

Produktionszeit um 16 $\frac{2}{3}$ % zumuten? Diese Frage stellt ein Beitrag zu unserm Problem in den „Gesellschaftspolitischen Kommentaren“, die sich sehr ausführlich und informativ mit der gleitenden Arbeitswoche beschäftigt haben (vgl. Nr. 18 vom 15. 9. und Nr. 19 vom 1. 10. 56). Es ist deshalb auch höchst bedenklich, eine grundsätzlich so bedeutsame Entscheidung wie die über die prinzipielle Einführung der gleitenden Arbeitswoche auf dem „kalten“ Weg über die Exekutive zu vollziehen. Hier steht der Artikel 140 des Grundgesetzes auf dem Spiel, der aus der Weimarer Verfassung übernommen wurde: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

Es sollte dabei nicht auf das Muster anderer (zudem „katholischer“) Länder hingewiesen werden, wo das Gebot der Sonntagsruhe weitgehend durchlöchert ist. Deutschland war seinerzeit der Schrittmacher der Sozialpolitik und hätte angesichts seines „Wirtschaftswunders“ heute allen Grund, diese Rolle des Vorbildes wiederum zu übernehmen. Dabei könnte mit einer Menge weiteren Unfugs aufgeräumt werden: Ist es z. B. wirklich eine „wirtschaftliche Notwendigkeit“, daß sämtliche deutschen Illustrierten am Sonntag gedruckt werden? Eine Reihe weiterer Beispiele könnte dem hinzugefügt werden.

Nicht die Sachlage vernebeln!

Wenn die Kirche diese ernsten Bedenken vorträgt und an die christliche, nein die allgemein menschliche Wertordnung erinnert, dann gerät sie in die große Gefahr, einer

unsozialen Haltung verdächtigt zu werden. Noch tritt die DGB-Propaganda kurz, weil offenbar hinter den Kulissen noch Auseinandersetzungen stattfinden; antikirchliche Ressentiments sind aber beispielsweise bereits bei einer Rundfunksendung des WDR (Interview mit Arbeitern) Anfang Januar angeklungen.

Wir möchten demgegenüber mit aller Schärfe betonen, daß wir keineswegs die bisherigen katastrophalen Zustände in der Hüttenindustrie verteidigen möchten, sondern eine einschneidende Arbeitszeitverkürzung für unumgänglich und längst fällig halten. Aber veraltete Zustände und Strukturmängel in einem Wirtschaftszweig dürfen nicht unter den Maßstäben bequemer wirtschaftlicher Einträglichkeit behoben werden, sondern nur unter echten sozialen Gesichtspunkten im Blick auf den ganzen Menschen. Die derzeit realistische Alternative, die wir unseren Arbeitern vor Augen führen müssen (man vergleiche den Verhandlungsablauf der Tarifpartner), lautet nicht: 56 Wochenstunden mit halber Sonntagsruhe oder 42 Stunden mit zwei freien Wochentagen, sondern: 42 Wochenstunden ohne Sonntag oder 45 Wochenstunden mit voller Sonntagsruhe. Das ist die wahre Sachlage, und man darf wohl annehmen, daß auch jene Arbeiter, die dem Sonntag keinen religiösen Gehalt mehr zu geben vermögen, eindeutig die letztgenannte Möglichkeit wählen werden. Denn der Sonntag und die Sonntagsruhe sind nicht nur eine heilige Einrichtung der Christen, sondern auch eine naturrechtliche Stiftung, ein Postulat der praktischen Vernunft und die uralte Forderung (unter anderem) der sozialistischen Arbeiterbewegung!

Aus der Ökumene

Kirche und Recht

Neue Erkenntnisse der evangelischen Theologie und ihre Grenzen

Nach allen bisherigen theologischen wie praktischen Erfahrungen in der Zusammenarbeit mit evangelischen Christen für das bonum commune darf man wohl sagen, daß ihr Erfolg weitgehend davon abhängt, ob und wie weit auch die Evangelischen, insbesondere die Lutheraner, sich zu der Erkenntnis durchringen, daß die Kirche eine Körperschaft völlig eigenen, und zwar göttlichen Rechtes ist, dessen Quelle in keiner Weise vom Staat oder der natürlichen Gesellschaft stammt. Hier liegt die ernsteste sachliche Differenz mit der Lehre und Praxis der Katholischen Kirche. Sie wirkt sich in zahllosen Einzelfragen aus, in der Auffassung von Christus als Erlöser und Gesetzgeber, von der Kirche, besonders von ihren Rechten hinsichtlich der Ehe, der Schule, der konfessionellen Vereinigungen, folglich der einschlägigen Gesetzgebung etwa bis hin zu der Frage der mitspracherechtlichen Vertretung der Kirche im Rundfunk und der Frage, ob sie gegebenenfalls das eigene Recht zum Betrieb eines Rundfunksenders (unbeschadet der staatlichen Aufsicht) in Anspruch nehmen kann. Nun ist nach zwei Jahrzehnten an politischen und rechtlichen Erfahrungen im Umgang mit dem Staat und seinen mannigfachen Omnipotenz-Ansprüchen die Entwicklung im evangelischen Raum durchaus in Fluß geraten und zeitigt eine Reihe hoffnungsvoller Ergebnisse.

