

PETER HENRICI · EDLIBACH

## PHILOSOPHISCHE KIRCHENMODELLE DER NEUZEIT

Die Lehre von der Kirche wurde erst in der Neuzeit zu einem eigenen theologischen Traktat ausgebildet. Das geschah vor allem in apologetischer Absicht in Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis der Reformation. Im Vordergrund stand deshalb die Rechtfertigung der Hierarchie und des Papsttums. Auf protestantischer Seite haben zur gleichen Zeit auch einige Philosophen über die Kirche nachgedacht, ausgehend von der Kirche als gesellschaftlich-politischer Größe. Ähnlich wie der Staat erschien die Kirche so als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich an bestimmte Regeln halten, und die zum Staat in Konkurrenz treten kann. Dieses soziologische Kirchenverständnis ergänzten diese Philosophen durch Rückgriffe auf die Heilige Schrift, die sie ebenfalls philosophisch-rational auslegten. So entstanden verschiedene philosophische Kirchenmodelle, unter denen sich vier Grundtypen auszeichnen. Diese bestimmen auch heute noch weitgehend das Bild von der Kirche.

### *1. Thomas Hobbes: Eine Staatskirche der Macht*

Als Initiator des philosophischen Nachdenkens über die Kirche kann der Engländer Thomas Hobbes gelten mit seinem (selten ganz gelesenen) Hauptwerk *Leviathan, oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*.<sup>1</sup> In den unsicheren Zeiten, die England in Kriege, Revolution und Bürgerkrieg verwickelt sahen, wollte Hobbes die Machtstellung des Souveräns festigen, ohne auf das feudalistisch-theologische Gottesgnadentum zurückzugreifen. Dafür entwickelte er seine Theorie vom Gesellschaftsvertrag: «Als ob jeder zu jedem sagte: Ich gebe diesem Menschen oder dieser Versammlung von Menschen Ermächtigung und übertrage ihm mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihm ebenso dein Recht überträgst und Ermächtigung für alle seine Hand-

*PETER HENRICI SJ, Jg. 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.*

lungen gibst. Wenn dies getan ist, nennt man die so in einer Person vereinigte Menge Gemeinwesen, auf Lateinisch *civitas*. Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser (um ehrerbietiger zu reden) jenes *sterblichen Gottes*, dem wir nach dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken.»<sup>2</sup> Auf scheinbar demokratische Weise, durch allgemeine, wenn auch stillschweigende Zustimmung, wird so ein totalitäres Staatswesen legitimiert, in dem der einzelne Bürger machtlos und rechtlos ist. Als Souverän, der über alle Macht und über das ganze Recht verfügt, sieht Hobbes, den wechselnden Machtverhältnissen in England Rechnung tragend, entweder einen Monarchen oder ein Parlament.

Mit dieser Staatsordnung ist für Hobbes auch eine Kirchenordnung gegeben. Die Wirren, in die England verwickelt war, waren nicht zuletzt konfessioneller Natur – nicht anders als der gleichzeitige Dreißigjährige Krieg auf dem Kontinent. Das Titelbild zum *Leviathan* – «das berühmteste je einem Philosophenbuch vorangestellte, zugleich das berüchtigste»<sup>3</sup> – stellt diese doppelte, staatliche und kirchliche, Machtbefugnis unübersehbar vor Augen. Ein gekrönter Leib aus vielen Leibern, der Souverän, hält in der rechten Hand das Schwert und in der linken den Bischofsstab. Unter diesem zeigen fünf Piktogramme, worüber die Staat-Kirche die Verfügungsmacht hat: über die Ortskirchen, über die Bischöfe, über die Exkommunikation, über die theologischen Auseinandersetzungen, sowie über die Synoden oder Konzilien. Diese dem Souverän übertragene kirchliche Gewalt entmachtet alle bestehenden kirchlichen Machtstrukturen. Das dritte Buch des *Leviathan* führt diese Entmachtung im einzelnen aus, und das vierte Buch weist alle Machtansprüche zurück, die aus Volksfrömmigkeit oder Aberglauben entstehen könnten.

