

Hans-Richard Reuter

Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in systematisch-theologischer Sicht

Das Problem des Kirchenrechts* beginnt mit der Verbindung zweier heterogener Größen, deren Gegensätzlichkeit sich unter dem glatten Kompositum nicht lange verbergen läßt: Kirche und Recht – die Frage nach dem Verhältnis von beiden ist noch immer die »Meisterfrage evangelischen Kirchenrechtes«¹. Was ist die Kirche? Zwar wird man heute nicht mehr mit Luther sagen können, es wisse »gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei«². Aber es könnte es lernen: Die Kirche glauben wir als *communio sanctorum*, als Leib Christi, als Gemeinschaft der Glaubenden. Die Kirche ist religiöse Überzeugungsgemeinschaft, die den Glauben ins Leben zieht. Wie kommt solche Kirche zum Recht? Das Recht begegnet uns heute als Flut von Normen und Vorschriften, bestehend aus Geboten und Verboten, Erlaubnissen und Ermächtigungen. Zum Recht gehört es, daß es das Leben unter Gesetze bringt. Was soll dieses Recht in der Kirche?

Ich wende mich zunächst in einem ersten Teil dem Problem des Rechtsbegriffs zu (I). Von hier aus richte ich einen kritischen Blick auf die sogenannten »rechtstheologischen« Entwürfe, die dem Kirchenrecht in Konsequenz der Erfahrungen des Kirchenkampfes eine neue Grundlage zu geben suchten (II). Daran schließt sich eine Skizze zur Begründung und Aufgabe evangelischen Kirchenrechtes an (III).

* Der folgende Beitrag ist auch aufgenommen in: *H.-R. Reuter*, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion* (ÖT 8), Gütersloh 1996, Kap. 5.

¹ *W. Maurer*, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes, in: *ders.*, *Die Kirche und ihr Recht*, Tübingen 1976, 364–387 (381).

² *M. Luther*, WA 50, 250, 1.

I. Der ungeklärte Rechtsbegriff

1. Das Problem

Bis heute spielen sich alle Debatten um die Konzeption evangelischen Kirchenrechts innerhalb der Spannweite von zwei Positionen ab, die einander unversöhnlich gegenüberstehen. Die eine ist markiert durch die berüchtigte These von Rudolph Sohm, dessen ›Kirchenrecht‹ im I. Band von 1892 mit den Sätzen endete: »Das Wesen der Kirche ist geistlich. Das Wesen des Rechtes ist weltlich. *Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.*«³ Dem widerstreitet die Auskunft der III. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in der es heißt, die christliche Kirche habe »mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein« Jesu Christi »Eigentum ist.«⁴ Prima vista schließen beide Aussagen einander aus. Auf den zweiten, etwas geschärften Blick kann man allerdings fragen, inwieweit das wirklich der Fall ist.

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

³ R. Sohm, Kirchenrecht, I. Band (1892), Neudruck München/Leipzig 1923, 700.

⁴ A. Burgsmüller/R. Weth (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, 36. Vgl. den Verwerfungssatz der III. These: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.«

einer Tatsache der Vergangenheit.⁵ Solches Recht kann es nach Sohms Überzeugung für die protestantische Kirche nicht geben.

Die Barmer Erklärung geht demgegenüber von einem ganzheitlichen Begriff der Kirche aus. Aber sie spricht in diesem Zusammenhang gar nicht von »Recht«, sondern zurückhaltender von »Ordnung«, und als Bekenntnistext sagt sie uns natürlich nicht, wie ein mit der kirchlichen Ordnung kompatibler Rechtsbegriff zu definieren sei. Sicherlich: Prominente Konzeptionen aus der Feder theologisch engagierter Juristen⁶ bemühten sich nach 1945 um ein spezifisches, der evangelischen Kirche angemessenes Rechtsverständnis. Sie fanden ihren Niederschlag in bekannten Buchtiteln wie der ›Lex Charitatis‹ von Johannes Heckel, dem ›Recht der Gnade‹ von Hans Dombois oder dem ›Recht des Nächsten‹ von Erik Wolf. Allerdings ließen diese Bemühungen und die mit ihnen verbundene These vom Kirchenrecht als Recht sui generis frühzeitig die Frage aufkommen, ob damit nicht an die Stelle der Verbindung von doppeltem Kirchenbegriff und ganzheitlichem Rechtsbegriff »nun umgekehrt die These eines ›ganzheitlichen‹ Kirchen- und eines doppelten Rechtsbegriffs« getreten sei.⁷ Und aus der kirchenrechtlichen Praxis begegnete den sogenannten »rechtstheologischen« Begründungen eines gegenüber sonstigem Recht ganz und gar anderen Kirchenrechts alsbald der Einwand, es sei im Alltag der Kirche gar nicht zu praktizieren.⁸ Inwiefern macht es z. B. einen Sinn, die Normen des kirchlichen Disziplinarrechts und der Reisekostenverordnung als Liebesrecht zu bezeichnen?

⁵ R. Sohm, Kirchenrecht, II. Band, München/Leipzig 1923, 48 ff. Vgl. dazu A. Bühler, Kirche und Staat bei Rudolph Sohm, Zürich 1965, v. a. 47 ff. Ferner D. Stoodt, Wort und Recht. Rudolph Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts, München 1962.

⁶ In der Beantwortung sämtlicher theologischer Vorfragen seines Forschungsgebietes durch den Kirchenrechtler sah bereits Herbert Wehrhahn eine Quelle von »theologischem Dilettantismus« und »Privattheologie«; vgl. H. Wehrhahn, Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933–1945, ThR 18, 1950, 69–147 (71 f.).

⁷ E.[rnst] Wolf, Sinn und Grenze der Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre auf das Kirchenrecht, in: K. Hesse/S. Reicke/U. Scheuener (Hg.), Staatsverfassung und Kirchenordnung (FS Smend), Tübingen 1962, 443–461, vgl. 443 f.

⁸ Vgl. z. B. E. Ruppel, Fragen des kirchlichen Disziplinarwesens, im Lichte der Zwei-Reiche-Lehre, in: K. Hesse/S. Reicke/U. Scheuener, a. a. O., 349–376.

Der von der Barmer Theologischen Erklärung und der Erfahrung des Kirchenkampfes mobilisierte dreifache Impetus der kirchenrechtlichen »Gründerzeit«⁹ nach dem Zweiten Weltkrieg richtete sich auf die Rekonstruktion des Zusammenhangs von kirchlicher Rechtsgehalt und verkündigter Botschaft, auf die Wahrung der Differenz von kirchlicher und staatlicher Rechtsordnung und auf eine dezidiert evangelische Begründung des Rechts jenseits der Alternative von Rechtspositivismus und Naturrecht. Mittlerweile erfordern die konsolidierte Rechtskultur des demokratischen Verfassungsstaates, die Partizipation der Kirchen am staatlichen Rechtskreis und die zunehmende Verrechtlichung des kirchlichen Lebens selbst eine professionelle Setzung, Anwendung, Auslegung und Fortbildung des Kirchenrechts, die sich vom weltlichen Recht im allgemeinen kaum unterscheiden. Längst ist »der Zauber, der von der engen Verbindung von Theologie und Kirchenrecht ausgeht«¹⁰, gewichen.

2. Ein Definitionsvorschlag

Was ist eigentlich Recht? Zur Vermeidung von Mißverständnissen: Gefragt wird hier nach den Definitionsmerkmalen des formalen Rechtsbegriffs, nicht nach den Gültigkeitskriterien richtigen oder gerechten Rechts. Was also ist – in diesem Sinn- »Recht«? Mit einem Bonmot des Berliner Rechtshistorikers Uwe Wesel ist man versucht zu sagen: »Eine Antwort ist ähnlich einfach wie der bekannte Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln.«¹¹

Historisch betrachtet ist das Recht wohl kein genuin religiöses Phänomen: Ob alles Recht ursprünglich auf eine religiöse Verbindlichkeit zurückgeht, ist zumindest umstritten. Paradigmatisch ist hierfür der in der Ethnologie ausgetragene Streit zwischen den Vertretern der Hypothese einer ursprünglich sakralen Verwurzelung allen Rechts,

⁹ G. Robbers, Grundsatzfragen der heutigen Rechtstheologie. Ein Bericht, ZevKR 37, 1992, 230–240 (240).

¹⁰ E. Lessing, Das Verständnis der Ökumene im deutschen evangelischen Kirchenrecht nach dem 2. Weltkrieg, in: *ders.*, Kirche-Recht-Ökumene. Studien zur Ekklesiologie, Bielefeld 1982, 134–152 (151).

¹¹ U. Wesel, Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1985, 52.

die später säkularisiert worden sei¹², und der Annahme eines gegenüber der Religion vollkommen autonomen Ursprungs des Rechts im Prinzip der Gegenseitigkeit, so daß die Theologisierung des Rechtslebens als ein sekundäres Phänomen zu werten sei¹³. Während die erste Hypothese in der römischen Rechtsgeschichte Belege findet, kann sich die zweite auf altorientalische (inclusive alttestamentliche¹⁴) Entwicklungen stützen. Im Interesse einer systematischen Betrachtung wird man die gegensätzlichen rechtshistorischen Befunde dahingehend resümieren müssen, daß nicht von einer prinzipiellen Unabhängigkeit, wohl aber von einer relativen Autonomie des Rechts gegenüber der Religion auszugehen ist.

Schon aus diesem Grunde ist es nicht angebracht, den Begriff des Rechts *systematisch* als einen spezifisch theologischen Begriff in Anspruch zu nehmen. Dies unterscheidet ihn vom Begriff der Kirche. Die mit dem Terminus Kirche bezeichnete Wirklichkeit ist ein Implikat des christlichen Glaubens selbst, wo immer ein glaubender Mensch bekennt: *credo ecclesiam*. Alle nichttheologischen Wissenschaften inclusive der Jurisprudenz entnehmen den Kirchenbegriff – wie immer sie ihn gegenüber dem genuin theologischen Verständnis verändern und modifizieren mögen – stets schon dem Sprachschatz christlichen Lebens und christlicher Lehre. Das Phänomen des Rechts hingegen ist universell, auch wenn der Inhalt des Rechtsbegriffs einem tiefgreifenden geschichtlichen Wandel unterworfen ist.¹⁵ Der christliche Glaube findet es ebenso vor wie die den Glauben für ihre jeweilige Zeit auslegende Theologie. Die von der Theologie zu leistende Deutung und Interpretation des mit dem Begriff ›Recht‹ bezeichneten Phänomenbereichs muß sich deshalb zunächst einmal auf ein nicht von ihr selbst zu erzeugendes Verständnis darüber beziehen, in welcher Sphäre von Sozialverhältnissen einleuchtenderweise von Rechtsverhältnissen die Rede sein kann. Ein solcher – formaler – Begriff des

¹² Vgl. z. B. *H. Maine*, *Ancient Law*, London 1865.

¹³ Vgl. z. B. *A. S. Diamond*, *Primitive Law*, London 1935; *P. H. Nowell-Smith*, *Religion and Morality*, *EncPh VII* (1967), 150–158.

¹⁴ Vgl. trotz ansonsten unterschiedlicher Positionen: *F. Crüsemann*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992; *E. Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

¹⁵ Vgl. *E.-W. Böckenförde*, *Der Rechtsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. Aufriß eines Problems*, *Archiv für Begriffsgeschichte 12*, Bonn 1969, 145–165.

Rechts sollte seiner Extension nach so umfassend wie möglich (eigene wie fremde Rechtsverständnisse einbeziehend), aber seiner Intension nach so bestimmt wie nötig (für die Unterscheidung des als ›Recht‹ bezeichneten Phänomens von anderen Gegenstandsbereichen aussagekräftig) sein.¹⁶

Dabei ist die grundlegende Unterscheidung, die in der *Semantik* von ›Recht‹ beachtet werden muß, diejenige zwischen der objektiven und der subjektiven Bedeutung des Wortes. Wo immer das Wort ›Recht‹ (*ius*, *droit*) auftritt, kann und muß gefragt werden, ob es im objektiven oder im subjektiven Sinn verwendet wird. Der semantische Rechtsbegriff erfährt eine *geltungstheoretische* Erweiterung, wenn Kriterien für die Geltung rechtlicher Normen in den Rechtsbegriff aufgenommen werden.¹⁷ Der folgende Definitionsvorschlag bezieht sich darum auf die Begriffe des objektiven und des subjektiven Rechts und dessen jeweilige Geltungskriterien:

Recht im objektiven Sinn (*lex*, *law*) möchte ich definieren als die Gesamtheit derjenigen Normen für die äußere Handlungs koordinierung, deren Befolgung von den Angehörigen eines Sozialverbands auf identische Weise erwartet wird. Die Festlegung rechtlicher Normen auf die äußere Handlungs koordinierung setzt voraus, daß die neuzeitliche Ausdifferenzierung (nicht Trennung) von Recht und Sittlichkeit für jedes moderne Rechtsverständnis unaufgebar ist. Die Definition des Rechts durch seine spezifische Funktion der identischen, kongruenten Verallgemeinerung von Verhaltenserwartungen macht klar, daß die Mittel von Sanktion, Zwang und Gewalt keineswegs konstitutiv, sondern nur konsekutiv, als Modus der Enttäuschungsabwicklung zum Begriff des Rechts gehören.¹⁸ Objektives

¹⁶ Im logisch-semantischen Sinn bezieht sich die Intension eines Begriffs auf die von ihm ausgedrückte(n) Eigenschaft(en), die Extension auf die Klasse der diese Eigenschaft(en) aufweisenden Gegenstände.

¹⁷ Für diese Unterscheidung und die folgende Definition des Rechtsbegriffs im *objektiven* Sinn schließe ich mit gewissen Modifikationen an Bestimmungen an, die Ralf Dreier vorgeschlagen hat: *R. Dreier*, *Recht und Moral*, in: *ders.*, *Recht-Moral-Ideologie. Studien zur Rechtstheorie* [1], Frankfurt a. M. 1981, 180–216, bes. 194 ff. *Ders.*, *Der Begriff des Rechts*, in: *ders.*, *Recht-Staat-Vernunft. Studien zur Rechtstheorie* 2, Frankfurt a. M. 1991, 95–119. *Ders.*, *Göttliches und menschliches Recht*, *ZevKR* 32, 1987, 289–316. Vgl. auch *R. Alexy*, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg/München 1992.

¹⁸ Vgl. die grundlegende Funktionsbestimmung des Rechts als zeitliche, soziale und

Recht ist *geltendes* Recht, wenn – bei möglicher unterschiedlicher Gewichtung – drei Merkmale zusammenkommen: seine ordnungsgemäße Gesetztheit, sein Gerechtigkeitsbezug und seine soziale Durchsetzungschance.

Ein *Recht im subjektiven Sinn* (right) soll heißen der berechtigte Anspruch einer Person (A) gegenüber einer anderen Person (B) auf etwas (C). Anspruchsgegenstand (C) können entweder Handlungen oder Unterlassungen der anspruchadressierten Person (B) sein; dann geht es darum, daß ein anderer eine bestimmte Handlung ausführen *soll*. Anspruchsgegenstand können aber auch Handlungen bzw. Unterlassungen der anspruchserhebenden Person (A) sein; dann geht es darum, daß jemand eine bestimmte Handlung ausführen *will*.¹⁹ Aber wann ist subjektives Recht *geltendes* Recht, das heißt, wann ist ein Anspruch berechtigt? Berechtigt ist er formal dann, wenn er anerkannt wird. Und diese Anerkennung kann man sich jetzt wieder verschieden vorstellen: Entweder sie vollzieht sich (deliberativ) als Übereinkunft, als Vertrag. Oder sie erfolgt (deziisiv) durch Entscheidung bzw. Urteil. Oder man geht davon aus, der Anspruch sei berechtigt, weil er (normativ) in einem Gesetz, also wiederum im objektiven Recht, bereits klar und eindeutig anerkannt ist. Vielleicht läßt sich sagen, daß diese drei – Übereinkunft, Entscheidung und Gesetz – drei Grundfiguren des Rechtsdenkens sind.²⁰ Um Grundfiguren des Rechtsdenkens dürfte es sich auch insofern handeln, als alle drei (Übereinkunft, Entscheidung und Gesetz) sowohl auf der juristischen als auch auf der moralischen Ebene im Spiel sind; mit anderen Worten: Sie sind im Bereich des empirischen, des positiven Rechts anzutreffen,

sachliche Generalisierung und Stabilisierung normativer Erwartungen bei *N. Luhmann*, Rechtssoziologie, 3. Aufl. Opladen 1987, 94 ff.; *ders.*, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, 131 ff.