Dem hat auch das Verfassungsrecht der Bundesrepublik und der Länder schon Rechnung getragen.

Während die Weimarer Verfassung noch an dem Formalismus festhielt, alle Glaubensgemeinschaften unter dem Begriff der „Religionsgesellschaft“ zu behandeln, hebt das Bundesrecht die Kirchen besonders heraus, obwohl Art. 140 des Grundgesetzes Art. 137 der Weimarer Verfassung übernommen hat. Wir folgen hier einem lichtvollen Rechtsgutachten des Frankfurter Staatsrechtlers Professor Helmut Ridder: „Kommt den christlichen Kirchen verfassungsrechtlich eine Sonderstellung gegenüber den anderen als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgesellschaften zu?“, einem Gutachten, dessen II. Teil die Probleme eines kirchlichen Rundfunkrechts erörtert. Ridder findet im I. Teil, daß nach dem erfolgreichen zwölfjährigen Abwehrkampf der Kirche gegen das Nazi-Regime „in der Bundesrepublik ein neuartiges kirchenpolitisches System im Werden ist, in dessen Zentrum die Sanktionierung des unabgeleiteten Öffentlichkeitsanspruches der Kirchen steht“. Er verweist hier auch auf wichtige Arbeiten der Professoren Werner Weber und Hans Peters, „Die Gegenwartsbedeutung des Staatskirchenrechts“ (VVDST. RL 11, S. 153 ff.), Rudolf Smend, „Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz“ (ZevKR 1, 1951, S. 4), und Ulrich Scheuner, „Auflösung des Staatskirchenrechts?“ (ZevKR 2, 1952, S. 382 f.). Von den elf verabschiedeten Länderverfassungen Westdeutschlands sprechen sieben von „Kirchen“ neben anderen Religionsgesellschaften und Art. 41 der Verfassung von

Rheinland-Pfalz bezeichnet sogar die Kirchen als „Träger des sittlichen Lebens des Volkes“ bzw. als „anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigkeit der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“. Dem trägt faktisch die einmütige Anerkennung Rechnung, die die Kirchen etwa in den Beratungen des Bundestages und seiner Ausschüsse (z. B. während der Debatte über das Wehrpflichtgesetz) erfahren haben (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 576). Mit dem „Vertrag von Loccum“ vom 19. 3. 1955 zwischen den evangelischen Landeskirchen und Niedersachsen „wird die einst durch die neuzeitlichen Konkordate initiierte Entwicklung zum staatlich-kirchlichen *ius inter potestates* staatlicherseits zum erstenmal abschließend und umfassend sanktioniert“. Dieser Vertrag sei wegweisend und paradigmatisch (vgl. dazu Werner Thieme, „Der Vertrag von Kloster Loccum“, in: DVCI, 1955, S. 273 f.). Soviel zur staatsrechtlichen Anknüpfung, deren weitere Entfaltung abhängig ist von dem theologischen Selbstverständnis der evangelischen Kirchen hinsichtlich ihrer Rechtsgrundlagen.

Um das Ius divinum

Da besteht nun eine merkwürdige Diskrepanz zwischen geschichtlicher Erfahrung und theologischen Hemmungen durch die reformatorischen Bekenntnisschriften, die kein aktives Lehramt interpretieren kann. Was das erstere betrifft, so kann hier zunächst hingewiesen werden auf eine mehr akzidentelle, aber nichtsdestoweniger bahnbrechende Tatsache. Sie zeigt, daß die Katholische Kirche mit ihrem Konkordatsrecht der Schrittmacher eines reiferen Selbstverständnisses der evangelischen Kirchen geworden ist. Im Jahre 1925 verabschiedete der Bayerische Landtag das Konkordat mit Bayern gleichzeitig mit zwei entsprechenden Staatsverträgen vom 15. November 1924 mit den beiden evangelischen Landeskirchen in Bayern bzw. Pfalz. Sie enthalten im Art. 14 eine analoge „politische Klausel“ für die Wahl ihrer Kirchenpräsidenten, wie sie für die katholischen Bischöfe mit Rücksicht auf den souveränen Papst, einer „auswärtigen Macht“, vorgesehen war. Diese Staatsverträge, die später in Preußen nachgemacht wurden, waren insofern ein völkerrechtliches Unikum, als die kirchlichen Partner keine souveränen Mächte, sondern dem Staat unterstehende Körperschaften öffentlichen Rechts waren, die außerdem in ihrem theologischen Selbstverständnis noch die staatliche Kirchenhoheit, das *ius circa sacra*, anerkannten und seit 1933 sogar die „Rechtshilfe“ des heidnischen Weltanschauungsstaates unbedenklich in Anspruch nahmen, ja ohne diese überhaupt nicht glaubten zu einem gültigen Recht der Kirche kommen zu können. Die Staatsverträge mit Bayern beruhten also auf einer Rechtsfiktion, die theologisch damals höchst umstritten war. Wie hätte man in den gegebenen Verhältnissen anders verfahren sollen, um zu seinem Recht auf Parität zu kommen? Namhafte Juristen unterstützten die Forderung auf Parität mit Rom mit einer Ad-hoc-Theorie. Günther Holstein lehrte in seinem „Kirchenrecht“, daß auch die Beziehung des Staates zur evangelischen Kirche durch Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche, durch freien Kirchen-Staatsvertrag geregelt werden könne. Reichsgerichtspräsident a. D. Dr. Simons schrieb: „Ich bekenne mich als Ketzer gegenüber der herrschenden Lehre (Sohms), daß alles Recht vom Staat ausgeht und jede Rechtsetzung innerhalb einer vom Staat unterschiedenen Gemeinschaft nur auf einer vom Staat verliehenen Be-