Schon das Schlusskapitel des zweiten Buches hatte «Vom natürlichen Königreich Gottes» (d.i. von der natürlichen Religion) gehandelt und gezeigt, dass der Gottesdienst der Obergewalt des Staates unterstellt sein muss. Das dritte Buch handelt dann ausdrücklich «Vom christlichen Gemeinwesen». Hobbes, der Pastorsohn, stützt seine Ausführungen auf Schriftzitate. Wie kurz nach ihm auch Spinoza zeigt er durch vernünftig-kritische Schriftauslegung auf, dass das Alte Testament nichts anderes vor Augen gehabt habe als ein jüdisches Staatswesen.<sup>4</sup> Von da geht er über zur «Bedeutung des Wortes Kirche in der Heiligen Schrift». Er definiert «Kirche» (ἐκκλησία) etymologisch als «eine Gemeinschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen, vereint in der Person eines Souveräns, auf dessen Befehl sie sich versammeln und ohne dessen Ermächtigung sie sich nicht versammeln sollten.»<sup>5</sup> Dieser Souverän ist der vom Gesellschaftsvertrag legitimierte staatliche Souverän, weil alle Gläubigen ihrer körperlichen Natur nach Glieder dieses Staatskörpers sind. «Und daher ist eine Kirche [...] das gleiche wie ein staatliches Gemeinwesen, das aus Christen besteht,

und wird *Staat* genannt, weil ihre Untertanen *Menschen* sind, und *Kirche*, weil ihre Untertanen *Christen* sind.» Das entspricht dem anglikanischen Kirchenverständnis; doch ergibt sich so auch ein unrückführbarer Pluralismus von Kirchen, weil jedes Staatswesen seine eigene Kirche hat. Folglich gibt «es auf Erden keine universale Kirche [...], der zu gehorchen alle Christen verpflichtet sind.»(ebd.). Hobbes legitimiert damit zwar auch den Kirchenstaat mit dem Papst als weltlichem Souverän; doch umso entschiedener weist er den Anspruch des Papstes als universales Kirchenoberhaupt zurück. Im *Leviathan* setzt sich Hobbes nur mit einem einzigen Autor eingehend auseinander, mit Robert Bellarmins Lehre vom Papsttum, die er Punkt für Punkt zu widerlegen sucht.<sup>6</sup>

Wie schon die heidnischen Könige, so ist auch der christliche Souverän von Amtes wegen der Hirte seines Volkes. Dieses Hirtenamt besteht in einem christlichen Gemeinwesen vor allem in der Befugnis, die Schrift letztverbindlich auszulegen und auch den Schriftkanon zu bestimmen, sowie die in der Schrift enthaltenen Verhaltensregeln formell zu Gesetzen zu erheben. Alle andern kirchlichen Instanzen (Bischöfe, Priester) haben zwar auch einen Lehrauftrag und eine Auslegungsbefugnis, weil darin das Wesen der Kirche besteht. Doch nur der Souverän hat die Macht, seine Auslegung auch durchsetzen zu können; deshalb ist nur sie verbindlich. Die Befugnis aller untergeordneten kirchlichen Instanzen ist, wie die Macht des Souveräns, nicht von Gottes Gnaden; sie stammt aus dem Vertragswillen der Untertanen. Zur Bestätigung verweist Hobbes auf die Wahl des Apostels Matthias und auf die Aussendung von Paulus und Barnabas durch die Gemeinde (Apg 1,15–26; 11,29–30; 13,2–3), aber auch auf die ursprüngliche Volkswahl des Papstes.<sup>7</sup>

Kirche und Staat sind für Hobbes somit identisch. Konstitutiv für beide ist die absolute Macht, die aus der Übertragung der Selbsterhaltungsmacht aller Mitglieder an den Souverän entstanden ist – kirchlich müsste man von der Übertragung der Auslegungsbefugnis aller Einzelnen an den Souverän sprechen. Mit dieser Übertragung haben alle Einzelnen, auch die Bischöfe und die Theologen, ihr Recht verloren, die Schrift verbindlich auszulegen. Ein totalitäres Kirchenwesen ist entstanden.

