
Kirche und Macht

Zum Recht der Kirche in Prozessen der Machtbildung

Wolfgang Lienemann

Wer jemals in Rom war und unter der Kuppel von St. Peter gestanden hat, wird die umlaufende Schrift gelesen haben: *Tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis* (Mt 16, 19f.). In einer seitlichen Nische derselben Kirche findet sich das Grabmal des Kardinals Pietro Gasparri, der »Seele und treibende(n) Kraft«¹ der Kodifikation des kirchlichen Rechtes im Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917. Im Jahr seiner Promulgation brachte die Oktoberrevolution die Bolschewisten in Rußland an die Macht. Stalin soll gelegentlich spöttisch gefragt haben: Wieviel Divisionen hat der Papst? Inzwischen gibt es einen neuen CIC von 1983, aber keinen machtvollen Generalsekretär der KPdSU mehr. Aber: Was hat das Kirchenrecht mit Macht zu tun? Gewiß wird niemand bezweifeln können, daß alle Kirchen, große wie kleine, auf mannigfache Weise intern und extern Einfluß ausüben, sei es hinsichtlich der Lebensführung, sei es hinsichtlich gesellschaftlicher Meinungsbildungsprozesse und politischer Entscheidungen (oder Nicht-Entscheidungen). Art und Ausmaß dieses Einflusses sind schwer abzuschätzen. Doch können Kirchen in modernen Gesellschaften ihren Willen auch gegen Widerstreben durchsetzen? Die Mehrheit der Katholiken heute ignoriert die päpstlich approbierte Sexualmoral. Bei einer Umfrage unter den Evangelisch-Reformierten Kirchen in der Schweiz², ob und wie heute »Kirchenzucht« geübt werde, lautete die einhellige Auskunft: So etwas gibt es bei uns nicht. Dies im Lande des reformatorischen Zürcher Ehegerichtes, des Genfer Konsistoriums und der Berner Chorgerichte!

Ich wollte mit diesen Andeutungen drei Thesen vorbereiten, die ich anschließend in knappen Strichen erläutern möchte. Die Thesen lauten:

1. Das Recht ermöglicht der Kirche (unter anderem), an gesellschaftlicher Macht

1. Peter Landau, Art. Kirchenrechtsquellen I. Katholisch, TRE 19 (1990), 1-44 (36).
2. Vgl. dazu meinen Beitrag: Gesellschaftliche, rechtliche und theologische Probleme der Kirchenzugehörigkeit, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht/Annuaire suisse de droit ecclésial 1, 1996 (ersch. 1997), 67-106.

auf vielfache Weise teilzuhaben. Recht – weltliches wie kirchliches Recht – ermöglicht und begrenzt zugleich kirchliche Machtausübung.

2. Kirchliche Machtausübung und kirchliche Rechtsbildung haben immer wieder gleichsam widerstrebig Strukturen und Prozesse hervorgebracht – das Verhältnis der Kirche zu Phänomenen der Macht ist in sich gebrochen, und das Recht der Kirche steht immer wieder in Spannung zu den allgemeinen Begriffen und Institutionen des weltlichen Rechtes.

3. Im Zuge der gegenwärtig vielfach zu beobachtenden Entflechtung von Gesellschaft, Staat und Kirche³ erfährt das Kirchenrecht möglicherweise einen neuerlichen Funktionswandel: die traditionellen hoheitlichen Züge treten zurück, so daß sich neue Chancen für ein selbständiges, humanitäres und soziales Recht der Kirchen ergeben, welches, wie man an der Aktualisierung des überkommenen Rechtsinstituts Kirchenasyl sehen kann⁴, eventuell auch Auswirkungen auf das staatliche Recht haben kann.

Bevor ich einige Aspekte dieser Behauptungen erläutern kann, muß ich allerdings ein paar Hinweise zu den vorausgesetzten Begriffen von Kirche und Macht geben.

I. Kirchenbegriff und Machtverständnis

1. Im Sinne einer elementaren Vorverständigung möchte ich an Bestimmungen eines Kirchenverständnisses erinnern, die möglicherweise konfessionsübergreifend konsensfähig sind.⁵ Erstens ist die Kirche ihrem Grund und Ursprung nach als *creatura verbi divini* zu begreifen. Das heißt: Kirche geschieht und besteht, wo das Wort Gottes verkündet, gehört, verstanden und bezeugt wird. Dies ereignet sich – zweitens – immer in einer bestimmten, räumlich, zeitlich und personal

3. Aktueller Überblick für die Staaten der Europäischen Union: *Gerhard Robbers (Hg.)*, Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995; vgl. auch *Otto Kimminich/Jochen Abr. Frowein/Gerhard Robbers*, Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung (Essener Gespräche 27), Münster 1993. Für die Situation in der Schweiz vgl. *Alfred Schindler (Hg.)*, Kirche und Staat. Bindung – Trennung – Partnerschaft, Zürich 1994. Für die mittel- und ostmitteleuropäischen Staaten vgl. die jeweiligen Überblicke im Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart.
4. Zur Sache vgl. *Hans-Richard Reuter*, Kirchenasyl und staatliches Recht, sowie *Herbert Ehnes*, Asyl und kirchliches Handeln, beides in: *Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hg.)*, Das Recht der Kirche, Bd. III. Zur Praxis des Kirchenrechts, Gütersloh 1994, 574-600 bzw. 601-632; zu den praktischen juristischen Argumentationsproblemen vgl. *Rainer Grote/Dieter Kraus*, Der praktische Fall – Öffentliches Recht: Kirchenasyl, JuS 1997, 345-351.
5. Vgl. zu den hier nicht zu explizierenden Grundlagen des von mir vorausgesetzten Kirchen- und Kirchenrechtsbegriffs die Beiträge von Wolfgang Bock, Ralf Dreier, Horst Folkers, Peter Landau und Hans-Richard Reuter, alle in: *Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hg.)*, Das Recht der Kirche, Bd. I. Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997; sowie *Wilfried Härle*, Art. Kirche VII. Dogmatisch, TRE 18 (1989), 277-317.

sichtbaren Gemeinschaft von Menschen; sofern diese durch jenen Grund und Ursprung in ihrer leiblich-geistigen Existenz bestimmt sind, sprechen wir von der *communio sanctorum*. Christliche Kirche ist die sichtbare, aber niemals definitiv abgrenzbare Gemeinschaft von Menschen, in der Jesus Christus gegenwärtig ist. Hinsichtlich des Grundes und Ursprunges, aber auch hinsichtlich des Umfanges ihrer wahren Glieder ist die Kirche nicht allgemein sichtbar und intersubjektiv eindeutig abgrenzbar, sondern Gegenstand des Glaubens; hinsichtlich ihres Gemeinschaftscharakters ist hingegen die Kirche sichtbar und kann wie jede andere soziale Größe auch zum Untersuchungsgegenstand der Humanwissenschaften werden.

2. Angesichts der Vielfalt älterer und neuerer Machttheorien halte ich den relativ engen und klaren Machtbegriff Max Webers nach wie vor für zweckmäßig. Weber versteht unter Macht »die Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«⁶. Macht ist demzufolge nicht als Besitz oder Habe zu verstehen, auch keineswegs von vornherein auf Herrschaft, Zwang und Gewalt bezogen⁷, schon gar nicht als das ausgezeichnete Mittel zum Zwecke der Selbsterhaltung und -steigerung anzusehen. Den Ort und Boden der Macht bilden vielmehr bei Weber reale soziale Beziehungen und Handlungen; Macht ist bezogen auf sinnhafte Interaktionen und eine besondere Weise von Kommunikation. Das Besondere aller Kommunikationen von der Art der Macht liegt darin, daß ihnen die *Chance* eigentümlich ist, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchsetzen zu können. Der Begriff der ›Chance‹ unterstreicht den Könnens-Charakter der Macht; es handelt sich um eine *dynamis*, eine *potentia*, ein Vermögen, so daß für Macht als eine Weise sozialer Kommunikation entscheidend ist, zwischen Möglichkeit und Verwirklichung, Latenz und Manifestation zu unterscheiden. Allen großen Theoretikern neuzeitlicher Militärstrategie von Clausewitz bis Aron und Kissinger war diese Annahme übrigens völlig selbstverständlich.