¹⁹ Der hier verwendete Begriff der Person kann außer Individuen (»natürliche Personen«) auch Kollektive (»juristische Personen«) umfassen. Zur Figur der subjektiven Rechte vgl. *R. Alexy*, Theorie der Grundrechte, Frankfurt a. M. 1986, 159 ff.; sowie – wengleich mit problematischen Konsequenzen – *N. Luhmann*, Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft, in: *ders.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, 45–104.

²⁰ Zu *formal* ähnlichen Typisierungen *C. Schmitt*, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934. *H. Hofmann*, Gebot, Vertrag, Sitte: Die drei Grundfiguren des Rechtsdenkens, Baden-Baden 1993.

aber ebenso können sie dazu dienen, um die moralische Gültigkeit, das heißt den Gerechtigkeitsbezug des Rechts zu explizieren.

3. Der theologische Zugang

Mit der Feststellung, daß »Recht« nicht als ein spezifisch theologischer Begriff gelten kann, soll natürlich nicht bestritten werden, daß es zur Aufgabe der Theologie, insbesondere der theologischen Ethik gehört, die durch das Recht bestimmte soziale Wirklichkeit in die Perspektive des christlichen Glaubens zu stellen und handlungsorientierend zu deuten. Daß die Theologie nicht aus eigenen Stücken über die Strukturen des (formalen) Rechtsbegriffs befinden kann, bedeutet also keinesfalls, daß sie nichts zur Frage nach dem richtigen, dem gerechten Recht beizutragen hätte. Diese Aufgabe ist der Theologie für alles Recht, nicht etwa nur für das Kirchenrecht gestellt. Sie ist schon deshalb unabweisbar, weil der in den biblischen Überlieferungen dokumentierte Gottesglaube mit einem äußerst intensiven, aber zugleich spannungsreichen Interesse an Recht und Gerechtigkeit in menschlichen Gemeinschaften einhergeht. Die Auslegung dieses zugleich von Zuordnung und Differenz – und damit ein konstruktiv-kritischer Zugang zur Rechtssphäre – ist jedoch in der christlichen Tradition auf weite Strecken dadurch verstellt worden, daß die Rechtsthematik im ganzen unter die theologische Kategorie des »Gesetzes« subsumiert und im Kontext der sich daran anschließenden Begriffsoppositionen (vor allem »Gesetz« versus »Evangelium«) behandelt wurde. Die Konsequenz solcher abstrakt-negativer Gegensatzbildungen ist darin zu sehen, daß der in sich differenzierte Zusammenhang von Recht und Liebe nicht mehr zureichend wahrgenommen werden konnte. Dies gilt – in jeweils unterschiedlicher Weise – für die drei in diesem Zusammenhang wichtigsten Grundmodelle; nämlich zunächst für das lutherische Pathos einer *soteriologischen Suspendierung* des Gesetzes durch den Zuspruch des Evangeliums, ferner für die altkirchliche und mittelalterliche Redeweise, die das Gesetz des alten Bundes durch die *nova lex Christi typologisch überbietet*, aber ebenso für das paulinische Modell, demzufolge das Gesetz in Jesus Christus *teleologisch aufgehoben* ist. Worin liegt deren Problematik in systematisch-theologischer Sicht?

Bei *Paulus* ist die Opposition von Gesetz und Christusglaube eingefügt in eine heilsgeschichtliche Konzeption. Unter »Gesetz« verstand er in erster Linie den in der Tora überlieferten Gotteswillen und die dadurch bestimmte religiöse, sittliche und rechtliche Lebenswirklichkeit im ganzen. In Christus konnte er das Gesetz eben deshalb an sein Ende (τέλος) gekommen sehen (Röm 10, 4; Gal 3, 23ff.), weil das Gesetz – wie die heilsgeschichtlich bedeutsame Figur Abrahams zeigt (Röm 4, 3; Gal 3, 6) – immer schon auf die Gottesgemeinschaft im Glauben hingeordnet war, die aufgrund des Geschicks Jesu Christi nunmehr vorbehaltlos, ohne die vom Gesetz geforderten Werke (Röm 3, 28; Gal 2, 16) eröffnet worden ist. Paulus hat zwar seine Verkündigung der durch Jesus Christus für alle Menschen offenbarten Heilswirklichkeit des Glaubens historisch als Alternative zur religiösen Gesetzesobservanz des zeitgenössischen Judentums begriffen, und er mußte sie als Durchbrechung einer auf die religionsrechtlichen Organisationsformen eines Volkes beschränkten Gemeinschaftlichkeit verstehen. Aber seine zentrale These vom Glauben als *Begründung* der Gemeinschaft mit und der Gerechtigkeit vor Gott schließt keineswegs aus, daß die gute, nämlich auf Bewahrung der Gemeinschaftsgerechtigkeit der Glaubenden untereinander gerichtete *Bestimmung* der sittlich-rechtlichen Forderungen der Tora ihre Gültigkeit behält. Dementsprechend hat Paulus den Inhalt der Tora auf das Liebesgebot (Lev 19, 18) als Erfüllung (πλήρωμα) des Gesetzes zurückgeführt (Röm 13, 8ff; vgl. Gal 5, 14). Freilich hat bereits Paulus gesehen, daß die *Befolgung* des Liebesgebotes nur und erst dann mit der durch Jesus Christus letztgültig eröffneten Gottesgemeinschaft übereinstimmt, wenn die Gebotsbefolgung nicht aus Gehorsam gegen den Buchstaben einer Norm – und sei es der Grundnorm der Liebe – geschieht, sondern als Frucht des Geistes und einer durch den Geist der Liebe hervorgebrachten neuen Grundhaltung (Gal 5, 16 ff.).

Deshalb war es ein Kategorienfehler, wenn die *altkirchliche und mittelalterliche Theologie* die bei Paulus gelegentlich und »ad hoc formulierten Kontrastbildungen«²¹ vom »Gesetz des Geistes« (Röm 8, 2) bzw. »Gesetz Christi« (Gal 6, 2) zum Anlaß genommen hat, um den Kern der in den Evangelien überlieferten sittlichen Forderungen als

²¹ G. Ebeling, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: *ders.*, Wort und Glaube I, 3. Aufl. Tübingen 1967, 255–293 (269).

nova lex und Jesus als einen neuen Gesetzgeber zu bezeichnen. Bei diesem Modell der typologischen Entsprechung war die Absicht leitend, das Verhältnis des sittlichen Gehalts der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung zum paganen sittlichen Bewußtsein zu klären, dem ja laut Röm 2, 14 das Gesetz trotz der Sünde aufgrund der Natur bekannt ist. So legitim dieses Interesse war (und ist), das zum Gedanken des »relativen Naturrechts« als dem »eigentlichen Kulturdogma der Kirche«²² führte, so wenig ist die objektiv-rechtliche Kategorie der lex, des Gesetzes, geeignet, der schöpferischen Kraft des Geistes der Liebe Rechnung zu tragen, der das biblische Rechtsethos bestimmt und der in keiner vorgegebenen oder einmal gesetzten normativen Ordnung aufgeht.

Insofern verstellt auch die *lutherische Differenzverfahren* von »Gesetz« und »Evangelium« einen produktiven theologischen Zugang zur Rechtssphäre. Luther hat die von Paulus geleistete Kritik an der Funktion des Gesetzes als Heilsweg in Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Bußpraxis erneuert und durch seinen Begriff des als Zuspruch der Sündenvergebung verstandenen Evangeliums soteriologisch radikalisiert. Die darin enthaltene unhintergehbare reformatorische Einsicht, daß die Freiheit und Spontaneität des in der Liebe zum Nächsten tätigen Glaubens nicht durch gesetzesförmige Normen begründet werden kann, ist aber in ihrer durch Luther vorgetragenen Gestalt problematisch geblieben. Zum einen verkürzte Luther die mit dem neutestamentlichen Begriff des Evangeliums bezeichnete *endgültig* herbeigeführte Zeitenwende auf ein im performativen Akt der Sündenvergebung *immer wieder* notwendiges Widerfahrnis des individuellen Christenlebens. Zum anderen blieb Luther demselben verallgemeinerten Gesetzesbegriff verhaftet wie die theologische Tradition, die die sittlichen Toragebote mit dem Naturrecht identifiziert hatte. Von daher gab die Gesetzesförmigkeit des natürlichen Lebenszusammenhangs nicht nur den Verständnishorizont ab, auf den – wegen der anklagenden Funktion des aus sich selbst unerfüllbaren Gesetzes – der Zuspruch des Evangeliums negativ bezogen blieb. Außerdem war dank der Gesetzesförmigkeit des natürlichen Lebenszusammenhangs auch der Grundriß der sozialen Interaktions-

²² E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922, 173.

formen vorgegeben, die für den Christen als *simul iustus et peccator* ihre unveränderte Gültigkeit behalten sollten. Deshalb bewährte sich die aus dem Glauben entspringende Liebe für Luther in erster Linie als Dienst *in* den vorgegebenen Ordnungen, deren Maßstab für ihn die *lex naturae* als Ausdruck des ewigen Schöpferwillens blieb.

Die im Schnellverfahren aufgezeigten Aporien können nur überwunden werden, wenn der Rechtsbegriff nicht dem Gesetzesbegriff subsumiert, aber natürlich ebensowenig pauschal auf die Seite des Evangeliums, der Liebe, geschlagen wird. Das bedeutet zunächst, daß die theologische Ethik das Recht weder von einem unabänderlichen, überpositiven göttlichen Gesetz noch von der bloßen Positivität erzwingbarer menschlicher Gesetzesnormen her deuten kann. Vielmehr ist auch und gerade theologisch der Zugang zur Rechtssphäre nicht über den Begriff des Gesetzes, sondern über die elementaren Bedingungen der in alles soziale Handeln eingelassenen *Wechselseitigkeit* zu suchen.

Der empirische, sozialanthropologische Sachverhalt, daß das Recht im Gegenseitigkeitsprinzip wurzelt, hat allerdings in der Geschichte des Natur- und Vernunftrechts dazu geführt, das Reziprozitätsprinzip selbst gesetzesförmig (als »Goldene Regel«) zu formulieren. Die unterschiedlichen Versionen der Goldenen Regel zeigen aber, daß es sich dabei nur um ein Prinzip der *gleichen* Interessenberücksichtigung handelt, bei dem die Übereinstimmung bzw. Übereinkunft hinsichtlich der berücksichtigungswürdigen Interessen und Ansprüche impliziert bereits vorausgesetzt ist. Solche Übereinkünfte jedoch setzen ihrerseits Akte wechselseitiger *Anerkennung* voraus, die stets das Element des Allgemeinen (der Gleichheit, der Vereinigung) mit dem des Besonderen (der Differenz, der Unterscheidung) verbinden und insofern der im Liebesgebot intendierten Gegenseitigkeit entsprechen.²³ Denn im rechtlichen Anerkennungsverhältnis geht es sowohl um die Achtung der Person in ihrer gleichen Rechtssubjektivität, die wie alle anderen als Träger gleicher Rechte und Pflichten zu betrachten ist, als

²³ In diesem Punkt stimme ich ebenso wie im vorangegangenen Aufweis der Aporien der klassischen theologischen Begrifflichkeit mit *W. Pannenberg* überein; vgl. *ders.*, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993, 71–113 (110). Zur Begründung des Rechtsverhältnisses im Rahmen einer an G. W. F. Hegel und G. H. Mead orientierten Anerkennungstheorie vgl. *A. Honneth*, Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992, bes. 148 ff.

auch um die Berücksichtigung des Anspruchs jeder Person, soweit wie möglich als individuierte, das heißt hinsichtlich solcher Eigenschaften anerkannt zu werden, die sie von allen anderen unterscheidet. In der noch nicht erlösten Welt der gebrochenen Gottesgemeinschaft bleiben Liebe, Recht und Gesetz demnach distinkt unterschieden, aber aufeinander bezogen: Einerseits kann die in der Liebe intendierte Aufhebung der Spannung von Allgemeinem und Besonderem im Medium der äußeren, rechtlichen Anerkennung niemals eingeholt werden. Andererseits bleiben rechtliche Anerkennungsverhältnisse auf die Absicherung des Gesetzes ebenso angewiesen, wie umgekehrt die Allgemeinheit der formalen Gesetznormen offenbleiben muß für die Korrektur durch Akte der Billigkeit oder der Gnade, aber auch der Erweiterung durch bislang unberücksichtigte anerkennungswürdige Ansprüche.

II. Die »rechtstheologische« Begründung des Kirchenrechts und ihre Probleme

»Es gibt eine evangelische Rechtstheologie, mit der die dritte große Epoche der Kirchenrechtsgeschichte – nach Reformation und Landeskirchentum – beginnt.«²⁴ Mit diesen Worten zog Wilhelm Steinmüller 1968 das Fazit seiner großen Darstellung der Grundlagenentwürfe evangelischen Kirchenrechts nach 1945. Dieser ebenso solennen wie gewagten Prognose steht nicht nur entgegen, daß das spezifisch »rechtstheologische« Pathos eines kirchlichen Rechtsverständnisses, das sich von allem, was sonst Recht ist, »toto coelo«²⁵ unterscheidet, faktisch nur noch spärlichen Widerhall findet. Zum Zweck einer Klärung des Rechtsbegriffs evangelischen Kirchenrechts ist es auch erforderlich, die *quaestio iuris* zu stellen und die drei Entwürfe einer kritischen kategorialen Betrachtung zu unterziehen.

²⁴ W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie*, Köln/Graz 1968, 819.

²⁵ K. Barth, *KD IV/2*, 816.

1. *Spiritualisierung des Rechts: Johannes Heckel*

Johannes Heckel²⁶ hat mit besonderem Nachdruck die These vom »tiefen Unterschied« (396) zwischen weltlichem und kirchlichem Recht verfochten. Er gilt als Vertreter eines *doppelten* Rechtsbegriffs. Heckels Entwurf hat die Form einer Rekonstruktion der Rechtslehre Luthers. Deren kategorialer Aufbau wird von der Vorlage der mittelalterlichen Leges-Hierarchie abgezogen und ohne Rücksicht auf die erkenntnistheoretischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Moderne repristinert (a). Der Basisdefekt dieser Interpretation besteht darin, daß in ihr die konstitutive Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz preisgegeben ist (b). Damit verbindet sich eine dualistische Zwei-Reiche-Lehre, die ihrerseits den Hintergrund für die Aufspaltung des Rechtsbegriffs und die These von der Wesensdifferenz zwischen kirchlichem und weltlichem Recht bildet (c).

a) Für Heckel gibt es im status naturae incorruptae, also für den urständlichen Menschen vor dem Fall, göttliches Recht in einer doppelten Gestalt: einerseits als das göttliche Naturgesetz schlechthin, andererseits als ius divinum positivum. Das göttliche Naturgesetz ist materiell lex charitatis, das heißt Gottes- und Nächstenliebe. Der Ursprung der lex charitatis in diesem umfassenden Sinn ist Gottes souveräner rechtschaffender Wille. Lex divina naturalis und positives göttliches Recht unterscheiden sich nicht durch ihren Rechtscharakter, sondern durch die Art der Promulgation des Gesetzeswillens. Sie vollzieht sich als »Durchdringung des menschlichen Willens seitens des göttlichen«. Das göttliche Naturgesetz ist als geistliches Gesetz dem Menschen ins Herz geschrieben. »Diese Unmittelbarkeit der Promulgation im menschlichen Herzen ist das verfahrensrechtliche [sic!] Kennzeichen des geistlichen Gesetzes. Es bewährt sich darin als lex interior. Eine aktive Mitwirkung des Menschen, ein cooperari findet hierbei nicht statt.« (87) Während die lex divina die geistgewirkte Unmittelbarkeit des Gottes- und Nächstenverhältnisses betrifft, hat es das positive göttliche Recht mit den äußeren Ordnungsformen (In-

²⁶ J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, 2. Aufl., hg. von M. Heckel, Wien 1973. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf dieses Werk.

stitutionen) des urständlichen Gemeinschaftslebens zu tun. Von diesen Ordnungsformen – nämlich der Kirche als Institution der Gottesbeziehung und der Ehe als Institution der Geschlechterbeziehung – gilt, daß sie ihre Eigenschaft als göttliche Ordnung erst im *usus spiritualis* annehmen.

