

5.9

Eine funktionale Konzeption von Kirche ist mit der Bestimmung als *coetus scholasticus* gegeben und die Ablehnung von so etwas wie einer strukturalen Definition von Kirche, d.h. eine Definition, die nach den Formen und Institutionen Ausschauhält, in denen sich kirchliches Leben abspielt, also das ganze weite Feld der kirchlichen Hierarchie wird hiermit ^{als} dem Wesen äußerlich und als nicht notwendig beiseitegeschoben. Mit dieser Bestimmung hat die Reformation einen Bereich betreten, der in der Folgezeit zu einer entscheidenden Umstrukturierung in der Sphäre geführt hat, in der die Kirche ihre Existenz zu suchen und zu bewahren hat, nämlich die Sphäre des öffentlichen Lebens. Mit der Bestimmung der Kirche in Sinne des Lehrverbandes wird das öffentliche Sein der Kirche beschrieben, welches nicht mehr partizipiert an der Art und Weise der Öffentlichkeit, die für die politische Institution maßgeblich ist; man kann sagen, hier wird von den Reformationskirchen gegenüber der politischen Öffentlichkeit des Staates

Es erhob sich die bedrängende Frage, wie eigentlich das, was in einer Kirche ihre Lehre und ihren Inhalt ausmachen soll, sich verhält zu dem, was in der Welt und in der Geschichte zur Darstellung bringt, ob dies nicht am Ende ein schier unerträglicher Widerspruch und Gegensatz sei; denn was in den Kirchen gelehrt werden soll, ist die alle Menschen einigende und allen Menschen zu eigen werdende Religion, die eine Verehrung des wahren Gottes, und was de facto in den Gemeinschaften geübt wird, ist die Zerreißung des gesamten gesellschaftlichen Lebens und zugleich die Enthüllung einer noch immer fortbestehenden tiefen Eingebundenheit der verfaßten Kirche in die politischen, in die machtsstaatliche Öffentlichkeit. Denn dies sind die beiden großen und für die europäischen Völker bestürzenden Erfahrungen dieses

Zeitalters gewesen, daß die Kriege als Glaubenskriege begaunten und als Machtkriege zwischen den europäischen Staaten endeten und damit an den Tag brachten, was ihnen offenbar schon an der Wiege gesungen war, und zum anderen die außerordentliche Verlegenheit, in die diese Auseinandersetzungen die christliche Tradition im ganzen gestürzt haben. Denn nicht mehr kann die eine oder die andere Kirche auf so etwas wie ein Gemeinsames als ihr Wahres hinweisen, sondern der Widerspruch zwischen den Reformationskirchen und der alten römischen Kirche bedeutet gleichsam eine Auswanderung der wahren Religion aus ihrer kirchlichen Gestalt. Wenn die wahre Religion eine die Menschheit einigende, verbindende sein soll, dann ist der Widerspruch der christlichen Kirchen untereinander das Signal und das deutlichste, das überzeugende Zeichen dafür, daß offenbar in ihnen diese wahre Religion nicht ihren Lehrbegriff im eigentlichen Sinne ausmacht, sondern daß hier bestenfalls eine Vorstellung von diesem Lehrbegriff herrscht nicht aber dieser Begriff selbst.

(Frage bezüglich der Ostkirche) Das Verhältnis von Ost- und Westkirche ist nicht das Verhältniszwischen häretischen Kirchen - ausdrücklich. Es war ein Verhältnis des Schisma, der Kirchentrennung, die nicht eine Kirchenspaltung bedeutet. Weder die Ostkirche noch die römische hat daraus die Konsequenz gezogen, die Kirche als feindliche oder als Unkirche zu verurteilen und zu verdammen. Der Vorwurf der falsca ecclesia aber ist mit aller Entschiedenheit erhoben worden in den Reformationskirchen gegenüber Rom. Das ist die Kirche des Antichrist, und hier gibt es offenbar nur den schneidenden Widerspruch und nicht so etwas wie die Versöhnung der beiden ^{je} getrennt vorliegenden und sich etablierenden Positionen.

Die Widersprüchlichkeit und die Feindschaft zwischen den christlichen Kirchen hat sie in der Öffentlichkeit als Sachwalterin der wahren Religion im höchsten Maße diskreditiert, und es ist außerhalb der christlichen Kirchen die Verantwortlichkeit für die Bestimmung und die Führung dessen, was wahre Religion

sei, übernommen worden von Philosophie und Vernunft und innerhalb der Kirchen beginnt sich eine Differenzierung dessen, was Religion zu heißen habe, durchzusetzen. Man beginnt innerhalb des Begriffs der Religion zu unterscheiden zwischen privater und öffentlicher Religion und setzt das Wesentliche der Religion in die private Moralreligion im Unterschied zu der öffentlich zu verwaltenden Religion innerhalb der Kirchen.

Zugleich wird damit eine weitere neue Variante in den Begriff der Öffentlichkeit eingebracht und damit eine weitere Stufe der Komplexität und der Komplizierung des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit durch Differenzierung dessen, was die Natur der Kirche ausmachen soll, nämlich Religion, und eine Differenzierung dessen, worin Kirche ihre praktische Existenz führt, nämlich Öffentlichkeit. Daß dieser Prozeß ein noch nicht gänzlich abgeschlossener ist, darüber läßt die Literatur zu diesem Thema kaum einen Zweifel, zugleich aber ist mit dieser wachsenden Komplexität und Kompliziertheit der Relationen die wissenschaftliche Ermittlung aus der Kompetenz der kirchlichen Theologie ausgewandert, und es erheben Wissenschaften außerhalb ihres Umkreises den Anspruch die kritisch richtungsweisende Funktion übernehmen zu müssen und aus diesen zu können. Das hat dann zur kritischen Religionsphilosophie und Religionssoziologie geführt, die heute von der Ekklesiologie nicht mehr als eine außerhalb ihres Interesses liegende Größe mißachtet werden kann, sondern die auf das Genaueste in die Betrachtung von Ekklesiologie einbezogen werden muß, wenn anders die Ekklesiologie nicht einfach mehr bei einer bloß normativen, analytischen Begriffsbestimmung bleiben kann. Über diese notwendige Vermittlung theologischer Interessen und sozialischer Notwendigkeiten werden wir noch die Stunden uns verständig, wobei ich ausgehen möchte von der Inangriffnahme des religionssoziologischen Problems der neueren Soziologie bei Max Weber und auch Ernst Troeltsch bis hin zu Niklas Luhmann als dem äußersten Endpunkt dieser Bewegung.

6. Melanchthon

Geyer-Vorlesung 2.12.77

Dank der spätreformatorischen Ekklesiologie Melanchtons war abgehoben worden darauf, daß es ihm dabei, in Paraphrasierung der CA von 1530, respektive der Variata von 1531, darum geht, ein Wissen zu vermitteln, welches den Charakter des heuristischen und normativen Wissens zugleich hat. Das will sagen, diese reformatorische Ekklesiologie hat normativ, heuristischen Charakter in dem Sinne, daß damit bereit gestellt wären die Mittel und Normen zur Beurteilung dessen, was als wahre Kirche gelten kann, inmitten der empirischen Mannigfaltigkeit von verschiedenen Kirchentümern. Und das wäre das normative Element. Es geht also um eine norma iudicandi, um eine Urteilsnorm, nicht darum so etwas wie Existenznorm der Kirche aufzustellen, nach der Kirche zu leben und zu existieren hätte, sondern es geht darum, die Gesichtspunkte auszumitteln, nach denen Kirche in ihrem Anspruch Kirche zu sein, beurteilt wird unter dem Aspekt der Wahrheit dieses Anspruchs, und zugleich ist diese Theorie über die Bereitstellung solcher Urteilsnormen hinaus heuristische Theorie, sofern sie auch die Funktion namhaft macht, wo die Prüfung und Beurteilung stattzufinden hat. Melanchton hat bezeichnenderweise in der confessio saxonica dies selbst im Anschluß an seine Definition von Kirche zum Ausdruck gebracht. Er hat die Kirche definiert als eine ecclesia visibilis, die besteht in der Versammlung derer, die das Evangelium Christi umfassend und die Sakramente in rechter Weise gebrauchen. Eine Versammlung, in der Gott durch das Amt des Evangeliums, durch das kirchliche, das ministerium ecclesiasticum, wirksam ist und viele zu ewigem Leben erneuert. Und im Anschluß an diese Definition bemerkt Melanchton: Also ist durch diese descriptio, durch diese Beschreibung, eine descriptive Definition, wobei zu beachten ist, daß bei dieser descriptio es nicht etwa um die Beschreibung einer empirischen Vorfindlichkeit handelt, sondern descriptio meint hier eine Beschreibung der wahren Kirche, sofern wahre Kirche hier die Bedeutung oder den Rang eines Prädikates hat, daß zu Recht oder zu

Unrecht auf eine ecclesia visibilis angewandt wird. Die Descriptio initiiert genugsam quae sit ecclesia, quails sit et ubi sit. Mit den ersten beiden Umschreibungen quae und quails wird Gewissermaßen auf die normative Seite der Ekklesiologie geblickt. Während mit ubi sit genau die Ortschaft oder der Punkt angegeben wird, wo die urteilende Überprüfung der Rechtmäßigkeit des Anspruchs auf kirchliches Dasein vorzunehmen ist, nämlich bei der prädicatio evangelii und bei dem usus sacramenti. Das sind die beiden Punkte an denen sich jeweils zeigen muß in einer sichtbaren, historisch existierenden Kirche, ob es sich bei ihr um wahre oder um falsche Kirche handelt - an diesen und an keinem anderen Punkt. Sie sind gewissermaßen the essential von wahrer Kirche inmitten des historischen Daseins. Unentschieden ist dabei, oder noch nicht von herausgelöst, sondern noch immer still vorangestellt, eine bestimmte Prämisse, in der Übereinstimmung fortbesteht zwischen der alten römischen Tradition und der neuen reformierten Lehre. Ich möchte auf diese Punkte jetzt kurz zu sprechen kommen, weil sie für die Ausmittlung dessen, was die logische Struktur von Ekklesiologie ausmacht, nicht unerheblich und recht folgenreich sein wird. Generell kann man sagen: Ekklesiologie bewegt sich als eine solche normative oder heuristische Theorie in dem generellen und keinerlei Ausnahme gültenden Erwartungshorizont, daß es sich bei dieser Lehre von der Kirche um eine ausdrücklich, d.h. allgemein verständlich formulierte Aussage bzw. Wahrheit über die Kirche, und zwar über die christliche Kirche als Kirche Jesu Christi handelt. Es geht um allgemein verständliches, für jedermann in der ganzen Welt in gleicher Weise einsichtiges, begreifliches, diskutierbares Wissen. D.h. Ekklesiologie will und muß von sich aus allemal wahres Wissen von der christlichen Kirche als Kirche Jesu Christi sein. Dieses wahre Wissen ist zu präzisieren und zu spezifizieren dahin, daß (die beiden Begriffe decken sich keineswegs, wohl aber besteht ein Begründungsverhältnis) das wahre Wissen von der christlichen Kirche im Zentrum und Kern die Erkenntnis der wahr-

6.3

ren Kirche enthalten muß. Wahres Wissen von Kirche ist nicht identisch mit der Erkenntnis der wahren Kirche, sondern dem Umfang nach durchaus weiter; denn es umfaßt auch die Sätze in denen negativ beurteilt wird, was eben als falsche Kirche aus diesem unseren Kern auszuklamern und auszugliedern ist. In dieser Vorstellung der Ekklesiologie als eines wahren Wissens von der Kirche, welches zentriert in dem autenten Wissen, der autentlichen Erkenntnis der wahren Kirche, in dieser Voraussetzung besteht ein Konsens der Kirchen, der über den Konsens der Kirchen untereinander weit hinausgeht. In diesem Konsens können die Kirchen durchaus auch mit der Welt außer ihnen zusammengehen. Sie erheben den Anspruch und wollen auch der Anforderung der Wahrheit, die von außen an die Kirche herangeht nicht ausweichen. Mit diesem ihrem Wissen um die Kirche bewegt sich die Christenheit in der Welt auf der Bahn des , das ihr geboten ist gegenüber allen, die nach ihrem Sein und nach ihrer Wahrheit fragen. Eine Präzisierung und eine Häherbestimmung erfolgt aber nun - und das wäre eine Prämisse, die in einem eigentümlichen Sinne den spezifisch kirchlichen Teil in diesem Erkenntnisprozeß ausmacht. Denn so etwas wie das Axiom kirchlicher Ekklesiologie lautet, daß das Wissen von der wahren Kirche nur als Wissen der wahren Kirche möglich ist. Das ist der Satz, der aufgestellt wird, daß ein autentliches Wissen, eine echte Erkenntnis der wahren Kirche nur eine "Erkenntnisleistung der wahren Kirche selbst sein kann. Mit anderen Worten: in diesem Axiom wird formuliert, daß es wahre Erkenntnis der Kirche nur in dem Sinne gibt, daß in dieser Erkenntnis das erkennende Subjekt und das erkennende Objekt identisch sind. Unter der Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Identität gibt es so etwas wie wahre Erkenntnis der Kirche und also auch ein wahres Wissen von wahrer Kirche. In diesem Satz herrscht Übereinstimmung zwischen der ecclesia romana und der ecclesia lutherana. Hier gibt es keinerlei Gesetz, sondern das macht die Gemeinsamkeit der Kirchen gegenüber (unter Umständen auch der Welt) ihr begegnenden

X

6.4

ansprücker, in denen ein Subjekt, das mit der Kirche nicht identisch ist, Gleichwohl den Anspruch genuiner und zutreffender Erkenntnis erheben möchte. Dann beginnt hier schon, oder möchte hier schon die Auseinandersetzung beginnen und die Frage geprüft werden mit welchem Recht ein solcher Anspruch überhaupt erhoben werden kann. Aber man wird darauf achten müssen und darauf warft der Melanchtonische Versuch einer Ekklesiologie ein markantes Zeichen: diese Einheit und Gemeinsamkeit zerbricht bereits im nächsten Schritt, in der Näherbestimmung des Hauptsatzes der Ekklesiologie; denn der Gegensatz bricht sofort auf wenn es darum geht die wahre Kirche in ihrer Existenzialität und Essentialität näher hin zu bestimmen. Der Gegensatz unter dem Aspekt der Existenzialität wahrer Kirche wäre und läßt sich in den Satz packen: Daß die wahre Kirche Jesu Christi eine sichtbare, christliche Kirche ist. vera ecclesia est ecclesia visibilis. Das ist das Interesse, was bei Melanchton da ist. Von der Kirche reden heißt unter keinen Umständen über irgendeine idea platonica reden, so als sei die wahre Kirche in einem kosmos zuhause und existent nur so wie mathematische Begriffe oder wie idealistische Gedanken, nicht aber teilzunehmen an irdischen, sichtbaren, körperlichen Wirklichkeit. Sondern wahre Kirche ist wirklich nur als wahre Kirche reel und existent in dieser sichtbaren Welt, Deshalb ist die wahre Kirche immer sichtbare Kirche. Aber als Satz der reformatorischen Ekklesiologie empfangt der Satz seinen Sinn genau dadurch, daß er seine Umkehrung schlechterdings ausschließt. D.h. er enthält in seiner reformatorischen Bedeutung das Verbot der Behauptung: una ecclesia visibilis est ecclesia vera. Als sei eine bestimmte sichtbare Kirche die wahre Kirche, sodaß das Prädikat der wahren Kirche keiner anderen Kirche zuerkannt werden kann. Genau dies ist die Interpretation, die dieser Satz, daß die wahre Kirche sichtbare Kirche sei, in der römischen Ekklesiologie erfahren hat. und immer noch erfährt. Für das römische Verständnis heißt die notwendige Fortsetzung zu diesem Satz, daß die sichtbare römische Kirche die wahre Kirche und nur sie die wahre Kirche sei. sola ecclesia

6.5

romana est ecclesia vera. Die neue Bestimmung der reformatorischen Ekklesiologie lautet dagegen: ecclesia vera est ecclesia verae doctrinae. Dieser Satz enthält die Ausschließung der Ansicht, daß wahre Lehre von der wahren Kirche verführt würde. Gemeint ist, die wahre Kirche wird durch die wahre Lehre definiert und durch nichts sonst. Und mit nichts begründet die wahre Kirche die wahre Lehre. Genau dies aber wäre das genuin verstandene, römische ekklesiologische Modell und Schema, daß die Institution der Kirche, die ungleich mehr enthält und umfaßt als nur die Lehrausrichtung daß diese Kirche für die Gültigkeit und Geltung der von der Kirche vorgetragenen Lehre einsteht. Im römischen Verständnis gehört dies zur Eigentümlichkeit der Kirche im entscheidenden Sinn hinzu, aber als Wahrheit de fine definita gilt, hat das seine Kirche mit einer wesensnotwendigen hierarchischen Verfassung ausgestellt. D.h. zum Wesen der Kirche gehört sowohl die Gewalt der Lehre als auch die Regierungsgewalt in dem Sinne, daß die Kirche ermächtigt ist, Gesetze zu erlassen, zu richten und auch Strafen zu verhängen. Und im selben Sinne gehört zu der Kirche auch die priesterliche Gewalt. Diese Dreifachheit der kirchlichen Gewalt ist die Fortsetzung des dreifachen Amtes Jesu Christi, seines königlichen, priesterlichen und prophetischen Amtes, das nach seinem Tod auf die Apostel übergegangen ist und Kraft der apostolischen Sukzession in dem Episkopat der römischen Kirche seine Fortsetzung findet und damit für die Kontinuität in dem Heilsgeschehen in der Kirche sorgt. Hier bildet die doctrina ein Element innerhalb der Kirche. Und zu behaupten, daß die Lehre die Kirche bestimmt ihrem Wesen nach, ist eine der göttlichen Institution widerstreitende Verkürzung und eine Exsubstanzialisierung der Kirche. Umgekehrt behauptet die reformatorische Ekklesiologie, daß jedes Mehr über die Relation von wahrer Kirche und wahrer Lehre hinaus, die unerträgliche Hinzufügung von menschlichen Traditionen zu dem ist, was allein Gottes Wille und Werk in und mit dieser Kirche sein kann., nämlich die doctrina im Sinne der doctrina evangelii, der doctrina fidei, Lehre des Glaubens und Lehre des

3. Fach. Ethik

6.6
Evangeliums, wobei der Begriff der Lehre sich hier nicht darin erschöpft lediglich Vorstellungen in sprachlicher Gestalt mitzuteilen, sondern Lehre meint auch daß dasjenige, was Inhalt ist auch der Zweck ist, den sie mit ihrem Tun bei denen, denen sie begegnet hervorzubringen, zubewirken versucht, Lehre und Inhalt zugleich.