In drei Hinsichten hat sich indes die Weber'sche Machttheorie als ergänzungsfähig erwiesen.

(1) Während Webers Machtbegriff ganz überwiegend handlungstheoretisch gefaßt ist, sollte leicht einzusehen sein, daß zwischen Machtbeziehungen und dar-

6. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., revidierte Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe Tübingen 1972, 28.

7. Man muß Webers Definitionen in ihrem Zusammenhang sehen; Herrschaft und Disziplin definiert er in unmittelbarem Anschluß an seinen Machtbegriff folgendermaßen: »Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden; Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden.« (ebd.) Aus der Literatur zu Webers Macht- und Herrschaftstheorie hebe ich hervor: *Stefan Breuer, Max Webers Herrschaftssoziologie*, Frankfurt a. M.-New York 1991.

aus hervorgehenden Strukturbildungen unterschieden werden muß. Kommunikationen vollziehen sich auf dem Boden von Strukturen und Institutionen, sind von diesen bedingt und können auf sie wiederum einwirken. Institutionen können der Stabilisierung und Latenthaltung von Machtbeziehungen dienen; sie sind, wie etwa Heinrich Popitz betont hat⁸, das vorläufige Ergebnis von Prozessen der Machtbildung und beeinflussen ihrerseits die künftigen Chancen, Macht auszuüben. Popitz hat »Machtnahme als Staffellingsprozeß« beschrieben und dabei vor allem die überlegene Organisationsfähigkeit und die Erzeugung von Legitimitätsglauben als wesentliche Voraussetzungen der Manifestation von Macht herausgestellt.

(2) Natürlich hat auch Max Weber an zahlreichen Stellen seines Werkes die *Grundlagen* zur Wahrnehmung der Chance, seinen Willen gegen Widerstreben durchzusetzen, näherhin erläutert. Aber eine soziologische Theorie von *Machtprozessen* in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen hat er nicht ausgeführt, obwohl sein Werk dafür wesentliche Elemente bereitstellt. Dieser Aufgabenstellung sind hingegen die große Untersuchung von Amitai Etzioni über die »Active Society«⁹ von 1968 sowie Niklas Luhmanns Beiträge zur Machttheorie¹⁰ verpflichtet. Beide nehmen Einsichten aus Kybernetik und Systemtheorie auf, um Macht als eine Weise der Kommunikation zu beschreiben, in der Präferenzen für Handlungsalternativen wahrgenommen, ausgewählt und wechselseitig asymmetrisch erwartet werden. Etzioni und Luhmann haben die Prozesse der Umwandlung von Machtressourcen (Weber: »gleichviel, worauf diese Chance beruht«) durch Kommunikationsprozesse näher untersucht und dabei besonders die Bedeutung von Information, Organisation, Entscheidungsprozessen und Konsensgewinnung wie Dissenstoleranz herausgestellt. Während allerdings Luhmann, nicht zuletzt aufgrund seiner strikten Unterscheidung der von ihm so genannten Kommunikationsmedien von Geld, Macht, Wahrheit und Liebe, eine dezidiert moralfreie Machttheorie zu vertreten beansprucht, ist für Etzioni die normative Komponente aus der Betrachtung niemals zu eliminieren. Für ihn ist nämlich entscheidend, daß man bei allen machtförmigen Kommunikationen

8. Prozesse der Machtbildung, Tübingen 1968.

9. *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, London-New York 1968; deutsche Übersetzung von Sylvia und Wolfgang Streeck, Opladen 1975. Seither hat Etzioni seinen Ansatz weiter verfolgt und konkretisiert und ist zu einem führenden Vertreter des sog. Kommunitarismus in den USA geworden; vgl. seine Bücher: *Jenseits des Egoismus-Prinzips. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft* (zuerst 1988, 2. Aufl. 1990), deutsche Übersetzung von Patricia Blaas, Stuttgart 1994 (2. Aufl. unter dem Titel: *Die faire Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1996); *ders.*, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus* (zuerst 1993), deutsche Übersetzung von Wolfgang Ferdinand Müller, Stuttgart 1995.

10. Vgl. bes. *Niklas Luhmann, Macht*, Stuttgart 1975; früher schon *ders.*, *Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, ZfP 16, 1969, 149-170; zuletzt, auch bemüht, zwischen Ironie und Zynismus in der Machttheorie zu differenzieren, *ders.*, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hg. und eingeleitet v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt a. M. 1996.

authentische von entfremdeten »compliance structures« (»Fügingsstrukturen«) und Konsensbildungen soll unterscheiden können. Luhmann würde diesen Aspekt wohl immer dem subjektiven Meinen anheimstellen und mit Hegel feststellen, daß es sich »frei« allemal leichter gehorchen lasse.

(3) Luhmann behauptet: »Macht erbringt ihre Übertragungsleistung dadurch, daß sie die *Selektion* von Handlungen (oder Unterlassungen) angesichts anderer Möglichkeiten zu beeinflussen vermag. Sie ist größere Macht, wenn sie sich auch gegenüber attraktiven Alternativen des Handelns oder Unterlassens durchzusetzen vermag. Und sie ist steigerbar nur zusammen mit einer Steigerung der Freiheiten auf Seiten Machtunterwerfener.«¹¹ Wie aber erfolgt diese Durchsetzung? Wie »wirkt« Macht? Die Antwort von Thomas Hobbes und Michel Foucault lautet: Durch die Erzeugung von Angst um die Lebenserhaltung und Furcht vor akuten Bedrohungen. Zur Manifestation der Macht gehört also nicht allein das Vermögen wechselseitiger, asymmetrischer Selektion von Handlungen und Unterlassungen angesichts verschiedener Möglichkeitshorizonte, sondern immer auch der nachhaltige Einfluß auf die Gefühle und Affekte der Betroffenen. Hinrich Fink-Eitel schreibt: »Man versteht die Macht, wenn man die Angst der ihr Unterworfenen versteht.«¹² Ich möchte diese These ergänzend behaupten: Man versteht auch die Macht der Religionen und Kirchen erst, wenn man die Angst der ihnen Unterworfenen versteht¹³.

II. Kirchenrecht und Machtteilhabe

1. Grundlagen kirchlicher Machtbildung

Als sichtbare Gemeinschaft vermochte und vermag die Kirche an den allgemeinen Grundlagen gesellschaftlicher Macht Anteil zu gewinnen. Es versteht sich von selbst, daß die Gewinnung, Änderung und Ausübung kirchlichen Rechtes stets im Kontext des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt, von *imperium* und *sacerdotium*, betrachtet werden muß, und man wird wohl zugestehen, daß es sich bei den wechselnden Konstellationen im Verhältnis von Kirche und Staat um alles andere als ein Nullsummenspiel gehandelt hat und handelt. Aber diesen weiten Rahmen des Verhältnisses von Kirche und Macht lasse

11. Macht, 8f.

12. Hinrich Fink-Eitel, Dialektik der Macht, in: *Emil Angehrn/Hinrich Fink-Eitel/Christian Iber/Gregor Lohmann (Hg.)*, Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1992, 35-56 (55). Dieser Aufsatz ist das Beste, was ich in der neueren sozialphilosophischen Literatur zur Machttheorie gefunden habe.