fugnis ruht. Quelle des Rechts ist Gott; er hat dem Recht des Staates Grenzen gesetzt . . . Wann wird eine evangelische Kirche, als Einheit gedacht (!), endlich das Gefühl der Mündigkeit gewinnen, das ihr durch Staatskirchentum bis auf die Knochen ausgetrieben worden ist, der Mündigkeit gegenüber dem Staat, von dem sie in Deutschland, trotz der neuen Verfassung, in manchen Dingen, z. B. im Steuerwesen, immer noch viel zu abhängig ist . . . Sie sollte nicht ihre Kirchengewalt, ihre rechtliche Autonomie, als eine vom Reich verliehene verfassungsmäßige Befugnis betrachten, sondern als ein angeborenes Recht, über dessen Grenzen mit dem Staat, als dem Träger weltlicher Gewalt, zu verhandeln ist . . .“ (Kirchl. Jahrb. 1929, S. 328).

Dieser akzidentelle kirchenpolitische Ansatz, der im Zeichen der Parität mit Rom stand, sollte nun im Kirchenkampf endlich eine überraschende dogmatische Fundierung erfahren, ohne daß man auf das katholische Vorbild schaute. Auf der 1. Bekenntnissynode von Barmen im Mai 1934, auf der noch Karl Barth und Hans Asmussen einträchtig den Entwurf der „Barmer Theologischen Erklärung“ erarbeiteten, wurde das Grunddokument der Bekennenden Kirche geschaffen, das auf dem Bekenntnis zur Alleinherrschaft Jesu Christi über seine Kirche beruht, eine Kirche, die als „Gemeinde von Brüdern“, in der es keine Herrschaftsämter nach Art des Führerprinzips gibt, „allein Sein Eigentum“ ist (Artikel 3—4). Da nun Artikel 2 der Erklärung, die seitdem in den meisten norddeutschen Landeskirchen ins Ordinationsgelübde aufgenommen wurde, die Wahrheit bezeugt, daß es keinen Bereich des Lebens gibt, der nicht dem Anspruch Christi und der Notwendigkeit einer Rechtfertigung unterliege, wurde im weiteren gefolgert, daß der Staat kein Recht habe, über die Kirche zu herrschen und von ihr zu fordern, sie müsse ihre Botschaft und Gestalt nach politischen Prinzipien ausrichten, vielmehr hat die Kirche ihrerseits den Staat an die Gebote Gottes zu erinnern. In Barmen wurde also einem jahrhundertalten Irrtum und Notstand abgeschworen, daß Glaube und Ordnung der Kirche zweierlei seien: die Ordnung müsse vielmehr bekenntnisbestimmt und nach der Heiligen Schrift geschaffen sein.

Diesen Grundsatz verstanden die anwesenden Reformierten natürlich im Sinne ihrer biblischen Ämterlehre bzw. der presbyterialen Synodalverfassung. Die Lutheraner hingegen verstanden die These mehr negativ im Sinne des Artikel VII der Augsburgischen Konfession, wonach es zur wahren Einigkeit der Kirche genügt, daß das Evangelium recht gelehrt und ihm gemäß die Sakramente verwaltet werden, dagegen seien Ordnungen, von Menschen gemacht, nicht not zur Einheit der Kirche. Dieses Prinzip hatten die Lutheraner schon 1927 auf der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Lausanne gegen den „angelsächsischen Institutionalismus“ geltend gemacht und halten es heute noch im Weltrat der Kirchen durch, obwohl unterdessen das Kirchenbewußtsein durch die Entdeckungen der neutestamentlichen Exegese sich theologisch weiterentwickelt hat. Es bedarf noch der Erwähnung, daß in Barmen eine Art kanonisches Recht der Bekennenden Kirche, die Bruderratsverfassung, beschlossen wurde, die sich während des Kirchenkampfes bewährt hat, ohne daß man damals viel danach gefragt hat, ob sie *iure divino* oder *iure humano* sei. In jedem Falle ist weiterhin die Lehre Sohms überwunden, daß das Recht dem Wesen der Kirche widerspreche, wobei ein positivistischer Rechtsbegriff zugrunde liegt: die Gewalt gilt als wesent-

liches Kennzeichen des Rechts, das somit nur dem Staate zukomme.