Wahre Kirche ist nach diesem reformatorischen Verständnis, welches so ganz auf die Lehre abstellt, eine Größe und Wirklichkeit, die keineswegs in einem ein für allemal gegebenen Strukturzusammenhang, Konstitution anreißbar und findbar ist. Sondern diese Kirche, indem sie auf doctrina bezogen wird und von ihr zu reden hat, ist eine in eine in einem permanenten Prozeß der Neufindung rechter Lehre und ihrer Gestalt bezogen.

Diese Dialektik der wahren Kirche ist ein Punkt, der in einer solchen Spezifikation bei Melancthon nicht zu finden ist, von der ich aber meine, daß sie durchaus der reformatorischen Intention gemäß ist und entspricht. Gegenüber dem anstaltlichen Charakter der Kirche wie sie Rom hervorgekehrt hat, ist die Kirche im reformatorischen Verständnis diejenige, die offenbar um die Aufgabe des indicare nicht herumkommt. Nicht umsonst ist als ein genuin reformatorischer Satz der Kirchenlehre der herausgestellt worden: ecclesia semper reformanda est. Eine Kirche, die einmal meint von dieser Notwendigkeit entbunden zu sein kann nach reformatorischem Verständnis von sich dies eine Wissen: daß sie am Ende ist, und nicht mehr die Kirche, die die Reformation gemeint hat. Eine reformunwillige Kirche ist nicht mehr reformationswürdig. Wahre Kirche gibt es nicht als Zustand. Wahre Kirche gibt es nur im Prozeß.

Luther kann sagen: Ein Kind von 7 Jahren weiß was die Kirche ist. Nämlich die hl. Gläubigen und die Schäflein, die ihres Herren Stimme hören. Denn also beten die Kinder: ich glaube eine heilige christliche Kirche. Nun widerspricht diese Feststellung L's von 1537 dem Umstand, daß nach seiner Erkenntnis und der Erkenntnis derer, die ihm auf dem Weg der Erforschung der Schrift gefolgt sind, daß die Kirche auf Erden die Wahrheit ihres Hierseins niemals als eine ferti-

6.4
ge Vorstellung vereinnahmen kann, sondern stets nur in der Weise haben kann, daß sie unaufhörlich von der Frage nach der Wahrheit des Evangeliums als dem 1. Grund und dem letzten Zweck ihres historischen Daseins in der Weltgeschichte sich bewegen läßt. In der Schule des Evangeliums gibt es kein Ausgelernt haben. Die Kirche hat niemals das Letzte erlernt, was zuerlernen ist. Vielmehr befindet sie sich mit ihrem Dasein in einem permanenten Lernprozeß, in dem es immer wieder neu zu lernen gibt noch gründlicher und sachlicher und den Bedingungen der Situation angepaßter nach der wirklichen Wahrheit über Gott und Mensch in der Geschichte Jesu Christi zu fragen. Denn wahrheitsgemäß nach der Wahrheit zu fragen versteht sich zu keinem Zeitpunkt, auch nicht in der Kirche, von selbst. Deshalb kann in der Christenheit die Bitte nie verstummen: Dein Name werde geheiligt. Es wird demnach in keiner christlichen Kirche, die des Vorsprungs der göttlichen Wahrheit eingedenk bleibt, die Frage der Wahrheit ihres Seins eine definitive Erledigung finden. Die Kirche ist ihrer Wahrheit immer hinterher. Und die Wahrheit geht ihr voraus. Sie wird deshalb, wenn sie erinnert der Wahrheit begegnen möchte, die Wahrheit nur so treffen, daß sie aus der Erinnerung in die Erwartung der Wahrheit versetzt wird. Die Wahrheit liegt vor und nicht hinter ihr. Es geht in der Kirche auch nicht darum, Wahrheit zu verteidigen, sondern es gilt Wahrheit der Kirche zu gewinnen. Das ist die tägliche Aufgabe der Kirche. Die Wahrheitsfrage bleibt für die Kirche eine unvergängliche Frage, solange sie ihre Existenz hat in dem Zwischenraum zwischen der ersten und letzten Parusie Jesu Christi, sofern sie diese Zwischenzeit nicht in einem aus der Weltgeschichte herausgelösten Winkel verortigt, sondern inmitten der Weltgeschichte konfrontiert ist mit Verhältnissen, die keineswegs in ihrer Macht stehen, aber in jedem Augenblick ihres Existierens ihre Stellungnahme unter Maßgabe ihres Auftrags, ihres Ursprungs und ihres Endzwecks fordern und verlangen. Sie hat in der Geschichte als eine bestimmte einzelne menschliche Gemeinschaft hervorzutreten und in diesem Hervortreten ~~die~~ die Oster

A.S.

diesem öffentlichen Hervortreten die Wahrheit des Osterurteils darzustellen, und zwar so darzustellen, daß jedermann es vernehmen kann. Die Wahrheit des Osterurteils: Jesus Christus, der Gekreuzigte, lebt und die Darstellung dieses Urteils kann die Kirche in jedem Augenblick ihres Existierens nur in der äußersten Konzentration auf die jeweilige Situation, in der sie ihre Existenz zu führen hat. Es gibt für die universale Wahrheit dieses Urteils keine generelle Bezeugung, sondern die höchste Individualität, die stärkste Unvergleichlichkeit und Unverwechselbarkeit ist die gebotene Gestalt und Form für die Bezeugung der im weitesten Sinne universalen und ungreifenden Wahrheit dieses Satzes. Wo diese Einheit zustande kommt zwischen der Individualität des Zeugnisses und der Universalität des Bezeugten erfolgt von Seiten der Kirche ein auftragsgemäßes Handeln und Existieren. D.h. generalisierende Strukturen für diese Kirche als bleibende Form zu behaupten, steht von vornherein in einer höchst fragwürdigen und problematischen Spannung zu ihrem auf der Suche nach der Wahrheit geführten Leben inmitten der Geschichte. Die sozialen Erscheinungsformen von Kirche beginnen in diesem Verständnis und in dieser Intention von Einheit von Individualität und Universalität schon in der kleinsten Gruppe, d.h. die kleinste Gruppe ist Kirche Jesu Christi im Sinne der ältesten Individuation (Mt. 16, 20). Es ist hinzuzufügen, daß das nicht zu verstehen ist als allgemeine Regel für kirchliche Existenz, sondern dieser Satz kann nur bedeuten und bezeugen, daß auch die kleinste Gemeinschaft als genuine Kirche Jesu Christi ihr Werk in dieser Welt treiben kann und treiben darf. Ebensovienig wie es eine phänotypische Mannigfaltigkeit eine Schematisierung dieser Vielfalt gibt, ebensovienig darf eine einzige dieser Kirchen, auch wenn sie alle übrigen an Größe, Alter und Geschlossenheit, an Macht und Ansehen übertrifft, in ihren historischen Dasein andere Existenzformen als gültige auszuschließen mit dem Anspruch sie, die eine Kirche allein, sei die legitime Repräsentation der wahren Kirche. Sovieles es möglich ist, daß eine Einzelkirche andere Kirchen a principio ausschließt, sowenig kann die Vielfältigkeit und Vielförmigkeit

6.9
der Einzelkirche für jede von ihnen eine Gleichgültigkeit sein, denn in keinem Moment kann eine noch so stark individualisierte Kirche vergessen, daß das wahre Sein und Tun der Kirche Jesu Christi vollkommen in der Einheit und Einheit des Gekreuzigten gründet, sofern er der eine ist, der für alle gestorben ist, damit alle durch ihn leben können. Die Wahrheit der Kirche Jesu Christi gründet und besteht in der unteilbaren Einheit und der ausnahmslosen Allgemeinheit des Seins und Wirkens Jesu Christi. In der Einheit von Individualität und Universalität des Gekreuzigten liegt die gebotene und mögliche Einheit von Universalität und Individualität seiner Kirche. In diesem unumkehrbaren Sinne gilt, daß die Identität der Kirche immer nur als Akt der Identifikation durch den einen und selben (durch J. Chr. in seiner göttlichen Trinität) sein kann. In diesem unumkehrbaren Begründungszusammenhang der Identität der Kirche durch die tätige Identität J. Chr. liegt auch dasjenige, was man umschreiben kann als die evangelische Substanz einer jeden und aller möglichen christlichen Kirchen, denn was die Kirche in ihrer Identität als einer gestifteten darzustellen hat, ist nichts anderes als der Grund von dem sie redet. D.h., daß sie zur Darstellung zu bringen hat, dieses was die Tradition als das Evangelium Jesu Christi, als die Gottestat in der Geschichte J. Chr. verkündet und dargestellt hat. Diese Wahrheit, die es zur Darstellung zu bringen gilt, ist die Wahrheit der einmaligen Wirklichkeit des Versöhnungshandelns in J. Chr. mit dieser Welt, mit Gott, nämlich durch den Akt der Liebe Gottes in der Passion seines Sohnes. Und wie die Wirklichkeit, von der die Kirche herkommt, dies einmalige Werk der Versöhnung ist, so ist die Wahrheit, die die Kirche dieser Wirklichkeit gemäß zu verkünden hat, das jeweilige Wort dieser selben Versöhnung. Diese Wahrheit in ihrer Darstellung durch die Kirche ist als Wort der Versöhnung der Apell des einzigartigen Friedens, der ewig ist, weil Gott durch seine grenzenlose Liebe für die Welt deren Widerspruch gegen ihn und deren Widersprüchlichkeit in ihr selbst als grundlos enthüllt hat, sodaß Menschen damit in der Tat angesprochen

Deelco!

6.10

sind und aufgerufen sind gegen den Augenschein der Weltverfälschung es damit zu riskieren, daß die Feindschaft in der Welt keinerlei Sinn und keinerlei Substanz hat. Dies zu unternehmen und der Feindseligkeit in dieser Welt nicht den Rang eines Prinzips einzuräumen, dem Antagonismus nicht die Ehre eines Weltprinzips einzuräumen, dies ist die notwendige Konsequenz, wenn denn diese Wahrheit der Kirche Glaubwürdig vertreten in der Welt auch Glauben findet. Bedingungslosen Frieden Gottes mit seiner Menschheit, der die Sinnlosigkeit des Kreißes und der Feindseligkeit einschließt, zu begründen ist die Mission J. Chr. gewesen und ist seine Mission so geblieben, daß sie eben die Basis und die Richtschnur für die Sendung der Kirche geworden ist. Daß wahre christliche Kirche von ihrer evangelischen Substanz lebt, d.h. von der Wahrheit der Versöhnung, der Gnade, der Vergebung und mit dem letzten Atemzug der ihres historischen Daseins auf diese evangelische Substanz ihre Hoffnung setzen will, bedeutet indessen keineswegs die Bestimmung der Kirche zum Konsumverein als sei sie die Versammlung, die nun im Genuß des Friedens und der Versöhnung leben kann, sondern wie die Liebe Gottes die Sendung des Sohnes in die Welt und seine Hingabe bewirkt hat, so hat das Evangelium des Sohns die Sendung der Kirche in die Welt zur Folge. Sendung in die Welt ist die Weise wie die Kirche ihre evangelische Substanz in der Welt zu konkretisieren und existenzieren hat. Diese Sendung in die Welt vertritt sich zu keiner Zeit und in keiner Weise mit einer Absonderung und Trennung von dieser Welt. Und darum wird jede christliche Kirche zutiefst mißverstanden, wenn sie ausschließlich oder auch nur primär als ein supernaturales Institut von kultischer Distribution und Konsultation kultischer Heils- und Gnadengaben aufgefaßt wird. Dieser Charakter mag u.U. in einer bestimmten historischen Situation sich nahe gelegt haben, aber nur um wieder verlassen zu werden mit dem nächsten Schritt, der der Kirche geboten ist. Die vorrangige Bestimmung ihres Daseins in der Welt liegt für die Kirche nicht darin, in einer kultischen Existenz zu beharren und zu dauern, sondern dominant ist für sie die Bestimmung zur apostoli-

6.11

schon Existenz. Die evangelische Substanz verlangt die apostolische Existenz und verbietet der Kirche sich im kultischen Gebiete zufrieden zu geben. Als die wesentliche Wahrheit der einen umfassenden Kirche J. Chr. ermöglicht und erfordert die evangelische Wahrheit den Weg der Sendung als die existentielle Wahrheit einer christlichen Kirche inmitten der Vielgestaltigkeit im durchaus widerspruchsvollen Prozeß der Völker- und Gattungsgeschichte der Menschen. Dabei ist in jeder Kirche von Grund auf entscheidend für die Wahrheitigkeit ihrer Existenz, daß sie nicht mehr sein kann und will als die unter den tatsächlichen Bedingungen und Bestimmungen ihrer weltgeschichtlichen Umwelt im höchst möglichen Maß zweckmäßige Realisierung ihres Daseins, in dem einfachen Sinne der Darstellung dessen, wovon sie lebt. Nicht kann sie versuchen wollen, daß wäre der Beginn ihrer Perversion, nicht kann sie beanspruchen wollen, ihre Wahrheit allererst in die Wirklichkeit zu übersetzen. Sie weiß, daß die Wahrheit, die sie darzustellen hat, von ihrer gründenden Wirklichkeit schon herkommt und daß es nicht ihre Aufgabe sein kann, für die Wahrheit die Wirklichkeit in der Welt zu schaffen und herzustellen. Das Tun der Kirche in ihrer apostolischen Existenz wird sich dadurch niemals als herstellendes Handeln verstehen können, sondern die Tätigkeit der Kirche kann nur als darstellendes Handeln in der Kirche verstanden werden. Es wird für das höhere Verstehen nicht unwesentlich sein auf diesen Unterschied im Handlungsbegriff aufzumerken. Die Kirche durch Beachtung der Differenz im Handeln davor zu bewahren, sich mit bestimmte weltgeschichtliche Verhältnisse herstellen wollende Gruppen zu identifizieren und zu verwechseln, was nicht bedeutet, daß nun die Kirche beiseite steht, wohl aber, daß sie ihr eigenes Handeln nicht einfach als weltgestaltendes im primären Sinn interpretieren und verstehen darf. Es ist notwendig dies genau zu beachten, damit zwei Irrwege vermieden werden: 1. ein Abgleiten des kirchlichen Tuns in eine Ungezogenheit gegenüber dem herstellenden Handeln inmitten der Welt, ein sich Beruhigen bei der bloßen Verschiedenheit, ohne daß es dazu käme, daß die Differenz des Handelns auch

6.12

von Seiten der tätigen Kirche ihre Bestimmung erhält. Das ist ein bestimmter Unterschied, der durchaus die Solidarität erfordert und es ist zugleich eine Tätigkeit, die in ihrer Allianz mit herstellenden Aktivitäten behalten, dennoch zu jedem Zeitpunkt vor die Frage sich gestellt weiß, wie lange der gemeinsame Weg gehen kann. Die Dauer der Allianz ist einer der entscheidenden Punkte, und wie wichtig das ist lehrt der Blick auf die Geschichte der Kirche selbst, wo die Unaufmerksamkeit auf die zeitlichen Allianzen und das Überdauern derselben zu einer Regel der Kirchengeschichte geworden ist. Die Verbindung mit bestimmten politischen und gesellschaftlichen Institutionen, die in bestimmten Augenblicken ihr Recht mögen gehabt haben, sind in der Kirche in unguter Weise perpetuiert worden, und ich glaube, daß die ev. Kirche in Deutschland ein besonders trauriges Lied davon singen kann, wenn auch die landesherrlichen Verhältnisse als Ruinen des landesherrlichen Kirchenregiments geliebt sind. Denn genau das sind solche überzogenen Allianzen, die gebooren sind aus der Nichtachtung der Vorläufigkeit und Zeitlichkeit die allen diesen Allianzen anhaften muß. Mir kam es hierbei nur darauf an, daß der Begriff der vera ecclesia, wenn er im Sinne der Reformation interpretiert wird, in dem Spannungsverhältnis zwischen einem von uns in seinem Bestand und in seiner Geltung nicht abzusichernden Wahrheitswert, die apostolische Substanz, und dem, was aus diesem erwächst, nämlich eine Existenz, die in ihrer Bewegtheit zu keiner Zeit sich festsetzt, sei es in angeblich im Kern eigenen Strukturen und Verfassungsformen, sei es in bestimmten Koalitionsmodellen mit der sie umgebenden Wirklichkeit, sondern für die Kirche als in apostolischer Existenz ihr Leben führend ist das Prozeßieren ein Lebenselement, daß sie nur um den Preis ihres Lebens vernachlässigen darf. Eine beharrnde Kirche, eine an Selbsterhaltung interessierte Kirche, ist eine Kirche, die in jedem Augenblick in der großen Gefahr ihrer Perversion und des Verfalls ihres Auftrags steht. Das muß von vornherein wahrgenommen werden, wenn der Begriff der vera ecclesia ins Auge gefaßt wird. In diesem Begriff ge-

6.13

Einmaligkeit und Jeweiligkeit in einer untrembbaren Einheit miteinander zusammen. Man kann nicht das eine oder das andere haben. In dem einen Falle wäre der Konservatismus das Prinzip, in dem anderen Falle der Aktualismus, die beide die Perversion der Kirche nach sich ziehen würden.