13. Vgl. hierzu den anregenden Aufsatz von Axel Michaels, Religionen und der neurobiologische Primat der Angst, in: *Fritz Stolz (Hg.)*, Homo naturaliter religiosus, Bern 1997, 91-136.

ich hier unberücksichtigt und konzentriere mich lediglich auf drei Bereiche, in denen sich *kirchliche Machtbildung* und/oder kirchliche Beteiligung an gesellschaftlich-politischer Machtbildung *mittels des Kirchenrechtes* vollzogen hat und nach wie vor vollzieht: Die Sphäre des Amtsrechtes, die Sphäre des mitgliedschaftlichen und disziplinarischen Rechtes und die Sphäre der Finanzen. Amt, Mitgliedschaft (einschließlich Regeln für die Lebensführung der Mitglieder) sowie Finanzen hebe ich bewußt in gewisser Parallelität zu den klassischen monastischen Gelübden von Gehorsam, Keuschheit und Armut hervor. In allen drei Hinsichten mußte die durch Kirchenrecht zu regelnde und gegebenenfalls theologisch zu legitimierende Durchsetzung des eigenen, kirchlichen Willens bekanntlich immer wieder gegen erhebliches Widerstreben anderer Handlungs-subjekte durchgesetzt werden.

1.1 Bezüglich des *Ämterrechtes* dürfte unstrittig sein, daß das Recht zu eigenständiger Verleihung und Aberkennung kirchlicher Ämter für die *libertas ecclesiae*¹⁴ grundlegend war und ist, denn Amtssouveränität einer Körperschaft bedeutet, in dieser entscheidenden Hinsicht keinem fremden Willen zu unterliegen. Dabei ist freilich stets die komplexe Überlagerung unterschiedlicher Rechtskreise zu bedenken; so hat das Patronatsrecht der päpstlichen Gesetzgebung und der kanonistischen Dogmatik, welches die Selbstbestimmung der kirchlichen Instanzen schützte und ausbaute, seinerseits Elemente des älteren sogenannten Eigenkirchenrechtes in sich aufgenommen¹⁵. Im Dekret des Bischofs Burchard von Worms aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts werden höchst detailliert die Beziehungen von Bischof und Klerikern rechtlich geregelt¹⁶, und im *Decretum Gratiani* aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, ursprünglich unter dem Titel *Concordia discordantium canonum*, behandelt der erste Teil nach den einleitenden Abschnitten zur Rechtsquellenlehre ausführlich die Fragen der Ordination (D. 21-101). Hier werden insbesondere die für jede Ordination wesentlichen Bestimmungen, Voraussetzungen, Rechte und Pflichten aufgeführt¹⁷ und dabei auch die Trennung von Klerikern und Laien in der Kirche betont. Welche Bedeutung Gratians Dekret insgesamt für das Reformpapsttum des Hochmittel-

14. Zu dieser Grundforderung des hochmittelalterlichen Reformpapsttums vgl. bes. *Gerd Tellenbach*, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936; *Brigitte Szabó-Bechstein*, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte*, 4.-11. Jahrhundert, Roma 1985.

15. Zum Patronatsrecht vgl. *Peter Landau*, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1975; *ders.*, Art. Eigenkirchenwesen, TRE 9 (1982), 399-404; *ders.* Art. Kirchengut, TRE 18 (1989), 560-575.

16. Vgl. dazu *Johanna B. Will*, *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms*, Würzburg 1992.

17. D. 26, c.1 bestimmt: »*Post baptismum debet esse monogamus, qui episcopus est ordinandus*« (ed. Friedberg I, 95).

alters und insbesondere in der Hand der großen, juristisch geschulten Päpste gewann, brauche ich hier nicht näher auszuführen¹⁸. Für meine Fragestellung hebe ich lediglich hervor, daß die Entfaltung eines selbständigen kirchlichen Ämterrechtes, verbunden mit dem Verbot der Simonie¹⁹, einerseits Freiheit und Macht der Kirche erheblich zu stärken und zu steigern vermochte, daß aber gleichzeitig gegenläufige Prozesse der Machtnahme und Machtsteigerung durch die weltlichen Gewalten damit nicht nur vereinbar waren, sondern teilweise allererst ausgelöst worden sind²⁰. Insbesondere wenn Aufstellung und Ausübung kirchlichen Rechtes, wenn beispielsweise Bann und Interdikt zur Durchsetzung kirchlicher Partikularinteressen, die von politisch relevanten Gruppen als illegitim betrachtet wurden, benutzt wurden, konnte die tatsächliche oder vermeintliche innere legitimatorische Schwäche kirchlicher Rechtsansprüche²¹ indirekt einer Ausweitung politischer Macht in die Hände spielen, wie dies etwa im Zuge des spätmittelalterlichen Armutsstreites zu beobachten war²².

1.2 Das Recht der *Kirchenzugehörigkeit* wird selten im Blick auf Prozesse politischer Machtbildung betrachtet. Und solange im großen und ganzen Reichseinheit und Kircheneinheit nicht auseinandertreten²³ und Christengemeinde und Bürgergemeinde sich personell weitgehend decken, stellt sich allenfalls die Frage, ob und in welcher Form die Kirche beziehungsweise ein Bischof das *brachium saeculare* für Zwecke der Disziplinierung der Kirchenmitglieder in Anspruch nehmen darf. Bekannt ist das folgenreiche Beispiel Augustins, der sich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten von einem ursprünglichen Gegner jeden Glaubenszwanges zu einem Befürworter staatlicher Sank-

18. Vgl. dazu die umfassende Darstellung von *Harold J. Berman*, *Recht und Revolution*. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (zuerst 1983), deutsche Übersetzung von Hermann Vetter, Frankfurt a. M. 1991; sowie als knappen Überblick schon *Walter Ullmann*, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter* (zuerst London 1972), deutsche Übersetzung von Angelika Seifert, Berlin-New York 1978, 168 f., 179 f., 189-213.
19. Vgl. dazu besonders die entsprechenden Dekretalen Papst Gregors IX. (1227-1241) im *Liber Extra* (X 5,3 = Friedberg II, 749-767).
20. Vgl. immer noch *Richard Scholz*, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, Stuttgart 1903 (repr. Nachdruck Amsterdam 1969); *ders.*, *Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewußtseins*, HZ 156, 1936, 88-103.
21. Als klassisches Zeugnis der Kritik aus dem Kontext des mittelalterlichen Armutsstreites vgl. *Wilhelms von Ockham* Fragment gebliebene »politische« Studien, die unter dem Titel »Dialogus« bekannt sind; jetzt in Auswahl übersetzt und kommentiert von Jürgen Miethke, Darmstadt 1992.
22. Vgl. dazu *Jürgen Miethke*, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 348-427; sowie aktualisierend meinen Beitrag: *Die Bedeutung des spätmittelalterlichen Armutsstreites für theologische Kriterien der kirchlichen Ökonomie*, in: *Wolfgang Lienemann (Hg.)*, *Die Finanzen der Kirche*, München 1989, 574-601.
23. Vgl. *Adolf Martin Ritter*, *Reich und Konzil*, in: *Gerhard Rau/Hans-Richard Reuter/Klaus Schlaich (Hg.)*, *Das Recht der Kirche*, Bd. II. *Zur Geschichte des Kirchenrechts*, Gütersloh 1995, 36-57.

tionen gegenüber Häretikern gewandelt hat²⁴. Dabei beruft er sich zur Legitimation seiner Auffassungen immer wieder auf amtliche Dokumente aus der Zeit Konstantins und hält seinen Gegnern vor: »*Constantini iudicium contra vos vivit*«²⁵! Zahlreiche antidonativistische Stellen aus Augustinus haben dann im 12. Jahrhundert Aufnahme in Gratians Dekret gefunden²⁶ und gehören damit zu den Grundlagen des mittelalterlichen Ketzerrechtes²⁷.