Auf die zwei Arten des urständlichen göttlichen Rechts läßt Heckel zwei Arten des menschlichen Rechts im *status naturae corruptae* folgen. Sie stellen eine durch die Sünde verursachte Mißdeutung, Verunklarung und Veräußerlichung des göttlichen Rechts dar: Es handelt sich um die beiden Arten des materiellen und des institutionellen menschlichen Naturrechts. Zunächst zum materiellen weltlichen Naturrecht: Es enthält die Grundsätze des Gemeinnutzes, des *sum cuique*, der Billigkeit, der leiblich verstandenen Goldenen Regel und die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs. Als überpositives menschliches Recht ist es Kriterium allen positiven menschlichen Rechts; insofern vermittelt es zwischen der *lex divina seu charitatis* und dem *ius humanum positivum*. Aber überpositives wie positives menschliches Recht vermögen nur den äußeren Frieden zu vermitteln. Allein die Erfüllung des göttlichen Naturgesetzes schenkt den inneren Frieden des Herzens. Schließlich das institutionelle menschliche Naturrecht: Hier machen die Institutionen die gleichen Verweltlichungen und Veräußerlichungen durch wie die *lex divina* in ihrer *infralapsarischen* Umdeutung zum materiellen menschlichen Naturrecht. Das gilt für die »amtliche Kirche« (145) ebenso wie für die Ehe, die als weltlicher Stand zur Wurzelinstitution für das Wirtschafts- und Staatswesen wird. Dennoch bleibt die Kirche im Unterschied zu allen anderen Ordnungen im Bereich des institutionellen menschlichen Naturrechts eine, und zwar die einzige, »bis zum Ende der Zeiten dauernde Institution des positiven göttlichen Rechts« (146).

b) Heckels Rechtsbegriff ist vom »Gesetz« her gedacht. Er knüpft unmittelbar an das als Offenbarungsrealität verstandene Gesetz Gottes an; von daher gewinnt er seinen durchweg *objektiv-rechtlichen* Charakter.²⁷ Der Gedanke eines »geistlichen« Gesetzes impliziert ei-

²⁷ »Bekanntlich war dem älteren deutschen Recht ein scharfer Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Recht im Sinn der modernen Rechtslehre fremd.« J. Heckel, *Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag*

nen Rechtsbegriff, der sich nicht auf äußeres Handeln beschränkt, sondern das menschliche Aktzentrum im Innersten einschließt. Dieses Grundverständnis prägt auch Heckels Verständnis der *lex Christi* (175 ff.). Die Hauptaufgabe Christi besteht zwar in der Erschaffung einer neuen Kreatur, in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Heckel leitet den Vorgang dieser *regeneratio hominis* jedoch nicht aus Person und Werk Jesu Christi im ganzen her, sondern knüpft sie sogleich an den exegetisch und systematisch unausgewiesenen Gedanken der »Stiftung der geistlichen Kirche und damit zugleich des leiblichen Kirchenwesens« an: Den Auftrag zur Wortverkündigung, die Einsetzung der Sakramente, die Übergabe der Schlüsselgewalt und die Stiftung des Predigtamtes begreift Heckel als eine »ganze Verfassung«, die auf einem »Rechtssetzungsakt« Christi beruhen soll. Durch diese einzige »Rechtsschöpfung« Christi wird das urständliche *ius divinum positivum* unter den Bedingungen menschlicher Existenz nach dem Fall bewahrt und konkretisiert (179 f.).

Heckel stößt durchaus zu der Einsicht vor, daß die *nova lex Christi*, die sich mit dem göttlichen Naturgesetz inhaltlich deckt, »genau gesehen gar kein Gesetz [ist], sondern die göttliche Predigt vom göttlichen Sinn des göttlichen Gesetzes, der im Dekalog verborgen lag und nun neu ans Licht gebracht wird« (188). Die *lex Christi* ist »*lex sine lege*«²⁸. Das göttliche Naturgesetz der Liebe kann unter den Bedingungen der gefallenen Welt nur unter der Voraussetzung des Glaubens geistlich verstanden und »gebraucht« werden. Weil ein geistliches Gesetz nur erfüllen kann, wer schon gerecht ist, der Sünder jedoch keine *iustitia originalis* mehr besitzt, »verschiebt sich der Schwerpunkt der theologischen Betrachtung des Naturgesetzes von der sachlichen auf die personale Seite«, das heißt vom Tun auf den Glauben. Im Unterschied zur urständlichen *lex charitatis* im umfassenden, Gottes- und Nächstenliebe einschließenden Sinn tritt jetzt eine Differenzierung zwischen der *lex fidei* im Glaubensverhältnis und der im Nächstenverhältnis lokalisierten *lex charitatis* im engeren Sinne ein. Heckels »rechtstheologische« Fragestellung hindert ihn immer wieder daran, die Differenz zwischen der Konstitution des christlichen Lebens und

von 1517. Eine juristische Untersuchung, ZRG Kan. Abt. Bd. 26, Weimar 1937, 285–375 (304).

²⁸ *J. Heckel*, a. a. O., 317f.

seinem Vollzug, zwischen Evangelium und Gesetz scharf zu markieren. Seine Unterscheidung zwischen »Christenstand« und christlichem Leben (183 ff.) greift zu kurz, denn der »Stand« des Christen muß ja seinerseits als durch die Rechtfertigung allein aus Glauben konstituiert gedacht werden. Im Blick auf das Rechtfertigungsgeschehen jedoch bescheidet sich Heckel mit der Auskunft, es könne im Rahmen einer juristischen Untersuchung nicht im einzelnen verfolgt werden, da für diese nur »das Ergebnis in seinen Rechtsfolgen einschlägig« sei (182).

Heckels gesamtes Denken wird vom Grundbegriff der *lex divina* getragen – sie gilt als das Gottes ewigem Rechtswillen entspringende »Rechtsgesetz schlechthin« (60). Die Fixierung auf den Gesetzesbegriff macht es ihm systematisch unmöglich, »den Einsatz bei der auf die *iustificatio hominis* zielenden *iustitia dei*, genauer noch beim *Deus iustificans*, in seiner alles objektiv-rechtliche Denken sprengenden Dynamik durchzuhalten«.²⁹ Der Jurist als »Rechtstheologe« kann sich das durch die Rechtfertigung *sola fide* ermöglichte, über eine bloße Bewußtseinsänderung hinausreichende neue Sein schlechterdings nicht anders denn als eine neue »Rechtslage« (183) vorstellen. Gewiß: Heckel erkennt, daß sich der von ihm verwendete geistliche Rechtsbegriff gegen die Subsumtion unter die Kategorien der weltlichen Rechtsphilosophie sperrt (97). In der von Luther selbst vorgezeichneten Konsequenz hätte dann freilich die Einsicht gelegen, daß sich der Begriff des Rechts im *usus spiritualis* in eine Metapher verwandelt: Heckel selbst weist darauf hin, daß Luther im Blick auf die scholastische Rechtslehre die hermeneutische Problematik einer *alia nova grammatica theologica* anvisiert, die dann notwendig wird, wenn philosophische Begriffe in einen genuin theologischen Zusammenhang übernommen werden (97).³⁰

c) Heckel stellt seine Rechtslehre in den Rahmen einer dualistisch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre. Anders als das sozialetisch interessierte Neuluthertum geht er dabei nicht einseitig von der Regimen-

²⁹ U. A. Wolf, *Ius divinum*. Erwägungen zur Rechtsgeschichte und Rechtsgestaltung, München 1970, 89.

³⁰ M. Luther, WA XXXIX 1, 231, 18: »Omnia vocabula fiunt nova, quae transferuntur a philosophia in theologiam«.

tenlehre, sondern – ebenso einseitig – von der »Reichslehre im Grund-sinn« (320), das heißt von dem eschatologischen Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Bösen aus. Luthers zweifellos uneinheitliche Terminologie verführt Heckel dazu, den endzeitlichen Antagonismus der beiden Reiche mit der funktionalen Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment Gottes zu identifizieren. Seine – wie die neuere Lutherforschung gezeigt hat³¹ – durchaus irrige Grundthese lautet: Die Reichslehre im Grundsinne und die Regimentenlehre seien »aus *einem* Guß« (324). In unserem Zusammenhang kommt es nicht auf Heckels Luther-Exegese, sondern auf ihre Konsequenzen für den Rechtsbegriff des Kirchenrechts an.

Heckels Versuch, im »Irrgarten« der Zwei-Reiche-Lehre Transparenz zu gewinnen, hat im Gegenteil zu erhöhter Unübersichtlichkeit geführt, und zwar infolge seiner durchgehend personalen, genauer: korporativen Interpretation der Begriffe Reich und Regiment. Nicht nur die Reichslehre sei auf die beiden miteinander im Streit liegenden corpora mystica der wahren Gläubigen und der Glieder des corpus diaboli bezogen; auch die mit der Differenz geistlich/weltlich arbeitende Regimentenlehre habe einen korporativen Sinn (322 ff.). Diese Gleichsetzung der Regimentenlehre mit der Reichslehre hat eine gravierende Voraussetzung und eine ebenso schwerwiegende Folge. Die Voraussetzung besteht darin, daß der Terminus »Welt« bzw. »weltlich« seines neutralen Sinnes entkleidet werden muß. »Welt« steht der entneutralisierten Lesart zufolge nicht mehr – wie weithin bei Luther – für die Sphäre der zeitlich-leiblichen Lebensverhältnisse, sondern bezeichnet jetzt jenen Verband von Personen, deren äußeres Verhalten sie als Werkzeuge des Bösen ausweist (326). Infolge dieses pejorativen Weltbegriffs geht der funktionale Sinn der Unterscheidung der beiden Regimenter als Gottes *eigener*, auf den inneren und den äußeren Menschen bezogener Regierweisen verloren. So wie im Rahmen dieser Konstruktion der Christ nur Bürger eines Reiches sein kann – Heckel kann diese zugespitzte These vertreten, weil auf der Ebene der mit der Reichslehre thematisierten corpora mystica die leibliche Kirche

³¹ Vgl. v. a. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre*, 2. Aufl. Stuttgart 1983. Ein systematisches Resümee bietet H. E. Tödt, *Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik*, in: N. Hasselmann (Hg.), *Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre*, 2. Bd., Hamburg 1980, 52–126.

als *corpus permixtum* gar nicht zur Debatte steht (201 ff., 339) – so können auch Kirchenrecht und Kirche legitimerweise nur als das andere jeder weltlichen Körperschaft und jeden weltlichen Rechts in Frage kommen. Göttliches Naturgesetz als Rechtsordnung des Reiches Christi und weltliches Naturrecht als oberste Rechtsordnung des Reiches der Welt stehen im Verhältnis des eschatologischen Dualismus zueinander; die »Kinder des Lichts und die Kinder der Welt [...] leben also streng nach ihrem geistlichen Personalstatut. Keiner hat an dem Recht des anderen teil [...] Eine gemeinsame Rechtsordnung über ihnen gibt es nicht« (203 ff.).

Bei genauerer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, daß von einer Wesensdifferenz von geistlichem und weltlichem Recht strenggenommen nur *sub specie Dei*, nämlich mit Blick auf das zuinnerst geistliche Wesen der verborgenen Kirche und das zuinnerst ungeistliche Wesen jedes weltlichen Personenverbands die Rede sein kann. Auf der Ebene der sichtbaren Kirche, der *ecclesia manifesta*, kennt Heckel aber neben dem »heteronomen Kirchenrecht«, also dem leiblichen Vollzug der geistlichen Schlüsselgewalt, ein »autonomes Kirchenrecht« (229, 374, 393 ff., 424). Das dem äußeren Kirchenregiment dienende autonome Kirchenrecht ist von Christus freigegeben, es besteht lediglich *ex necessitate fratris* und aufgrund des *consensus fidelium*. Spätestens die Konstruktion des autonomen Kirchenrechts erweist jedoch die Unhaltbarkeit der dualistischen Prämissen in der »rechts-theologischen« Grundlegung. Denn auf das autonome Kirchenrecht paßt – wie Heckel selbst erkennt – sein Begriff des Geistlichen ebensowenig wie der des Weltlichen. Weder soll das autonome Kirchenrecht auf die Eigenschaft »geistlich« Anspruch erheben können (375), noch sei es »weltlich« in dem für Heckel dominierenden Sinn, wonach es dem Reich der von Gott abgefallenen menschlichen Vernunft entspringt (394 f.). Doch diese schräge Alternative entsteht überhaupt nur vor dem Hintergrund der korporativ statt funktional gefaßten und mit der Reichslehre identifizierten Regimentenlehre.

Heckels *Lösung* der Problematik des autonomen Kirchenrechts tendiert zwar in die richtige Richtung, bleibt aber wegen ihrer begrifflichen Unschärfen unbefriedigend. *Erstens*: Das autonome Kirchenrecht gründet in der gegenseitigen Bruderliebe nach der *lex charitatis*; deshalb ist es als Kirchenrecht nur dann legitim, »wenn es dem »rechten Brauch« der *lex charitatis spiritualis dient*« (398, Hervorhebung

HRR). Dieses theologisch-ethische Legitimationskriterium einer jeden kirchenrechtlichen Normenordnung im ganzen muß und kann aber keineswegs bedeuten, daß jeder »Erlaß und Vollzug« kirchenrechtlicher Normen im einzelnen »ein actus charitatis spiritualis ist« (225, Hervorhebung HRR). *Zweitens*: Aus der lex charitatis sollen die christliche Bruderliebe, Gleichheit und Freiheit als die geistlichen Grundrechte des äußeren christlichen Gemeinschaftslebens folgen (vgl. 48, 208 ff., 334 u. ö.). Diese Aussage wirft Probleme in doppelter Hinsicht auf. Zum einen spricht die Parallelität dieser christlichen Grundrechtstrias mit der Freiheits-, Gleichheits- und Brüderlichkeitsforderung des revolutionären neuzeitlichen Naturrechts – trotz umgekehrter Reihenfolge – gegen den von Heckel behaupteten abstrakten Gegensatz von göttlichem Naturgesetz und menschlichem Naturrecht. Zum anderen beruht die Einreihung der Bruderliebe in die geistlichen Grundrechte auf einem Kategorienfehler: Zwar sind Gleichheit und Freiheit als Rechte, die Bruderliebe jedoch nur als Pflicht konstruierbar. Heckels Rede von christlichen Grundrechten leidet unter seiner mangelhaften Unterscheidung von objektivem und subjektivem Recht. *Drittens*: Das autonome Kirchenrecht kennt laut Heckel keine Obrigkeit und keine Sanktionen nach Art des kanonischen und staatlichen Rechts (384); es kennt aber eine in der lex charitatis begründete Pflicht der Kirche, das Wohl des weltlichen Gemeinwesens zu fördern und »sich in ihren ›weltlichen‹ Angelegenheiten in die naturrechtlich legitime Ordnung der politia einzufügen« (396). Entspringt jedoch diese Forderung der lex charitatis selbst, so zeigt sich auch hier, daß die Relation zwischen der lex Christi und den naturrechtlichen Legitimitätskriterien nicht ein bloßes Widerspruchsverhältnis darstellt, sondern ebenso als eine Entsprechungsrelation gedacht werden muß.

2. *Ontologie des Rechts: Erik Wolf*

Erik Wolfs³² existentialdialektisches, theologisch im Umkreis von Karl Barth angesiedeltes, aber mit dem seinen keineswegs identisches

³² *E.[rik] Wolf*, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1948 (Sigle: RubW); *ders.*, *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*, Frankfurt a. M. 1958

Rechtsdenken stellt die Frage nach der Grundlegung des Kirchenrechts von vornherein im Zusammenhang mit der Grundlagenproblematik des Rechts überhaupt. Dies gilt sowohl für seinen Versuch, den biblischen Weisungen überpositive Rechtsgrundsätze zu entnehmen (a), wie für seine Bemühungen um eine ontologische Begründung des Rechts (b). Insofern stellt sich die Frage, wie es zu verstehen ist, daß Wolf – in nahezu einem Atemzug – von einem »wesenseigenen«, »einzigartigen« und »eigenständigen« Kirchenrecht³³ spricht (c).

a) Der Gedanke der *biblischen Weisung* zielt keineswegs – wie behauptet wurde³⁴ – primär oder ausschließlich auf eine Begründung des Kirchenrechts. Er steht vielmehr in einem zunächst rechtsethischen Kontext, ja er soll geradezu ein Verständnis der »Eigenständigkeit« allen Rechts ermöglichen, das von einer »schwärmerischen Auszeichnung des Liebesgebots« verhindert werde.³⁵ Rechtsgehalt kommt, so Wolf, den biblischen Weisungen nicht als Rechtssätzen, Verordnungen oder Entscheidungsnormen zu; vielmehr soll es sich um Rechtsgrundsätze, Richtschnuren und Bestimmungsnormen für die Akteure im Rechtsleben handeln.³⁶ Der Bibel sollen auf diese Weise keine konkreten Verhaltensnormen entnommen werden. Es gehe nicht um satzhaft überlieferte Anweisungen, sondern um das Hören auf die biblische Weisung als Gottes Wort in den Wörtern, das den (christlichen) Rechtsgenossen zur Orientierung und Leitung des Gewissens dienen soll.³⁷ Die allgemeinen Rechtsgrundsätze³⁸ versteht er als rechtsethi-

(Sigle: RdN); *ders.*, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis, Frankfurt a. M. 1961 (Sigle: OdK); *ders.*, Rechtstheologische Studien, Frankfurt a. M. 1972 (Sigle: RthSt); *ders.*, Rechtsphilosophische Studien, Frankfurt a. M. 1972 (Sigle: RphSt). Zu Wolf vgl. zuletzt: *J. Alwast*, Dialektik und Rechtstheologie, Köln/Wien 1985; *G. Bauer-Tornack*, Die Sozialgestalt der Kirche und ihr Recht. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Karl Barth und Erik Wolf, Diss. Heidelberg 1990.