Ich möchte nach diesem ersten Blick auf das Problem der wahren Kirche, der getrieben ist bis zu diesem Punkt, daß diese Kirche, die Kirche der wahren Lehre sei, in den nächsten drei Stunden den eigentümlichen Übergang in der neuzeitlichen Ekklesiologie und in der Theorie der neuzeitlichen Ekklesiologie deutlich machen; und d.h. in der Aufklärungszeit, in der Ausbildung einer Differenzierung im Begriff der Religion als dessen, was in der doctrina gelehrt werden soll - die Unterscheidung zwischen der religio publica und der moralischen Religion. Zugleich aber auch hat der Begriff der Öffentlichkeit eine Differenzierung erfahren.

Ich habe vor, die Hinweise, die zuletzt gegeben wurden auf die Grundlagen und die Wurzeln, die Anlage und die Bedingungen protestantischer Ekklesiologie nun etwas auszurichten und zu bündeln. Ich hatte zuletzt die Behauptung aufgestellt, daß am Anfang der protestantischen Ekklesiologie ein grundlegender Widerspruch sich aufgetan habe, der seine Folgegeschichte erweise bis in die Gegenwart und noch heute seine verwirrende Wirkung ausübt auf den Versuch einer einheitlichen und eindeutigen Begriffsbildung zur Verständigung über die Kirche leistet und vollbringt. Ich möchte daran erinnern, daß der reformatorische Kirchenbegriff seinem Anfang nach ein dezidiert kritischer Begriff ist und als solcher auch sehr ernst genommen werden muß. Es ist nicht die Aufstellung eines Kirchenprogramms im luftleeren Raum, sondern ein Begriff, der sich bildet, konkret herausgearbeitet wird, in dem Widerspruch gegen ein bestimmtes etabliertes Kirchentum, nämlich gegen die römische Papstkirche. Der Begriff, wie er in den Bekenntnisschriften vorliegt, wie auch in den Schriften Luthers, ist ohne dieses polemische Gegenüber, der eingerichteten römischen Papstkirche nicht denkbar. Ich erinnere nur daran, daß die Reduktion oder Konzentration auf die wahre Lehre als Grund und Wesen wahrer Kirche impliziert die ausdrückliche und energische Negation als sei die Hierarchie ein Konstitutivum für wahre Kirche. Insofern ist bei dem Begriff wahre Lehre allemal mit zu hören das charakteristische, reformatorische *Exclusivum sola vera doctrina*. Allein durch die wahre Lehre wird die wahre Kirche konstituiert und nicht also durch so etwas wie eine Hierarchie, die ihre Spitze in einem zentralistischen Institut, das die Gesamtkirche richtend, leitend und führend umschließt und umgreift, sondern hier wird eine solche Gliederung nach dem Prinzip der Subordination als mit dem kirchlichen Wesen nicht vereinbar von vornherein für alle Zukunft in diesem protestantischen Denken ausgeschlossen und ausgegliedert. Diesen kritischen Charakter wird man bei dem reformatorischen Kirchenbegriff auf das Deutlichste sich bewußt halten müssen. Insofern wird man von einer reformato-

rischen Kirchenkritik eher sprechen müssen als von einer reformatorischen Dogmatik. Diese eine Komponente der reformatorischen Kirchenkritik wird in einem merkwürdigen Sinne begleitet von dem was man wohl die Etablierung und die Durchsetzung der altprotestantischen Kirchenpolitik nennen muß. Und ich hatte darauf hingewiesen, daß hier die Einrichtung seit den 20er Jahren, geläufig unter dem Begriff des landesherrlichen Kirchenregiments, ihre Konkretion erfährt in der Einrichtung dessen, was man das konsistoriale System nennt, also die Einrichtung einer vom Landesherrn zu ernennenden Behörde, der die Funktion obliegt, die Kirche sowohl in ihrer rechtlichen Ordnung als auch in ihrer lehrmäßigen Tätigkeit zu überwachen und zu kontrollieren. Der Effekt bei dieser Etablierung des landesherrlichen Kirchenregiments via Konsistorialverfassung ist, daß offenbar mit diesen Unternehmen die ecclesia im Sinne der Gemeinde in erster Linie nun in den Blick genommen wird als eine Größe, die es zu ordnen und zu organisieren gibt. Die Gemeindekirche gerät auf diesen Weg der altprotestantischen Kirchenpolitik primär in den Blick als eine unterste Verwaltungseinheit in einem größeren, umfassenderen Verwaltungssystem, wobei das kirchenrechtliche, bürokratische System seine Grenze jeweils hat an der Hoheitsgrenze des Landesfürsten. Das ist die äußere Grenze und die untere Grenze bildet die einzelne Ortsgemeinde, die das letzte zu verwaltende Objekt ist, das zugleich auch mit einem Minimum an Selbstbestimmungsmöglichkeit ausgestattet ist. Es ist nicht so, daß diese unterste Verwaltungseinheit gänzlich ohne die Fähigkeit und das Recht der Selbstbestimmung zu denken ist, diese Selbstbestimmung der Einzelgemeinde ist auf ein Minimum restringiert, nur in dieser reduzierten Form tritt dann auch noch in dem kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Denken die einzelne Gemeinde in Erscheinung, gänzlich untergeordnet demjenigen Stand, der seine Reglementierung und Kontrolle zu erfahren hat durch das landesherrliche Konsistorium, nämlich der Lehrstand der doctores et pastores ecclesiae. In der Orthodoxie hat sich für die kirchenrechtliche Konstruktion des landesherrli-

35

chen Kirchenregiments die Drei-Stände-Lehre durchgesetzt. Das ist das innerkirchliche Organisationsprinzip, nach dem auch die staatskirchenrechtliche Definition und Organisation der Kirche durchgeführt wird. Es ist hier in der sichtbaren Parölkirche, sind die drei Stände zu unterscheiden und in ihrer jeweiligen Funktion für den Bestand einer Parölkirche zu bestimmen. Nämlich 1. der status politicus, 2. der status ecclesiasticus und 3. der status oeconomicus. Wobei der status politicus dem Landesherren zukommt, seine Vertretung erfährt durch die Einrichtung des landesherrlichen Konsistoriums, der status ecclesiasticus aber gebildet wird in einem exklusiven Sinn von denen, die in der Kirche die Aufgabe der Lehre und der Verkündigung übernommen haben. Der status oeconomicus fällt gewissermaßen zusammen mit der Masse des Kirchenvolks, das keine lehrende Funktion in der Kirche zu erfüllen hat. Die Regelung, die innerhalb der Verfassungswirksamkeit der Kirche vollzogen werden müssen, spielen sich ab zwischen den kirchlichen Regiment und dem Lehrstand der Parölkirche, die von dieser territorialstaatlichen Instanz überwacht und in der Ausübung ihrer Pflichten kontrolliert, zurechtgewiesen und wenn nötig sogar ausgewiesen werden, wenn sie sich in ihrem Fun diesen Anordnungen zu fügen nicht bereit sind. Das Problem, das schon früh auftauchte, war die Frage nach der Verträglichkeit dieses konsistorial organisierten landesherrlichen Kirchenregimentes mit dem, was in dieser Kirche als Lehre verbindlich gelten sollte. Hier bestand von Anfang an sehr deutlich das Bewußtsein einer gewissen Unausgeglichenheit, wenn nicht sogar tiefen Gegensätzlichkeit zu den Ausführungen, die besonders nachher getroffen wurden, in der confessio augustana, in der kirchliche Tendenz des reformatorischen Kirchenbegriffs ein wenig zurücktritt hinter anderen Interessen, die begreiflicherweise damals auch noch auf die reichrechtliche Anerkennung dieser neuen Kirchenleiter abgezielt war, nach dem ersten Schrittern hat man dann die kritische Tendenz deutlicher formuliert. In der CA ist dasjenige in den Vordergrund gestellt, was an konstitutivem sich noch erhält und bestimmt,

84

wenn diese Kritik in den Vollzug eingetreten ist. Hierbei ist daran zu erinnern, daß in dem Aufbau der CA, nachdem im 4. Artikel über die Rechtfertigung gehandelt ist, im 5. Artikel gehandelt wird vom ministerium ecclesiae, und zwar in Beantwortung der Frage: wie und auf welche Weise Menschen zu dem Glau- ben kommen, in dem die wahre Gerechtigkeit des Menschen vor Gott allein bestehen kann. Also zur Beantwortung der genetischen Frage, nach der Glaubensgerechtigkeit im Menschen erfolgt die Antwort: durch das ministerium ecclesiae. Dieses ministerium ecclesiae vollzieht sich in nichts anderem als in der Verkündigung, in der Veröffentlichung, der Publikation der wahren Lehre und in der rechten Administration der Sakramente. In der Ausübung dieser beiden Funktionen vollzieht sich das ganze ministerium ecclesiae. Erst nach der Beantwortung der Frage nach dem woher des Glaubens, der die Gerechtigkeit ausmacht, setzt die CA fort und kommt in dem 7. Artikel auf die Kirche zu sprechen. Nach diesem Zusammenhang kann es nicht zweifelhaft sein, daß dieses ministerium, von dem im 5. Artikel gesprochen wurde, ein Amt ist, das der Kirche als ganzer obliegt und daß sie in ihrer Ganzheit auch verantwortlich zu vertreten hat, wobei dieser verantwortlichen Vertretung es hinzu gehört, was dann in dem späteren Artikel "de ordine ecclesiastico" ausgeführt wird, daß in dieser Kirche um der Ordnung, Durchsichtigkeit und Übersichtlichkeit willen niemand das Amt des Lehrens ausüben sollte, es sei denn, er sei rite vocatus; Ohne daß die CA über den Modus des rite vocatus ausführt. Worin dieses rite vocatus bestehen soll und wie es sich zu vollziehen habe, wird keineswegs in der CA schon vorweg unterschieden, sodaß hier noch die Interpretationsmöglichkeit erlaubt ist und offengehalten ist, daß dieses rite vocatus durch die Gemeinde ist und keineswegs die Einsetzung durch eine obere kirchliche Behörde, sei das nun das Konsistorium oder eine andere Instanz, die im Zusammenhang mit dem Verwaltungssystem dieses Konsistoriums zusammenhängt. In der CA ist ein Kirchenverständnis noch enthalten, in dem die Gemeinde alles andere als eine untergeordnete, letzte Verwaltungseinheit darstellt, die mit einem Minimum an Befugnis ausgestat-

tel ist. In der CA spricht noch ein Verständnis von Kirche in der gerade der versammelten Gemeinde die ganze Vollmacht zur Wahrnehmung des Amts der Verkündigung obliegt. Diese Gemeinde ist keineswegs das Objekt von Maßnahmen rechtlicher und disziplinarischer Art. Das bedeutet, daß die unterschiedliche Ansiedlung der Einzelgemeinde in der Bekenntnisformulierung einerseits und in der konsistorialen Verfassungswirklichkeit andererseits nach einer theoretischen Auflösung dieser Inkongruenz in der protestantischen Ekklesiologie von Anfang an verlangt. Es ist deshalb gar nicht zu übersehen, und die historischen Zeugnisse bezeugen das, daß seit 1526, seit dem Reichstag in Speyer, die protestantische Ekklesiologie darum bemüht ist, die Differenz zwischen kirchlicher Praxis und kirchlicher Theorie in den protestantischen Kirchentümern einigermassen auszugleichen und beide in ein Verhältnis der Verträglichkeit zueinander zu setzen, ohne daß es dabei ohne Gewaltansprüche der Interpretation abgeht bis zu dem Punkt, daß am Ende auch noch das ius episcopale als ein ius particulare aus der CA sollte erwiesen werden. Es ist nicht zu leugnen, daß dies eine vordringliche Aufgabe der protestantischen Ekklesiologie seit der Mitte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewesen ist, eine Ausgleichung herzustellen zwischen der Verfassungswirklichkeit protestantischer Kirchentümer und dem Bekenntnisstand und dem Lehrbegriff innerhalb des Protestantismus. Hier sind die verschiedensten Versuche unternommen worden, Versuche, die auf die unterschiedlichsten Begriffe aufgebaut wurden; die älteste Theorie, die hierzu verwandt worden ist, um eine Synthese herzustellen, die auch den Charakter der dogmatischen Einsinnigkeit noch hat, ist die Theorie des Episcopalismus, die unternommen und versucht wurde. Man hat schon bald nach dem Augsburger Religionsfrieden in den protestantischen Territorien die These vertreten, daß nach dem Erlöschen der Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe alter Pflanzung, deren recht insgesamt übergegangen seien auf den je zuständigen Landesherren, sodaß ihm nun dies ius episcopale zugehört. Zur weiteren Unterstützung des episkopalistischen Systems als Interpretation des vom Landesherren ausgeübten Kirchenregimentes, zur Erläuterung

sind verschiedene Theorien noch hinzugezogen worden, die zum Teil sogar bis in die letzten Jahre des Lehrens Melanchthons zurückgreifen, z.Bsp., daß die Pflicht, die officio, der christlichen Obrigkeit zur custodia utriusque tabula, also zum Wächteramt über die beiden Tafeln des Gesetzes besteht. Die christliche Obrigkeit hat nicht nur die Pflicht über die Einhaltung und Durchführung der zweiten Tafel des Gesetzes, die die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt, zu wachen, sondern die christliche Obrigkeit hat auch die Pflicht über die erste Tafel, die das Verhältnis von Gott und Mensch bestimmt, zu wachen, und zumindest was die äußere Form der göttlichen Verehrung und des menschlichen Miteinanderlebens anlangt, die Vorsorge zu treffen, daß hier kein Unfriede und keine Blasphemie einreisen und walten. Diese Pflicht zur Beobachtung und zur Wahrung der rechten Wahrnehmung der beiden Tafeln des Gesetzes ist dann in diesem Episkopalssystem noch unterstützt worden durch auf die Person des Landesherren bezogene Theorie vom praecipuum ^{Landesherrn} ~~Landesherrn~~ ^{mentrum} ~~mentrum~~ ecclesiae. Der Landesherr ist als das hervorragende Glied der Kirche für deren Integrität verantwortlich in einer besonderen Weise, sofern er über die notwendigen Mittel zur Verbesserung der kirchlichen Zustände verfügt, sodaß in der Lehre vom christlichen Magistrat beide Stränge, sowohl jene Argumentationslinie, die über die Amtspflicht führt, als auch diejenige, die über die Amtsperson des Fürsten führt in der Theologie auftauchen und zur Abstützung dienen. Als Sachverhalt, der durch diese Theorien nicht erst konstituiert wird, sondern von dieser Theorie bereits als konstituierter vorausgesetzt wird, ändern alle Theorien nichts, dieser Sachverhalt besteht einfach darin, daß seit der Mitte des 16. Jhrts. von den Landesfürsten solche kirchlichen Zentralinstanzen in ihren Territorien eingeführt wurden, die Konsistorialverfassung sich von dieser Zeit an durchsetzten, und man wird sagen können, daß von dieser Zeit an, seit 1580, seitdem in Kursachsen diese konsistorialverfassung in dem Sinn der doppelten Funktion auf Recht und Lehre eingeführt worden ist, ist diese Struktur zu der allgemein anerkannten im Protestan-

8.7

tismus geworden, sodaß diese konsistoriale Verfassung die Ordnung der evangelisch-lutherischen Landeskirchengeworden ist und zwar mit einer Beständigkeit, und das ist immerhin zu beachten, daß sich dieses Organisationssystem auch erhalten hat nachdem seine Wurzel, nämlich das Landesfürstentum mit dem Ende der Monarchie in Deutschland 1918 vergangen ist. Es erweist sich hier etwas von der Dauerhaftigkeit rechtlicher Institutionen lange über die Zeit ihrer Grundlegung und ihrer Hervorbringung hinaus, sodaß auch die Instanz dahinfallen können, die sie ins Leben gerufen haben und denen noch die Institution ihre Kräftigkeit und ihre Standhaftigkeit in der Folgezeit erweisen, immerhin von 1918 bis in die Gegenwart; denn was wir an kirchlicher Organisation in Deutschland haben ist im Grunde nichts anderes als dieses konsistorialsystem mit geringfügigen Modifikationen, ohne daß sich daran etwas Grundlegendes gewandelt hat. Denn an dem Sachverhalt, daß die Gemeinden nicht in der Rolle urteilender Instanzen über die wahre Lehre zu begreifen sind, hat sich auch nachdem die landesherrliche Ausübung des Kirchenrechts und der kirchengewalt nichts geändert hat, nichts geändert. Diese Verfassung und die Versuche der Legitimation in Sinne der Nachweisung der Übereinstimmung mit den Lehren, wie sie in den Bekenntnisschriften niedergelegt sind, mußte notwendigerweise auch zu einer Intensivierung des dogmatischen Strangs und des dogmatischen Zweigs führen. Es konnte nicht nur darum gehen, daß faktisch eingerichtete Kirchengewalt zu interpretieren, sondern es mußte zu dem Beruf auch die Lehre von dem, was als das Wesen der Kirche galt, näher hin erlautert und präzisiert werden, und zwar mit dem Anspruch einer treuen Weiterführung dessen, was in der Reformation begonnen worden ist. Hier hat man auf 2 Gesichtspunkte zur Bestimmung wahrer Lehre zurückgegriffen, einen formalen Aspekt und einen materiellen Aspekt, wenn ich so sagen darf. Ihre Unterscheidung, die von Bretschneider(?) aufgegriffen wurde, als er als das Formalprinzip der protestantischen Kirchen das sola scriptura herausstellte und als das Materialprinzip die Rechtfertigungslehre. Zwar sind diese Formeln erst im 19. Jhrh. geprägt worden, ge-