In ein neues Verhältnis zu Prozessen politischer Machtbildung tritt das kirchliche Mitgliedschaftsrecht, sobald verschiedene Konfessionen oder sogar Religionen im Rahmen einer politischen Gesamtordnung koexistieren müssen. Die deutschen Territorialstaaten der frühen Neuzeit waren nach Maßgabe der Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 überwiegend konfessionell homogen, und die Unterordnung des Kirchenregimentes unter die Hoheitsrechte des Staates, der *salus ecclesiae* unter die *salus rei publicae*, lag im Interesse der Staatsräson. Differenzierungsprozesse beginnen früh, sei es entlang der Unterscheidung von *ius in sacra* oder *ius circa sacra*, sei es durch Einräumung konfessioneller Parität wie in meiner eigenen Heimatstadt Osnabrück durch den Friedensschluß von 1648²⁸. Ein Kirchenaustrittsrecht war freilich noch lange nicht in Sicht, außer in der Gestalt eines *beneficium emigrationis*. In Preußen wurde erst 1788 durch das Wöllnersche Religionsedikt der Konfessionswechsel gestattet; das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794 stiftete auf der Grundlage der Glaubens- und Gewissensfreiheit: »Jedem Bürger des Staats, welchen die Gesetze fähig erkennen, für sich selbst zu urtheilen, soll die Wahl der Religionspartey, zu welcher er sich halten will, frey stehen.«²⁹ Aber auch diese Garantie war nicht sehr wirksam, solange die Kirchen die Zivilstandsregister führten und die Zivilehe noch nicht eingeführt war³⁰.

24. Vgl. dazu *Hermann Dörries*, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: *ders.*, Wort und Stunde, Bd. 1, Göttingen 1966, 1-117; sowie, entschieden weniger nachsichtig urteilend, *Hubert Cancik*, Augustin als konstantinischer Theologe, in: *Jacob Taubes (Hg.)*, Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen (Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 1), München-Paderborn-Wien-Zürich 1983, 136-152.

25. Nachweise bei *Cancik*, a.a.O., 143ff.

26. Vgl. bes. aus dem zweiten Teil *Causae* 23 und 24.

27. Zum Häresieverständnis, zu Toleranz und Ketzerverfolgung in der Zeit der Reformation vgl. die Hinweise bei *Alfred Schindler*, Art. Häresie II. Kirchengeschichtlich, TRE 14 (1985), 318-341 (bes. 328-331).

28. Vgl. *Anton Schindling*, Der Westfälische Frieden 1648: Die Regelung im konfessionellen Nebeneinander, in: *Karl Georg Kaster/Gerd Steinwascher (Hg.)*, 450 Jahre Reformation in Osnabrück. V.D.M.I.A.E. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit (Ausstellung 1993), Osnabrück-Bramsche 1993, 623-644.

29. Teil II, Tit. 11, § 40 (*Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber*, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. I, Berlin 1973, 5).

30. In Preußen wurde erstmals 1873 ein Kirchenaustrittsgesetz verabschiedet; das Deutsche Reich erhielt ein Zivilstandsgesetz 1874 (Text des Gesetzes auszugsweise bei *Huber/Huber*, Bd. II [1976], 631). Als der Reichstag der Weimarer Republik 1918 ein Kirchenaustrittsgesetz verabschiedete, das die bisherigen Restriktionen aufhob, schnellten die Austrittszahlen rapide in die Höhe; vgl. *Andreas Feige*, Art. Kirchenentfremdung/Kirchenaustritte, TRE 18 (1989),

Höchst facettenreich wird das Bild, wenn man nach dem Verhältnis von Religionsrecht, Toleranz und Machtbildungsprozessen in der frühen Neuzeit fragt. Zuerst scheint in Frankreich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Argument zu begegnen, daß die Gewährung von religionsrechtlicher Toleranz die Macht des Königs beziehungsweise des Staates keineswegs schwächen müsse, sondern durchaus fördern könne. In Schriften der reformierten Publizisten (»politiques«), ebenso wie in Bodins »Six livres de la République« (1576) begegnen derartige Überlegungen³¹. Der Frieden und die Wohlfahrt des Staates erlauben auch die Duldung von »Sekten«³². Aber dies alles ändert nichts daran, ja, setzt gewissermaßen voraus, daß erstens kein Widerspruch gegen die natürliche Religion – etwa durch offenkundige Atheisten – geduldet war³³, daß zweitens praktisch jeder Mensch seiner Religionsgemeinschaft (in der Regel seiner Pfarchie) eindeutig zugeordnet werden konnte, daß drittens die religionsrechtliche Hoheit des Staates unbestritten blieb und daß dieser viertens die Geistlichen auch dafür verantwortlich machen konnte, daß die Untertanen die Gesetze Gottes und des Staates einhielten³⁴.

Ob und wieweit dabei von einer tatsächlich »versittlichenden Kraft« der Kirche mittels der Kirchen- und Sittenzucht gesprochen werden kann, in den letzten Jahren vielfach unter dem Stichwort der Sozialdisziplinierung³⁵ verhandelt, ist

530-535 (531). In der Schweiz hat die Bundesverfassung von 1874 die Glaubens- und Gewissensfreiheit garantiert (Art. 48), was freilich auf kantonalen Ebene eine große Bandbreite staatskirchenrechtlicher Regelungen ermöglicht – von strengen Trennungsmodellen bis zu nahezu staatskirchlichen Verhältnissen; insgesamt und sorgfältig differenzierend jetzt *Dieter Kraus*, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonalen Ebene, Tübingen 1993.

31. Bodin betont einerseits, daß nichts so sehr zum Bestand des Staates beiträgt wie die (wahre) Religion und diese »die wichtigste Grundlage der Macht der Monarchen und Herrschaften« sei, daß aber gleichzeitig die Religions-Observanz der Untertanen nicht mit Zwangsgewalt durchgesetzt werden dürfe (deutsche Übersetzung von Bernd Wimmer, hg. von P. C. Mayer-Tasch, Bd. 2, München 1986, 151 f. Bodin lobt in diesem Zusammenhang die Toleranz des Theodosius gegenüber den Arianern und des türkischen Herrschers gegenüber Juden und Christen. Vgl. hierzu *Klaus Schreiner/Gerhard Besier*, Art. Toleranz, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* (= GGB), Bd. 6 (1990), 445-605 (hier: 489-491).
32. »Alle diese Sekten leben hier in Frieden und tragen gleichmäßig zum Wohl des Staates bei«, heißt es in den Überlegungen Friedrichs II. über »Aberglaube und Religion« (GGB 6 [s. vorige Anm.], 498). Die Mennoniten mußten folgerichtig eine Wehrsteuer zahlen, um nicht zum Kriegsdienst herangezogen zu werden.
33. Für einen solchen Fall hatte übrigens auch Sebastian Castellio, Calvins Opponent in der Frage der Hinrichtung Servets, die Todesstrafe gefordert!
34. Vgl. etwa *Samuel v. Pufendorf*, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, Bremen 1687 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1972), § 10, 28 f.
35. »Disziplinierung« ist ein wichtiger Grundbegriff der Soziologie Max Webers; vgl. aus der Herrschaftssoziologie von »Wirtschaft und Gesellschaft« (innerhalb derer Webers Kirchensoziologie ihren Platz hat!), bes. 681-687. Zu Webers Definition von »Disziplin« s. o., Anm. 7. Vgl. zur Sache besonders *Stefan Breuer*, *Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault*, in: *Christoph SachB/Florian Tennstedt (Hg.)*, *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt a. M. 1986, 45-69; *ders.*, *Die Formierung*

umstritten; die Befunde scheinen günstigenfalls ambivalent sein³⁶. Zwar wird die Aufgabe des Klerus schon im Dekret Burchards von Worms als die eines Erziehers und Arztes angesprochen³⁷, aber das Verhältnis von kirchlich vermittelter Sittenzucht und dadurch eventuell mitbedingter politischer Machtsteigerung war niemals eindeutig, wenngleich die kirchliche Handhabung der Sittenzucht fraglos im Interesse der Obrigkeit lag.