Nach evangelischem Verständnis ist also heute die Kirche eigenen Rechtes, und sie setzt unabhängig vom Staat eigenes Recht. Die Frage ist nun bei dieser grundsätzlichen Übereinstimmung der evangelischen Bekenntnisse, ob dieses eigene Recht der Kirche göttliches Recht ist, das auf der Stiftung Christi beruht, oder ob es nur menschliches Recht ist, sei es der Apostel, sei es ihrer Nachfolger, also der Kirche. Wenn wir uns auf gegenwärtige Stimmen aus dem reformierten und lutherischen Lager stützen, so kann man zunächst summarisch sagen: nach reformierter Lehre, wie sie jetzt von Karl Barth im neuesten Band seiner Dogmatik (IV, 2) vorgetragen wird (als Sonderdruck erschienen im Christian-Kaiser-Verlag, München, 1956, unter dem Titel „Die Ordnung der Gemeinde“), ist das Recht der Kirche christologisch begründet und wesentlich liturgischen Charakters. Obwohl aber das alleinige Subjekt der Kirche auch im Rechtssinne der *Christus praesens* ist, wird das positive Kirchenrecht nur als menschliches und nicht als göttliches bezeichnet, es ist im strengen Sinne *ius humanum*. Es bleibt dennoch für die Kirche konstituierend, hat allerdings nur dienenden Charakter. Demgegenüber kennt die lutherische Lehre ein *ius divinum*, aber es wird beschränkt auf das eine Amt der Kirche, das Christus gestiftet hat, das Predigtamt (Artikel V CA). Alle anderen Ordnungen sind menschlichen Rechts, und dieses Recht wird infolge der hartnäckigen lutherischen Abneigung gegen jede Gesetzlichkeit stark relativiert, es ist nicht konstituierend für die Kirche. Man gibt ihm daher vorsichtshalber den Begriff der „Ordnung“, deren Annahme und Befolgung in das Ermessen der Gemeinden gestellt wird und nicht gesetzlich erzwungen werden kann. D. Heinz Brunotte, Präsident des Lutherischen Kirchenamtes, nennt in seiner Erwiderung auf den Angriff von Dekan Heckel gegen die Gefahr einer neuen Gesetzlichkeit in der VELKD die „Ordnungen“ der lutherischen Kirche „Hilfen, die eine lebendige, schriftgemäße Verkündigung... fördern und ermöglichen sollen“ („Deutsches Pfarrerberblatt“, Nr. 23, vom 1. 12. 56, S. 533, gegen den vorausgegangenen Artikel „Neulutherische Romantik?“ Vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 115).

Dennoch ist im lutherischen Raum das Verständnis für den besonderen Charakter des *ius humanum* im Wachsen, und dafür seien einige Proben berichtet. Zunächst ein Aufsatz des Erlanger Kirchenrechtlers Liermann über „*Ius canonicum Protestantium*“ (Auf dem Wege zur Rechtskirche. In: Festaussage für Präs. Heinz Brunotte der „Ev.-luth. Kirchenzeitung“, Nr. 12, 11. 6. 56, S. 202 ff.). Liermann nennt es einen für die deutsche Entwicklung typischen Irrtum, zu meinen, die katholische Kirche trete ihrem Wesen nach als Rechtskirche in Erscheinung, während der evangelischen Kirche das Recht wesensfremd sei. Die evangelische Kirche sei seit ihrer Entlassung aus der Untertänigkeit der Landesfürsten gezwungen worden, ein eigenes Recht auszubauen, das ausschließlich auf dem Boden der Kirche gewachsen ist: „Auf dem Boden der Kirche gewachsenes Recht ist aber kanonisches Recht.“ Man dürfe natürlich dieses neue *Ius canonicum Protestantium* nicht dem Recht des *Corpus Iuris Canonici* gleichsetzen, wohl aber bestünden unleugbare geistige Zusammenhänge, die Liermann nun nachweist. Anfangs hatte man sich, so sagt er, noch an das staat-

liche Recht angeklammert, aber der Kirchenkampf und die Ordnungen der Bekennenden Kirche haben das staatsfreie Recht der Kirche angebahnt. Man bezeichnet es zwar nicht mehr als „Gesetz“, sondern als „Ordnung“, und hierin zeige sich in neuer Gestalt der alte Gegensatz zwischen *lex* und *canon*. Aber wesentlich sei daran die kirchliche Autonomie. Es sei töricht, dieses neue *Ius canonicum Protestantium* als „katholisch“ zu verdächtigen. Wer sich gegen eine gewisse Rezeption „nur deshalb sperrt, weil sie aus einer anderen Rechtswelt kommt, die er nicht restlos bejahen kann, und sie nicht auf ihre Eignung für das eigene Anliegen prüft, leistet damit der eigenen Sache einen schlechten Dienst“. Die Parallele zum katholischen *Ius canonicum* auf vielen Gebieten sei einfach zwangsläufig, vor allem die Autonomie.