8.8

handelt wurden sie schon viel früher und in den Zeiten der Orthodoxie, um anzugeben, was und in wiefern als wahre Lehre zu gelten hat. Als wahre Lehre hat unter dem Aspekt der Form und der Herkunft zu gelten was in Übereinstimmung sich befindet und entwickelt ist aus dem was in den prophetischen und apostolischen Schriften der Bibel enthalten ist. Die Glaubensartikel können nur einen einzigen Grund und eine einzige Herkunft als legitime für sich in Anspruch nehmen, nämlich diese sacra scriptura als die einzige legitime Quelle aus der diese Glaubensartikel geschöpft und entnommen werden können, und zwar als die einzige Quelle, die in ihrer Einzigkeit den Rang und Wert der höchsten Norm für alle in der Kirche geltenden Lehren beanspruchen darf. Sie ist insofern die höchste Norm, wie sie die einzige Quelle für die wahre kirchliche Lehre ist, an der gemessenen die Bekenntnisse der Kirche nur einen nachgeordneten Rang haben, im Sinne einer norma normata. In der formalen Perspektive erweist sich die Schrift als das kritische Prinzip wahrer Lehre, in materialer Hinsicht wird festgehalten und vertreten, daß das Kriterium und der kanon wahrer Lehre nichts anderes ist als die domissio Christi, als das Evangelium. Nur insofern das Evangelium gelehrt wird, kann eine von der Kirche vertretene Doktrin als wahre in den Blick genommen werden. In der ersten Phase der Rezeption dieser beiden Kriterien zur Bestimmung wahrer Lehre hat die protestantische Theologie, also im Zeitalter der Orthodoxie, eine charakteristische Entscheidung getroffen, in der Weise, daß sie den Schwerpunkt gesetzt hat auf das formale Kriterium. Sie erklärte: Die Schrift ist das maßgebende Instrument und abgesehen von ihr kann es keine wahre Lehre und zu keiner Formulierung wahrer Lehre kommen. Dabei wird man der Orthodoxie hoch anrechnen müssen, daß bei der Konzentration auf das formale Prinzip das wesentliche Interesse stillschweigend fortgesetzt hat, daß sich das Evangelium nicht auf einen Begriff bringen läßt, daß es von dem Evangelium nicht eine begriffliche Umschreibung gibt, von der behauptet werden kann, sie sei die reguläre, ausreichende und dauerhafte Umschreibung dessen, was Evangelium sei.

8.9

Es kommt auf die viva vox evangelii an. Das Evangelium kann und will nicht in Formeln gefaßt werden, sondern verlangt nach seiner lebendigen Auslegung, Artikulation und Artikulation, sofern die Verkündigung des Evangeliums unter den Aspekt in die kirchliche Diskussion eingeführt worden ist, daß in dem Menschen der Glaube als dasjenige geweckt werden soll, worin die ganze Gerechtigkeit des Menschen vor Gott liegt. In reformatorischen Sinne kann von der doctrina evangelii gesprochen werden, wenn von ihrer Intention von dem Glauben der Angeredeten abgesehen wird. Der Glaube des Einzelnen ist dasjenige Ziel, das konstitutiv zum Begriff der evangelischen Lehre hinzugehört. Es ist unmöglich diese freiwillige Einwilligung in die Wahrheit des Evangeliums zu abstrahieren von dem Begriff des Evangeliums. Die Freiheit des Christenmenschen zu dem Ja-Sagen zu dem Angebot der Gnade und der Sündenvergebung ist ein unentbehrliches Element in der wahren Lehre, sodaß die vera doctrina nicht in einer objektivistischen Formel zureichend gefaßt werden kann, sofern in einer Formel gerade dieses Lebenselement der wahren Lehre des Evangeliums abgeblendet und in sein Gegenteil verwandelt werden würde, nämlich in das gesetzliche Gegenteil, wobei mit dem Begriff des Gesetzes dies gemeint ist, daß durch ein Gesetz eine Regel vorgeschrieben wird, die völlig davon abstrahiert ob derjenige, der unter dieses Gesetz fällt sich ihr fügen wird oder ihr zu widerstreben willens ist. In dem einen Fall geht er straflos aus, in dem anderen Falle muß er sich dem Zwang der Strafe fügen. Er fällt unter den Begriff des Gesetzes. Es ist nicht so, daß er zu diesem Gesetz in Freiheit hinzutritt, wie es für die doctrina evangelii zutrifft. Diese Freiheit des Hinzutretens hindert es, von der wahren Lehre des Evangeliums einen fix und fertigen Begriff zu bilden. Insofern war die Orthodoxie nicht schlecht beraten, als sie von diesem Abenteurer einer durchgreifenden Begriffsbildung in der doctrina evangelii absah und ihr Augenmerk konzentrierte auf das Formalprinzip der wahren Lehre, nämlich auf die sacra scriptura. Man kann auch in der richtigen Absicht des Guten zuviel tun. Die Reformatoren wußten darum, daß die promiss-

8.10

sio, das verbum dei, in der Schrift zur Menschheit gelangen wolle. Man hat sich aber bemüht die sacra scriptura umstandslos mit dem Wort Gottes zu identifizieren. Wenn es ein signifikantes Merkmal für orthodoxe Theologie gibt im Unterschied zur reformatorischen Theologie, dann dies, daß wo die Reformatoren ein Implikationsverhältnis annahmen, in dem Sinne, daß in der Schrift das Wort Gottes zu suchen und zu finden ist, die orthodoxe Theologie die Identität des Wortes Gottes mit dem Wortlaut der Schriften des AT und NT behauptet hat. Das führt zur Konsequenz, daß um der Wahrheit dieses Textes willen mit gegenständlicher Wirklichkeit gerechnet werden muß, die zunehmend im Fortschritt der Erkenntnis in Widerspruch geriet zu einem wissenschaftlich ausgerichteten Realitätsverständnis, sodaß die Folgezeit eine genau entgegengesetzte Bewegung in der Theologie kennt. Im Blick auf die beiden Prinzipien wahren Lehre wird nach der Orthodoxie der Weg des Formalprinzips als das maßgebende und entscheidende für die wahre Lehre zunehmend mehr und mehr aufgeben zugunsten einer neuen Beachtung des Materialprinzips. Es komme, und damit wird die Inspirationslehre der Orthodoxie verabschiedet, nicht darauf an daß der Wortlaut der Schrift wie ein Heiliges genommen werde, sondern es komme entscheidend darauf an, daß die Verweisungen dieser Überlieferungen folgend auf die inhaltliche Bestimmungen geachtet werde und auf das inhaltliche Zentrum dessen, was in der Bibel gesagt worden ist. Es kommt auf den echten christlichen Glauben an, der durch diese wahre Lehre geweckt, hervorgehoben werden soll. Nicht umsonst hatten die Reformatoren als sie mit ihrer Arbeit begannen, gegen ein dialektisch, logisches, philologisches Verfahren eine rhetorische Interpretation der Schrift verlangt, weil eben in der rhetorischen Betrachtungsweise genau diese Auswirkungen einer Mitteilung auf subjektive Bewußtsein und Gemüt in Rechnung gestellt wird. Diese praktische Intention muß zur Geltung kommen unter der Voraussetzung, daß bei dem christlichen Glauben, der durch die wahre Lehre der Kirche hervorgehoben werden soll, dabei um das echte Verhältnis des Menschen zu Gott handelt. D.h., daß der

8, 11

wahre Inhalt der kirchlichen Lehre in der wahren Religion besteht als der authentischen Wahrheit über Gott und Mensch in ihrer Beziehung. In dem Maß, in dem dieses inhaltliche Prinzip relevant geworden ist, also die wahre Lehre als definiert durch die wahre Religion erhob sich die Frage, wie sich denn wahre Religion vertragen könne mit der Tatsache, daß der christliche Glaube unter den Konfessionen in einem solchen Zwiespalt geraten sei. Ist das mit der Idee wahrer Religion noch zu vereinbaren? Daß sie hervorruft und erzeugt einen hemmungslosen Krieg der Religionsparteien gegeneinander. Oder ist diese Tatsache der Feindseligkeiten der verschiedenen Konfessionen und Kirchen nicht der schärfste Index dafür, daß in einer neuen und nun endlich von den Fesseln des Formalprinzips befreit anderen Weise nach der wahren Religion gefragt wird? Die Hl. Schrift ist nicht mehr ein Prinzip des Forschens, sondern nur noch ein Gegenstand des Forschens und des Fragens. Die Frage nach der wahren Religion kann und darf nicht mehr unter dieser dogmatischen Voraussetzung der schlechthinigen Verbindlichkeit der sacra scriptura stehen, sondern es muß diese Hl. Schrift auf das gleiche Maß und auf die gleiche Ebene zurückgeführt werden, auf die bereits in der Reformation die kirchliche Tradition zurückgeführt worden ist, als damals erklärt wurde, diese kirchlichen Traditionen könnten keinerlei normative Geltung für die Bildung und Annahme von Glaubensartikeln haben, wurde das formuliert mit dem Anspruch, daß die Quelle und die Norm von solchen Glaubensartikeln die Schrift zu sein habe, nun aber wird herausgefunden unter dieser Voraussetzung ist die wahre Religion immer noch nicht gefunden worden, statt dessen ist der Streit der Religionsparteien entzweit, also muß auch diese dogmatische Bindung dahinfallen und die Schrift wie die wie die traditiones humanes der Kirche der wissenschaftlichen Erforschung freigegeben werden. In dem Maß in dem die Konzentration auf das Materialprinzip der wahren Lehre erfolgte, ist mit dem Hinfall der normativen Bedeutung der Schrift, auch in Hinfall geraten die notwendige Zusammengehörigkeit von wahrer Religion

8, 12

und verfaßter, organisierter Kirche, denn nun ist diese noch allein die verschiedenen Konfessionen zusammenhaltene Größe ebenfalls dahingefallen. Die Schrift war diejenige Bezugsgröße, in der Rom, Genf und Wittenberg übereinstimmten, wenn sie den Charakter göttlicher Offenbarung beigelegt bekam. Aber diese Einheit der Bezugsgröße war nun die Basis für den Widerspruch und für den Gegensatz, der unter den Religionsgemeinschaften aufgebrochen ist. Man beseitigte diese gemeinsame Bezugsgröße und ihre dogmatische Behauptung, dann entfällt auch der Rahmen dieser drei Kirchentümer als für die wahre Religion schlechterdings unentbehrlich und es erscheint und taucht auf im Horizont des Fragens ein Verständnis von Religion, was jenseits von kirchlicher Bindung und dogmatischer Einschränkung liegt. Mit der Aufklärung beginnt der Blick auf so etwas wie kirchenfreies religiöses Verständnis von christlicher Wahrheit. Und die ersten Schritte, die in dieser Richtung unternommen wurden, fallen noch in die letzte Zeit der Orthodoxie. J.S. Semler-, der eine Ausgleichung versuchte zwischen dem traditionellen, protestantischen Kirchentum und dem neu sich abzeichnenden christlichen Religionsverständnis, indem er eine Art von zwei-Klassen-Theorie in das Christentum einführte, nämlich die Unterscheidung zwischen einer privaten, moralischen Religion, die die Sache des Gewissenhaften Einzelnen ist, zu der er durchstößt in der gewissenhaften Erforschung der Hl. Schrift, ohne, daß ihm die Pflicht obliegt diese moralische Religion vor irgendeiner äußeren Instanz vertreten zu müssen. Davon zu unterscheiden ist eine öffentliche Religion, die nicht für den Einzelnen gedacht ist, sondern für die Masse des Kirchenstaatsvolkes, das nicht in der Lage ist, die Tradition zu erschaffen, und deshalb darauf angewiesen ist, daß bestimmte äußere Richtlinien ihm vorgeschrieben werden, nach denen es zu glauben, zuleben und zu handeln hat.

2. Vorlesung / 16.12.1972

Meine Damen und Herren, wir hatten uns das letzte Mal erinnert oder zu vergegenwärtigen versucht, einen Sachverhalt, der an der Wurzel der protestantischen Ekklesiologie liegt und sich wirkungsgeschichtlich bis in die Gegenwart hinein als virulent erwiesen hat, nämlich die eigentümliche Zusammenordnung und Zusammenreimung der Zusammengeraden muß man schon sagen von reformatorischem Kirchenbegriff, erwachsend aus Kirchenkritik und bestehend im wesentlichen in dieser kritischen Intention, und einer protestantischen Kirchenpolitik, wobei festzuhalten ist, daß in keiner Weise der reformatorische Kirchenbegriff so etwas wie die normierende oder auch nur richtungweisende Funktion im Verhältnis zur kirchlich-politischen Praxis gehabt hat; sondern dieser reformatorische Kirchenbegriff ist im Bezug und im Verhältnis zur bestehenden Kirche als kritische Größe theologisch entwickelt worden und in einer sonderbaren Unabhängigkeit und Unbezogenheit darauf sind die kirchenorganisatorischen Maßnahmen in den verschiedenen Territorien betroffen worden, die dann im Laufe der Zeit, im Laufe von etwa 50 Jahren, in ein einheitliches Modell, nämlich in das Modell der konsistorialen Verwaltungen und Verfassung hineingemündet haben, so daß fortan - das war die These, daß fortan protestantische Ekklesiologie mit der Aufgabe befaßt ist, diese beiden heterogenen Faktoren in dem Thema Kirche miteinander in Bewegung zu setzen und eine Ausgleichung zu versuchen, die Inkongruenz wenn nicht zu beseitigen so doch so weit zu organisieren, daß daraus nicht heillose Konflikte, Widersprüchlichkeit und Gegensätze erwachsen, obwohl - das würde festzuhalten sein - an der Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit kaum vorbeizusehen ist. Und das sollte noch einmal etwas verdeutlicht werden im Hinblick auf den Punkt in der Ekklesiologie, der so etwas wie der Brennpunkt der Gegensätzlichkeit dieser beiden Elemente darstellt, nämlich der Begriff des ministerium ecclesiasticum, der Begriff des kirchlichen Amtes. Von dem theologischen Grundbegriff der Kirche her, vom Begriff der wahren Lehre her, wird der Kirche die Funktion zugesprochen und aufgegeben, diese Leh-

re zu vertreten, diese Lehre in die Welt zu tragen. An dem Zusammenhang zwischen dem Sein der Kirche und dem Amt der Kirche, dem Sein der Kirche auf Grund wahrer Lehre und dem Amt der Kirche zur Verkündigung, zur Mitteilug, zur Ausrichtung wahrer Lehre, an diesem Zusammenhang ist kein Zweifel und daran wird auch nicht durch die Organisation von Kirche in der sichtbar-historischen Welt etwas geändert. Wohl aber wird die Gestalt und Ordnung, die der Kirche gegeben wird, nach einem Prinzip getroffen, die mit dieser funktionalen Festimmung der Kirche zur Lehre nicht in einem organischen Verhältnis steht, sondern als Fremdbestimmung daneben sich aufbaut und dann auch seine Auswirkungen auf die Lehrtätigkeit der Kirche auszuüben. Denn die Organisationsformen, die der Kirche gegeben wird, ist keine andere als die in der politischen Öffentlichkeit übliche, nämlich die einer bürokratischen Verwaltungsstruktur, wobei diese bürokratische Verwaltungsstruktur den Charakter einer Behörde, und das heißt einer Institution mit legal begrenzter Kompetenz ist. Dieser Bereich der Kirche ist eine von Staats wegen eingerichtete, eingesetzte und durchgesetzte, auf einen bestimmten Sektor öffentlichen Lebens begrenzte Behörde, wobei sich dieser Sektor durchaus auch beschreiben läßt - das gehört zum Wesen einer Behörde, daß ihr Aufgabenbereich genau beschrieben wird; denn der Aufgabenbereich der Jurisprudenz ist eindeutig, der Aufgabenbereich etwa des Heeres ist eindeutig und auch der Aufgabenbereich der kirchlichen Behörde ist eindeutig, bezieht sich nämlich auf Kultur, auf öffentlichen Gottesdienst in einem Hoheitsgebiet, bezieht sich außerdem auf Familie, Familienrecht, das oblag damals noch der Kirche und ihrer Gerichtsbarkeit und es bezieht sich zum dritten auf das Gebiet der Erziehung und der Bildung. Das sind die drei Momente, die den Sektor bilden, der als Aufgabengebiet der kirchlichen Behörde obliegt. Zu dieser behördlichen Organisation gehört das andere, daß diese Behörde in der Form eines Systems von etagierten Instanzen, d.h. nach dem Prinzip des Vorgesetztenentums eingerichtet und organisiert ist. D.h. es gibt hier eine Hierarchie von Befehlsautoritäten, von einer obers-