1.3 Hinsichtlich der *kirchlichen Finanzordnungen* und ihrer geschichtlichen Entwicklungen ist ganz unübersehbar, daß und wie diese stets die entscheidende Funktion erfüllt haben, der Kirche eine hinreichende Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum und damit an gesellschaftlicher Macht möglichst dauerhaft zu ermöglichen – vom alten Patronats³⁸- und Pfr ndenrecht³⁹ – in Verbindung mit dem »Pfarrzwang«, d. h. mit einer eindeutigen, territorial verankerten Mitgliedschaftszuweisung⁴⁰ in der jeweiligen Parochie –  ber staatliche Dotationen bis zum Recht der Erhebung von Kirchensteuern im neuzeitlichen Staat seit dem 19. Jahrhundert⁴¹. Diese rechtlich garantierten materiellen Existenzgrundlagen sicherten am wirksamsten die Partizipation der Kirchen an gesellschaftlicher Macht, und zwar unter ganz unterschiedlichen wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen. Es ist immer wieder verblüffend zu sehen, wie die Kirchen in Europa mit ihren entsprechenden kirchenrechtlichen Regelungen

der Disziplargesellschaft. Michel Foucault und die Probleme einer Theorie der Sozialdisziplinierung, in: Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium, Heft 4, 1983, 257-264.

36. Als instruktive Fallstudie vgl. *Heinrich Richard Schmidt*, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit, Stuttgart-Jena-New York 1995, der die These von der allmählichen Internalisierung äußerer Zwänge in der frühen Neuzeit (Norbert Elias) und der versittlichenden Kraft reformatorischer Ordnungen keineswegs bestätigen kann. – Eine umfangreiche Auswahlbibliographie der einschlägigen Lit. findet man bei *Heinz Schilling (Hg.)*, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (ZHF Bh. 16), Berlin 1994, 219-232.
37. »*Corrector et medicus*«: Buch XIX, zit. bei *Will*, a. a. O. (Anm. 16), 182.
38. Vgl. *Hartmut Böttcher*, Art. Patronat, EstL ³1987, 2453-2457; sowie die oben, Anm. 15, genannten Beiträge von Peter Landau.
39. Als Überblick vgl. Peter Landau, Art. Beneficium, TRE 5 (1980), 577-583.
40. Vgl. im zweiten Teil von Gratians Dekret C. 13, q. 1 (Friedberg I, 717f.). Zum Recht der Pfarreien in der mittelalterlichen Kirchenverfassung vgl. *Peter Landau*, Art. Kirchenverfassungen, TRE 19 (1990), 110-165 (hier 136-138). – Für die Geschichte des Pfarrzwanges nach der Glaubensspaltung ist entscheidend, ob und wie auch nicht »Glaubensverwandte« zu Parochialabgaben herangezogen werden konnten. Hier brach das Allgemeine Landrecht in Preußen von 1794 mit dem interkonfessionellen Pfarrzwang. Zu diesem Zusammenhang vgl. *Karl Wagenmann*, Der Pfarrzwang nach evangelischem Kirchenrecht, Diss. iur. Göttingen 1928.
41. Neuere  berblicke: *W. J. Sheils/Donna Wood (eds.)*, *The Church and Wealth*, Oxford 1987; *Wolfgang Lienemann (Hg.)*, *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989; *Marcel Pacaut/Olivier Fatio/Marcel Grandjean (eds.)*, *L'Hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen ge   l'époque moderne*, Genève 1991.

den Wandel derartiger Rahmenbedingungen in Umstellungskrisen abfedern konnten.

2. Grenzen kirchlicher Machtbildung

Indes war diese Machtteilhabe niemals ungebrochen, selbstverständlich und unstrittig. Das kirchliche wie das weltliche Recht haben ihr immer wieder Grenzen gezogen. Die Grenzen, die durch staatliches Recht in Geschichte und Gegenwart gezogen wurden und gezogen werden⁴², klammere ich hier aus und verweise lediglich, entsprechend den gewählten drei Grundtypen, auf drei Beispiele interner und/oder externer Machtbegrenzung.

1. Im Blick auf die Entwicklung kirchlicher Amtsverständnisse scheint es mir lohnend zu sein, nach den Wandlungen hinsichtlich des Verständnisses und der Ausübung der *potestas ecclesiastica* zu fragen. Unter allen Artikeln der CA ist der hier einschlägige Art. 28 am umfangreichsten⁴³. Er definiert die *potestas clavium* eindeutig und ausschließlich als *mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta*. Entscheidend ist im Unterschied zur römischen Kirche die strikte Trennung von Hirtenvollmacht und Jurisdiktionsgewalt, und die Ausschließung von der *communio* der Kirche darf nach CA 28 nur *sine vi humana, sed verbo* erfolgen.

Ich habe noch nicht Gelegenheit gehabt, den Konsequenzen nachzugehen, die sich aus dieser Weichenstellung seinerzeit oder später ergeben haben. Insbesondere wäre zu fragen, ob, wie und wo aus der Bestimmung der *potestas sacra* als *praedicatio evangelii* die Einsicht erwachsen ist, daß es schlechterdings nicht erlaubt ist, den Menschen in religiöser Hinsicht Angst einzujagen, um ihre Religionsübungen zu konditionieren und zu kontrollieren. Vielleicht hat diese Einsicht sich erst im Zuge der Rezeption neuzeitlicher Religionskritik in Theologie und Kirche Bahn gebrochen. Ich denke, daß man Karl Barths eisernes Insistieren auf der Reihenfolge von Evangelium und Gesetz durchaus auch als Antwort auf einen machtmißbräuchlichen, seelsorgerlich unverzeihlichen Umgang mit den (nicht nur religiösen) Ängsten von Menschen verstehen kann und muß⁴⁴. Der Ent-

42. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV bestimmt: »Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig *innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes*.« (Hvhbg. WL). Zur Bedeutung dieser Schrankenklausel im Rahmen des GG der Bundesrepublik Deutschland vgl. *Wolfgang Bock*, Das für alle geltende Gesetz und die kirchliche Selbstbestimmung. Eine verfassungsrechtliche Untersuchung am Beispiel des Amtsrechts der evangelischen Kirchen, Tübingen 1996.

43. Zum Verständnis vgl. *Wilhelm Maurer*; Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. I. Einleitung und Ordnungsfragen, Gütersloh 1976, bes. 73-96.

44. Vgl. zu den Begriffen von *potestas* und *potentia* bei Barth etwa KD II/1, §31.2, 591, 31 ff.; III/4, §55.1, 446, 7 ff.; IV/1, §58.2, 108, 8 ff.; IV/2, §66.3, 621, 30 ff.

stehung und Entwicklung speziell dieser Einsicht ausführlicher nachzugehen, bietet eine lohnende Perspektive auf den Weg der Kirche in die moderne Welt.