In derselben Festaussage vertritt der Münchener Kirchenrechtler Johannes Heckel in einem Aufsatz, „Die zwei Kirchen“ (Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift „Vom Papsttum zu Rom“, S. 221 ff.), die These: Luther habe sich zwar gegen den Mißgriff des Kanonischen Rechts gewandt, daß es über den rein geistlichen Bereich hinausgreife, er bestreite aber keineswegs die Notwendigkeit eines rechtlich-liturgischen Zusammenschlusses der Christen, der sich auf die göttliche Ordnung als Rechtsgrundlage stützen müsse, die Ordnung der Herrschaft Christi über die Gläubigen und die Ordnung des Gemeinlebens der Gläubigen untereinander. Die Träger des Hirtenamtes (d. h. des Pfarramtes) seien allerdings nur Boten ihres Königs, der seine Herrschaft niemanden überträgt und daher auch keinen Stellvertreter auf Erden eingesetzt habe. Diese historische Analyse will auf der Suche nach Ansätzen zu einem lutherischen kanonischen Recht nur eine klerikale Lösung abwehren und die Gläubigen insgesamt zu den aktiven Rechtspersonen zählen.

Katholizität und Sukzession

Theologisch weiter gedacht hat die Denkschrift der Michaelsbruderschaft: „Credo Ecclesiam“, besonders in dem von Dr. Hans Dombois, P. Arthur Graf und P. Dr. Helmut Hochstetter unterzeichneten Schlußkapitel: „Das Problem der apostolischen Sukzession und die Evangelischen Kirchen“ (Joh. Stauda Verlag, Kassel 1955, 75 S.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die ebenso positive wie kritische Würdigung, die Dombois der obengenannten Schrift Karl Barths in der Zeitschrift „Quaestiones“ gewidmet hat („Um die Ordnung der Gemeinde“, Heft 4, 1955/56, S. 204—214). Er setzt, um mit dieser Besprechung anzufangen, bei der eigentlichen Schwäche Barths ein, daß er nicht den Übergang vom *Ius divinum* zum *ius humanum* gefunden habe und folglich das eigentliche Recht der Kirche ein nur menschliches sein solle. Dombois meint wohl zutreffend, daß hier die Zweinaturenlehre von Chalkedon verletzt und nicht zur Lösung des Problems des Kirchenrechts angewendet werde, gewiß ein fruchtbarer Gedanke. Barth habe die richtig erkannte Korrelation von Liturgie und Kirchenrecht nicht wirklich vollzogen. Das sei in der Denkschrift „Credo Ecclesiam“ geschehen, die sich mancher Formulierungen Barths hätte bedienen können, wenn man sie schon gekannt hätte.

Was nun die Denkschrift selber angeht, so darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß ihre Bemühung um die Wiedergewinnung der Tradition, der apostolischen Sukzession der Bischöfe und der wahren Katholizität mit einer schroffen Ablehnung der Lehre der römi-

schen Kirche von der Unfehlbarkeit des Papstes Hand in Hand geht, die man „für einen anmaßenden Irrtum“ hält (15). Auf der anderen Seite werden die Grundsätze für eine Eigenständigkeit der Kirche entwickelt und erklärt, daß der Gottesdienst zugleich die Maßstäbe der kirchlichen Rechtsbildung bestimme, vorausgesetzt, daß das gottesdienstliche Handeln in den evangelischen Kirchen in Ordnung ist, was die Denkschrift bezweifelt. Das rechtliche Ideal ist die altkirchliche Ordnung der Gemeinden, ihre Einordnung über die Bischöfe in die Gesamtkirche und Kanon IV des Nizänum über die Bischofswahl, an der sowohl die benachbarten Bischöfe mit dem Metropoliten wie auch das Volk durch seine Zustimmung mitwirken müssen, eine Ordnung, die der Papalismus zerstört habe (ohne daß die geschichtlichen Gründe dafür angezogen werden). Es geht in der Denkschrift um den wahren Durchbruch zur Katholizität.