ten nach einer untersten hin, wobei dieser Instanzweg, der die innere Struktur der Behörde ausmacht, für alle die Bedeutung hat, nicht etwa die sachliche Aufgabe verschieden oder neu zu definieren, sondern lediglich die Befugnis, Entscheidungen einer früheren oder niederen Instanz eventuell zu korrigieren oder denen, die von Entscheidungen niederer Instanzen getroffen sind, die Möglichkeit zu eröffnen, an höhere Instanzen zu appellieren im Sinne einer Revision oder dergleichen. Revisio und Kassation macht dieses Verhältnis der Instanzen zueinander aus. Beides, würde ich sagen, das System von Instanzen, die sich auf verschiedenen Etagen mit unterschiedlicher Entscheidungsautorität halten und den der legal begrenzten Kompetenz einer Behörde, beide Momente machen die typische Verfassung aus, die unter dem Titel der Konsistorialverfassung die Praxis des landesherrlichen Kirchenregiments in den protestantischen Ländern Deutschlands gebildet hat. Und diese Organisation hat nun zur Konsequenz, daß all diejenigen, die als eine solche Behörde organisiert und auf verschiedene Instanzenetagen verteilt ihre Aufgaben erfüllen, daß die zusammen das bilden, was der spätorthodoxe Dogmatiker Holaz die ecclesia representativa genannt hat, die repräsentative Kirche. Sie ist die congregatio doctorum, die Versammlung der Lehrer, wobei hier noch gar nicht der Unterschied gemacht wird zwischen dem akademischen Lehrer und den Pastoren in einer Gemeinde. Die Behörde wird gebildet von der Totalität des Lehrstandes einer Kirche; der status ecclesiasticus, der Lehrstand einer Kirche umfaßt alle diejenigen, die mit Aufgaben der Lehre, der Verkündigung betraut sind und dieser status ecclesiasticus, dieser kirchliche Lehrstand macht die lehrende Kirche in einer Territorialkirche aus. Und dieser Lehrstand hat in einer solchen Partikularkirche die Pflicht und das Vorrecht, wahre Lehre zu verwalten. Und von dieser Lehrkirche unterschieden ist die der Belehrung bedürftige Kirche als der andere Teil, die ecclesia audiens und discens. Wesentlich dabei ist, daß bei dieser Konstruktion das ministerium ecclesiasticum, das kirchliche Amt zur Sache des kirchlichen Standes, des kirchlichen Lehrstands, d.h. zur Körperschaft

der Pastoren und Lehrenden geworden ist. Und es ist damit die andere Linie des Verständnisses wenn nicht definitiv ausgeschlossen so doch stillschweigend übergangen worden, daß nämlich das ministerium die Aufgabe bezeichnet, die der Kirche als Ganzer in ihrem Verhältnis zur Welt zukommt. Aus der Lehre der Kirche ist vielmehr ein Innenvorgang, ein Binnenvorgang geworden. Der eine Teil der Kirche, nämlich die Körperschaft der Lehrenden, betreut, verwaltet, belehrt, unterweist, unterrichtet die Ummündigen, die der Belehrung bedürftig sind und offenbar so weit bedürftig bleiben, daß man dieses Gefälle zwischen den beiden Klassen in einer Partikularkirche, zwischen der Lehrenden Klasse und der Klasse der Lernenden und Belehreten geradezu umschreiben kann mit der idealtypischen Vorstellung einer sacra aristocrata, in der jure divino die Lernenden alle Reverenz den Lehrenden schulden. Diese reverencia, diese Hochachtung, dieser Respekt, den die lehrende und zu unterrichtende Kirche, die zu belehrende und unterrichtende Kirche der unterrichtenden und belehrenden Kirche zuteil(werden lassen?) muß, ist also eine reverencia die jure divino, nach göttlichem Recht zu leisten ist, sie kennt keinerlei Einschränkung, kennt keinerlei Aufhebung, schon gar nicht offenbar die Möglichkeit, daß auch einmal aus Lehrenden notwendigerweise Lernende werden müssen. Das ist hier nicht mehr vorgesehen, nachdem das Lehramt monopolisiert ist bei denen, die ihre, wie das in einer Verwaltungsstruktur moderner Art notwendig ist, die ihre fachliche Ausbildung erhalten haben als für diesen Bereich zuständige Beamte einer öffentlichen Institution. Und dies Modell, diese Struktur bildet jedenfalls das System, das für den Altprotestantismus im Ganzen kennzeichnend ist. Das ministerium ecclesiasticum als ein Privileg des kirchlichen Lehrstandes, in dem die kirchliche Aufgabe und eine staatliche Behörde so in eins gewoben sind, daß zwischen einer spirituellen Ordnung und einer weltlichen Rechtsordnung zu unterscheiden hier nur noch Spitzfindigkeit bedeuten kann. Hier ist die potestas spiritualis der Lehrenden und das weltliche Ordnungsrecht in der Person und in den Personen derer, die den status ecclesiasticus bilden, eine Symbiose, eine Vereinigung eingegangen, die nur gewalt-

sam noch auseinandergezerrt und auseinandergerissen werden kann, wiewohl in den ekklesiologischen Debatten immer wieder diese Frage nach der Reinheit der geistlichen Vollmacht erhoben und diskutiert worden ist, ohne daß allerdings je eine eindeutige Antwort darauf gefunden werden konnte.

Mit dieser Anbindung des kirchlichen Lehramtes an einen bestimmten Stand in einer sichtbaren Kirche ist in der altprotestantischen Orthodoxie wesentlich das andere Moment noch verbunden, das schon in der letzten Stunde genannt wurde, nämlich der Primat des Formalprinzips wahrer Lehre gegenüber dem Materialprinzip, d. h. die Vorherrschaft des Schriftprinzips gegenüber dem, was man das Christusprinzip der evangelischen Lehre genannt hat und nennen kann nach dem Satz und nach dem Spruch Luthers, daß verbindlich sei und im eigentlichen Sinne kanonisch in der Heiligen Schrift, was Christum treibet. Er hat damit ganz eindeutig, Luther, in diesem Satz, in der Abhebung ad das, was Christum treibet in der Schrift als das Maßgebende für eine Theologie zu erkennen gegeben, wie sehr bei ihm das sogenannte Materialprinzip das Regierende im Verhältnis zum Formalprinzip gewesen ist und im Verhältnis dazu bildet fraglos die orthodoxe Entscheidung eine genaue Umkehrung der reformatorischen Intention. Und diese Umkehrung hängt offenkundig auch damit zusammen, daß zur Organisation eines bestimmten Lehrstandes eine inhaltliche Bestimmung des Lehrprinzips auf außerordentliche Schwierigkeiten stoßen muß. Die Schrift gilt als die oberste, absolut unantastbare Norm, durch die das Organ der wahren Lehre, nämlich dieser kirchliche Lehrstand, seine Legitimation empfängt, so wie dieser kirchliche Lehrstand seine Richtschnur empfängt durch die symbolischen Urkunden der Kirche. Das ministerium ecclesiasticum, der kirchliche Lehrstand ist das Organ der wahren Lehre, die Symbole der Kirche sind der Kanon der wahren Lehre und die Schrift als Formalprinzip derselben ist zugleich auch das Legitimationsprinzip für diejenigen, die diesen Lehrstand bilden und in der Funktion der Lehre begriffen sind.

Diese System des Altprotestantismus hat im Neuprotestantismus eine fundamentale und entscheidende Veränderung erfahren. Zunächst ist ganz deutlich,

wie im Neuprotestantismus - in einem gewissen Sinne könnte man sagen Neuprotestantismus, das würde heißen die Zeit die etwa gekennzeichnet ist durch die Bewegungsnamen des Pietismus wie auch der Aufklärung; man sollte hier gar nicht allzu schematisch beide auseinanderreißen, denn in bestimmten Tendenzen und kritischen Bewegungen sind sie durchaus konform, so eben auch gegenüber dem altprotestantischen System, denn auch die Pietisten hatten keineswegs die Absicht, etwa orthodox zu sein, das war für sie gleichbedeutend mit einer unerträglichen Formalisierung des Glaubens. Auch für sie war und stand das Materialprinzip, die Christuswirklichkeit, die von der Schrift bezeugt wird, höher als der bloße Buchstabenglaube und erst recht höher als das zwingende und bedrückende Lehrgesetz der symbolischen Bücher. Auch wenn man nicht aus der Kirche, aus der Geordneten und bekenntnismäßig Gebundenen Kirche ausschied, so war man sich doch der Überlegenheit gegenüber dem gesetzten Buchstaben sehr wohl bewußt. Als aber die Bestimmung des Neuen - also, ich darf noch einmal sagen, so wie für den Altprotestantismus das Formalprinzip der Schrift das vorherrschende gegenüber dem Materialprinzip gewesen ist, so wird im Neuprotestantismus in ausdrücklicher Kritik an der Orthodoxie und in Zurückweisung des Inspirationsdogmas die inhaltliche Bestimmung zum wesentlichen Element in der wahren Lehre, wobei allerdings hier sofort eine Schwierigkeit auch auftaucht oder jedenfalls der Punkt, an dem die Zweideutigkeit beginnt, wenn nämlich die Frage aufgeworfen wird, was eigentlich dem der Inhalt der wahren Lehre sei. Die reformatorische Theologie hatte darauf die bündige Antwort gegeben: die wahre Lehre hat ihren inhaltlichen Grund in der promissio Christi, in der Zusage Jesu Christi, wobei man diesen Genitiv sehrwohl in der Schwebelage halten konnte, daß er beide Nuancen der Bedeutung in sich vereinigt, nämlich sowohl als genitivus subjectivus zu gelten wie auch als genitivus objectivus. Chr. ist derjenige, der die Verheißung mittel, der auch der Inbegriff ihrer Erfüllung, ihres Inhaltes ist, wenn der Inhalt und die Fülle der Verheißung Vergebung der Sünden und die Kraft des Heiligen Geistes ist. Fides promissio Christi aber, Verheißung, Zusage Christi, kann nur aufgenommen und empfangen

9/7
werden in der fides Christi. Beide, Glaube und Verheißung, bilden - das stand schon in der Apologie zur Confessio Augustana - eine unverbrüchliche Korrelation, so daß in demselben Recht mit dem Inhalt der wahren Lehre als Verheißung Christi umschrieben wird, dieser Inhalt auch als fides Christi beschrieben werden kann. Und von dieser Umschreibung aus zur Umschreibung des Inhaltes als religio christiana ist dann nur noch ein kleiner Schritt. In der Orthodoxie hat man diesen Weg auch konsequent zu Ende beschritten, d.h. es geht bei dem Materialprinzip um die echte christliche Religion, wobei der Anspruch erhoben und festgehalten wird, daß diese christliche Religion natürlich, insofern sie gezogen ist aus dem verbalinspirierten Dokument der Heiligen Schrift, nichts anderes sein kann als die wahre Religion schlechthin, so daß man in der Orthodoxie am Ende die Religion, die Sequenz aufmachen konnte: die Heilige Schrift ist, weil von Gott verbal inspiriert, das Wort Gottes selber. Als solches verbürgt diese Schrift die volle Wahrheit ihres Inhaltes. Mithin ist die in der Schrift sich ausdrückende und niedergelegte Religion die wahre Religion schlechthin. Die inspirierte Schrift verbürgt den Satz: fides christiana est vera religio.
Als die neuprotestantische Wende einsetzte, setzte die Reflexion genau bei diesem Element ein und nahm ihm zugleich die Gewißheit, die es in der Orthodoxie haben konnte, sofern im Neuprotestantismus das Inspirationsdogma und also die Gleichung Heilige Schrift ist Wort Gottes nicht mehr in der Geltung der Orthodoxie stand sondern im Gegenteil der Kritik radikal verfiel, indem nämlich die Dokumente der christlichen Religion, wie sie gesammelt sind in den beiden Testamenten, nun zum Objekt historischer Forschung und historischer Kritik gemacht werden, nicht aber zum Gegenstand dogmatischer Anerkennung und Approbation. Und diese Veränderung bedeutet, daß der Begriff der wahren Religion nicht mehr gesichert ist durch den Inhalt der biblischen Überlieferung; sondern daß der Begriff der wahren Religion nach einer neuen, von der Bibel gerade unabhängigen Bestimmtheit verlangt, eine Bestimmtheit und Bestimmung, die es erlaubt, dann auch die Überlieferung der Schriften auf ihren echten religiösen Kern und Gehalt hin

9/8
zu prüfen und zu untersuchen. Es muß sozusagen aus diesem historischen Gestein der Goldquarz der wahren Lehre allererst herausgewaschen werden und es gilt das rechte Instrumentarium dafür zu finden. Und das kann nur dort gefunden werden, wo überhaupt Entscheidungen in Fragen der Wahrheit oder Unwahrheit fallen. Und dieser Ort ist der Ort wissenschaftlichen Erkenntnis und vernünftigen Urteilens. Mit den Mitteln der Wissenschaft und der Vernunft muß die Frage, was wahre Religion sei, ihre Entscheidung und ihre Auflösung finden, denn Vernunft und Wissenschaft bilden das allgemeine Organ wahrer Erkenntnis und mit ihr auch wahrer Lehre. Mit dieser Erhebung von Vernunft und Wissenschaft zum Organ der Wahrheit wird der orthodoxe Ansatz und die orthodoxe Lokalisierung dieses Organs der wahren Lehre beim status ecclesiasticus radikal infrage gestellt. Nicht der kirchliche Lehrstand hat das Monopol der wahren Lehre, sondern dieser kirchliche Lehrstand muß sich dem eigentlichen und echten Organ wahrer Erkenntnis und Lehre unterwerfen, der in der freien Wissenschaft und in der freien Philosophie zu Hause ist. Es wird dieser kirchliche Lehrstand, die Einrichtung, die Pastorenkirche, die Zunft der Schriftgelehrten nicht einfach auf die Schutthalde der Historie geworfen, als sei es nur Abfall, wohl aber wird der orthodoxe Absolutheitsanspruch, der diesem Stand beigegeben werden muß und beigegeben wurde, er wird abgetragen, es beginnt die wesentliche Relativierung; ein Prozeß, der zunächst noch auch durchaus in der Theologie begonnen hatte, ich hatte den Namen von Johann Salomo Semmler erwähnt, der in der christlichen Religion, in der christlichen Kirche selbst erinnert an etwas, was zweifellos genau reformatorischen Ansatzes ist, - insofern ist in der Untersuchung von Hornig über die Anfänge der historischen Schriftauslegung bei Johann Salomo Semmler etwas Richtiges Gesehen, wenn er meint, Semmler nähme in der Tat oder bemühe sich, zumindest Intention von Luther gegen die Orthodoxie aufzunehmen, und zwar so daß er auch (Semmler) z.B. in der Schrift viel stärkeren Wert und Akzent legt auf das inhaltliche Moment, also auf das materiale Element der wahren Lehre, eine Christusreligion und Christusfrömmigkeit in den Schriften entdecken möchte und dann in der Konsequenz dieser Vorherrschaft

eines materialen Momentes auch dem persönlichen Gewissen und dem persönlichen Glauben einen Vorrang einräumen muß, vor der allgemeinen Zustimmung, die einer öffentlichen Lehre durch eine bestimmte Gemeinshaft zuteil wird. Deshalb unterscheidet er als in der Kirche zu tragenden Unterschied zwischen einer privaten moralischen Religion, einem moralischen Privatglauben, und einer öffentlichen Staatsreligion. Genau wahrnehmend, daß in der Tat der auf Bekenntnis sich stützende Glaube in einer Partikularkirche lebt von der innigen Verbindung und Allianz zwischen staatlicher Behörde und kirchlichem Amt, beides eine Lesion eingeht, die zu spalten sinnlos wäre - deshalb läßt er's stehen. Und sagt: das ist eine Lehre die vertreten wird als eine öffentliche Religion von den beamteten Religionsbeamten der Kirche und dies im Auftrag und in Erfüllung einer bestimmten Pflicht, die in den Rahmen der staatsrechtlichen Aufgaben, staatsrechtlich definierten Aufgaben eines Gemeinwesens, eines politischen Gemeinwesens hineingehören. Davon aber zu unterscheiden ist eine dieser Reglementierung nicht unterworfenen Gewissensreligion des einzelnen, die nicht verläßt den Raum der Kirche, sofern die Kirche bereit ist, dieser individuellen moralischen wie gewissenhaften Religiosität Raum und Ort zu lassen. Aber es müßte diese moralische Privatreligion die Grenze der Kirche sprengen, aus ihr herausdrängen, wenn Kirche unter allen Umständen insistieren würde auf der exklusiven Zustimmung zur öffentlichen Konfession, zur öffentlichen Lehre. Von hier, von Semler, ist es nur ein kleiner Schritt zu der radikaleren Position, die sein Zeitgenosse Kant bezogen hat, als er unter Absehung von allen möglichen Hinderungsgründen der Pietät die überliefernte christliche Religion vor das Forum der Vernunftkritik zitiert hat unter Feststellung, daß der christliche Glaube, woran kein Mensch einen Zweifel haben kann, ein geschichtlicher Glaube sei, ein geschichtlicher Glaube, der den Anspruch der Religiosität erhebe, als geschichtlicher aber notwendigerweise ein zusammengesetzter, ein fides composita sei, in der neben dem echten moralischen Vernunftglauben der Religion auch sehr viel an Satzungen enthalten ist, die lediglich herrühren aus zufälligen Organisationsformen der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte.