2. Ich habe oben schon auf die Bedeutung des Rechtes der Kirchenzugehörigkeit sowohl für kirchliche wie für staatliche Kompetenzen und Machtpositionen hingewiesen. Die praktische, insbesondere auch seelsorgerliche Bedeutung der entsprechenden Regelungen ist bis in die Gegenwart evident und kristallisiert sich vor allem an drei Problemen heraus: An der Frage der Pflicht zur (Kleinkinder-)Taufe, an der rechtlichen Möglichkeit des Kirchenaustritts und an der Frage der Zuordnung von Zivilehe und kirchlicher Trauung. Hinsichtlich des Ehe- und des Kirchenaustrittsrechts haben die Kirchen in Deutschland erst im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Einschränkung ihrer Kompetenzen hingenommen, nicht ohne erhebliches Widerstreben⁴⁵, und es gibt immer noch rechtsstaatlich verfaßte Länder in Europa, wie Italien, die ein formelles Kirchenaustrittsrecht nicht kennen! Aber die Grundtendenz, welche kirchlichen Kompetenzen eine deutliche Grenze zieht, ist offensichtlich: Kirchen sollen um der Glaubens- und Religionsfreiheit willen keinen Menschen gegen seinen Willen als Mitglied beanspruchen dürfen. Darüber hinaus beobachte ich jedenfalls in großstädtischen Ballungsgebieten eine Tendenz, den Kirchenmitgliedern die Wahl ihrer Gemeinde unabhängig vom Wohnort anheim zu stellen – also eine gewisse Tendenz zu Personalgemeinden beziehungsweise zur Koexistenz von Parochial- und Personalprinzip⁴⁶. Entsprechende Regelungen, in den USA selbstverständlich, könnten in der Schweiz und in Deutschland auf eine allmähliche Modifikation des traditionellen Parochialprinzips hindeuten. Eine weitere Konsequenz liegt in der auch schon artikulierten Forderung nach einer Doppel- oder Mehrfachmitgliedschaft in verschiedenen konfessionell bestimmten Kirchen⁴⁷.

3. Für die meist extern erfolgte Begrenzung jener kirchlichen Macht, die auf dem Recht der Verfügung über finanzielle Ressourcen beruht, steht das Stichwort der

45. Hermann Kohlbrügge (1803-1875) beispielsweise schloß zweimal die Ehe lediglich nach bürgerlichem Recht (1829 und 1834); wegen seiner theologischen Dissidenz wurde ihm eine kirchliche Trauung verweigert! Auf der anderen Seite hat Rudolph Sohm noch im Kulturkampf die kirchliche Eheschließung vehement verteidigt; vgl. sein Buch: *Das Recht der Eheschließung aus dem deutschen und kanonischen Recht geschichtlich entwickelt*, Weimar 1875.
46. Eine wichtige neue Gestalt von Personalgemeinden bilden die »Frauenkirchen«. Überhaupt stellt die Entwicklung der rechtlichen Gleichstellung von Frauen und Männern in der Kirche, verbunden mit dem kontinuierlich gewachsenen Anteil von Frauen an den Theologiestudierenden, einen ganz eigenen Machtbildungsprozeß in der Kirche mittels des Kirchenrechts dar, auch wenn darauf feministische Theologinnen bisher nur selten aufmerksam gemacht haben. Das Kirchenrecht erscheint hier in seiner typischen Ambivalenz, indem es teils der Blockierung dieses Prozesses, teils seiner Beschleunigung gedient hat.
47. In Kirchen der südlichen Hemisphäre, wo Christen eine kleine Minderheit bilden, kommt dann noch gelegentlich das Problem der »non-baptized believers« hinzu; vgl. dazu *Christine Lienemann-Perrin*, Zwischen verfaßter Kirche und Hinduismus. Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie im Anschluß an eine Studienreise, ThZ 52, 1996, 98-118.

»Säkularisierung«. Abzüglich des ideenpolitischen Mehrwertes der Bedeutung dieses Wortes geht es dabei schlicht – von der karolingischen Zeit über den Reichsdeputationshauptschluß bis zu Art. 138 der Weimarer Reichsverfassung – um die Ablösung vermögenswirksamer Rechtstitel der Kirchen gegenüber dem Staat mittels mehr oder weniger angemessener Entschädigungen. In der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland hat sich das verfassungsrechtliche Gebot der Ablösung der Staatsleistungen⁴⁸ freilich bis heute als eine außerordentlich wirksame Säkularisierungssperre erwiesen. Doch prinzipiell wäre der Staat des Grundgesetzes nicht nur berechtigt, sondern vielleicht sogar verpflichtet, zumindest in dieser Hinsicht den kirchlichen Finanzverfassungen und damit der rechtlichen Gestaltungsfreiheit der Kirchen gewisse Grenzen zu ziehen.

III. Paradoxien und Ambivalenzen kirchlicher Machtgestalt

Wohl kein Historiker und kein Sozialwissenschaftler hat das Verhältnis von organisierten Religionen zur Macht, insbesondere zu ökonomisch begründeten Machtbeziehungen und Machtbildungen, so sehr in das Zentrum seines gesamten Werkes gerückt wie Max Weber. Seine unvollendet gebliebenen Studien zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen«⁴⁹, Pionierarbeiten interkultureller religionssoziologischer Forschung, thematisieren immer wieder (nicht die Dialektik, sondern) die Paradoxien von ursprünglich religiösen Impulsen und ihren Wirkungen bezüglich »Rationalisierung« und Weltgestaltung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen hat Weber vermutlich deshalb vorrangig interessiert, weil es hier um die für die Neuzeit nachhaltigsten Organisationsweisen von gesellschaftlicher Macht geht⁵⁰. Wenn man die »Zwischen-

48. Grundlegend *Ernst Rudolf Huber*, Die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte in der Weimarer Verfassung, Tübingen 1927; zur heutigen Lage vgl. *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, HdbStKirchR', II (1975), 51-90.

49. Vgl. dazu die von Wolfgang Schluchter hg. Bände über »Max Webers Studie über das antike Judentum« (1981); »Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus« (1983) sowie »Max Webers Sicht des antiken Christentums« (1985), alle Frankfurt a. M. sowie *W. Schluchter*, Religion und Lebensführung, 2 Bde. Frankfurt a. M.: 1988 (= TB 1991), hier insbesondere die Studien zur Werkgeschichte, Bd. 2, 557-596.

50. Vgl. dazu besonders Webers Freiburger Antrittsvorlesung zum Thema »Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik, in: *ders.*, Gesammelte politische Schriften. Geleitet von Theodor Heuss, hg. v. Johannes Winkelmann, 2. Aufl., Tübingen 1958, 1-25. Dort heißt es u. a.: »Nicht in erster Linie für die Art der volkswirtschaftlichen Organisation, die wir ihnen überliefern, werden unsere Nachfahren uns vor der Geschichte verantwortlich machen, sondern für das Maß des Ellenbogenraumes, den wir ihnen in der Welt erringen und hinterlassen. *Machtkämpfe* sind in letzter Linie auch die ökonomischen Entwicklungsprozesse, die *Machtinteressen* der Nation sind, wo sie in Frage gestellt sind, die letzten und entscheidenden Interessen, in deren Dienst ihre Wirtschaftspolitik sich zu stellen hat; die Wissenschaft von der Volkswirtschafts-