³³ RthSt 312, 320.

³⁴ *E. Herms*, Das Kirchenrecht als Thema der theologischen Ethik, ZevKR 28, 1983, 199–277 (269).

³⁵ RubW 62.

³⁶ RubW 43 f. Im Rahmen des Kirchenrechts spricht Wolf allerdings von den biblischen Weisungen auch als Entscheidungsnormen; vgl. OdK 468.

³⁷ RubW 40.

³⁸ Vgl. dazu auch RphSt 89 ff.

sche Prinzipien im weitesten Sinn; sie umfassen kulturelle Normen und logische Formen ebenso wie sittliche Gebote und Klugheitsregeln, es kann sich um aus dem positiven Rechtsstoff abstrahierte überpositive Leitsätze oder um ins positive Recht eingegangene Sätze überpositiver Herkunft handeln.

Theologisch gesprochen erfüllen die biblischen Weisungen die Funktion des *tertius usus legis* für die Erlösten in der gefallenen Welt.³⁹ Indem sie auf die Grundverfassung des Menschen als *simul iustus et peccator* bezogen bleiben, brauchen sie zu den Grundsätzen des Natur- und Vernunftrechts nicht in ein Verhältnis des Widerspruchs gesetzt zu werden. In ihnen erfährt das Natur- und Vernunftrecht seine Sinnerfüllung. Als Inbegriff des »Ordnungswillen[s] Gottes für die menschliche Gemeinschaft überhaupt«⁴⁰ setzt die biblische Weisung allem Recht Grund, Grenze und Ziel. Wolf präsentiert die rechtsrelevanten Gehalte der biblischen sittlichen Traditionsbestände (Dekalog, Haustafeln, Herrenworte) in einer naturrechtskonvergenten, ja: -konkordanten Version und Auswahl; ihre Verbindlichkeit kann dem Nichtchristen auch dann einleuchten, »wenn er ihre Geltung nicht im letzten Grunde zu erfassen« vermag.⁴¹ Die Zehn Gebote »sind Gottes kategorischer Imperativ und darum zugleich kategorischer Imperativ der von Gott geschaffenen menschlichen Vernunft«.⁴² Naturrecht und biblische Weisung werden nicht einfach als identisch angesehen, es gibt aber »einen weiten Raum übereinstimmender Lehre, wo beide sich begegnen«. Die natürliche Vernunft kann zwar den Gedanken absoluter Gerechtigkeit denken, »ihm aber niemals den eindeutigen, absolut verpflichtenden Inhalt geben«, den die biblische Weisung darbietet.⁴³

Unter dem Titel der biblischen Weisung verfolgt also Erik Wolf das Programm einer biblisch inspirierten christlichen Gerechtigkeitslehre, die an der Möglichkeit eines *per analogiam fidei* eigenständigen, reformatorisch geprägten Naturrechts für die Sozialordnung im ganzen festhält: Die Rechtslehre kann sich ihres Grundes aber nur theologisch vergewissern, weil sich alle Versuche, die »Natur« der allgemei-

³⁹ RubW 39.

⁴⁰ RubW 43.

⁴¹ RubW 56.

⁴² RubW 44.

⁴³ RubW 61.

nen Rechtsgrundsätze philosophisch zu erkennen, in eine unaufheb-
bare Dialektik verstricken. Da die immanente Rechtfertigung des
Rechts durch die diversen materiellen und formalen Gerechtigkeits-
ideen scheitert, ist die Rechtsidee auf die göttliche Offenbarung des
Gerechten angewiesen.

b) Wolfs Konzeption des *Nächstenrechts* unternimmt den Versuch
einer sozialontologischen Begründung und einer – diese nochmals
übergreifenden – sozialtheologischen Fundierung von Rechtsverhält-
nissen überhaupt, das heißt sie stellt die Frage nach den Möglichkeits-
bedingungen des Im-Recht-Seins. Sie möchte so auf einen Grund zu-
rückgehen, von dem jede Rechtsethik und erst recht jede allgemeine
Rechtslehre abkünftig sind. Wolfs Bemühungen laufen darauf hinaus,
die einer sozialontologischen Analytik zugänglichen Daseinsweisen
von »Individualität des Selbstseins« und »Sozialität des Alsseins« ih-
rerseits auf die sozialtheologische Spannungspolarität von Personalität
und Solidarität zurückzuführen. Personalität als Verantwortlichsein
der geschaffenen Existenz vor Gott soll das individuelle Selbst vor den
Extremen von Selbstvergottung und Selbstpreisgabe schützen; Solida-
rität als Verantwortlichsein für den konkret begehrenden Nächsten
als Geschöpf Gottes soll die Sozialität vor dem Umschlag in totalen
Kollektivismus und anarchischen Pluralismus bewahren.⁴⁴ Insofern
nur eine theologische Letztfundierung die Balance zwischen diesen
Extremen zu garantieren vermag, bleibt auch die sozialontologische
Begründung von Rechtsgrundsätzen auf »sozialtheologische Funda-
mentalien«⁴⁵ angewiesen. Ohne strenge Übernahme der Wolfschen
Terminologie gesprochen: Personalität garantiert die Würde des ein-
zelnen unabhängig von seiner sozialen Rolle; sie liegt als »Urrecht«
allen Menschen- und Grundrechten voraus. Solidarität gewährleistet
Geschwisterlichkeit mit dem Nächsten unabhängig von seiner An-
dersheit als Individuum; sie liegt als Recht des Nächsten jeder Selbst-
behauptung von menschlichem Recht auf Grund von Natur, Vernunft
und Herkommen voraus.

Aus der Formulierung der Grundsätze des Nächstenrechts⁴⁶ geht
hervor, daß sie weniger als Prinzipien einer gerechten Rechtsordnung

⁴⁴ RdN 19f.

⁴⁵ RphSt 106.

⁴⁶ Vgl. RdN 24ff.

oder legitimen Verfassung, sondern eher als elementare Tugendpflichten für die Akteure in der Sphäre des Rechts zu verstehen sind. Inhaltlich haben die drei nächstenrechtlichen Grundsätze Entsprechungen in der Tradition des christlichen Naturrechts: Das Gebot, »den Nächsten im Recht zu lassen«, zielt auf die wechselseitige Achtung im Verhältnis der Gleichen und Verschiedenen; »über gesetzliche Normen hinaus« gebietet es die Respektierung der Menschenwürde in der inhaltlichen Konkretion durch die biblische Weisung. Das Gebot, »einander Recht zu geben«, begnügt sich nicht mit den gesetzlichen Verfahrensgarantien; es zielt auf die Selbstbegrenzung der Rechtsdurchsetzung durch die justizstaatlichen Instanzen – oder allgemeiner: der sozial Mächtigen. Das Gebot, »sein Recht zu erwarten«, zielt auf den freiwilligen Rechtsverzicht bei der Wahrnehmung an sich berechtigter Privatinteressen, subjektiver Rechte und gesetzlich zulässiger Selbsthilfe.

Wolfs im einzelnen schwer überschaubares eklektisches Arrangement zum Teil heterogener philosophischer, theologischer und soziologischer Theoreme mag in unserem Zusammenhang auf sich beruhen. Im Ergebnis besteht die Schwäche seiner Aufstellungen im folgenden: Wolfs existentielles Interesse an einer ontologisch fundierten Rechtsbegründung totalisiert die Rechtsontologie zum Inbegriff von Sozialontologie im ganzen; von daher mutieren alle sozialen Interaktionsordnungen zu Rechtsordnungen. Daß Nächstenschaft auch Rechtsverhältnisse *begründet*, muß sich aber keineswegs mit der These verbinden, daß Nächstenschaft ein Rechtsverhältnis *ist*. Wo diese Behauptung dennoch vertreten wird, führt sie zu einer unhaltbaren Identifizierung von Sittlichkeit und Recht; mindestens verspielt sie die Möglichkeit, die Sphäre vorgegebener gegenseitiger Pflichten von der Sphäre anerkannter wechselseitiger Ansprüche zu unterscheiden.⁴⁷

Ist das, was die allgemeinen Rechtsgrundsätze wahrhaft fundiert, eine »religiöse Realität«⁴⁸, so vernimmt der Christ den Anruf Gottes, der ihn zur Verantwortung bestimmt, durch Christus. Personalität und Solidarität sind deshalb auf ihren einheitlichen Grund in Christus bezogen. Auf diesem Weg erschließt sich für Wolf der Gedanke, daß die allen Rechtsverhältnissen zugrundeliegende Ordnung des Näch-

⁴⁷ RdN 31 f.

⁴⁸ RphSt 105.

stenrechts (onto-)theologisch als Ordnung der Liebe zu verstehen ist; im Horizont der nächstenrechtlichen Ordnung müsse daher »Recht« theologisch begriffen werden »als Herrschaftsrecht Gottes (Ordnung der Christokratie) und als Dienstrecht am Nächsten (Ordnung der Bruderschaft)«⁴⁹. Wolfs theologisch eingefaßte Sozialontologie setzt einen christologischen Universalismus voraus – in Christus begegnet uns Gott im Nächsten und der Nächste als Gott –, der es nicht erlaubt, die »lex« charitatis la Heckel auf das geistliche Personalstatut der wahren Christen zu beschränken, das allem weltlichen Recht unvermittelt gegenüberstünde. Daß nur der Christ den Nächsten *kennt*, bedeutet nämlich nicht, daß es Nächste nur in der Gestalt von Mitchristen *gibt*.⁵⁰

c) Das *Kirchenrecht* muß bekennendes Recht sein: Das Zeugnis der Christokratie und der Bruderschaft muß die Kirchenordnung konstituieren.⁵¹ Christokratie bedeutet: Die Kirche »ordnet sich (jeweils) aus dem Glauben an die gegenwärtige und zukünftige Herrschaft Christi über die Welt« gemäß ihrem Verständnis der Schrift. Bruderschaft bedeutet: Die Kirche »ordnet sich nicht in Ämtern, sondern in Diensten, nicht nach Zuständigkeiten, sondern nach Aufträgen (Mandaten), nicht individualistisch oder kollektivistisch, sondern personal und gemeindlich«.⁵² Wolf ist bemüht, den verpflichtenden Ursprung der eklesialen Grundordnung als Christokratie und Bruderschaft in der Verfaßtheit der Jüngergemeinde zu lokalisieren. Dies führt zu einer Dreigliederung der christokratischen Elemente in Gestalt der Berufung zur Nachfolge, der Bevollmächtigung zum Apostolat und der Versammlung zur Eucharistie; demgemäß gründet die »geistliche«, »bekennende« Rechtsgestalt der Kirche in ihrer als Tauf-, Verkündigungs- und Abendmahlsordnung bestehenden Gottesdienstordnung.⁵³ Damit hängt bei Wolf die Behauptung des Rechtscharakters der die Gemeinde wesentlich strukturierenden Ordnung nicht einzig und allein an der Annahme eines *ius divinum positivum ecclesiae*. Vielmehr wird die Rechtsqualität des konkreten »Ordnungswillens

⁴⁹ RdN 17.

⁵⁰ RdN 32 f.

⁵¹ OdK 508.

⁵² OdK 67.

⁵³ OdK 155 ff.

Christi für die Seinen« über die formalen sozialtheologischen und -ontologischen Fundamentalien des Im-Recht-Seins entschlüsselt und abgestützt⁵⁴; sie verliert insofern die Züge einer positivistischen Setzung. Dafür handhabt Wolf das »Achsenkreuz« von bruderschaftlicher Christokratie und christokratischer Bruderschaft als axiomatische Zauberformel. Die inhaltliche Füllung der als »dialektisch« apostrophierten Verschränkung beider Dimensionen bleibt historisch unausgewiesen und systematisch beliebig⁵⁵ – im ganzen eine sprachliche Spielerei, die die Unterscheidung (und Zuordnung) von Christologie und Ekklesiologie bzw. Sozialtheorie unterbestimmt läßt.

Die mangelhafte Unterscheidung von Grund und Begründetem (in anderer Version: von Rechtsidee und empirischem Recht) verhindert durchgängig eine konsistente Bestimmung des Verhältnisses von kirchlichem und allgemeinem Rechtsbegriff. *Einerseits* gilt: Die der Kirche eigentümliche Sozialstruktur soll laut Wolf in concreto jene Ordnung repräsentieren, welche existentielles Im-Recht-Sein allererst ermöglicht; darum ist die Forderung konsequent, reformatorisches Kirchenrecht müsse vorbildlich für alles Recht sein.⁵⁶ Hatte Heckel den Gegensatz von kirchlichem und weltlichem Recht auf die Differenz ihres jeweiligen Grundes zurückgeführt, so vertritt Wolf die These vom einheitlichen Grund allen Rechts. Insofern findet das Theorem einer Wesensdifferenz zwischen »geistlichem« Kirchenrecht und sonstigem Recht an Wolfs eigenen »rechtstheologischen« Prämissen keinen Anhalt. Der doppelte Rechtsbegriff ließe sich nur auf einer Vergleichsebene vertreten, auf der richtiges Kirchenrecht gegen unrichtiges »weltliches« Recht stünde. Dann ist aber *andererseits* die Behauptung umso erläuterungsbedürftiger, »daß für den Ordnungsbereich, den das Wort ›Kirchenrecht‹ meint, die sonst gewohnten und passenden allgemeinen Rechtsbegriffe nicht gelten«. ⁵⁷ Sehen wir davon ab, daß unklar bleibt, was der Ausdruck »allgemeine Rechtsbegriffe« hier bedeuten soll, so kann Wolf die damit behauptete Artdifferenz zwischen kirchlichem und sonstigem Recht nur durchhalten,

⁵⁴ Die von der Rechtsontologie herausgearbeiteten Grundstrukturen des Rechtseins teilt auch die kirchliche Rechtsordnung – »sonst wäre sie keine« (OdK 13).

⁵⁵ Gehört z. B. die Schlüsselgewalt auf die Seite des christokratischen (so OdK 156) oder des bruderschaftlichen (so RthSt 325; RubW 79) Verfassungselements?

⁵⁶ OdK 5, 512.

⁵⁷ RubW 67; vgl. RthSt 317.

indem er die Einheit des kirchlichen Rechts zugunsten einer vergegenständlichenden Bereichsscheidung von »geistlichem« und »weltlichem«, von *iura in sacra* und *circa sacra*, preisgibt: »Es gibt einen Bereich des öffentlichen und des privaten Rechtes der ›Welt‹, der auch für die ›Kirche‹ gilt. Dabei handelt es sich aber nicht um die Ordnung ›kirchlichen‹ Lebens, nicht um ›Gottesdienst‹ (es sei denn in einem übertragenen Sinne), sondern um das (auch) ›soziologische Dasein‹ der Kirche. Dieses hat mit ihrer (hier erfragten) ›Rechtsgestalt‹ eigentlich nichts zu tun.«⁵⁸

3. Sakralisierung des Rechts: Hans Dombois

Hans Dombois⁵⁹ arbeitet mit einem phänomenologischen Rechtsbildungsbegriff, der für das Recht im allgemeinen ebenso wie für das Kirchenrecht maßgeblich sein soll. Er gilt deshalb als Vertreter eines *einheitlichen* Rechtsbegriffs. Ich zitiere Dombois: »Recht entsteht aus dem Zusammentreffen von Anspruch und Anerkennung, im Kirchenrecht von Wort Gottes und Bekenntnis. Dieses Zusammentreffen macht seinen Rechtscharakter aus und gibt ihm zugleich seine echte Dynamik.« (50) Die Formel vom »Recht als Gefüge von Anspruch und Anerkennung« ist absichtlich vage, denn mit ihr soll lediglich die formale, von konkreten Rechtssubjekten und -materien abstrahierte Struktur elementarer Vorgänge der Rechtsbildung erfaßt werden. Mißverständnissen seines formalen Rechtsbegriffs entgegentretend sagt Dombois: »Recht an sich ist nicht definierbar, weil es Recht subjektlos und inhaltlos nicht gibt. Recht ist – als Relationsbegriff – relativ auf einen rechtfertigenden Grund und Ursprung und ein zu erfüllendes Ziel.« (216) Diese Aussage würde es nun allerdings nahelegen, um so präziser die Relationen zu unterscheiden, in denen jeweils

⁵⁸ RthSt 317. Wie man sieht, ersetzen hier die Anführungszeichen die notwendige begriffliche Klärung.