Und diese Faktoren werden zwar in den Kirchentümern als verbindliche Glaubensinhalte gefordert, können aber nicht mehr Geltung beanspruchen als den, daß sie den Bestand des sogenannten statutarischen Kirchenglaubens ausmachen. Dieser statutarische Kirchenglaube betrifft gewisse Zustimmungspflichten der Mitglieder einer Kirche zu denjenigen Ordnungen, durch die eine Kirche ihren Zusammenhang und ihre Einheit auszudrücken und zu umschreiben versucht. Daß beide Elemente, der moralische Vernunftglaube und dieser Gesetze, statutarische Kirchenglaube in der christlichen Religion miteinander zusammengezogen sind, muß nicht unbedingt schon ein Negatives sein, wenn nur in dieser christlichen Religion darauf geachtet wird, daß der Kirchenglaube nichts anderes sein kann, keinen anderen Wert und keine andere Bedeutung haben kann, als dem religiösen, dem moralischen Vernunftglauben zu Hilfe zu kommen und ihn zu befördern. Nur als Einführungsorgan des Glaubens der praktischen Vernunft ist dieser historische Kirchenglaube sinnvoll. Und es muß einer Religion wie der christlichen zur totalen Ferversion und zum Utergang gereichen, wenn der spezifische, der historische Kirchenglaube zum obersten Prinzip dieses Kirchentums erhoben wird und der vernünftige Religionsglaube unter das Joch dieses historischen Konfessionsglaubens gezwungen wird. Dann entsteht der nur zu verachtende Afterdienst des Pfaffeniums, eine Gefahr, in der jede historische Religion steht, der aber eine historische Religion nicht mit Notwendigkeit verfallen muß. Um aber die rechte Verhältnisbestimmung vollziehen zu können, ist es notwendig, einen angemessenen Begriff des wahren Vernunftglaubens zu ermitteln. Und hier hat Kant zu dem Versuch bekanntlich ausgeholt, daß der Begriff der Religion seine genußsame Bestimmung erfahre, wenn die Konsequenzen aus der Idee der Moralität gezogen werden, so daß der Begriff der Religion also ein Folgebegriff aus dem der Moral verstanden werden muß und auch damit hat er die Tradition umgekehrt, die immer gemeint hat, Moral müsse sich auf Religion gründen. Eine These, ein Satz, den bereits Spinoza gefeilt hat und den Kant endgültig verabschieden wird zugunsten der neuen Sequenz: Moral und aus Moral und infolge ihrer auch Religion. So in der Vorrede zu

seiner Schrift "Von der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Hier ist eine absolute Vernunfts- und Menschheitsreligion jenseits historischer Bedingungen ausgemittelt als Wahrheitskanon jeder wahren Lehre, auf die eine Kirche Anspruch erheben kann. Nicht mehr befindet Kirche selbst über das, was wahre Lehre ist, sondern über wahre Lehre urteilt und entscheidet hier wissenschaftliche Bildung, philosophischer Geist, vernünftiges Denken. Und nur eine Kirche und eine Theologie, die nicht gegen diese Ordnung rebelliert, ist in der Lage und vermag, den Weg der Wahrheit mit zu verfolgen und weiter zu gehen. Sie kann aber nicht den Anspruch erheben, mit ihrer historischen Schriftgelehrsamkeit sozusagen dem Geist und der Wahrheit die Fackel voranzutragen. Mit dieser Verblendung ist es in dieser Zeit der Aufklärung definitiv vorbei. An die Stelle einer autoritativ verbürgten wahren religiösen Tradition ist die philosophische Religionskritik getreten als der innere Kanon, an dem die gesamte Tradition jetzt auch gemessen werden muß. Und hier wird man nicht umhin können, dies Element in den Anfängen des Neuprottestantismus als eine gewisse Folgeerscheinung und eine Parallelerscheinung zu dem zu sehen, was in der Reformation reformatorische Kirchenkritik bedeutet hat. Diese philosophische Religionskritik ist eine Art konsequenteren historischen Fendents zu dem, was in der Reformationszeit als Kritik an der Kirche an den Tag getreten ist. Und dabei wird über eine formale Parallelität hinaus jedenfalls auf ein Element in der Konzeption zum Tragen gebracht, das in der reformatorischen Theologie von maßgeblicher Bedeutung gewesen ist, nämlich die Tatsache, daß es in der Frage der Frömmigkeit, des Glaubens, der Religion um Entscheidungen geht, die niemals unter der Bedingung eines fremden Allgemeinen stehen können. Sondern es muß ein Individuum sein, das sich selbst zur höchsten Allgemeinheit zu bestimmen vermag, respektive reformatorisch ausgedrückt, das sich selbst als zu höchster Allgemeinheit bestimmt zu erkennen vermag. Hier liegt in der Tat eine Differenz zwischen jener reformatorischen Kirchenkritik und dieser philosophischen Religionskritik vor, aber in der Figur der Einheit von unverwechselbarer und un-

9/12
 vertauschbarer Individualität und ausnahmsloser Universalität in dieser Figur der Einheit sind beide noch immer miteinander verwandt und entsprechen einander, so groß auch dann der Unterschied sein mag, und er müßte in der Perspektive der reformatorischen Theologie als nicht geringer beurteilt werden als der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist. Mit dieser Wendung in der Epoche des Neuprottestantismus, mit der Heraussmittlung des Begriffs der Religion zu einem Begriff, der nicht aus religiöser Tradition einfach gewonnen werden kann und zu unterscheiden ist, sondern der sich dem Urteil der Vernunft zu beugen und zu fügen hat, geht einher ein Erkenntnis und eine Setzung, die in der Neuzeit seit den Tagen dieser Aufklärung nicht mehr vergessen worden ist, so unterschiedlich dann auch die positiven Korrespondenzen ausgefallen sein mögen: nämlich die Ungleichung von Religion und Wissen. Religion ist kein Wissen. Dies ist der Satz, mit dem die Neuzeit und der Neuprottestantismus auftrat - ein Satz, den bereits leidenschaftlich auch Spinoza, der in vielen Punkten hier ein genialer Antizipator neuer zeitlicher Tendenzen gewesen ist, den schon Spinoza aufgestellt hat und der dann seit Kant Gemeingut auch in der neuprottestantischen Theologie geworden ist. Religion ist nicht Wissen; aber: dieser Sachverhalt über die Positivität ist dann anderswie beurteilt worden. Kant meinte, Religion sei positiv als Moral zu verstehen, während ich auf Schleiermacher ... mit der Behauptung, es sei unmittelbares Selbstbewußtsein. Aber negativ war sich eben auch Kant und Schleiermacher in der Abweisung der Identifizierung von Religion und Wissen oder Metaphysik einig. Das schließt aber nicht aus - und das scheint hier wichtig zu sein -, daß Religion unerachtet der Tatsache kein Wissen zu sein durchaus etwas Wißbares ist. Es gibt sehrwohl, obwohl Religion kein Wissen ist, ein Wissen von Religion und gar ein solches, das notwendig ist, wenn nicht der Mensch als Geistiges, als vernünftiges Wesen in Unkenntnis und Verwirrung und Verirrung über Religion fortleben soll. Wenn aber Religion selber kein Wissen ist, hat sie auch nicht an der Sphäre der Wahrheit Anteil. Und deshalb muß das Wissen um Religion die alte Fragestellung nach der wahren Religion preis-

geben; denn Wahrheit ist kein mögliches Attribut der Religion, wenn anders die Ungleichung, sie sei kein Wissen, Die Fragestellung muß verändert werden und statt nach der Wahrheit von Religion zu fragen, muß nach ihr als einem politischen Wert, also einem moralisch oder politisch sozial relevanten Faktor gefragt werden. Die Wertfrage wird mit dem Neuprottestantismus auf den Plan geführt als die die Wahrheitsfrage ablösende Problematik; Für die Frage nach Religion und dann auch nach Kirche, denn wenn Kirche zu bestimmen ist als Institution zur Beförderung und Erhaltung von Religion, dann kann ihr als einem religiösem Institut nicht einmal das wahre Wissen über sich selbst zugesprochen werden. Denn als eine Versammlung von religiösen Geistern bewegt sich diese Kirche allenfalls außerhalb des Gegensatzes von Wahrheit und Falschheit. Wenn am Anfang noch der Satz stand, ein wahres Wissen von der Kirche sei nur der wahren Kirche möglich, so endet der Weg im Neuprottestantismus in der schneidenden Antithese: Gerade wenn eine Kirche wahre Kirche ist, dann ist sie dadurch gezeichnet, daß sie kein Wissen der wahren Kirche haben kann. Wahre Kirche kann kein Wissen von sich selber haben. Sondern hier weiß sie sich zutiefst an- und weiß sich abhängig von einer Erkenntnis der Wissenschaft und Theoriebildung, die außerhalb der Kirche steht, ihr zumißt, welche Rolle und welche Relevanz sie im Raum der Geschichte in der Religion beheimatet ist, zu spielen hat. Es taucht die Frage auf, welche Bedeutung und Funktion die Religion für den einzelnen Menschen wie auch für das Zusammenleben der Menschen hat, so daß mit dem Neuprottestantismus, mit der veränderten Fragestellung auch die in die Ekklesiologie notwendigerweise einzuziehen muß eine psychologische und soziologische Version der Aufnahme des Begriffs der Religion. Was hat Religion an konstitutivem Wert für den Aufbau der Persönlichkeit und wie vermag eine religiöse Institution diese aufbauende Bedeutung zur Geltung zu bringen und welche Relevanz - ob überhaupt, das wäre noch vorneweg zu klären - hat Religion auch für das Miteinanderleben von Menschen und wie kann eine öffentliche Institution diese Bedeutung der Religion am ehesten und besten zur Wirklichkeit bringen? Diese Religion, die damit zum The-

ma einer Wissenschaft geworden ist, von der sie dem Genus nach verschieden ist, ^{ist} jene Religion, die nicht als ein Element ihrer selbst sondern als ein in einem ganz anderen Gelände beheimatetes Gegenbild, die Theologie, im Raum der Wissenschaften zur Begleitlerin neben sich hat. Theologie ist die Wissenschaft von Religion und Kirche, die von der Kirche und von der Religion selbst gar nicht entwickelt werden kann. Die Theologie steht auf eigenen wissenschaftlichen Füßen und die Kirche, die Gewissermaßen mit der Blindheit des Unwissens Geschlagen ist, die zur Unschuld des religiösen Lebens hinzugehört, sie ist in den keineswegs mehr unschuldigen geschichtlichen Zeiten angewiesen auf die klarsichtige Wissenschaft der Theologie, die gleichsam wie ein Blindenführer die Kirche und Religion durch die Zeiten der Wissenschaft hindurchgeleitet muß, so wie diese Wissenschaft, die Theologie, eben an dieser in Hinsicht des Wissens blinden Größe Religion und Kirche ihren ganzen Gegenstand und ihren ganzen Sinn, bei aller Selbständigkeit also der Wissenschaft, der Theologie, dennoch eine thematisch totale Angewiesenheit auf Kirche und Religion, aber so, daß über diese totale Angewiesenheit der Generische Unterschied zwischen beiden nicht verschwinden kann sondern gerade durchgehalten wird, so daß bei die Konstruktion man von vorn herein sagen kann: eine Kirche und Religion, die sich gegen eine wissenschaftliche Theologie absperrten möchte, lebt in einem absolut falschen Bewußtsein ihrer selbst. Der Widerspruch von Kirche und Theologie, von Kirche und Religion gegen Theologie ist im Grunde der Index des falschen Bewußtseins, in dem Kirche und Religion befangen sind. Wie auf der anderen Seite eine Theologie, die ihr Genüge nicht hat, an dem Thema Kirche und Religion, darin zum Ausdruck bringt, daß sie nicht weiß, was sie zu treiben hat, was ihr Gegenstand sei. Eine eigenständig desorientierte Theologie ist dasjenige, was signalisiert wird, wo die Theologie Bewissermaßen ins Schwärmen gerät, dann nämlich, wenn sie das Reich, den Raum der Religion und den Gegenstand der Kirche verläßt und preisgibt. An diesem Punkt ist eine in der Tat entscheidende Umkehrung getroffen und eine Art von Widerspruch und Gegensatz entstanden, der für die protestanti-

9 / 15
sche Ekklesiologie keineswegs gleichgültig sein kann. Am Anfang ... am Anfang stand doch der Satz (und das war noch das Gemeinsame, was katholisches Kirchenverständnis und reformatorisches geeint hat), stand doch der Satz: vera cognitio ecclesiae est cognitio vera ecclesiae (die Erkenntnis der wahren Kirche ist eine Erkenntnis, die der wahren Kirche zukommt und niemandem sonst)! Die Sequenz, zu der die Entwicklung des protestantischen Nachdenkens geführt hat, ist die strikte Negation just dieses Satzes.

11. Vorlesung / 5.1.1973

... der Ekklesiologie war die Konzentration auf die Frage nach der wahren Lehre und in Verfolg dieser Frage ist im Neuprotestantismus so etwas wie die konsequente religiöse Interpretation des Christentums geschichtliches Ereignis geworden; Sofern nämlich die wahre Lehre durch Kirche definiert sein und werden soll die Lehre echter Religion ist. Das Christentum wird konsequent als Religion verstanden, was bedeutet, daß man von einer - wenn ich so sagen darf - Humanisierung dieses Christentums in einem durchaus positiven Sinn zu nehmen - sprechen kann. Eine Humanisierung, die bedeutet, daß es inmitten einer zerstrittenen Christenheit und eines klerikalen Antagonismus in entscheidendem Maße darauf ankommt, diejenige Religion wirklich ausfindig zu machen, die den Namen der Humanität, den Titel der Menschlichkeit zu tragen Wert und Rang hat. Es gilt eine humane Religion zu finden und immerhin ist man noch nicht so verzweifelt an der christlichen Tradition, daß man diese Religion der Humanität auch in ihr meint finden zu können. Diesen genuinen, diesen humanen Impuls in dieser religiösen Interpretation wird man nicht gering veranschlagen dürfen und nicht von vorn herein von so etwas wie Verrat an der christlichen Überlieferung sprechen dürfen. Mit dieser Tendenz, die humane, die menschliche Religion, die, die Menschheit einigende und zur Menschlichkeit führende Religion zu finden und das Christentum als eine solche zur Darstellung zu bringen, das gehörte zu den entscheidenden Impulsen. Man wird aber auch diese Geschichte der religiösen Interpretation unerachtet dieses Anfangsimpulses und seiner hohen Bedeutsamkeit verstehen und sehen müssen als eine Geschichte der Resignation. Denn es konnte zunächst und am Anfang noch der hohe Anspruch und hier Gerade auch in der Geschichte des deutschen Idealismus der hohe Anspruch gestellt werden, daß das Christentum nicht etwas nur eine Religion neben anderen sei, sondern daß das Christentum die Religion, das Christentum die wahre Religion sei, im Vergleich zu der alle übrigen im günstigsten Falle den Rang geschichtlicher Vorstufen haben können, nicht aber in einem konkurrierenden Verhältnis zu dieser wahren Weltreligion stehen können. Von diesem hohen Anspruch

ist die Geschichte der neuprotestantischen Interpretation des Christentums schrittweise herniedergestiegen, hat absteigen müssen bis zu dem Gedanken, daß das Christentum eben eine, wenn auch eine Weltreligion neben anderen sei, die nicht mehr als einen historischen Vorrang vor den übrigen für sich im Grunde in Anspruch nehmen kann, nämlich den, daß sie, diese christliche Religion, die Religion der europäischen Menschheit, der europäischen Kultur sei. Das Christentum ist die europäische Weltreligion und diese Region, dieser Weltteil ist gleichsam die Domäne der christlichen Religion und die in diesem Raum gewachsene Kultur wird ihre religiöse Integration auch nur in der angemessenen Übernahme des religiösen Erbes des Christentums realisieren können. Mit dieser religiösen Interpretation, das hatte ich auch in der letzten Stunde schon deutlich zu machen versucht, die also zum einen von einem echten Humanisierungsimpuls bewegt und durchdrungen ist und zum andern doch diesen Charakter einer Gesellschaft wachsender Resignation in dieser religiösen Interpretation darstellt. In dieser Geschichte und für sie scheint mir eine fundamentale epochä (gr.) darin zu bestehen, eine fundamentale Peripetie, daß die Problematik der wahren Lehre in das Problem der echten Religion übersetzt worden ist, was gleichbedeutend war mit der Ablösung der Wahrheitsfrage durch die Wertfrage. Es geht um die Frage nach dem Wert der Religion für das menschliche Leben und dies offenbar so, daß nicht die entschiedene Wahrheitsfrage die Voraussetzung für die Beantwortung der Wertfrage ist, sondern daß die Wertfrage eine Frage sui generis ist, wobei in dieser neuen Wertperspektive, unter der Religion gesehen wird, ein Doppelttes zu beachten ist: eine eigentümliche, zunächst latente, in der Folgezeit allerdings dann auch sehr manifest werdende Widersprüchlichkeit, daß nämlich zum einen man schon sich auf die Grundvorstellung hat einlassen können, Religion sei im letzten wie im entscheidenden die Sache des individuellen Gewissens - weniger emphatisch ausgedrückt: Religion ist Privatsache -, und daß jeder nach Fassung selbig werden kann ist ein Prinzip der politischen Toleranz kaum aber ein Prinzip, nach dem Wahrheitsfragen entschieden werden. Was einem König von Preußen zur

Ehre gereicht, muß einem religiösen Individuum noch längst nicht die gleich Dignität verleihen, wenn ihm um die Wahrheit einer Religion ernst ist. Und das andere, Religion Privatsache, Religion die Sache des Frommen, des individuellen religiösen Menschen und zum andern bleibt unvergessen, daß die Kategorie des Wertes sich gegen eine solche Privatsicherung von Grund auf sperrt. Der Begriff des Wertes verliert seinen Sinn, wenn er in einen solchen Privatismus aufgelöst wird. Wert ist eine Kategorie, zu der das Element sozialer Relevanz unabdingbar hinzugehört. Und man hat dieses Doppelte, Religion als Privatsache und das Festhalten an der sozialen Relevanz von Religion, sofern sie überhaupt einen Wert haben soll, man kam mit diesem Widerspruch so lange aus und überein, so lange ein Gewisses ungeklärtes Nebeneinander von subjektiver christlicher Frömmigkeit und allgemeiner, öffentlicher, auch staatlich sanktionierter kirchlicher Kultfrömmigkeit nebeneinander bestand.