betrachtung«⁵¹ am Ende des ersten Bandes der »Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie«⁵² und den Abschnitt über »Religiöse Ethik und ›Welt‹« aus der Religionssoziologie von »Wirtschaft und Gesellschaft«⁵³ im Zusammenhang liest, springt Webers zentrales Interesse an dem selbstnegatorischen Charakter besonders der Askese als eines paradoxen Gestaltungswillens in's Auge. »In eigentümlicher Paradoxie«, so heißt es in der Religionssoziologie, »gerät vor allen Dingen, wie schon mehrfach erwähnt, die Askese immer wieder in den Widerstreit, daß ihr rationaler Charakter zur Vermögensakkumulation führt.«⁵⁴ Die »Paradoxie aller rationalen Askese« besteht darin, »daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf«; dieser eigentümliche Sachverhalt habe »dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt«⁵⁵. Diese »Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen«⁵⁶ – und nicht irgendeine »Weber-These« über einen kausalen Zusammenhang von Prädestinationsglauben und beruflichen Erfolg – steht meines Erachtens auch im Zentrum der Abhandlung über »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«⁵⁷. Dem entsprechen die vielfachen Hinweise bei Weber auf die Wirkungen der Bettelorden, den mittelalterlichen Armutsstreit und die Geschichte des kanonischen Zinsverbotes. Diese von Weber selbst so genannte Paradoxie präzisiert er vor allem in Kategorien der Herrschaftssoziologie. Organisierte Religionen hat Weber immer als Herrschaftsverbände charakterisiert. In den »Soziologischen Grundbegriffen« heißt es: »Für den Begriff ›Kirche‹ ist ... nach dem üblichen (und zweckmäßigen) Sprachgebrauch ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabes sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch.«⁵⁸ In der Herrschaftssoziologie fragt er dann nach den Wechselbeziehungen zwischen politischer und hierokratischer Herrschaft. Nach Webers Auffassung läßt sich politische Herrschaft dauerhaft nur sichern, wenn die Beherrschten ein hinreichendes Minimum

politik ist eine *politische* Wissenschaft. Sie ist eine Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation. Und der *Nationalstaat* ist uns nicht ein unbestimmtes Etwas, welches man um so höher zu stellen glaubt, je mehr man sein Wesen in mystisches Dunkel hüllt, sondern die weltliche Machtorganisation der Nation, und in diesem Nationalstaat ist für uns der letzte Wertmaßstab auch der volkswirtschaftlichen Betrachtung die ›*Staatsraison*‹.« (14; Hvhbg. im Or.) Zur weiteren Auseinandersetzung vgl. *Wolfgang J. Mommsen*, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 2. Aufl., Tübingen 1974, 37-72; *ders.*, Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers, HZ 233, 1981, 35-64.

51. Zuerst 1915, dann für den Aufsatzband von Weber kurz vor seinem Tode überarbeitet; vgl. Schluchter, Religion und Lebensführung, 2, 593-595.

52. Tübingen 1920 (seither fotomechanische Nachdrucke), zit. GRS.

53. A. a. O., 348-367

54. Wirtschaft und Gesellschaft, 353f.

55. Zwischenbetrachtung, 545.

56. So am Ende der Konfuzianismus-Studien, GRS I, 524.

57. Zuerst 1904/05.

58. Wirtschaft und Gesellschaft, 30.

an Gehorchen-*Wollen* aufbringen, und dafür sind ein gewisser Glaube der Beherrschten an die Charisma-Begabung der Herrschenden und insofern an die Legitimität ihrer Herrschaftsansprüche unverzichtbar. Weber schreibt: »Die weltliche Gewalt stellt der geistlichen für die Erhaltung ihrer Machtstellung, mindestens aber für die Beitreibung der Kirchensteuern und anderer materieller Subsistenzmittel die äußeren Zwangsmittel zur Verfügung, und als Gegendienst pflegt diese dem weltlichen Herrscher insbesondere die Sicherung der Anerkennung seiner Legitimität und Domestikation der Untertanen mit ihren religiösen Mitteln darzubieten.«⁵⁹

Die Hierokratie erwächst ursprünglich selbst aus charismatischen Impulsen. Aber sie entwickelt sich nach Weber zur ›Kirche‹, indem sie einen professionellen Priesterstand ausbildet, ihre Geltungs- und Herrschaftsansprüche universalisiert, Kultus, Lehre und Ausbildung systematisiert und jede Art Heilsvermittlung durch Bindung an ein ›Amt‹ monopolistisch institutionalisiert. Den rationalen anstaltlich-betrieblichen Charakter teilt die so ausgebildete Kirche mit anderen modernen Institutionen. Aber dazu gegenläufig hat Weber stets die für ihn faszinierenden Gegenbewegungen vor Augen gehabt, insbesondere die Gestalten der Propheten, die diese Art von Herrschaftsordnung und Machtübung abgelehnt haben. Ihr Charisma ist nach Weber ausgesprochen »wirtschaftsfremd«⁶⁰. Deshalb spricht er auch von dem immer wieder begegnenden Kampf der Priesterschaft gegen die Prophetie, um die etablierte Lehre festzulegen, durchzusetzen und so »ihre eigene Herrschaft zu sichern«⁶¹. Der Prophet ist der Antitypos zum Priester und zum Fachbeamten. Aber die siegreiche Prophetie erleidet immer wieder das Schicksal der Veralltäglichung ihres Charismas⁶² oder wird von der Priesterschaft durch Rezeption oder Kompromisse neutralisiert. Den Verstrickungen in die Dynamiken der Macht kann auch sie sich nicht entziehen.

IV. Funktionswandel des Kirchenrechts?

Max Weber hat die Kirche innerhalb seiner Herrschaftssoziologie primär in konflikttheoretischer Perspektive behandelt. Merkwürdigerweise ist dieser Umstand in der kaum überschaubaren Literatur zu seiner Protestantismus-Studie fast nirgends berücksichtigt worden⁶³, obgleich es diese Perspektive ist, welche gera-

59. Ebd., 691.

60. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 142.

61. Ebd., 279; vgl. auch den Absatz der Kirchensoziologie über »politische und hierokratische Herrschaft«, ebd., 688-726.

62. Ebd., 142-148.

63. Die einzige mir bekannte Ausnahme ist der Aufsatz von *Johannes Schwerdtfeger*, *Rationalisierung und Kirchenbegriff bei Max Weber*, in: *Gerhard Grohs u. a. (Hg.), Kulturelle Identität im Wandel* (FS Dietrich Goldschmidt), Stuttgart 1980, 60-68.

de für rechtshistorische und rechtssoziologische Untersuchungen zahlreiche Anregungen bietet. Webers Unterscheidung der Idealtypen von Kirche und Sekte⁶⁴ beruht im Wesentlichen auf den Merkmalen der individuellen Freiwilligkeit der Mitglieder und der Unabhängigkeit von politischer Herrschaft. Der Struktur der Sekte – wohlgernekt im soziologischen, nicht im häresiologischen Sinne – hat Weber insofern zu Recht »innere Wahlverwandtschaft mit der Struktur der Demokratie« attestiert und ihren Mitgliedern bescheinigt, »einen Bund mit der politischen Macht gar nicht eingehen« zu können⁶⁵. Nicht nur die eigene Gewissensfreiheit, sondern auch die der anderen ist darum nach Weber eine Grundforderung der Sekte und insofern, wie Weber im ausdrücklichen Anschluß an Jellinek sagt, »das prinzipiell erste, weil weitestgehende, die Gesamtheit des ethisch bedingten Handelns umfassende, eine Freiheit von der Gewalt, insbesondere von der Staatsgewalt, verbürgende ›Menschenrecht‹«⁶⁶. Ich verweise auf Webers Kirchen-Sekten-Typologie an dieser Stelle, um abschließend einige Vermutungen zum Funktionswandel des Kirchenrechts in der Gegenwart zu äußern. Dabei folge ich wiederum den drei Schwerpunkten von Amt, Mitgliedschaft und Finanzen und begnüge mich mit knappen aktuellen Impressionen, die hoffentlich Widerspruch provozieren.