⁵⁹ H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I–III*, Witten 1961 ff. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf Band I dieses Werkes. Zu Dombois vgl. zuletzt: P. Landau (Hg.), *Traditio und Receptio* (Festheft zum 80. Geb.), ZevKR 32, 1987, 245–570; H. Folkers (Hg.), *Zugänge zum ›Recht der Gnade‹. Studien zu Kirchenrecht und Theologie II*, Heidelberg 1990; M. Müller-Simon, *Von der Rechtstheorie zur Theorie des Kirchenrechts. Die Verbindung von juristischen und theologischen Themen im Werk von Hans Dombois*, Bern 1994.

vom Recht die Rede ist. Die Probleme des Rechtsbegriffs von Dombois erwachsen jedoch gerade daraus, daß er bewußt gebildet ist, um ein höchst problematisches, ständiges Ineinanderspielen von zwischenmenschlichem Rechtsverhältnis und menschlichem Gottesverhältnis zu ermöglichen. Dombois nutzt das im Ansatz *subjektiv-rechtliche* Denkmodell der Anspruchsanerkennung nicht etwa zur Konstruktion einer vertragstheoretischen Rechtsbegründung auf der Grundlage einer Übereinkunft zwischen Gleichen. Er verwendet es, um die christlich-religiöse Erfahrung von Gottes Gericht und Gnade vorstellig zu machen. Das Interesse ist dabei ein zweifaches. Einerseits kommt es darauf an, die Transzendenz-, sprich: Gnadenverwiesenheit allen Rechts plausibel zu machen (a); andererseits geht es darum, die Rechtsstruktur der Gnade sicherzustellen (b).

a) Dombois betrachtet zunächst die für den Vorgang der Rechtsbildung zentrale Rolle des Richters. Er geht von dem Anspruch eines Berechtigten aus, der von dem Anspruchsadressaten nicht freiwillig anerkannt, sondern bestritten wird. In diesem Modell »stehen sich die Streitenden zunächst in gleicher Rolle gegenüber, mit den gleichen Waffen und Chancen«, während erst durch den Richterspruch der eingeklagte Anspruch »im Namen der Gesamtheit« gegen den einzelnen Widersprechenden anerkannt wird (164 f.). Mit der Rolle des Richters wird zwar die Position des neutralen Dritten als des – mit Theodor Geiger zu sprechen – empirischen »Wahrzeichens«⁶⁰ einer Rechtsordnung aufgeboten; sie wird aber in ihrer Eigenschaft als Rechtsrolle bis zur Unkenntlichkeit verzerrt.

Dies zeigt sich schon daran, daß Dombois die Struktur des Rechts einseitig aus der Erfahrung des Klägers entwickelt, der sich in seinem berechtigten Anspruch »durch die Willkür« (164) eines Widersprechenden »gestört« (165) erfährt. Diese Beschreibung des Beklagten als eines willkürlichen Störers der Welt des Klägers mag zwar dessen subjektiver Erfahrung entsprechen, geht aber an den Rechtsrollen der Prozeßgegner vorbei, die vor Gericht nur als zwei Streitende in Betracht kommen, »von denen a priori keiner Recht hat«⁶¹. Auch die

⁶⁰ Th. Geiger, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied/Berlin 1964, 131.

⁶¹ H. Folkers, *Der Rechtsbegriff in Hans Dombois' ›Recht der Gnades‹*, in: *ders.*, a. a. O. (Anm. 59), 69.

Formulierung, wonach uns das »im Bestreiten« »plötzlich genomme Rechte« »erst wieder gegeben werden« müsse, überspielt den Sachverhalt, daß die zwischen mir und dem anderen strittige Sache durch den »die Gesamtheit« vertretenden Richter auch mir ab- und dem Beklagten zugesprochen werden könnte. Nachdem so der gleichberechtigte andere aus der Struktur des Rechts ausgeschlossen und die Perspektive auf das Zweierverhältnis von Kläger und Richter verkürzt ist, kehrt Dombois den Rechtssinn der Interaktion von Kläger und Richter geradezu um, indem er anstelle des Klägers den Richter zum Subjekt der Anspruchserhebung macht: »Der Kläger erhält vom Richter auch nicht Recht, weil und soweit er Recht *hat*, sondern weil und soweit sein Anspruch mit dem Rechte des Richters übereinstimmt. Der Kläger beruft sich vor dem Richter nicht auf *seine* Gerechtigkeit, sondern auf diejenige des Richters, auf dessen Geneigtheit und Gnade, um seines eigenen, des Richters Recht willen den Kläger zu schützen.« (166, vgl. 170) Setzte schon der Ausschluß des Beklagten aus der vorweg bestehenden Ordnung des Rechts dessen Denaturierung zum bloßen Störenfried einer Welt (dort: der subjektiven Welt des Klägers) voraus, so ist vollends die Exemption des Richters aus der vorweg bestehenden Rechtsordnung als einer Allgemeinheit, deren Organ er zu sein hat, nur dann verständlich, wenn die Figur des Richters zum Repräsentanten einer absolut souveränen Willkür hypostasiert wird (vgl. 166), die »der Rechtfertigung nicht bedarf« (164). Diese Konzeption eines charismatischen Richters, dem »die Transzendenz immanent« ist und in dem »die Weltordnung selbst sichtbar wird« (166), dessen Urteil nicht etwa ohne, sondern mit Ansehen der Person ergeht (165), sprengt jedes rationale Rechtsdenken; sie muß entweder auf »archaisch-prinzipielle« Rechtsvorgänge rekurrieren (167), oder aber auf den Spruch des eschatologischen Weltenrichters vorgreifen.⁶²

b) Nachdem Dombois die Gnadenverwiesenheit allen Rechts aus einer – coram hominibus unhaltbaren – Interpretation des Gerichtsprozesses meint aufgezeigt zu haben, widmet er sich der komplementären Aufgabe, den Rechtscharakter der Gnade als solcher zu entfalten. Dazu geht er von der empirischen Gegebenheit »zwei[er] wesentlich

⁶² »Im Begriff des ›Zukommenden‹ ist ein eschatologisches Moment im charismatischen Rechtsdenken enthalten« (166).

verschiedene[r] Formenkreise« aus: dem normativen Rechtstypus auf der einen und dem statusrechtlichen bzw. institutionellen Typus auf der anderen Seite. Dies führt allerdings dazu, daß der ursprünglich allgemeine Rechtsbegriff der Anspruchsanerkennung nunmehr auf den Typus des *normativen Formenkreises* eingeschränkt wird, den Dombois als Gerechtigkeitsrecht bezeichnet.⁶³ Den institutionellen, *statusrechtlichen Formenkreis* nennt Dombois Gnadenrecht. Der in der Kirchenrechtsliteratur gern als »monistisch« gehandelte Rechtsbegriff Dombois' geht wieder in einen doppelten über.⁶⁴

Das Gnadenrecht gewinnt Dombois aus dem *statusrechtlichen Formenkreis*. In ihm geht es um Vorgänge der Einräumung eines Rechtsstatus, wie sie das bürgerliche Recht in den Akten der Schenkung und Erbschaft, das öffentliche Recht in der Gewährung von Statusrechten wie der Übertragung von Ämtern oder der Verleihung der Staatsbürgerschaft kennt. Für das Kirchenrecht ist der gnadenrechtliche Formenkreis elementar und manifestiert sich in den traditionellen Legitimität stiftenden, an der Übertragung der geistlichen Amtsvollmacht abgelesenen Grundvollzügen von *traditio* und *receptio*, *jurisdictio* und *ordinatio*. Dombois' Versuch jedoch, den für seine Kirchenrechtskonzeption grundlegenden statusrechtlichen Formenkreis aus einem *Rechtscharakter* der göttlichen Gnade abzuleiten, ist zum Scheitern verurteilt. Er muß nicht nur an vormoderne, lehnsrechtliche Vorstellungen und feudalistische Sozialformen anknüpfen; er kann auch nicht darlegen, wie die Gnade als Rechtsbegriff denkbar sein soll, *ohne* sie im Rahmen eines vorweg bestehenden Anerkennungsverhältnisses – und sei es eines implizit anerkannten Herrschaftsverhältnisses – zu verstehen.

Der Rechtsbegriff der Gnade wird von daher wie folgt definiert: »Gnade ist ein Rechtsvorgang, in welchem zwischen zwei Personen

⁶³ »Der normative Formenkreis umfaßt Forderungen, die auf der relativen Gleichordnung von Fordernden und Verpflichteten beruhen und deren Erfüllung oder Verfehlung unter dem Urteil der Gerechtigkeit festgestellt werden kann.« (179)

⁶⁴ »Der Anspruch (sei es aus einer personalen Verpflichtetheit aktual entspringend, sei es aus einer generellen Norm abgeleitet), und die ihm entsprechende [...] Anerkennung ist jedoch nicht der einzige Rechtstypus und Rechtsvorgang, der für unsere Erwägung in Betracht kommt. [...] Der zweite, jenem Vorgang entgegengesetzte, von ihm unabhängige und ihm korrespondierende Typus ist der der Gnade als Rechtsvorgang, ist das Gnadenrecht.« (171)

ein zerstörtes Rechtsverhältnis wiederhergestellt oder ein neues dadurch begründet wird, daß der einseitig berechnete Geber kraft überlegener Rechtsmacht durch eine konkrete Zuwendung dem Nichtberechtigten eine Neubegründung oder Mehrung seines Rechtsstandes als freie nichtgeschuldete Begünstigung zukommen läßt. Die Gnade bedarf der Annahme durch den Begünstigten. Sie ist nicht von eigenen Leistungen des Empfängers abhängig, verpflichtet diesen aber mit der Wirkung im Rechtssinne zur Dankbarkeit, [so] daß eine Verletzung dieser Verpflichtung zur Verwirkung der Vergünstigung führt.« (178)

Diese Bestimmung des Begriffs der Gnade geht von drei allgemein anerkannten, elementaren Definitionselementen aus: Gnade ist die nichtgeschuldete Begünstigung einer Person durch eine übergeordnete Person (vgl. 172). Dombois' eigener Gnadenbegriff versteht sich darüber hinaus als Vervollständigung dieser Begriffsmerkmale in vierfacher Hinsicht (172 ff.): *Erstens* soll die Gnade nicht im Rahmen eines vorweg bestehenden rechtmäßigen Herrschaftsverhältnisses lokalisiert sein; sie soll stattdessen kraft der faktischen Überlegenheit eines einseitig Berechneten gegenüber einem nichtberechtigten Unterlegenen ergehen. *Zweitens* ist das Nichtgeschuldetsein der Gnade im Prinzip »in einer schlechthin unableitbaren Weise grundlos«, sie resultiert aus freier »Willkür« (173). *Drittens* bedeutet gnädige Zuwendung nicht nur inneres Motiv und Entscheidung, sondern immer auch einen konkreten individualisierenden Akt. Dieser schließt *viertens* die Annahme durch den Begünstigten ein.

Dombois möchte damit eine rechtliche Interpretation der Gnade vorlegen, deren Gehalt sich nicht darin erschöpft, auf das Recht bloß negativ – als dessen Durchbrechung – bezogen zu sein. Alle vier genannten Merkmale nehmen indessen an den Aporien seines Rechtsbegriffs teil: Mit dem *vierten* Merkmal – der Annahme der Gnadengabe – macht Dombois darauf aufmerksam, daß statusrechtliche Zuwendungsakte für den Begünstigten mit verpflichtenden Rechtsfolgen (Dankbarkeit, Treue) verbunden sind. Dabei ist nicht ersichtlich, wie eine innere Haltung als *Rechtsfolge* soll gedacht werden können. Mit dem *dritten* Merkmal weist er auf die Doppelseitigkeit der Gnade hin: Im engeren Sinn ist sie *Restitution* eines zerstörten *alten* Verhältnisses; im weiteren Sinn ist sie *Institution* eines *neuen* Verhältnisses: Nur die Gnade hat unter den analogen statusrechtlichen Akten *restituierende* Kraft, während Erbeinsetzung und Schenkung Beispiele für die

Instituierung neuer Statusrechte und -pflichten sind. Dombois' These jedoch, die statusrechtlichen Akte seien damit dem Gerechtigkeitsurteil entzogen (179), muß man bestreiten. Was zunächst die *instituierten* Akte angeht, so sind sie »geradezu der klassische Anwendungsfall«⁶⁵ der distributiven Gerechtigkeit. Denn es ist in der Sphäre der zeitlichen Dinge keine Vergabung denkbar, die nicht eine Habe zuteilt, die der Habende zuvor entweder besessen oder aber genommen hat. Eine nichtmystifizierende Interpretation des mittelalterlichen Lehnrechts, auf das sich Dombois für seine Behauptung stützt (182), kann dies leicht erweisen.⁶⁶ Was schließlich die nur im Gnadenakt vollziehbare *Restitution* eines alten Verhältnisses angeht, so setzt sie auch dann, wenn sie im Sinn des *zweiten* Merkmals »grundlos« erfolgt, voraus, daß »ein unzerstörtes Verhältnis vorher bestanden hat« (178). Gilt aber dies, so ist der Gnadenakt in seiner Grundlosigkeit nur dann kein reiner Willkürakt, wenn das vorweg bestehende Verhältnis bereits ein Rechtsverhältnis gewesen ist. Ausweislich des *ersten* Merkmals seines Gnadenbegriffs jedoch hatte Dombois die Unabhängigkeit der Gnade von jeder vorweg bestehenden Rechtsordnung behauptet. Diese These läßt sich jetzt nur noch auf eine Machttheorie des Rechts stützen, für die Faktizität und Geltung in der Unterwerfung des Besiegten unter die Herrschaft des Siegers vereinigt sind. Aber die Herrschaft eines faktisch Überlegenen verwandelt sich noch nicht dadurch in die Herrschaft des Rechts, daß ihr die Willkür der Gnade eingestiftet ist.

4. Fazit

Die Spiritualisierung des Rechts bei Johannes Heckel, die Ontologisierung von Rechtsverhältnissen bei Erik Wolf und die Juridifizierung geistlichen Handelns bei Hans Dombois sind unterschiedliche Ausprägungen einer theologisierenden Überhöhung des Rechts, die bestrebt ist, das Recht nur ja nicht »ein Stockwerk zu tief«⁶⁷ anzusetzen. Bei Heckel zielte sie letztlich auf eine Wiedergewinnung der Schlüs-

⁶⁵ R. Dreier, Bemerkungen zum ›Recht der Gnade‹, ZevKR 29, 1984, 405–422 (414).

⁶⁶ Vgl. dazu H. Folkers, a. a. O. (Anm. 59).

⁶⁷ S. Grundmann, Art. Kirchenrecht, EvStL¹ (1966), 969.

selgewalt für das evangelische Kirchenrecht, bei Dombois auf seine Öffnung für den ökumenischen Horizont, bei Wolf auf ein christlich begründetes Rechtsethos. Die so entworfenen »Rechtstheologien«⁶⁸ gingen allesamt von der Prämisse aus, das zwischenmenschliche Recht – jedenfalls im Bereich der Kirche – sei aus rechtlichen Elementen des Gottesverhältnisses abzuleiten.⁶⁹ Diese mit Emphase betriebene Theologisierung des Rechts macht Unterscheidungen rückgängig, die zu beachten teils aus Gründen des zeitlichen Friedens innerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft, teils sogar um des dem Christenmenschen zugesagten ewigen Heils willen dringend erforderlich, ja: lebensnotwendig sind. Deshalb bedarf es eines anderen Zugangs zu Begründung, Begriff und Aufgabe des Rechts in der Kirche.