Zu der besonderen Frage des Rechts der Kirche werden im Kapitel über die apostolische Sukzession folgende Gedanken vorgetragen: 1. Die evangelische Lehre vom Kirchenrecht müsse endlich daran gehen, die in den letzten 30 Jahren gewonnenen exegetischen, dogmatischen und liturgischen Erkenntnisse zu verarbeiten. 2. Das Recht ist mit der Kirche untrennbar verbunden und entspringt der Offenbarung. Man gewinnt es nicht, wenn man einer idealen Kirche ein ideales Recht hinzufügt. 3. Die Einheit der Kirche ist rechtlich vorauszusetzen, sie gehört nicht in den Bereich des nachfolgenden Gesetzes. 4. Man muß das Missionsrecht der Verkündigung und Kirchengründung von dem Sakramentsrecht der Vergemeinschaftung unterscheiden. Umfangreich sind sodann die Darlegungen über Jurisdiktion und Ämterwahl, bei denen jede Souveränität des Amtes gegenüber der Gemeinde zurückgewiesen wird, z. T. unter Berufung auf J. Jungmanns „Missarum sollemnia“ über den Verfall der Messe als Gemeinschaftshandlung im Hochmittelalter. Das Fazit lautet: „Die hier entwickelte pneumatische Rechtsordnung der alten Kirche begründet und sichert nicht die Apostolizität, sondern die Katholizität im Sinne des Bekenntnisses, d. h. die Einheit, Identität und damit Gültigkeit ihres personalen und lehrmäßigen Handelns. Das rechtliche Ineinandergreifen aller Ekklesien, Gemeinden, Metropolen, Patriarchate stellte ein wirksames Band der Einheit dar, welches wir verloren haben. Von hier aus ist die Rechtmäßigkeit unseres souveränen Landeskirchentums in Frage zu stellen. Das Notrecht der Reformationszeit können wir nicht mehr in Anspruch nehmen; Not kann im übrigen, wie Luther sagt, Recht brechen, aber nicht Recht schaffen“ (59). Das ist eine beachtliche Erkenntnis, die schwerwiegende Folgerungen erfordern würde.

Dem Suchen nach der Legitimität erscheint nun mit Recht der Anschluß an die apostolische Sukzession als ein Ausweg. „Die Frage nach der Apostolizität ist daher die Frage, ob und wie die Legitimität der Kirche von ihrer Kontinuität abhängt, und dann, worin diese Kontinuität real gründet, wie sie sich vollzieht.“ Diese Frage sei keine restaurative, sondern eine ganz moderne. Die alte Kirche sei eine Gemeinschaft von Ekklesien mit der Autorität apostolischer Vororte, Patriarchate, gewesen. Diese Ordnung habe der päpstliche Universalismus zerstört. Die Reformation habe die auf Weihe und Ordination beruhende Kontinuität des Amtes, die eine Kontinuität von Personen darstellt, durch Ausschaltung des personalen Moments wesentlich funktional verstanden, sie habe die Kontinuität nur in der dauernden Selbstbe-

zeugung des Wortes Gottes bzw. in der *pura doctrina* gesehen. Darum werde in den protestantischen Kirchen das Recht der Gemeinschaft der Bischöfe nirgends beachtet. Der Grund dafür war eine wesentliche Verkürzung und Verzerrung des gottesdienstlichen Grundverständnisses. Die Geschichte habe aber unterdessen unabweislich gelehrt, daß das lutherische „satis est“ — es ist genug zur wahren Einheit der Kirche, daß einmütig gelehrt wird — nicht in einem einengenden, minimalistischen Verständnis der Ganzheit des Gottesdienstes gründen und der rechten Ordnung der Kirche entgegenstehen darf. Das Bischofsamt und die bischöfliche Gemeinschaft im Sinne von Nizäa IV müsse neu gebildet werden (74). Ein bedeutendes und wahrhaft ökumenisches Programm. Hat es auch eine Zukunft? Wenn man an die obige Replik von Präsident Brunotte auf Dekan Heckel denkt, gewiß nicht. Immerhin werden diese Fragen heute im lutherischen Raum gehört und bedacht.

Für unsere Frage nach dem evangelischen Verständnis des genuinen Rechtes der Kirche sind diese Überlegungen grundlegend, aber sie erscheinen vorerst weder theologisch noch kanonistisch durchgeklärt, und sie zeigen keine praktischen Ansätze, wie etwa die VELKD ihr selbstgewonnenes Recht zum Beispiel durch die Wiedergewinnung der apostolischen Sukzession legitimieren könnte. Denn ihre Zugehörigkeit zum Lutherischen Weltbund oder Weltrat der Kirchen ist noch keine Legitimierung im Sinne des gesamtkirchlichen Ideals der Michaelsbruderschaft.