Ich erinnere an Johann Salomo Semmler, der mit diesem Modell in der Tat geradezu ein Idealtypus für die Folgezeit errichtet hat. Beide Weisen der Wahrnehmung der christlichen Religion werden in der historischen Realität als nebeneinander existierend aufgefaßt und es wird ihnen eingeräumt, daß sie auch mit einiger Friedlichkeit nebeneinander existieren können. So problematisch dieses Nebeneinander an bestimmten Punkten wird, vor allem dann, wenn die noch immer kirchlich verfaßte Christlichkeit sich ihrer orthodoxen altprotestantischen Herkunft erinnert, und auf die wahre Lehre zu pochen beginnt und damit dem Prinzip der Individualität des frommen Lebens zu widerstreiten beginnt, so daß dann der Streit ausbrechen muß zwischen den Positiven, die der Kirchlichkeit als einem Unabdingbaren huldigen und den Liberalen als denen, die zu der Auffassung gelangt sind, daß Kirchlichkeit und Frömmigkeit nicht unbedingt notwendig miteinander zusammen gehören. Und das scheint mir dann auch in der Tat der Punkt zu sein, auf den der Neuprotestantismus entscheidend hingeführt hat - auf die Frage nämlich zum einen: Ist Religion und Kirche, ist christliche Religion und Kirche eine Einheit, die nur um den Preis ihres inneren Sinnes aufgelöst werden kann? - oder: Ist

diese Verbindung von kirchlicher Institution und christlichem Glauben eine historische Verbindung, die für eine gewisse Zeit der Geschichte ihren Sinn und ihr Recht hatte, die aber auch, wie alles in der Historie Gewordene die Zeit ihres Zuendegehens hat? Gehört Kirchlichkeit also zum Wesen des Christentums oder ist Kirchlichkeit dem Wesen des Christentums entbehrllich?

Die Antwort auf diese Frage unter dem Aspekt der konsequenten religiösen Interpretation scheint mir in der Generallinie mit systematischer Folgerichtigkeit darauf hinauszulaufen, daß gesagt wird und gesagt werden muß: Kirchlichkeit kann eine Form von religiösem Leben sein, Kirchlichkeit muß aber nicht eine Form von religiösem Leben sein und wo die Möglichkeit zur Notwendigkeit erhoben wird, beginnt bereits die Perversion echter Religiosität. Das Problem der Kirche wird, kann unter diesem Aspekt kaum präzisiert aus der Natur der Religion heraus entwickelt werden, sondern hat - und die großen Sozialen machen bezeichnenderweise darauf aufmerksam - hat andere Wurzeln. Dies die eine Frage, glaube ich, die aufgebrochen ist: Kirchlichkeit der christlichen Religion oder Entbehrlichkeit der Kirchlichkeit für die christliche Religion? Und das andere ist die Frage, des Wertes der Religion: Wofür? Offenbar doch für menschliches Leben, und zwar für menschliches Leben im einzelnen und im Ganzen. Welchen Wert hat christliche Religion für das persönliche Leben der einzelnen Menschen wie für das gemeinschaftliche soziale Zusammenlebens vieler Vielen? Und hier mußte zwangsweise wiederum eine Alternative auftreten, die Spielraum zweifellos in sich enthält hat für gewisse Nuancierungen, ohne daß darüber aber die eindeutigen Eckwerte in Vergessenheit geraten werden können. Nämlich zum einen die Problematisierung des Wertes der Religion für das menschliche Leben im einzelnen und im Ganzen. Man darf nicht vergessen, daß in der Zeit der Aufklärung die philosophische Religionskritik im Namen der Freiheit des vernünftigen menschlichen Wesens durchaus diesen Gedanken nicht nur gestreift hat sondern auch formulieren konnte, daß Religion des freien Menschen im Grunde ungültig sei, so daß die Frage Wert der Religion eindeutig auch negativ, obwohl negativ kann

11/3
beantwortet werden in dem Sinne, solange Religion noch im menschlichen Leben, im einzelnen und im Ganzen eine Rolle spielt, ist dies der schärfste Index für das noch nicht geglückte menschliche dieses Lebens. Und erst dann wird eine Gesellschaft und wird ein Individuum den Anspruch der Humanität zu recht erheben können, wenn ihm die Religion ein Entbehrlliches seines Existierens geworden ist. Das wäre die eine Position; die These, wenn ich so sagen darf, vom Unwert der Religion für das genuine menschliche Leben im einzelnen wie im Ganzen.

Die entgegengesetzte Position, die ebenfalls ihre Vertreter hat, würde genau das Umgekehrte besagen indem sie nämlich zum Wesen des Menschen gehört als ein unverzichtbares, unaustilgbares a priori seiner Natur, die religiöse Tendenz und eine menschliche Gemeinschaft kann ohne Religion schlechterdings nicht existieren. Religion ist ein unverzichtbares Integrationsmittel, eine integrierende Macht menschlichen Zusammenlebens und auch eine Integrationsmacht für die Konstitution des menschlichen Individuums, wobei zweifellos auch noch die legitime historische Erinnerung Fate gestanden hat, daß die Kategorie der Individualität jedenfalls zweifellos nicht ohne die christliche Tradition hätte in Europa die Bedeutung gewinnen können die sie gewonnen hat. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten, auf der einen Seite also die Behauptung der Notwendigkeit der Religion für menschliches Leben, auf der anderen Seite die Behauptung der Schädlichkeit, der Verderblichkeit der Religion, zwischen diesen beiden Positionen bewegt sich eine Reihe von Theorien von politischen, philosophischen, soziologischen Theorien. Ich darf nur zwei Namen hier nennen, die signalartig dafür zu stehen hätten. Die marxistische Soziologie würde präzisiert dem Typus der Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft und Einzelmenschen entsprechen, der Religion Index des noch nicht geglückten, Index der noch nicht zu ihrer Wahrheit gediehenen menschlichen Gesellschaft ist. Auf der andern Seite eine Position wie sie etwa auch ein Mann wie Emil Durkheim, der große ... (?) Soziologe vertreten hat, der der Religion eine notwendige integrierende Kraft beigemessen hat. Und bekanntlich hat auch Ernst Troeltsch in Deutschland von dem

speziellen religiösen apriori im Menschen sprechen können. Eine höchst interessante Zwischenstellung nimmt nun der Soziologe ein, von dem ich meine, daß in der gegenwärtigen Situation keine Ekklesiologie entwickelt werden kann, die nicht in Auseinandersetzung mit seinen Auffassungen steht, nämlich Max Weber. Er läßt sich weder in die eine noch in die andere Position einordnen; auch darf noch einmal an die beiden Thesen erinnern, die Relationen sind einmal Kirche und Religion, die Frage: braucht Religion Kirche?, oder entbehrlich? und die andere, die Frage Religion und Gesellschaft.

In zweifacher Hinsicht hat nun Max Weber eine Problematik aufgeworfen, die von der Theologie unmöglich einfach übersehen werden kann. Zum ersten nämlich, meine ich, hat er das Problem von Religion und Gesellschaft in einer charakteristischen Version rezipiert, neu interpretiert und zu einer Kampfthese formuliert. Und dies in den frühen Arbeiten um die Jahrhundertwende in den Aufsätzen "Über den Protestantismus als Wurzel des Kapitalismus", der sich gebildet hat, der Geist des Protestantismus, der Geist des Kapitalismus; wo er die These vertreten hat, daß der westeuropäische Protestantismus, vorzüglich eben der Protestantismus Genfer Prägung, eine für die Ausbildung des neuzeitlichen Kapitalismus fundamentale, entscheidende, konstitutive Rolle gespielt hat, sofern die in diesem Protestantismus noch enthaltene religiöse Askese zunehmend eine Übersetzung in ihre innerweltliche Gestalt gefunden hat, was mit einem Verzicht auf Genuß, Konsum, auf Triebbefriedigung einher gegangen ist und zu einer Anhäufung der verfügbaren Mittel geführt hat. Der Prozeß der einfachen Kumulation des Kapitals soll also aus der innerweltlichen Askese sich herleiten lassen, der seinen Ursprung hat in dem calvinistischen Prinzip der Enthaltung, des Verzichtes, der strengen Entweltlichung, wenn ich es so umschreiben darf. Die These, die er damit aufgestellt hat war, daß hier an einem bestimmten Phänomen eine eindeutige Kausalität zwischen Religion und sozialer Wirklichkeit erkennbar ist; mit einer charakteristischen Einschränkung freilich, daß Max Weber betont den Kapitalismus versteht als eine spezifische Wirtschaftsform, eine Art der Güterproduktion, die den

11/7
Gebrauch macht von einem Instrumentarium, das sich in der Neuzeit als zweck-rational zunehmend herausgebildet hat, das aber damit von ihm noch nicht ohne weiteres die Behauptung aufgestellt wird, daß Religion für die gesamte neuzeitliche Gesellschaft eine konstitutive Bedeutung hatte geschweige denn behalten müsse. Eine solche These hat Weber nie aufgestellt; sondern für die Entstehung dieses neuzeitlichen Produktionsmechanismus, genannt Kapitalismus, hat ein bestimmter Typus christlicher Religion eine kausale Bedeutung gehabt, für diese Wirtschaftsordnung, nicht für die gesamte neuzeitliche europäische Gesellschaft. Und was für die Genese dieser Gesellschaft gilt - gilt auch für den Fortbestand und dafür erst recht. Insofern hat Max Weber durchaus in seiner Soziologie Raum auch für den Gedanken einer religionsfreien menschlichen Gesellschaft. Das muß keineswegs fehlen. Seine Religionssoziologie ist durchaus offen auch für dieses Element und darin erweist er sich, würde ich glauben, in einem vorzüglichen Sinn als ein Erbe des großen Geistes der Aufklärung, wie etwa in den Thesen Lessings "Zur Erklärung des Menschengeschlechtes" am Ende die Frage offengehalten ist, ob eigentlich die Wahrheit der Religion in Religion bestehen müsse - oder ob unter Umständen nicht die Wahrheit der Religion jenseits der Religion liegt. Und bekanntlich hat sich Hegel zu dieser offenen, zu diesem offenen Ende verhalten wie die Antwort auf die Frage indem er der Philosophie im Rang des absoluten Wissens die Wahrheit eingeräumt hat, die die Religion nur erst träumt. In dieser Intention, in dieser Richtung hält sich auch Max Weber und mit dieser Restriktion, mit dieser Partikularisierung der Bedeutung eines religiösen Faktums auf ein begrenztes soziales Phänomen hat er in einem doppelten Sinne eine Position gegen den großen Vorwurf entwickelt, auf den er sich in diesen Analysen stets und immer wieder bezogen hat, nämlich auf die marxistische Interpretation der neuzeitlichen, der bürgerlichen Gesellschaft. Mit seiner These von dem Protestantismus als Wurzel des Kapitalismus hat er widersprochen der sogenannten Überbau-Theorie des Marxismus, daß nämlich real-ökonomische Verhältnisse die Ursachen und Wurzeln für bestimmte Bewußtseinsbildungen und Phänomene sind.

Er, Weber, folgt hier der Linie des Idealismus: Es ist der Geist, der sich die Realität schafft und es ist nicht die Realität, die im Geist ihr Spiegelbild entwirft. Dies das eine, und der andere, weniger genannte, meines Erachtens aber vielt tiefer reichende Widerspruch, den er damit verbunden hat ist der, daß Weber noch nicht und .?. zu keiner Zeit nirgends gewesen ist darin mit dem Marxismus auch nur von Ferne konform zu gehen, daß es die Wirtschaftsform des Kapitalismus sei, die die Gesellschaft in ihrer Totalität bestimmt und prägt. In dem Maß, in dem er die Religion in ihrer Bedeutsamkeit relativiert, relativiert er auch dasjenige, wofür sie bedeutsam sein soll im Hinblick auf das Gesamt der Gesellschaft. Er war noch immer der Auffassung, daß die Gesellschaft keineswegs monokausal durch ein bestimmtes Element ihrer Definiertorden und Strukturieretwerden, sondern daß neben dem Sektor der Ökonomie auch andere Faktoren eine wesentliche, gar übergeordnete Rolle und Bedeutung spielen. Und genau deshalb, und das ist der zweite Punkt glaube ich, an dem es wesentlich wird darauf zu achten, aus diesem Grund hat Weber eine Soziologie entworfen die im Innersten kreist und zentriert ist um das Problem von Herrschaft.

Seine Soziologie ist im Ganzen, könnte man sagen, eine Soziologie der verschiedensten Herrschaftsformen. Und nun ist es hier interessant, daß er nicht nur so etwas wie eine politische Herrschaft kennt, sondern auch aus dem Element und dem Raum der Religion eine in alten Zeiten noch sehr viel mächtiger emporgestiegene, in der Gegenwart gleichsam nur noch in Rudimenten erhaltene Form von Herrschaft kennt. Es gibt in den Religionen, wo es um die Frage ihrer Bedeutsamkeit für gesellschaftliche Wirklichkeit geht allemal die Tendenz, sich selbst eine Herrschaftsform zu geben, die im Gegensatz zu der politischen, die auf physischer Gewalt im Letzten aufgebaut ist, sich des Mittels des psychischen Zwanges bedient, in dem nämlich ein religiöses Institut sich als Heilsanstalt aufwirft mit dem Anspruch der Alleinzuständigkeit für die Verteilung der entscheidenden, der Lebensentscheidenden, über den Lebenswert entscheidenden Heilsgüter. Und genau ein solches Institut ist das was man Kirche nennt. Kirche ist im Grunde von Weber gefaßt eine Herr-

11/9
schaftsform, die mit dem Mittel des moralischen Zwanges, des psychischen Zwanges eine nicht minder gründliche und durchdringende Herrschaft auszuüben vermag wie es in einem politischen Herrschaftssystem der Fall ist. Ja man wird sogar sagen müssen, daß die Gründe zu keiner Zeit ein politisches System auf die Dauer allein auf Androhung und Anwendung von Gewalt sich könnten gründen, sondern daß allemal der Versuch unternommen werden muß, gewissermaßen diesen ersten Ursprung, diesen ersten Grund politischen Systems im Laufe seiner Geschichte zunehmend zu verhüllen, den Schleier des Rechts über die Gewalt zu breiten, wozu dann in vorzüglicher Weise auch die sogenannten religiösen Herrschaftsformen dienen können. Hier war die Hierokratie ein vorzügliches Instrument zur Erhaltung, zur Stabilisierung des politischen Herrschaftsystems, was freilich zu keiner Zeit auch (das ist das andere, worauf er aufmerksam macht), zu keiner Zeit reibungslos vonstaten ging. Denn in dieser Herrschaftsformation war enthalten der Anspruch, die allein maßgebende zu sein, so daß in der Geschichte die Rivalität der beiden Gewalten eine unumgängliche Notwendigkeit geworden ist und de facto auch zum Austrag gelangt ist. Wichtig scheint mir zu sein an dieser Theorie von Weber, daß er die Organisation, die Institution der Kirche nicht etwa aus der Natur der Religion deduziert, sondern daß er die Institution der Kirche durch und durch als eine soziale Struktur begreift, die der Religion zufällt in einer Gesellschaft, wenn sie sich in ihr gegenüber einem politischen Herrschaftssystem, das darin Platz hat, behaupten will. So daß die Institution der Kirche bei ihm von vorn herein unter dem Aspekt der Herrschaft gesehen wird, er kann sich offenbar keine Kirche vorstellen, die nicht die Struktur der Herrschaft hat, daß nämlich ein Wille seine Ziele durch die Einspannung anderer Willenssubjekte erreicht. Und daß in einem solchen System allemal die Chance auf Gehorsam besteht, daß also mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden kann, wozu es bestimmter Institutionalierungen bedarf, denn eine Herrschaft funktioniert nur in dem Maß, in dem nicht gelegentlich einmal der eigene Wille mittels fremden Willens zum Zuge kommt, sondern nur wenn der eigene Wille regelmäßig mit

größtmöglicher Regelmäßigkeit zur Durchsetzung gelangt und das heißt, es muß dieses Element auf Dauer gestellt werden, es muß institutionalisiert werden und die Kirche ist genau ein solches Institut zur Ausübung von Herrschaft. Als etwas anderes erscheint Kirche bei ihm nicht.

