaus (Hg.), Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, Göttingen 1962.
- ³ Vgl. W. A. Visser't Hooft, Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948, in: Harold E. Fey (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, 21.
- ⁴ Walter Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes, Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, 174.
- ⁵ Hans Dombois, Das Recht der Gnade, Bd II, Bielefeld 1974, 40.
- ⁶ Hans Dombois, Das Recht der Gnade III, Bielefeld 1983, 302–316.
- ⁷ Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung, Stuttgart 1972, 178f, 2. Aufl. München 1986.
- ⁸ Siehe CIC 1983, Canones 337 bis 341.
- ⁹ Vgl. Hugo Grotius, De jure belli ac pacis 1625, Prol. 11.
- ¹⁰ Hermann Klenner, Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts, Berlin 1984, 20.
- ¹¹ Vgl. Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 138 ff.
- ¹² Zitiert bei Peter Krämer, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (Hg.), Recht nach Gottes Wort, Neukirchen 1989, 50.
- ¹³ Wolfgang Huber, Menschenrechte – Christenrechte, in: ebd. 83.
- ¹⁴ Vgl. Konrad Hilpert, a.a.O. 239f sowie Heribert Heinemann S. 63ff in dem Anm. 12 zitierten Werk.
- ¹⁵ Karl Barth, Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts, München 1955, bes. 73.