Idee eines ökumenischen Primats

Etwas konkreter, der lutherischen Theologie und Wirklichkeit näher, sind die „Grundlinien für die Ordnung des Amtes in der Kirche“, die demnächst als Arbeitsergebnis des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses erscheint, eingeleitet und kommentiert von Peter Brunner, Hans Thimme und Friedrich K. Schumann (Fuldaer Hefte Nr. 11, Lutherisches Verlagshaus Berlin). Der bereits veröffentlichte Vorabdruck der Grundlinien selbst läßt noch nicht ersehen, wie weit man in der im Gange befindlichen „Interpretation“ der als ungenügend erkannten Artikel der Augsburger Konfession über Kirche und Amt gehen wird.

Beinahe kühn sind die Gedanken von Professor Peter Brunner, Heidelberg, über den besonderen Charakter des Bischofsamtes und des *Ius humanum* der Kirche. Wir haben bereits früher seine Schrift „Vom Amt des Bischofs“ gewürdigt (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 551). Brunner hält zwar das lutherische „Dogma“ aufrecht, daß nur das *ministerium verbi divini*, das Hirten- oder Pfarramt, göttlichen Rechtes ist, aber das Bischofsamt sei, ob schon menschlichen Rechts, doch ein „apostolisches Ordnungsgebot“ und habe einen Bezug zu dem Heil, es repräsentiere neben dem Pfarramt die eigene Sendungsvollmacht der Kirche: der Gesandte repräsentiert nicht die Christen und nicht die einzelnen Ekklesien, sondern Christus selbst. Brunner sucht also eine Ableitung des Bischofsamtes aus dem apostolischen Missionsauftrag und konstruiert von hier aus Anschlußmöglichkeiten an bischöflich verfaßte Kirchen, ausgenommen die römisch-katholische Kirche und vorausgesetzt, daß diese Kirchen nicht geradezu den Bestand und das Sein der Kirche vom Episkopat abhängig machen. Mit solchen Kirchen könne eine lutherische Kirche freilich keine Gemeinschaft haben, weil bei ihr nur Wort und Sakrament samt dem einen Hirtenamt zum Sein der Kirche gehört.

Diesen eigentümlichen Ansatz zu einer Spezifizierung des *Ius humanum* des Bischofsamtes hat nun Brunner entwickelt in einer Auseinandersetzung mit dem Buch von Richard Baumann: „Fels der Welt“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 152 rechts). Wir können hier beiseite lassen, was Brunner über die Person und die Methode Baumanns zu sagen hat. Wichtig dagegen ist, worauf er die Feststellung gründet, daß Baumann zu Recht aus dem Pfarramt der Evangelischen Kirche von Württemberg entfernt worden sei (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 68, 122). Er stellt sich nämlich der Gewissensfrage des Buches von Baumann, was die theologische Erkenntnis eines notwendigen Primats in der Kirche angeht. Zwar zieht er sich exegetisch auf die Linie des Petrusbuches von Oscar Cullmann zurück: der Primat habe nur für die Person des Petrus gegolten. Aber dann geht er einen wesentlichen Schritt — mit Baumann — über Cullmann hinaus. Er sagt nämlich, Luther habe grundsätzlich das Schriftwort als gültig auch für die Kirche heute angesehen, er habe den Primat des Petrus bestritten auf Grund des damaligen Verständnisses der Petrusperikopen. Auf Grund des heutigen Konsensus der Exegeten, daß Petrus den Primat im Auftrage Jesu ausübte, hätte Luther andere Folgerungen dogmatischer Art für das Verständnis der Kirche und ihrer Ordnung gezogen, allerdings gewiß nicht die römisch-katholische Lehre vom Primat der Bischöfe von Rom, die Baumann zu Unrecht verteidige. Denn es könne aus der Schrift nicht nachgewiesen werden, daß Petrus jemals einen Apostel zu seinem Nachfolger bestellt habe und daß dieser seinen Sitz in Rom haben sollte.

Aber, und nun kommt der nächste dogmatisch interessante Schritt in Richtung auf einen Primat: die Hirten der Kirche müssen in Gemeinschaft stehen, und es ist nicht im Widerspruch zur Heiligen Schrift, daß sich die Hirten zur Darstellung dieser Einheit um Einen Hirten scharen. Wenn das auch nicht *Iure divino* sei, so dürfe man doch das *Ius humanum* der Kirche nicht theologisch verharmlosen, so wenig wie die kirchlichen Gebete beim Vollzug der Taufe unwichtig sind, obwohl ihnen nicht der göttliche Charakter der Taufformel eignet. Eine gültige evangelische Lehre vom Amt müsse Raum haben für den Gedanken, daß eine repräsentative Einheit der Kirche, wenn auch nicht ihr Bestand daran hänge, dennoch ihrem geistlichen Wesen angemessen ist, nämlich der Eine Hirte der Hirten, der seine Mitbrüder und Mitbischöfe geistlich stärkt und den Frieden in der Kirche schützt. Wenn Baumann seine Überzeugung innerhalb dieser Grenzen entfaltet hätte, so könnte man ihm nicht das Recht absprechen, evangelischer Pfarrer zu sein. Er habe aber erwiesen, daß die Verbindung des petrinischen Primats mit dem Bischofsstuhl von Rom „ein rein enthusiastisches Dogma“ sei, und er sei vor allem der Frage nicht nachgegangen, daß die Päpste Dogmen verkünden, ohne daß sie einen Grund in der Heiligen Schrift haben. Um dessentwillen sind sie dem Anathem der Christenheit verfallen.