Diese Bestimmung von Kirche durch einen Soziologen scheint mir etwas zu sein, was die Theologie kaum übersehen kann oder conterkarrieren kann mit einer dogmatischen Gegenbehauptung. Sondern hier wird eine Auseinandersetzung zu erfolgen haben, die nicht auf die Ebene des Begriffs beschränkt bleiben kann, sondern die die Kirche selbst vor die Frage stellt, ob sie sich denn in einem solchen Begriff überhaupt verstehen kann, verstehen will und was sie zu tun bereit ist, um einem derartigen soziologischen Mißverständnis zu wehren. Ist dies noch ein Lebenselement dieser Kirche und wenn nicht, ist es dann nicht die Aufgabe, die praktische Aufgabe der Ekklesiologie, dieses Bewußtsein tatsächlich in der Kirche als deren Selbstbewußtsein wiederum zu wecken und hervorzurufen? Und das andere, das im Rückgriff - ich sage es vom zweiten, von dieser Herrschaftsform auf den erstgenannten Punkt zurückgreifend noch einmal - der Weitertragende ist, weil es eben nicht nur um das Problem Religion und Staat geht oder Kirche und Staat sondern eben auch um das andere, die andere Dimension, die von Weber angesprochen worden ist, mit seiner Kapitalismusanalyse, um das Problem der Gesellschaft. Und hier wird die Frage der Ekklesiologie in der Theologie doch nicht anders lauten können als dahingehend ob es zureichend sei, den Begriff des Kapitalismus als eine rein ökonomische, als eine abstrakt ökonomische Kategorie zu beurteilen, ob es zugänglich ist dieses Phänomen zu partikularisieren, daß es den Anschein gewinnt als handele es sich nur um einen Bestimmungsgrund gesamtgesellschaftlicher Wirklichkeit neben einer Fülle von andern gleichgewichtigen und gleichwertigen; oder ob nicht, wenn Kirche und Theologie heutzutage zu einer solchen Interpretation mit Max Weber entschließen würden, sie damit ihrer eigenen Ideologisierung Vorschub nur leisten könnte in der Weise, daß sich Kirche und Religion als eine weitere wesentliche Grundsäule gesamtgesellschaftlicher Wirk-

lichkeit neben dem Bereich des Ökonomischen anzubieten wagen. Und dies ist ein Punkt, der in der neueren Kirchen- und Religionssoziologie einer der verbreitetsten ist, in dem nämlich im Grunde mit einer positivistischen Naivität ohnegleichen der Bestand von Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft vorausgesetzt wird und nur noch die Frage regulierenden Funktionierens der Kirche von Interesse ist. Was muß Kirche tun, damit sie - ihr Bestand in der Gesellschaft als notwendig und sinnvoll vorausgesetzt - damit sie mit der größten Effektivität die soziale Relevanz erfüllt, die ihr als einer weiteren Grundkraft neben anderen zukommt. So daß in einer pluralistischen Gesellschaft, wie das Genannt wird, neben der Wirtschafft die Religion auch blühen und gedeihen kann. Ob mit einer solchen Sicht der Dinge die Kirche nicht ihre eigene Verschleierung, ihre eigene Ideologisierung betreibt, muß meine ich die Frage der Ekklesiologie sein, wenn sie von der Theologie her mit der Soziologie in einem so klassischen Repräsentanten wie Weber ins Gespräch kommt oder im Gespräch bleiben will, sofern sie sich schon darin befunden hat. Dies sind auch die beiden Aspekte, die jedenfalls hier in diesem Kolleg zur Erörterung kommen müssen, wenn es um die geschichtliche Wirklichkeit geht, zumal - das möchte ich hier zufügen und sie hinweisen auf diese höchst aktuelle Auffassung und Auslegung von Helmut Schelsky (ist vor 2 oder 3 Jahren, ist schon etwas länger her) - eine interessante Schrift erschienen, "die Arbeit tun die andern". Indem er, auf Max Webers Herrschaftssoziologie zurückgreifend, die These ausspricht, daß in der Gegenwart unverkennbar eine Tendenz, eine Bewegung stattfindet, die auf die Machtergreifung durch eine getätigte Elite aus sei, um die politische Herrschaft durch eine neue Art von geistlicher Herrschaft abzulösen. Das sind vor allem diejenigen, die als Soziologen, Politologen und ähnliche Intellektuelle zu einer Verunsicherung der politischen Herrschaft beitragen und dann ihre eigene Herrschaft auszuüben bereit sind. Und Schelsky notiert das als Diagnose natürlich in seinem Sinne als eine höchst negative Diagnose; denn das kann nur zu Elend der Gesellschaft ausschlagen, die Herrschaft der Intellektuellen, die da angestrebt

11/12
wird. Und das geht einher mit einem flinken Beispringen der Kirchen und der Theologie zu diesen neuen Unternehmen; als witterten sozusagen die Kirchen noch einmal mittelalterliche Morgenluft am späten Abend, und assoziierten sich so rasch stöh eben noch können mit diesem neuen Vormachtstreben nach geistiger Herrschaft über die politische Herrschaft. Und aus diesen Gründen meint Schelsky dabei im Ganzen sehr genau aufbauend auf Max Weber, den er mit einer großartigen Brillanz noch einmal reaktualisiert hat in einer sehr bestimmten Form, dabei also macht er für die Kirchen jedenfalls eine Figur auf, die ihre Wirkung offenkundig in maßgeblichen Kreisen auch nicht verfehlt hat. Die Tendenz, die Wirkung der Kirchen zu diesen staatsverdrossenen, illoyalen Intellektuellen, die Rekrutierung zahlreicher Kritiker des Systems aus dem Bereich kirchlichen Wesens oder Unwesens und der Theologie, das alles signalisiert noch einmal auch im Raum des Protestantismus eine schlechte Rekatolisierung im Sinne des mittelalterlichen Supprimatianspruchs des Sacerdozium gegenüber dem Imperium und bedeutet ein bösartiges Vergessen der Heilsamkeit der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie in der Reformation entdeckt worden ist. Um dieser Zwei-Reiche-Lehre willen muß es zu einer Entflechtung dieser Machtelite der Intellektuellen und der Kirche, jedenfalls der protestantischen, kommen. Eine Interpretationsfigur der gegenwärtigen politisch-gesellschaftlichen Szene durch Schelsky, die ich ihnen allen zur Lektüre sehr nachdrücklich empfehlen möchte, sie ist brillant geschrieben, erregt Ärger auf nahezu jeder Seite und regt dadurch das Nachdenken ungeheuer fruchtbar an. Helmut Schelsky, "Die Arbeit tun die andern". Dieses Werk wird im Hintergrund stehen bei unseren Analysen. Ich möchte aber, um das noch anzukündigen, ehe dieser Einstieg erfolgt in zwei Stunden etwa den Umriss des zweiten Kapitels doch skizzieren, denn so ganz so soziologisch soll es nicht zugehen, wenn es um das gegenständliche Wesen der Kirche geht, wie in der zweiten These umschrieben ist, um deren Interpretation also in zwei Stunden ich möchte etwas .?. Vielen Dank.

Freitag, 6.1.1978

Ich darf Sie auf einiges Einführendes hinweisen, wenn Sie etwas Größeres arbeiten möchten; ich will vor allem hinweisen auf die Artikel von Friedrich Fürstenberg: Religionssoziologie. Sie finden diesen Artikel in der RGG 3. Aufl. Bd V. Dasselbe Stichwort hat ja Joachim Matthes bearbeitet in seinem Evangelischen Staatslexikon, 1. Aufl 1966 erschienen, Sp. 1872ff. Von J. Matthes gibt es dann auch in zwei kleinen Bänden eine Einführung in die Religionssoziologie. Das erste dieser Bändchen ist bei Rowohlt erschienen; es trägt den Titel "Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie", 1967, und das zweite Bändchen trägt den Titel "Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie", 1969. Die Titel erscheinen mir außerordentlich signifikant und symptomatisch: Religion und Gesellschaft, Kirche und Gesellschaft. Damit bewegt sich Joachim Matthes durchaus auf der Ebene und in der Bahn der Untersuchung, an der er ja auch maßgeblich beteiligt war, die dann dem hessischen Kirchenpräsidenten übergeben wurde, Helmut Hild: "Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, Ergebnisse einer Meinungsbefragung". Man sollte diese Arbeiten zusammennehmen: diesen Versuch einer mehr theoretischen Durchleuchtung des Problems der Religionssoziologie und das, was man mit dieser Religionssoziologie machen kann und welchen Zwecken man sie auch dienstbar machen kann. Die Einführung in die Religionssoziologie von Joachim Matthes, der erste Band 1967, der zweite 1969, die Untersuchung "Wie stabil ist die Kirche?" 1974. Ich möchte in diesem Zusammenhang nennen den Sammelband - er ist inzwischen allerdings vergriffen - von Karl Wilhelm Dahn, Niklas Luhmann und Dieter Stoh. Der Titel dieses Sammelbandes: "Religion, System und Sozialisation", 1972 erschienen. Der Beitrag des Soziologen Niklas Luhmann findet sich in einer erweiterten Fassung in seinem Buch "Funktion der Religion",

das 1977 erschienen ist. Als Einführung in Religionssoziologie ist die Schrift von Demosthenes Savranis, einem jungen Griechen, der in Köln und Bonn einen Lehrauftrag hat, "Religionssoziologie, eine Einführung" in 2. Auflage 1977 erschienen, eine eigentümliche Mischung von griechischer Beredsamkeit und hochdeutscher Beredsamkeit, aber es ist als erster Überblick ganz interessant, und vor allem auch deshalb nicht uninteressant, weil Savranis sich zum Ziel und zur Absicht gesetzt hat, als Soziologe Religionssoziologie zu betreiben, und unter diesem Aspekt mit demosthenischer Rhetorik gegen die Kleinalisierung der Religionssoziologie zu Felde zieht, einer Soziologie, die sich kritiklos einfach in den Dienst bestehender Kirchentümer hingestellt hat. Er möchte erneuern so etwas wie die große soziologische und sozialkritische Tradition in der Religionssoziologie.

Von den großen Vertretern hatte ich einige Namen genannt. Ich darf hier vielleicht noch einmal das Werk von Emil Durkheim nennen, dem großen französischen Soziologen, der - mit einem gewissen Unrecht, muß man schon sagen - heute weitgehend nur noch durch den Verruf bekannt ist, er sei der Vater des Sozialismus; er ist ein besserer Soziologe gewesen als es das Stichwort Sozialismus charakterisieren kann. Von Durkheim die Arbeit "Les formes élémentaires de la vie religieuse", 1912 erschienen.

Ich möchte Sie dann noch darauf hinweisen, auf die kleine Sammlung, die von Dietrich Fürstenberg veranstaltet worden ist: "Religionssoziologie" in der Reihe "Soziologische Texte". Darin hat er eine sehr gute, glaube ich, Auswahl der wichtigsten religionssoziologischen Schriften zusammengestellt, darunter auch einen Beitrag von , der sehr gut die Position und Intention Durkheims zum Ausdruck bringt. Vor allem aber möchte ich nennen die Sachen von Max Weber, die Arbeiten, die frühen Aufsätze von ihm. Da wäre zunächst zu nennen der Aufsatz "Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" Dieser Aufsatz

ist in zwei Teilen veröffentlicht worden, zunächst im Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd 20 und 21, beide 1905. Der andere Aufsatz "Kirche und Sekten" ist 1906 erschienen in der Frankfurter Zeitung, 13. und 15. April 1906. Greifbar sind diese Arbeiten natürlich nicht in dieser Erstfassung, sondern handlich in einer Ausgabe des Siebenstern-Verlags, Siebenstern Taschenbuch Bd. 53/54, als 2. erweiterte Auflage von Hans Winkelmann herausgegeben. In einem zweiten Band sind einige kritische Stellungnahmen zu dieser These von Weber aus dem Anfang des Jahrhunderts zusammengetragen, so daß damit auch ein gewisser Eindruck von der Diskussion vermittelt wird, die um Webers Religionssoziologie entstanden ist, die sich ja keineswegs auf diese frühen Aufsätze beschränkt, sondern die er in Aufsatzform vorgelegt hat, in drei stattlichen Bänden, die nicht übersehen werden sollten. Max Weber: "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", 3 Bde, Tübingen 1920, 1921. Und als drittes, was uns vielleicht im Hinblick auf seine Übersichtlichkeit als wichtigstes dienen könnte, ist die Schrift "Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie" in 5. Auflage von Winkelmann besorgt, Tübingen 1972. Dies Werk ist nicht von Weber zum Abschluß gebracht worden, sondern stellt eine Zusammenfassung dar, etwas, was mitten im Werden erstarrt ist.

Von größeren religionssoziologischen Arbeiten, die im Umkreis von Max Weber entstanden sind, möchte ich wenigstens noch zwei Werke nennen: das eine ist die Schrift von Georg Simmel, dem Begründer der sogenannten formalen Soziologie, der damit eine Art von Vorwegnahme der idealtypischen Konstruktionen Max Webers vorgenommen hat: "Religion", so lautet der schlichte Titel, Frankfurt 1906, 2. Auflage 1912. Simmel war zweifellos einer der geistvollsten Kulturphilosophen dieser Zeit gewesen, und auch diese Schrift kann man nur mit größtem Gewinn lesen.

Daneben noch die Arbeit von Joachim Wach: "Religionssoziologie, in erster Auflage 1944 erschienen, neu Tübingen 1951". Er ist ja vor allem bekanntgeworden durch seine dreibändige Geschichte der Hermeneutik und repräsentiert damit ebenfalls diesen Zweig der verstehenden Wissenschaften, wie eben Weber seine Soziologie als eine verstehende Soziologie angeführt hat. Ich wollte diese Einführungsliteratur und Hauptarbeiten, vor allem von Weber nennen, weil wir in der Folgezeit noch des öfteren darauf zu sprechen kommen werden.

Ich möchte heute den Übergang zu dem zweiten Kapitel dieses Kollegs vornehmen. Wenn das erste Kapitel unter dem Titel stand "Die begriffliche Erscheinung von Kirche oder Form der Ekklesiologie", so das zweite jetzt unter dem Titel "Das gegenständliche Wesen von Kirche, bzw der dogmatische Grund der Ekklesiologie". Beides soll nicht einfach unverbunden nacheinander abgewickelt sein und vorgestellt werden, sondern ich möchte erinnern daran, daß es hoffentlich nicht überhört wurde, daß die reformatorische Ekklesiologie von ihrem Anfang und Grund her sich erwiesen hat und gestaltet hat als eine Kritik an bestehender kirchlicher Realität, so daß in diesem Sinne ^{das} Kirchenverständnis reformatorischer Theologie unter der Voraussetzung kirchlicher Realität ebensowehr steht wie kirchliche Realität der Zweck dieser Ekklesiologie ist. Kritik, Ekklesiologie als Kritik hat darin ihre Proprietät, daß sie unter einer mit ihr selbst nicht einfach identischen Bedingung steht und keineswegs eine gänzliche Negation dieser Bedingung übergehen kann, sondern daß das Sein der Kirche ebensowehr die Voraussetzung wie die Absicht dieser Kritik ist. Und diese Ekklesiologie zielt auf ein zunehmend wachsendes, genaueres Selbstverständnis dessen, was Kirche in ihrem historischen Dasein und in ihrem historischen Wirken ist; von hier aus möchte ich den Übergang zu diesem dogmatischen Teil wählen, wenn bedacht wird, daß diese reformatorische Kritik entscheidend bestanden hat

in der Konzentration dessen, was für Kirche essentiell ist auf die wahre Lehre, und ich hatte anzudeuten versucht, daß dieser Begriff, diese Kategorie in der Geschichte des Übergangs vom Alt- zum Neuprotestantismus eine sehr charakteristische Auslegung erfahren hat, eine Auslegung, die, auf einen Nenner gebracht, darauf hinausläuft, wahre Lehre ist rechte Unterweisung in Religion. Man könnte fast den Titel einer Fichte-Schrift dafür kn Anspruch nehmen: Anweisung zum seligen Leben. Was in der Gemeinschaft sich abspielt, muß nicht notwendigerweise der Weg der Wahrheit selber sein, und eine dogmatische Grundlegung oder eine Reflexion auf den dogmatischen Grund der Theologie, die in einer Kontinuität zur reformatorischen Ekklesiologie ihre Kritik stehen will, wird bei diesem Begriff der Lehre wohl einzusetzen haben und unter Umständen den Prozeß noch einmal erneuernd aufnehmen müssen, der nur scheinbar historisch abgeschlossen werden kann. Das wird heißen, daß die Frage aufgeworfen werden muß, was und worin Lehre zu bestehen habe, und was mit Lehre im eigentlichen Sinne gemeint sei, was ihre Norm ist, was ihre Quelle, ihre Herkunft ist, und vor allem, und das scheint mir das Entscheidende dabei zu sein, wird mit diesem Begriff der Lehre, wenn er in der Kirche neu ernst genommen wird, nicht vermieden werden können, daß auch der Streit um den Begriff der Wahrheit noch einmal aufgenommen worden ist und nicht einfach als abgetan liegengelassen wird. Was in der Tradition der Philosophie Hegel noch einmal versucht hatte, nämlich den Zerfall des Begriffs der Wahrheit auf eine rein subjektivistische Version zu überwinden zugunsten einer neuen integralen Kategorie von Wahrheit, das ist bekanntlich im 19. und 20. Jahrhundert liegengelieben, und es hat sich stattdessen durchgesetzt die Trennung, nicht nur von Religion und Wissen, sondern auch die Trennung von Philosophie und Wissenschaft mit dem Ergebnis, daß Wissenschaft für sich Wahrheit der Erkenntnis reklamiert und auch von daher bereit ist, Philosophie,