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

Für die verwirrende kirchenrechtstheoretische Gesprächslage ist sehr weitgehend das Hantieren mit theologisch unzureichend geklärten Begriffs- und Gegensatzpaaren verantwortlich. Nehmen wir nur die drei wichtigsten: Ist das Kirchenrecht göttlich oder menschlich, geistlich oder weltlich, eigengeartet oder eigenständig? Zwar kann man schon froh sein, wenn die entsprechenden Duale nicht ineinander gemengt und quasi überkreuz kombiniert werden – aber die entscheidende Frage ist doch, welches der genaue Sinn solcher Kennzeichnungen des Kirchenrechts ist. Die Rückfrage nach ihrem Sinn (oder gegebenenfalls auch Unsinn) soll der Leitfaden sein, an dem entlang ich in drei Schritten meinen eigenen Vorschlag zu Stufen der Kirchen-

⁶⁸ Der erste Beleg des Begriffs scheint gegeben zu sein durch die Studie von *M. W. Rapaport*, *Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie*, Berlin/Leipzig 1913, der die ursprüngliche Einheit von Recht und Religion im monotheistischen Gottesglauben herausarbeitet. Erkenntniskritisch motiviert ist die Entgegensetzung von »Rechtswissenschaft und Rechtstheologie« bei *H. Kelsen* in seinem gleichnamigen Aufsatz in: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* XVI, 1966, 233–255.

⁶⁹ Nicht zufällig wird diese Charakteristik gerne von kanonistischer Seite aufgegriffen: Vgl. *R. Potz*, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Wien 1978, 261.

rechtsbegründung entwickeln möchte. Es ist m. E. lohnend, diese drei Begriffspaare als Leitfaden zu wählen, denn sie thematisieren drei zu unterscheidende Ebenen, die hinsichtlich des Kirchenrechtsproblems klärungsbedürftig sind: Es handelt sich erstens um die strittige Frage nach der im engeren Sinn theologischen Dignität des Kirchenrechts, zweitens um seine ekklesiologischen Voraussetzungen und drittens um die Autonomie der Kirche als Rechtsträgerin gegenüber staatlichem Recht. Ich werde mich bemühen, am Ende jedes der drei folgenden Abschnitte die Konsequenzen meines Zugangs deutlich herauszustellen.

1. *Göttliches oder menschliches Recht?*

Die reformatorische Rechtfertigungslehre ist die Auslegung von Gottes fremder Gerechtigkeit. Der Artikel von der »gratis«, um Christi willen durch den Glauben erfolgenden Rechtfertigung⁷⁰ enthält die unhintergehbare Einsicht, daß der Mensch als Person nicht durch seine Taten, sondern durch sein Verhältnis zu Gott – genauer: durch Gottes Verhalten zum Menschen – konstituiert ist. In diesem Sinn ist die Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben – nach einem Wort Martin Luthers – die Definition des Menschen.⁷¹ Als das theologische Grundverständnis des Menschen konkurriert sie mit philosophischen Definitionen, indem sie dem Menschen jede Selbstdefinitionsmacht entzieht. Der Rechtfertigungsgedanke besagt, daß die wahre Bestimmung des Menschen, das, was ihn in Wahrheit ausmacht, für jede im Endlichen, Innerweltlichen anzusetzende Bestimmung, sei sie Fremdbestimmung oder Selbstbestimmung, unverfügbar ist. »Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder das bloße Resultat gegebener Bedingungen ist, noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht, sondern sie alle transzendiert.«⁷² Rechtfertigung ist das Ereignis jener unwiderruflichen, un-

⁷⁰ Vgl. CA IV, BSLK 55.10 ff.

⁷¹ *M. Luther*, *Disputatio de homine*, 1536, WA 39 I, 176, 33–35: »Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide.«

⁷² *W. Huber*, *Art. Menschenrechte/Menschenwürde*, TRE XXII, 1992, 577–602 (579).

bedingten Zuwendung, durch die sich der Mensch als Person von sich selbst als Täter, als Subjekt seiner Taten, heilvoll unterschieden erfährt. Angesichts der faktisch unheilvollen, weil seiner Bestimmung widersprechenden Taten des Menschen ist die Erfahrung der Rechtfertigung nur verständlich als Gabe einer *fremden* Gerechtigkeit, als unverdiente, zuvorkommende Güte, als freie Mitteilung der göttlichen Liebe. Dieser freien Verausgabung Gottes wird der Mensch auf Grund der Zusage des Evangeliums im Glauben gewiß; ihr kann er nur in Dankbarkeit, das heißt ebenfalls in Freiheit entsprechen.

Karl Barth hat in den Fragmenten zu KD IV/4 ein passantes Erwogen, im Anschluß an den ethischen Teil des Heidelberger Katechismus den Begriff der Dankbarkeit zum Grundbegriff der gesamten Versöhnungsethik zu erheben.⁷³ In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, daß das Phänomen der Dankbarkeit in keiner Hinsicht als Ausdruck eines Rechtsverhältnisses gedacht werden kann. »Dank kann nur geschehen als Antwort auf [ein] *unverdient* empfangenes Geschenk, auf ein Geben, das unter keinem Rechtsanspruch und ohne Einklagbarkeit geschah.«⁷⁴ Der Doppelbedeutung von χάρις und gratia als Gnade und Dank ist die innige Verbindung beider eingeschrieben. Danken ist eine Handlung, auf die kein Schenkender einen Anspruch erheben kann; Schenken ist eine Handlung, die kein Beschenkter einklagen kann. Und doch ist Dankbarkeit ein Akt der Freiheit; sie ist »jenes Motiv, das die Erwidrerung der Wohltat von innen heraus bewirkt, wo von äußerer Notwendigkeit nicht die Rede ist.«⁷⁵ Dankbarkeit ist ganz abhängig von der sie hervorrufenden externen Gabe – und ist doch zuinnerst frei, unabhängig von einem heteronomen Gesetz. Dankbarkeit ist nur als Einheit von schlechthinniger Abhängigkeit und endlicher Freiheit zu verstehen. Im Danken bin ich un-

⁷³ K. Barth, Das christliche Leben. KD IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, in: Gesamtausgabe II, 1959–1961, Zürich 1976, bes. 54, 60f., 480f. Um einer stärker handlungsbezogenen Kategorie willen entschied sich Barth für den Begriff der »Anrufung«, entfaltete diesen jedoch stets in der Sequenz von Dank, Lob und Bitte (vgl. 67, 139ff., 174ff.). Die Dankbarkeit wäre vermutlich in der ungeschriebenen Abendmahlslehre in Führung gegangen.

⁷⁴ H. Gollwitzer, Vom Danken, in: *ders.*, Ausgewählte Werke Bd. 8, Berlin 1988, 196–213 (201).

⁷⁵ G. Simmel, Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch (1907), in: *ders.*, Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908 Bd. II, Gesamtausgabe Bd. 8, Frankfurt 1993, 308–316 (310).

vertretbar ich selber, als ganz persönlicher Empfänger der Gabe – und handle doch ohne Alternative aus ureigenster Spontaneität. Aber niemals kann die asymmetrische Korrespondenz zwischen dem Ereignis schlechthin zuvorkommender Güte und dem freien Akt der Dankbarkeit unter den Begriff des Rechts gebracht werden.

Deshalb ist jede Redeweise, die das Recht divinisiert, auszuschließen. In einem strikten Sinn muß die theologische Dogmatik als kritische Sprachlehre des christlichen Glaubens jede Sprechweise aufgeben, die Gottes fremde Gerechtigkeit mit einem »Recht« Gottes identifiziert. Denn: Sowenig Gott und Mensch unter einen gemeinsamen Oberbegriff fallen, sowenig läßt sich in den Ausdrücken Gottes Recht und Menschenrecht der Begriff »Recht« als ein beide umgreifendes *genus proximum* verstehen. Hat somit die Rede vom »Recht« Gottes metaphorischen Charakter, so muß bezweifelt werden, daß dieser Metapherngebrauch glücklich ist. Ich halte das Theologumenon vom »Recht« Gottes auf den Menschen für fatal, denn es macht strenggenommen den Gedanken der Freiheit und Individualität des Menschen unmöglich. Die Rede vom »Rechtswillen« Gottes impliziert den Rekurs auf Setzungen, auf Positivitäten, die der menschlichen Freiheit äußerlich bleiben. Der Begriff eines *ius divinum* ist von der Grundeinsicht protestantischer Theologie her unvollziehbar. Der Rechtfertigungsartikel spricht nicht von Gottes »Recht«, sondern von Gottes fremder Gerechtigkeit, das heißt von Gottes freier Liebe als Neubestimmung menschlicher Freiheit von innen heraus. Dies wird nur dann voll begriffen, wenn jedenfalls zwei Abwege vermieden werden⁷⁶:

Der eine Abweg besteht darin, das Rechtfertigungsgeschehen an einen für Luther zweifellos virulenten, heteronomen Gerichtshorizont gebunden sein zu lassen. Dieser – in der neueren Luther-Interpretation noch in den letzten Arbeiten von Albrecht Peters⁷⁷ beschrittene – Weg macht den Rechtfertigungsgedanken für das neuzeitliche Bewußtsein unzugänglich. In dieser Perspektive geraten Recht und Gerechtigkeit in den verhängnisvollen Umkreis einer Straftheologie, die zudem kaum den hermeneutischen Bedingungen einer Aneignung

⁷⁶ In der folgenden Abgrenzung stimme ich überein mit *D. Korsch*, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, 1 ff.

⁷⁷ Vgl. *A. Peters*, Rechtfertigung, Gütersloh 1984, 41 ff.

der neutestamentlichen Rede vom »Gericht« genügt: Diese ist weitgehend der apokalyptischen Tradition des Tun-Ergehens-Zusammenhangs verpflichtet; darum ist ihr die Vorstellung inadäquat, derzufolge einem Tatbestand menschlichen Verhaltens durch den Willen einer äußeren Instanz eine äquivalente Rechtsfolge zugemessen wird. Im Grundsinn des Tun-Ergehens-Zusammenhangs liegt vielmehr ein Verständnis vom »Gericht« Gottes, in dem nichts anderes als das Selbstgericht des Gott widersprechenden Menschen zum Ziel kommt.

Aber es ist auch ein Abweg, die Rechtfertigungslehre in den Verstehenshorizont einer allgemeinen Ontologie einzuzeichnen. In diesem, mit großer Intensität von Eilert Herms vorgetragenen Programm⁷⁸ wird die Rechtfertigungslehre als theologische Fassung einer Theorie des Selbstbewußtseins verstanden, welche die schlechthinnige Abhängigkeit des Subjekts von einem durch es uneinholbaren Grund expliziert. Da nun die Theologie die allgemeine Transzendenzabhängigkeit sinnhafter Wirklichkeit als Schöpfung interpretiere, sei auch die in der Rechtfertigung erfahrene Freiheit als geschöpfliche Freiheit zu verstehen. In einer subtilen Studie zum Kirchenrechtsproblem hat deshalb Herms die These verfochten, der Rechtsbegriff des Kirchenrechts sei – wie jeder andere Rechtsbegriff auch – von der allgemeinen Praxissituation geschöpflicher Freiheit her zu entwickeln.⁷⁹ Doch im Rahmen einer schöpfungstheologisch gefaßten Ontologie besteht die Tendenz, die menschliche Freiheit als eine Gestalt immer schon vorhandener – wenngleich durch die Sünde korrumpierter – Freiheit zu denken. Von daher wird allem Recht die konstitutive Eigenschaft zugewiesen, als »Zustand institutionalisierter Gewalt« (228) dem Schutz der sittlich Bösen voreinander zu dienen (236, 239). Da sich laut Herms das allgemeine Verhältnis von kreatürlicher und kreatorischer Freiheit im Licht der Christusoffenbarung bloß eigentümlich darstellt, kann seiner Auffassung nach das Kirchenrecht aus demselben Verständnis von Freiheit abgeleitet werden wie das Rechtsinstitut im allgemeinen: nämlich aus dem Begriff der Freiheit als »selbstbewußtstfreie Verhaltenswahl« (217). Damit bleibt aber unterbestimmt, daß

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

⁷⁹ E. Herms, Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 34). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Studie.

sich das christlich-religiöse Selbstbewußtsein durch die zuvorkommende göttliche Güte konstituiert weiß, und daß die im Glauben erfahrene Freiheit im befreienden Zuspruch des Wortes Gottes, in der lebensweltlichen Anrede durch das Evangelium begründet ist.

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

Ohne also den positiven Zusammenhang von »Rechtfertigung und Recht« zu leugnen⁸⁰, bin ich der Meinung, daß die Beziehung zwischen beiden von Karl Barth zu eng angelegt worden ist, und daß sein Anliegen darum in einer differenzierteren Form gewahrt werden muß. Barth hat den Begründungszusammenhang von Rechtfertigung und Recht enger angelegt, weil er sich zu der fragwürdigen Entscheidung veranlaßt sah, das die Rechtfertigung implizierende Ereignis der Versöhnung im Geschick Jesu Christi ebenfalls primär am Leitfaden der Rechtssprache auszulegen.⁸¹ Barth ist sich zwar des selektiven Charakters dieser Grundentscheidung bewußt – er erwägt vor allem die kultische Terminologie als Alternative⁸² –; aber nachdem die Entscheidung zugunsten der juridischen Metaphorik einmal gefallen ist, verführt sie ihn im rechtsethischen Kontext häufig zu einer Redeweise,

⁸⁰ Vgl. *K. Barth*, *Rechtfertigung und Recht* (1938), in: ThSt 104, Zürich 1970, 5–48.

⁸¹ Vgl. *K. Barth*, KD IV/1, 231 ff., 573 ff. Kritisch dazu *H.-R. Reuter*, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkrektion* (ÖT 8), Gütersloh 1996, Kap. 2.

⁸² Vgl. *K. Barth*, KD IV/1, 302 ff.

die dem Bedürfnis nach semantischer Rationalität empfindlich Abbruch tut.⁸³ Von dieser Kritik unberührt bleibt zwar die von Barth entschlossen in Angriff genommene Aufgabe, die von der reformatorischen Tradition hinterlassene »Lücke«⁸⁴ zwischen den allgemeinen göttlichen ordinationes und der besonderen Verkündigung des Evangeliums durch eine christologische Vermittlungsfigur zu schließen. Über deren Durchführung im einzelnen freilich wäre zu streiten – ermächtigt sie doch Barth zu der These, durch den »Begriff der ›Christokratie‹« werde »die ›Bruderschaft‹ als eine *Rechtsgemeinschaft*, d. h. eine durch das überlegene Recht Jesu Christi geordnete Gemeinschaft gekennzeichnet«⁸⁵.

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

2. Geistliches oder weltliches Recht?

Die unter Rezeption eines römisch-rechtlichen Begriffs erfolgende Rede vom *ius divinum* ist – so sahen wir – schon an ihrer Wurzel zu

⁸³ Die diesbezüglichen Beschwerden von *E. Herms*, Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 34), 257 ff., bestehen im großen und ganzen zu Recht.

⁸⁴ *K. Barth*, Rechtfertigung und Recht, a. a. O. (Anm. 80), 7.

⁸⁵ *K. Barth*, KD IV/2, 770.

vermeiden. Erst recht gilt dies für alle daraus abgeleiteten Formen eines *ius divinum positivum*, die im evangelischen Bereich darauf abzielen, eine für menschliches Handeln unverfügbare Grundstruktur der Kirche auf die Institution des öffentlichen Predigtamtes als göttlicher Stiftung zu gründen. Schon Ernst Troeltsch hatte ja im Blick auf die Zeiten des landesherrlichen Kirchenregiments konstatiert: »So bleibt also ein *ius divinum* auch im Protestantismus, freilich nur ein kümmerlicher Stumpf: die Notwendigkeit, daß überhaupt ein Amt sei und daß der Träger auf geordnete Weise berufen werde. [...] Es ist *iure divino*, daß ein wenigstens diesen Punkt regelndes Kirchenrecht sei.« Und er fügte hinzu: »Immerhin genügt diese indirekte Göttlichkeit des Grundelements des Kirchenrechts, des geistlichen Amtes, um aus dem übriggelassenen Stumpf eines supranaturalen Kirchenrechtes [...] wieder die Zweige eines wenigstens mittelbar göttlichen Rechts ausschlagen zu lassen.«⁸⁶ Dieses Wort hat unverminderte Gültigkeit auch für alle Versuche der evangelischen Kirchenrechtslehre des 20. Jahrhunderts, an den Begriff des göttlichen Rechts anzuknüpfen und aus ihm das öffentliche Predigamt nach CA XIV in Verbindung mit CA V zu deduzieren.⁸⁷ Auch wo man – wie Wilhelm Maurer⁸⁸ – von einem weiten, metajuristischen, rein geistlichen Verständnis des *ius divinum*, des göttlichen Rechts als dem verkündigten göttlichen Mandats- und Verheißungswort, ausgeht, auch dort verführt, ja zwingt die Logik der übergreifenden Kategorie des »*ius*« dazu, dasjenige, *was* die Verkündigung wirkt, über die Normativität dessen, *daß* sie wirken soll, in die Objektivität einer äußeren Institution, *durch die* ihre Wirkung garantiert wird, umschlagen zu lassen – und das Ganze als einen Komplex göttlichen Rechts auszugeben.