Wir können diesen letzten Vorwurf gegen Baumann, daß er in seinem Buch die lehramtlichen Äußerungen der Päpste nicht den lutherischen Lesern erklärt hat — was zweifellos ein Mangel ist —, auf sich beruhen lassen. Wichtig im Rahmen unseres Berichtes ist lediglich dies: es gibt in der lutherischen Theologie trotz der Einschränkungen des Kirchenverständnisses einen Weg, einen geistlichen Primat der Christenheit zu vertreten und ihn für das Wesen der Kirche angemessen zu halten. Das ist zwar

keine katholische These, aber es ist ein Licht zum besseren Verständnis des eigenen Rechtes der evangelischen Kirchen als eines kanonischen Rechts. Von hier ist es nicht allzu weit zu dem nächsten Stück Weges, das bisher keiner der zitierten Autoren gegangen ist, geschweige denn gesichtet zu haben scheint: Das *Ius canonicum Protestantium* ist neu, es bedarf der Achtung durch den Staat, auch des Schutzes gegen dessen nicht immer maßvolle Souveränitätsansprüche. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß zum Schutz und zur Einheit dieses Rechts der päpstliche Primat unentbehrlich war. Denn tatsächlich sind die 1919 gerade vom Stapel gelaufenen evangelischen Landeskirchen bei ihren ersten Schwimmversuchen mit dem eigenen Recht im Kielwasser des päpstlichen Linienschiffes in den sicheren Hafen eines Konkordatsrechtes eingefahren, wie wir anfangs berichteten. Lebte dieses eigene Recht nicht und leben nicht die Fortschritte seiner verfassungsmäßigen Respektierung in der Bundesrepublik auch noch heute vom Prinzip der Parität mit dem Papst?

Und das kirchliche Eherecht?

Man könnte diesen Faden weiterspinnen. Wir wollen das nur in einer Richtung tun: die neue lutherische Trauordnung, die im Juli 1956 auf der Generalsynode von Hannover nicht durchkam (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 483 f.), war auf dem Wege zu einem kanonischen Eherecht. Dagegen wurden Einwände im Namen Luthers erhoben. Man fürchtet für „die Einheit der Ehe“, die ein „weltlich Ding“ sei, d. h. nur der Schöpfungs- und nicht der Erlösungsordnung angehöre, und man sagte, die Einheit der Ehe werde am besten durch das weltliche Eherecht gewahrt (Erwin Wilkens in: „Ev. luth. Kirchenzeitung“, Nr. 10, 15. 5. 56). Auch die Heiden führen diese Ehe. Diese Argumentation hat ein Loch. Das weltliche Eherecht kann bekanntlich heute wegen der Herzenshärte der Menschen nicht mehr die Ehe so schützen, wie das Gebot Gottes es verlangt, nämlich als unauflöslich. Darum wachsen die Verantwortlichkeiten der Kirche für das Leben ihrer Gläubigen. Heute würde Luther auf Seiten eines kirchlichen Eherechtes stehen, das er in seiner Zeit einem christlichen Staat überlassen konnte, ganz abgesehen davon, daß die evangelischen Kirchen bis zur Einführung der Zivildrauung das Eherecht als ein kirchliches Recht verwaltet haben. Das hat an sich mit der Frage der Sakramentalität der Ehe noch nichts zu tun. Aber eine christliche Ehe, die ihre Vertiefung von Epheser 5 her auch nach dem Wunsch der Lutheraner erhalten soll und die damit eine *toto coelo* andere Ehe wird als die der Heiden, selbst wenn sie nur *iure humano* wäre, kann erst recht nicht mehr durch das weltliche Recht sachgemäß geschützt werden. Das zu erkennen, erfordert ein seelsorgerlicher und politischer Realismus, auch wenn man das Recht der Kirche nicht „gesetzlich“ verstehen möchte wie der *Codex Iuris Canonici*.

Immerhin, die evangelischen, besonders die lutherischen Kirchen haben den Mut zu einem kanonischen Recht der Kirche. Wer verbürgt aber seinen Bestand gegenüber dem Staat? Der Lutherische Weltbund, der Weltrat der Kirchen? Die Erfahrungen in Ungarn sprechen dagegen! Vielleicht kommt einmal die geschichtliche Stunde, wo diese Kirchen sich wieder der Vorteile des römischen Primats erinnern, um dem Problem von Kirche und Recht tiefer nachzusinnen. Das gilt auch für die Freunde der altkirchlichen Patriarchatsverfassung, die weniger durch den Papst als durch Caesar zerstört wurde.