1. Amt – Ordnung und Lehre

Pfarrerinnen und Pfarrer heute sind unendlich weit entfernt vom alten Bild des Pfarr-Herrn. Dabei ist dieser Typus noch nicht sehr lange tot. Der Verfasser des «Jahrhunderts der Kirche» war ausweislich vieler Fotos eine große Symbolgestalt der Kirche als einer hoheitlichen Ordnungsmacht mit unverlierbaren, eigenen Rechten. Synoden waren noch bis weit in die Nachkriegszeit Versammlungen würdiger Herren. Die öffentliche Repräsentanz der Kirche war sinnfällig. Dasselbe läßt sich für die ökumenische Bewegung und ihre großen Versammlungen anhand von Bildern bis zur Mitte der 1960er Jahre illustrieren.

Es gibt noch Lebensordnungen und Lehrzuchtverfahren, jedenfalls in deutschen Kirchen (in der Schweiz ist dergleichen weitestgehend unbekannt), aber ihre Anwendungen sind, wenn es überhaupt dazu kommt, ziemlich selten. Derartige Formen kircheneigener Machtäußerungen sind weithin obsolet geworden und bewirken zudem rasch Solidarierungen mit den Betroffenen. Die VELKD will, wie ich höre, die Lebensordnungen durch «Leitlinien» ersetzen, die primär zum

64. Zum Sektenbegriff vgl. bes. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 721-726.

65. Ebd., 724.

66. Ebd., 725. Daß dies kaum die Realität vieler heutiger «Sekten» charakterisiert, steht auf einem anderen Blatt; für Weber ist die Sekte in erster Linie durch die Opposition zum Amtscharisma ausgezeichnet und insofern eine Parallele (oder eine Projektion) von Webers eigener Kritik am politischen System des wilhelminischen Kaiserreichs.

Leben der Kirche einladen, aber möglichst niemand ausgrenzen sollen. Kirchliches Recht, welches gar Sanktionen vorsieht und auch tatsächlich verhängt, gilt zunehmend weniger für alle Kirchenmitglieder als vielmehr nur noch für Menschen, die in einem besoldeten Dienstverhältnis zur Kirche stehen. Bei allen anderen Mitgliedern scheint dieses Mittel stumpf geworden zu sein; das gilt zunehmend auch für die römisch-katholische Kirche. Auch die Binde- und Lösegewalt, von der man in St. Peter liest, hat ihre abschreckende Wirkung weithin eingebüßt. Man stelle sich vor: eine Häresie, und keiner hört hin!

Was ich karriere, enthält ernst zu nehmende Gefahren. Eine Gefahr besteht darin, daß der Unterschied von Klerikern und Laien eine ganz neue Qualität bekommt, und zwar auch in den reformatorischen Kirchen, insofern sich eine doppelte Moral entwickelt. Vorbild, Glaubwürdigkeit und Unanständigkeit werden von Pfarrerinnen und Pfarrern erwartet⁶⁷; aber warum speziell oder ausschließlich von ihnen? Ich denke: Unter anderem auch deshalb, weil nur hier noch die kirchlichen Sanktionsmöglichkeiten einen empfindlichen Angriffspunkt finden⁶⁸. Eine nicht unbedenkliche und damit zusammenhängende Entwicklung sehe ich überdies darin, daß die Kirchen in Deutschland nach 1945 ein weitgehend autonomes Dienst- und Amtsrecht entwickelt haben, das staatskirchenrechtlich sogar einigermaßen unumstritten ist. Ich kann nicht behaupten, daß ich diese im internationalen Vergleich ziemlich einmalige Steigerung kirchlicher Autonomie unter rechtsstaatlichen Bedingungen unbedenklich finde.

2. Kirchenmitgliedschaft

Die tatsächlichen Formen der Kirchenzugehörigkeit haben sich in den letzten 20 Jahren deutlich verändert. Die Einheit von bürgerlicher Rechtschaffenheit und kirchlicher Mitgliedschaft ist weithin und zunehmend vorbei. Kaum jemand hat bei einem Kirchenaustritt Ansehens- oder Machtverlust zu gewärtigen. Die Aufrechterhaltung oder das Eingehen einer Mitgliedschaft erfolgen überwiegend freiwillig, ohne daß damit gesellschaftliche Vor- oder Nachteilserwartungen verbunden wären. Die Kirchenmitgliedschaft öffnet oder blockiert keine weltlichen Karrieren mehr. Vielleicht ist in dieser Hinsicht das Recht der Kirche heute, hier: ihr Mitgliedschaftsrecht, am weitesten von Prozessen gesellschaftlicher Machtbildung entfernt beziehungsweise ihnen gegenüber neutral. Aber: Diese neuartige Differenzierung zwischen Bürger- und Christ-Sein enthält die Chance einer neuen inneren Freiheit, die Kirchenmitgliedschaft aus eigener Überzeugung aus-

67. Vgl. *Paul Koller*, Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Theologen sowie *Roland Tompert*, Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Juristen, beides in *Rau/Reuter/Schlaich*, Das Recht der Kirche, Bd. II, Gütersloh 1994, 153-168 und 169-199.

68. Diese Ungleichbehandlung ist bei der kirchlichen Würdigung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften besonders auffällig.

drücklich zu bejahen und einzugehen. Man kann dabei vielleicht von einer Freiheit und einer Macht sprechen, die niemanden mehr übermächtigen wollen.

3. Finanzen

Bei diesem letzten Punkt, zu dem ich viel geschrieben habe, fasse ich mich ganz kurz. Nicht zu leugnen ist, daß das deutsche System der Kirchensteuer sich regelmäßig scharfer Kritik erfreut. Ich bin aber überzeugt, daß es in der heutigen Gestalt gerade eine sorgfältige und nachvollziehbare, partnerschaftliche Trennungsordnung im Gegenüber zu gesellschaftlicher und politischer Macht verkörpert. Es vereint staatsbürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirchenmitgliedschaft mit einigermaßen gerechter Verteilung der Lasten und ist überdies effizient. Es ist aber vor allem ein System, das die Kirche ein Stück weit dagegen schützen kann, von ihr fremden gesellschaftlichen Kräften übermächtigt zu werden, ohne daß die Kirche ihrerseits partikuläre Privilegien- und Machtansprüche erhebt.

Funktionswandel des Kirchenrechts? Ich meine zahlreiche Anzeichen dafür zu erkennen, daß nicht nur die hoheitlichen Züge im Kirchen- und Amtsverständnis der Öffentlichkeiten wie der Amtsträger und besonders der Kirchenmitglieder signifikant zurückgetreten sind, sondern daß sich auch die kirchliche Praxis auf allen Ebenen in kaum weniger als der Zeit von zwei Generationen darauf eingestellt hat. Gewiß, die Kirchen kämpfen gelegentlich, wenn es sein muß, um die Erhaltung ihrer Rechtspositionen im Rechtsstaat, und dies völlig zu Recht, denn auch sie brauchen sich nicht diskriminieren zu lassen. Aber in Prozessen der gesellschaftlichen Machtbildung und (vor allem) der Machtumbildung haben sie zunehmend eine Position eingenommen, die die Qualität von Staat und Gesellschaft am Ergehen der schwächsten und chancenärmsten Bürger mißt – auch um den Preis, daß eine solche Kirche auf den Beifall der Mächtigen verzichten muß. Auch das Recht der Kirche selbst läßt sich in dieser Richtung weiter entwickeln.