Eliminiert man jedoch Begriff und Vorstellung eines *ius divinum* wirklich mit Stumpf und Stiel, beseitigt man demgemäß auch die daraus spießenden Ableger und vertritt die These vom durchgängig menschlichen Charakter allen, auch des kirchlichen Rechts, so liegt ein gewichtiger Einwand nahe. Der Einwand lautet, mit dem Begriff des *ius divinum* werde auch die darin intendierte Sache aufgegeben,

⁸⁶ E. Troeltsch, a. a. O. (Anm. 22), 519.

⁸⁷ Z. B. W. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, München 1931, 324. W. Maurer, *Pfarrerrecht und Bekenntnis*, Berlin 1957, 112, 119.

⁸⁸ W. Maurer, *Auseinandersetzung*, a. a. O. (Anm. 1), 377 ff.

nämlich das an der Sozialgestalt der Kirche Unverfügbare, das ekklesial Unbeliebige, das – jedem menschlichen Eingriff entzogen – auch für die Christen selbst unabstimmbar ist. Aber diese Befürchtung ist unbegründet. Denn wenn der Glaube elementar diejenige Freiheit ist, die sich in freier Dankbarkeit äußert, dann ist die Freiheit des Glaubens gerade als Einheit von Freiheit und Verbindlichkeit zu bestimmen. Das reformatorische Freiheitsverständnis legt insofern den Kern der Freiheit als Verbindlichkeit aus.⁸⁹ Im Danken als Akt des Glaubens sind Freiheit und Verbindlichkeit eins. Danken will ausgesprochen, mitgeteilt und dargestellt sein. Danken sucht und bildet Gemeinschaft: Gemeinschaft in der Vielfalt der Gnadengaben, der individuell Begabten, der Charismen. Danken ist Ausdruck einer positiven, einer kommunitären, eben der evangelischen Freiheit. Gemeinschaftsbezogene Handlungen der Anbetung und der Feier, des wechselseitigen Glaubenszeugnisses und der gegenseitigen Hilfe, die aus der Haltung der Dankbarkeit für den Zuspruch göttlicher Güte erwachsen, besitzen eine Verbindlichkeit, die aus der Freiheit des Glaubens selbst folgt. In ihnen manifestiert sich der allgemeine priesterliche Dienst aller Glaubenden. Der Interaktionsraum des besonderen Gottesdienstes symbolisiert in exemplarischer, bedeutungsvoller Weise die sozietäre Struktur eines versöhnten Miteinander; insofern muß man nicht nur historisch, sondern auch systematisch das außeralltägliche Geschehen des Gottesdienstes als Ort der Rechtserkenntnis, als Quelle der Rechtsfindung und Gegenstand der Rechtsanwendung in der Kirche und für die Kirche betrachten.⁹⁰ Die etwas mißverständliche Kennzeichnung dieses Sachverhalts als »liturgisches Recht« darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gottesdienstlichen Gemeinschaftshandlungen selbst nicht unter den Begriff des Rechts fallen, daß sie *als solche* keine Rechtshandlungen sind. Sie bilden, mit Friedrich Schleiermacher gesprochen, den Kern christlicher Sitte.⁹¹ Sie gehören, um mit dem späten Karl Barth zu reden, zum elementaren Ethos des christlichen Lebens.⁹² Man mag ihnen juristisch den

⁸⁹ Vgl. W. Huber, Freiheit und Verbindlichkeit in der evangelischen Ethik, ZEE 37, 1993, 70–81.

⁹⁰ Vgl. K. Barth, KD IV/2, 787–805.

⁹¹ F. Schleiermacher, Die christliche Sitte, SW I/12, 2. Aufl., Berlin 1984, 502 ff.

⁹² K. Barth, Das christliche Leben, a. a. O. (Anm. 73).

Rang von Gewohnheitsrecht zusprechen⁹³, aber als sittliche Verbindlichkeiten, als Fundament des christlichen Ethos sind sie jeder bloß äußerlich-rechtlich gesetzten Verbindlichkeit weit überlegen.⁹⁴

Es fragt sich deshalb, welchen präzisen und ausweisbaren Sinn die Behauptung haben kann, das Kirchenrecht sei gegenüber allem *weltlichen* Recht »geistlich«. Will man Geistliches und Weltliches im Blick auf das Recht klar differenzieren, so läßt sich diese Unterscheidung hauptsächlich⁹⁵ an zwei verschiedenen Bezugspunkten festmachen. Entweder man trifft sie mit Rücksicht auf etwas Objektives, nämlich hinsichtlich verschiedener Regelungsbereiche oder -gegenstände. Oder aber der Dual geistlich/weltlich bezieht sich auf etwas Subjektives, also die besondere Qualifikation eines rechtssetzenden Subjekts. Die Differenzierung nach dem *Subjekt* der Rechtskompetenz ist das klassische Modell des kanonischen Rechts: Es ist geistliches Recht, weil in der römisch-katholischen Kirche als *societas perfecta* der göttliche Geist vermittelt des hierarchisch verfaßten Amtes wirksam ist.⁹⁶ Dieses Verständnis scheidet für die evangelische Kirche aus. Dagegen liegt es vom klassischen »alt«protestantischen Modell des Kirchenrechts her nahe, die Differenzierung von geistlich und weltlich im Sinn einer Bereichsscheidung zu verstehen, die den Regelungsgegenstand, also den *Objektbereich* kirchlichen Rechts betrifft. Der Bereich der Erhaltungsbedingungen des äußeren Kirchenwesens wäre dann Gegenstand weltlichen Rechts, während man den Bereich, in dem es um das kultbezogene religiöse Leben der Kirche geht, geistliches Recht nennen könnte.

Aber auch in diesem Sinn kann der Dual geistlich/weltlich für ein

⁹³ Vgl. P. Landau, Die Theorie des Gewohnheitsrechts im katholischen und evangelischen Kirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts, ZRG Kan. Abt. LXXVII, 1991, 156–196.

⁹⁴ Jeder Eintrag einer juristischen Kategorie an dieser Stelle könnte die Sache, um die es geht, nur ridiculisieren. Zum Anstaltsbegriff hatte bereits Sohm das Notwendige gesagt: »Die öffentlich-rechtliche *Anstalt* ist ein öffentlich-rechtlicher Verband *ohne Mitglieder*.« (R. Sohm, Kirchenrecht II, a. a. O. [Anm. 5], 28).

⁹⁵ Weitere Differenzierungen bei R. Dreier, Das kirchliche Amt. Eine kirchenrechtstheoretische Studie, München 1972, 66 ff.

⁹⁶ Den Ausgleich mit dem strengen kanonistischen Verständnis sucht trotz Abschwächung des Gedankens der *societas perfecta* auch das II. Vatikanum; vgl. Lumen gentium 8, 18.

evangelisches Kirchenrechtsverständnis nicht legitim sein.⁹⁷ Eine solche Bereichsscheidung liefe bereits Luthers Zuordnung von äußerem Wort und innerem Zeugnis des Geistes zuwider. Sie widerspricht damit auch dem Grundsinn der reformatorischen Unterscheidung und Zuordnung von weltlichem und geistlichem Regiment. Gottes geistliches Regiment ist nämlich so wenig mit dem institutionellen Kirchenwesen identisch wie sein weltliches Regiment mit dem politischen Gemeinwesen. Zum weltlichen Regiment Gottes müssen darum konsequenterweise auch die sprachlichen und sakramentalen Mittel gezählt werden, die dem institutionellen Kirchenwesen dazu dienen, das Evangelium in besonders unverwechselbarer Weise zu bezeugen. Auch das äußere Wort der Verkündigung und die sakramentalen Zeichen als solche gehören zum weltlichen Regiment Gottes; denn sein geistliches Regiment ist nach Luthers Einsicht erst dann präsent, wenn das weltlich, eben durch materielle Zeichen und leibhaftige Sprechhandlungen kommunizierte Evangelium einem Menschen als Wahrheit für ihn selbst einleuchtet – und zwar allein kraft der freien, unverfügbaren Wirkung des Geistes.⁹⁸ An den sichtbaren gemeinschaftsbezogenen Handlungen von Christen ist daher alles weltlich – vom besonderen bis zum alltäglichen Gottesdienst, vom wortwörtlichen Beten bis zum Tun des Gerechten, von Brot und Wein bis zur Vermögensverwaltung, von sozialer Hilfe bis zum kreativen Selbstaussdruck der Kunst.

Eine Bereichsscheidung nach geistlichem und weltlichem Recht ist in einer strikt reformatorischen Perspektive ausgeschlossen. Denn alle weltlichen Handlungen können geistlich *werden*, *wenn* sich durch sie

⁹⁷ Daß es – gemessen am römisch-katholischen Rechtsverständnis – ein Fortschritt im Bewußtsein evangeliumsgemäßer Freiheit ist, wenn Werner Böckenförde für das kanonische Recht eine Bereichsscheidung von geistlicher und weltlicher Ordnung fordert, wird damit nicht bestritten. Vgl. *W. Böckenförde*, Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht, Münster 1969, 188 ff.

⁹⁸ Vgl. z. B. *M. Luther*, *De servo arbitrio*, WA 18, 609; ferner CA V, BSLK 57.1 ff. Es ist festzuhalten, daß dieser Artikel des reformatorischen Bekenntnisses keine amts- (und sakramenten-)theologische, sondern eine pneumatologische Pointe besitzt, auch wenn die Gefahr einer soteriologischen Objektivierung des Geistes in der CA unübersehbar ist. Vgl. zu dieser Thematik *H.-M. Barth*, Das Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Zur Pneumatologie der Confessio Augustana, Luther 59, 1988, 85–98.

einem Menschen die Wahrheit des Evangeliums erschließt, oder *wenn* sie aus der im Geist erschlossenen Wahrheit hervorgehen. Auch Wortverkündigung und Darbietung der Sakramente als die minimalen äußeren Kennzeichen der Kirche sind für die Gemeinschaft der Glaubenden nicht konstitutiv, sondern signifikativ. Sie zeigen an, wo man darauf trauen darf, im Kontext menschlicher Interaktionen die Gemeinschaft der Glaubenden zu finden. Aber so wenig diese *notae externae ecclesiae* die Gemeinschaft der Glaubenden begründen, so wenig definieren sie abschließend, welche Handlungen und Aktivitäten zum Kirchesein gehören. Von keinem Bereich ekklesialer Gemeinschaftshandlungen, weder von den liturgischen noch von den alltäglichen, kann und darf ein anderes Recht ausgehen als dasjenige, das den *äußeren* Vollzug *aller* ekklesialer Handlungen so ordnet, daß ihr innerer Sinn nicht verdunkelt, sondern im Maß des Menschenmöglichen verständlich wird. Das heißt: Die evangelische Christenheit ist vorrangig Interpretationsgemeinschaft und erst dann und auf Grund dessen Traditionsgemeinschaft. Nur indem sie Interpretations-, Verständigungsgemeinschaft ist, kann sie zur Rechtsgemeinschaft werden. Sie muß Verständigungsgemeinschaft sein, und zwar im gemeinsamen Bemühen um das Verstehen des befreienden Wortes der Schrift ebenso wie um das Erkennen der Zeichen der Zeit. Nur von daher läßt sich der mißverständliche Begriff des »geistlichen Rechts« aufgreifen – nämlich nur in dem Sinn, den ihm Karl Barth gegeben hat, wenn er schreibt: »Kirchliches Recht muß von seinem Ansatz her und bis hinein in alle seine Verästelungen *geistliches* Recht sein – »geistlich« im strengen Sinn des Begriffs: Recht, das in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes Jesu Christi aufzusuchen, zu finden, aufzurichten und zu handhaben ist.«⁹⁹

Als Konsequenz dieser *zweiten* Überlegung halte ich fest: Die evangelische Kirche kann sich nie als Rechtsgemeinschaft begreifen und artikulieren, ohne vorrangig Verständigungsgemeinschaft, konziliare Gemeinschaft – und *insofern*: Bekenntnisgemeinschaft zu sein. Es kann der Fall eintreten, daß die gesellschaftliche Existenzform einer Kirche durch die politischen Rahmenbedingungen, die sie bestim-

⁹⁹ K. Barth, KD IV/2, 772. Zu Barths Kirchenrechtsverständnis vgl. ausführlicher H.-R. Reuter, a. a. O. (Anm. 81), Kap. 4.

men, fast ebenso aussagekräftig wird wie das gepredigte Wort. Dann rücken äußere Ordnung und Bekenntnis aufs engste zusammen, und dann darf es kein Recht in der Kirche geben, das der gemeinsamen Erkenntnis eines politischen *casus confessionis* im Wege steht, statt ihn zu exekutieren. Es ist aber ebenso das Umgekehrte denkbar: Es kann auch sein, daß die Kommunikation des Evangeliums und der Austausch der christlichen Symbole selbst kraft- und geistlos werden, weil eben ihre pfarramtliche »Verwaltung« keine Garantie für ihre Symbolmächtigkeit ist. Dem hat das Kirchenrecht vorzubeugen, indem es freie und gleiche Rechte in der verfaßten Kirche anerkennt, die jedem positiven Kirchenrecht vorausliegen: Beispielsweise gehören dazu die Rechte von Frauen und Männern in der Kirche auf gegenseitigen Austausch über den Grund des Glaubens; ihre Rechte auf öffentliche, verständliche Schriftauslegung und ansprechende Gestalten der Feier des christlichen Lebens. Dazu gehören ferner die Rechte aller betroffenen Kirchengenossen auf Mitwirkung und Mitbestimmung bei kirchlichen Entscheidungen. Dazu gehören schließlich bestimmte Rechte von Gruppen in der Kirche auf Verwirklichung einer spirituellen Lebensform oder eines gesellschaftlichen Engagements, soweit sie erkennbar vom Geist Jesu Christi inspiriert sind. Auch sollten für noch nicht Getaufte Formen der Zugehörigkeit unterhalb der vollen Kirchenmitgliedschaft erwogen werden. Deshalb sollte es in der verfaßten Kirche auch subjektive Rechte geben.¹⁰⁰ Daß subjektive Rechte in der Kirche vor allem als Konkretionen positiver Freiheit, das heißt der gemeinsamen Darstellung des Leibes Christi, und nicht primär als Gewährleistung von Abwehrrechten im Sinn negativer Freiheit aufzufassen sind, folgt aus dem elementaren Verständnis der evangelischen Freiheit selbst, stellt jedoch keineswegs ein hinreichendes Argument gegen die Anerkennung von subjektiven, »vorkirchlichen« Rechten als solchen in der Kirche dar. Die Verankerung subjektiver Rechte in der *libertas christiana* als positiver Freiheit hat vielmehr zur Folge, daß Grundrechte in der Kirche primär als Kommunikations- und Partizipationsrechte auszugestalten sind.

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Beiträge von *W. Huber* und *H. Ehnes*, Grundrechte in der Kirche (→ I. 5.2).

3. Eigengeartetes und/oder eigenständiges Recht?

Spricht dies alles nun dafür, daß das Kirchenrecht seiner Struktur nach einen ganz anderen Rechtsbegriff voraussetzt als alles übrige Recht? Machen die bisherigen Überlegungen die Behauptung plausibel, der *Begriff des Rechts* sei in der Kirche ein ganz anderer als im Staat? Davon kann gar keine Rede sein. Auch das positivierte Kirchenrecht ist mit all seinen Regelungsbereichen vom Gottesdienstrecht bis zum Arbeitsrecht ganz und gar *ius humanum*. Spätestens das Faktum des Rechts in der Kirche belegt, daß die Kirche weltlich existiert und in ihrer empirischen Gestalt als gesellschaftlicher Großverband gar nicht anders kann, als sich eines höchst weltlichen Mittels zu bedienen, um sinnvolle gegenseitige Verhaltenserwartungen für alle Verbandsmitglieder sozial zu verallgemeinern und zeitlich zu stabilisieren; auch Macht zu verteilen und zu kontrollieren. Dies gilt nicht nur für eine Kirche, der der Staat einen öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus verliehen hat. Auch eine freie Vereinskirche¹⁰¹ wäre auf das Medium des Rechts zu ihrer gesellschaftlichen Selbstorganisation angewiesen. Auch sie müßte, solange sie ein halbwegs dauerhaftes, handlungsfähiges Sozialgebilde mit verlässlichen Interaktionsstrukturen, Verantwortlichkeiten und Entscheidungsverfahren bleiben und sich nicht in einen flüchtigen Aggregatzustand auflösen wollte, ihrer Ordnung die Form des Rechts geben – Recht im definierten Sinn der Gesamtheit aller handlungskoordinierten Normen für äußeres Verhalten, die von den Angehörigen eines Sozialverbands in gleicher Weise erwartet werden. Und selbstverständlich erheben auch kirchenrechtliche Normen einen Geltungsanspruch, der in ihrer theologisch-ethischen Gültigkeit, ihrer positiven Gesetztheit *und* ihrer sozialen Durchsetzungschance besteht, denn in der Kirche als Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder befinden wir uns nicht im Reich Gottes.

Karl Barths Forderung, das Kirchenrecht müsse sich – »soll es *rechtes* Kirchenrecht sein – von allem was sonst Recht heißt, scharf und klar unterscheiden«¹⁰², bezieht sich ja bei näherem Hinsehen gar nicht

¹⁰¹ Zu dieser Diskussion schon im 19. Jahrhundert vgl. *E. R. Bierling*, Ist das Recht einer freien Vereinskirche Recht im juristischen Sinne?, ZKR X, Tübingen 1871, 442–446; *ders.*, Das Wesen des positiven Rechts und das Kirchenrecht, ZKR XIII, Tübingen 1876, 256–291.

¹⁰² *K. Barth*, KD IV/2, 772, Hervorhebung von mir.

auf den Rechtsbegriff als solchen. Barths Forderung spricht von der Möglichkeitsbedingung *richtigen* Kirchenrechts, die darin besteht, daß es von Christinnen und Christen »in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes Jesu Christi« als »lebendiges Recht«¹⁰³ immer neu gefunden werden muß. Dies schließt aber, wie Barth betont, ein, daß bei der Bildung positiver kirchenrechtlicher Sätze alles »ohne Zimmerlichkeit«, »ohne Ziererei auch in juristischer Form und Genauigkeit« von-statten gehen muß.¹⁰⁴ Ist die Debatte um den doppelten oder einheitlichen Rechtsbegriff somit auf der Ebene des empirischen, positiven Kirchenrechts einigermaßen gespenstisch, so fragt sich: Welchen genauen Sinn hat dann die umlaufende Formel, das Kirchenrecht sei *eigengeartet* und *eigenständig*?

Es wäre zu kurz gegriffen, diese Formel für eine unverwechselbare Frucht des Kampfes der Bekennenden Kirche zu halten. Sie findet sich in prononcierter Form bereits 1928 im Werk des liberalen Juristen Günther Holstein¹⁰⁵ ebenso wie 1935 in einem programmatischen Traktat des konservativen Theologen Friedrich Brunstäd.¹⁰⁶ Vor diesem historischen Hintergrund zeigt sich: Die Formel von der Eigenart und Eigenständigkeit des Kirchenrechts ist ihrer historischen Genesis nach ein kirchenpolitisches Postulat, und zwar zunächst eine Forderung der äußeren Kirchenpolitik.¹⁰⁷ In diesem Kontext besteht ihre vorrangige Funktion darin, das Leben der Kirche mit dem Mittel des Rechts nach außen gegen gesellschaftliche und staatliche Übergriffe zu schützen. Die Formel vom eigengearteten und eigenständigen Kirchenrecht verarbeitet die staatskirchenrechtliche Lage nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Sie signalisiert die Suche nach einem Geltungsgrund für die nunmehr der kirchlichen Selbstbestimmung und Autonomie überlassene Ordnung, der auch dann Bestand

¹⁰³ K. Barth, KD IV/2, 806 f.

¹⁰⁴ K. Barth, KD IV/2, 806.

¹⁰⁵ Vgl. G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, 263: Im evangelischen Kirchenrecht soll »das Anstaltliche« dazu dienen, »das Gewissensleben der Kirche« »von Rechtsimperativen frei zu machen und innerhalb und jenseits des Juristischen in seiner völligen Eigenart und Eigenständigkeit zu begründen«.

¹⁰⁶ Vgl. F. Brunstäd, Die Kirche und ihr Recht, Halle 1935, 17: »Die Kirche ist Quelle eigenständigen, d. h. arteigen kirchlichen Rechtes.«

¹⁰⁷ Zur Unterscheidung von äußerer und innerer Kirchenpolitik vgl. R. Herzog, Art. Kirchenpolitik, EvStL³ I, 1987, 1649–1654.

hat, wenn der staatliche Souverän nicht mehr *praecipuum membrum ecclesiae*, womöglich gar nicht mehr Mitglied einer Kirche ist.

Achtet man auf die Verwendung dieser Formel bis in die jüngste Vergangenheit, so zeigt sich: Wo immer die auf das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Gewalt zielende äußere Stoßrichtung der Formel in den Vordergrund tritt, geht das Motiv der *Eigenständigkeit* in Führung; nicht zufällig wurde von wichtigen Vertretern des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR an diesen Begriff angeknüpft.¹⁰⁸ Als rechtspolitische Forderung im Außenverhältnis der Kirche ist die These von der Eigenständigkeit des Kirchenrechts durchaus eine potentielle *Konflikt- und Widerstandsformel*. Aber die Formel ist ambivalent: Nimmt man sie nämlich im starken Sinn, also im Sinn eines überpositiv begründeten Rechtsanspruchs, so reklamiert sie die Kirche als Subjekt einer »Eigenrechtsmacht«, das der staatlichen Rechtssetzungsermächtigung gar nicht bedarf, weil die Kirche dem Staat ihrer Struktur nach als eine originäre, mit allen zur Erfüllung ihres Zwecks notwendigen Mitteln ausgestattete Rechtsgemeinschaft gegenübersteht.¹⁰⁹ Die Eigenständigkeitsforderung tendiert dann dazu, die Spannung zwischen individueller Glaubensfreiheit und korporativer Kirchenfreiheit auf Kosten der ersteren aufzuheben; auch Elemente des der Kirche vom Staat bloß verliehenen und gewährten *status publicus* werden dann aus einer »originären Rechtssetzungsgewalt der Kirche«¹¹⁰ abgeleitet, die von jedem positiven Staatsrecht anzuerkennen und zu gewährleisten seien.

Andere Konnotationen hat die These von der *Eigenart* des Kirchenrechts gewonnen. Hier handelt es sich im Kern ebenfalls um ein kirchenrechtspolitisches Postulat; aber die Forderung nach Eigengeartetheit des Kirchenrechts ist eher auf der Seite der inneren Kirchenpolitik lokalisiert. In diesem Sinn drückt auch sie zunächst etwas ganz Unverdächtiges, ja fast Triviales aus: Selbstverständlich muß das Kirchenrecht Wesen und Auftrag, Bekenntnis und Lehre der Kirche ent-

¹⁰⁸ Vgl. M. Stolpe, Anmerkungen zum eigenständigen Kirchenrecht evangelischer Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, in: Wägen und Wahren (FS Hofmann), München 1981, 178–188.

¹⁰⁹ Vgl. dazu K. Schlaich, Kirchenrecht und Kirche. Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute, ZevKR 28, 1983, 337–369 (340).

¹¹⁰ S. Grundmann, Der lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau, Graz 1957, 64.

sprechen. Aber auch das Eigengeartetheitspostulat ist ambivalent: Wie das Beispiel der alten Bundesrepublik zeigt, konnte man sich auf das Anmahnen der Eigengeartetheit des Kirchenrechts ad intra umso mehr konzentrieren, als man sich nach außen in einem nicht nur rechtsstaatlich konsolidierten, sondern auch von der »Partnerschaft« zwischen Kirche(n) und Staat geprägten System vorfand. In der Logik dieser Konstellation ist etwas Seltsames zu beobachten: Je höherrangig das Interesse an einer für beide Seiten möglichst konfliktlosen und geräuschfreien Integration der Kirche in den Staat, desto nachdrücklicher pflegt die Ermahnung auszufallen, die Eigenart des Kirchenrechts zu beachten. Die Rede von der Eigenart des Kirchenrechts kann, so gesehen, durchaus als *Beschwichtigungs- und Disziplinierungsformel* benutzt werden. Der selbstverantwortete Gebrauch demokratieförmiger Verfahren ekklesialer Willensbildung oder rechtsstaatlicher Errungenschaften in der Kirche wird dann delegitimiert, der »Dritte Weg« im Arbeitsrecht erscheint von vornherein als kirchlich artgemäß, die Finanzordnung der Kirche hingegen kann es niemals werden.¹¹¹

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

Einerseits gilt: Eine *eigenständige*, das heißt originäre, hoheitliche Rechtsetzungsbefugnis kann die evangelische Kirche aus Gründen ihres Selbstverständnisses gar nicht beanspruchen, wenn anders sie sich nicht konstitutiv, sondern nur regulativ als Rechtsgemeinschaft begreift. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die einzige Kirchenrechtslehre, welche die staatskirchenrechtliche Eigenständigkeitstheorie auszufüllen vermag, die katholisch-naturrechtliche socie-

¹¹¹ Besonders eindrucksvoll in der Betonung der eigengearteten Elemente des Kirchenrechts und ihrer entsprechenden Konkretisierung ist stets *M. Heckel*, vgl. *ders.*, Evangelische Freiheit und kirchliche Ordnung, in: Ges. Schr. II, Tübingen 1989, 1099–1121 (bes. 1115 ff.) u. ö.

tas-perfecta-Lehre ist.¹¹² Unbeschadet der im Glauben eröffneten Freiheit kann aber der Anspruch der Kirche auf autonome rechtliche Selbstorganisation in protestantischer Perspektive nur so weit staatsrechtliche Anerkennung fordern und finden, wie er mit dem gleichen Autonomieanspruch anderer religiös bestimmter Überzeugungs- und Handlungsgemeinschaften zusammenbestehen kann – das heißt soweit er mit einem formalen Kriterium der Gerechtigkeit kompatibel ist. Dies schließt natürlich die Möglichkeit nicht aus sondern ein, daß die Kirche aufgrund der von ihr vertretenen materialen Gerechtigkeitsgrundsätze mit der Rechtsordnung des Staates in Konflikt gerät. Dann muß sie diesen Konflikt riskieren, und es kann sinnvoll sein, daß sie das für sie selbst als verpflichtend Erkannte durch autonomes Kirchenrecht abstützt.¹¹³ Aber es wäre widersinnig, wollte die Kirche für Akte des kollektiven zivilen Ungehorsams – oder im Fall einer ungerechten politischen Ordnung: des Widerstands – auf Anerkennung durch das staatliche Recht hoffen.

Andererseits gilt: Einer ahistorischen, ein für allemal fixierten Abgrenzung eines *eigengearteten* Normbereiches könnte sich die evangelische Christenheit nur beugen, wenn sie sich als geschichtliche Verständigungsgemeinschaft aufgäbe. Natürlich ist es legitim und erforderlich, jeweils die größere Nähe oder Ferne einer Sachfrage zum Zentrum des kirchlichen Auftrags auszumitteln. Aber der dabei zum Zuge kommende Sinn für Angemessenheit muß vom kontextbezogenen *sensus fidelium* geleitet sein; er läßt sich nicht dogmatisch fixieren. Und was die wenigstens ansatzweise Übernahme bewährter und rechtsethisch begründeter Institutionen und Grundsätze des staatlichen Rechtslebens angeht, so machte – im Unterschied zu den besonders eifrigen heutigen Verfechtern der kirchenrechtlichen Eigengeartetheit – Karl Barth keinerlei Anstände, solche Errungenschaften des allgemeinen Rechts zum ebenso legitimen Leihgut aus dem politischen Bereich zu zählen wie den Begriff der *ekklesia* selbst.¹¹⁴ Im

¹¹² K. Schlaich, a. a. O. (Anm. 109), 341. Allerdings kann man fragen, ob nicht das theologisch übersteigerte Interesse am Rechtsbegriff in der »Rechtstheologie« teilweise aus der Absicht zu erklären ist, die naturrechtliche Lücke zu kompensieren.

¹¹³ Vgl. z. B. H.-R. Reuter, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Ein rechtsethischer Beitrag (→ III. 5.2).

¹¹⁴ Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: ThSt 104, Zürich 1970, 49–82 (52).

übrigen jedoch müssen auch die kirchenrechtlichen Normen selbst unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit betrachtet werden können. Unbeschadet der indisponiblen Bindung des Kirchenrechts an die elementaren ekklesialen Sprach-, Lebens- und Handlungsformen kann man sagen: Alle zentralen, in der verfaßten Kirche auftretenden Rechtsfragen lassen sich *auch* als typische Gerechtigkeitsfragen behandeln: von der gleichen Anerkennung der Christenrechte über die faire Verteilung von Ämtern und Positionen bis zur Institutionalisierung konsensorientierter Verfahren, die eine souveräne Letztentscheidung gerade verhindern.

4. Schluß

Alles, was *für* die Kirche Recht ist, aber ebenso alles, was *in* der Kirche Recht ist, muß *gerecht* sein. Die Theologie, hier: die theologische Ethik, hat Anlaß, immer wieder auf den Zusammenhang von beidem hinzuweisen. Denn der ultimative Grund menschlicher Gerechtigkeit kann in der Sicht des christlichen Glaubens innerhalb und außerhalb der Kirche nur derselbe sein. Es ist der den Namen Jesus Christus tragende *eine* Gerechte, an dem Gottes fremde Gerechtigkeit für alle offenbar geworden ist – auch wenn ihn nicht alle kennen, erkennen und anerkennen und infolgedessen das relativ Gerechte bis ans Ende der Zeiten umstritten bleiben wird. Aber es gibt keinen doppelten Rechtsbegriff. Die *formale* Struktur des Rechts ist in Kirche und Staat dieselbe. Es gibt ohne weiteres »die Möglichkeit der Kirche *mit weltlichem Recht*, die dem Kampfruf von Barmen 'Kirche muß Kirche bleiben' zu folgen in der Lage ist«¹¹⁵; sie muß es nur wollen. Was differiert und dann auch in seinen inhaltlichen Konsequenzen differieren kann, ist die letzte Begründung des Rechts in der jeweiligen Konzeption des Gerechten. Aus der Perspektive der christlichen Interpretationsgemeinschaft kandidieren zwar die im biblischen Ethos verkörperten Gerechtigkeitsgrundsätze für eine allgemeine Anerkennung – aber sie *kandidieren* nur; und diese Kandidatur wird in der Moderne umso aussichtsreicher sein, je mehr ihr die vernunftgeleitete Einsicht in die Gültigkeit universeller Rechtsprinzipien entgegenkommt.

¹¹⁵ K. Schlaich, a. a. O. (Anm. 109), 362.

Daß, wie Barth behauptet, das »rechte Kirchenrecht vorbildliches Recht« sei¹¹⁶, ist ein hoher Anspruch, vor dem sich das positive Kirchenrecht immer wieder blamiert. Aber so, wie die These gemeint ist, schließt sie ja ein, daß in der gesamten menschlich-weltlichen, ja sogar staatlichen Rechtskultur auch umgekehrt einiges für die verfaßten Kirchen Vorbildliche zu entdecken ist: »Es möchte nämlich in ihrer Begegnung mit der Welt gerade auf diesem Gebiet gelegentlich wohl vorkommen, daß die Kinder der Welt sich faktisch als klüger erweisen als die Kinder des Lichtes, daß also die Kirche in der Frage nach ihrem Recht faktisch Anlaß bekommt, bei der Welt (die doch nicht weiß, was sie weiß!) in die Schule zu gehen, sich von denen da draußen bezeugen lassen zu müssen, was sie eigentlich ihnen zu bezeugen hätte.«¹¹⁷

¹¹⁶ *K. Barth*, KD IV/2, 815.

¹¹⁷ *K. Barth*, KD IV/2, 822 f.