In seiner radikalen Form wird heute kaum jemand die Staatslehre und das Kirchenverständnis Hobbes vertreten. Ein Nachklang seiner Ideen findet sich jedoch dort, wo die kirchliche Autorität vor allem als Machtbefugnis verstanden und empfunden wird, sowie in gewissen staatskirchenrechtlichen Vorstellungen. Wo staatskirchenrechtliche Gebilde, beispielsweise die Kirchengemeinden und die «Kantonalkirchen» in einigen Teilen der Schweiz, als echt kirchliche Strukturen betrachtet werden, wären das, ähnlich wie bei Hobbes, Staatskirchen von Staates Gnaden. Deren Macht ist nicht mehr politischer, sondern finanzieller Natur.

## 2. John Locke: Ein freiwilliger Zusammenschluss zum Zweck des Seelenheils

Gegen die totalitäre Staats- und Kirchauffassung Hobbes' reagiert der um eine Generation jüngere John Locke.<sup>8</sup> Wie Hobbes will auch er Abhilfe schaffen im politischen und kirchlichen Wirrwarr im England seiner Zeit. Er übernimmt die Vorstellung, dass die Staatsmacht nicht von Gottes Gnaden, sondern durch einen Gesellschaftsvertrag entsteht, und auch er legt die Schrift mit Vernunftüberlegungen aus. Die anstehenden Probleme löst er jedoch genau umgekehrt wie Hobbes. Während dieser alle Macht dem alleinigen Souverän übertrug, setzt sich Locke im Gegenteil für eine Einschränkung der Staatsmacht ein und sagt allem Zwang ab. Problematisch sind für ihn weniger die politischen Unruhen als die zahlreichen einander widersprechenden christlichen Gruppierungen. Um den Frieden zwischen diesen Gruppen zu wahren, empfiehlt Locke deshalb die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche<sup>9</sup> und die größtmögliche Toleranz.

Grundlegend ist dafür die Einsicht, dass jedem Menschen von Natur aus gewisse unveräußerliche Rechte zukommen, namentlich das Recht auf Freiheit, Schutz und Eigentum. Der Gesellschaftsvertrag setzt eine staatliche Autorität nur dazu ein, die Rechte jedes einzelnen Bürgers besser zu schützen als dieser selbst es vermag. Auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit gehört zu diesen zu schützenden Rechten, in dem Sinne, dass ich «die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»<sup>10</sup> Daraus folgt, «dass eine Kirche eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft von Menschen ist, die sich nach eigener Vereinbarung zusammentun, um Gott in der Weise zu verehren, die sie als annehmbar für ihn und als wirksam für ihr Seelenheil betrachten.»<sup>11</sup>

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder Religionsgemeinschaft bleibt demnach dem privaten Urteil jedes Einzelnen überlassen. Folglich können im gleichen Staat zu Recht verschiedene christliche Kirchen oder Sekten bestehen. Sie alle sind grundsätzlich gleichberechtigt, selbst dann, wenn der Souverän eine dieser Kirchen zu seiner eigenen, zur Staatskirche gemacht hat. Der einzelne Bürger hat zudem das Recht, aus einer gewählten kirchlichen Gemeinschaft wieder auszutreten, so wie er schon aus freiem Willen in sie eingetreten ist.<sup>12</sup> Er muss jedoch irgendeiner religiösen Gemeinschaft oder Kirche angehören; denn «alle Menschen wissen und erkennen an, dass Gott öffentlich verehrt werden muss; warum sonst zwingen sie sich gegenseitig, sich zu öffentlichem Kult zu versammeln? Also müssen Menschen – bei denen dafür Freiheit besteht – in irgendeine religiöse Gemeinschaft treten, um sich zu treffen nicht nur zur gegenseitigen Erbauung, sondern um der Welt zu bekennen, dass sie Gott verehren, und um seiner Göttlichen Majestät solchen Dienst darzubringen, dessen sie

selbst sich nicht schämen und den sie Seiner nicht unwürdig noch für unannehmbar für ihn halten; und schließlich um durch Reinheit der Lehre, Heiligkeit des Lebens, und schickliche Verehrung andere zur Liebe der wahren Religion heranzuziehen und das übrige in der Religion zu vollbringen, was durch keinen Privatmann für sich allein getan werden kann.»<sup>13</sup>

Als öffentliche Gemeinschaft von Menschen braucht jede Kirche eine gewisse verbindliche Kirchenordnung. Diese kann wiederum nur von den Kirchenmitgliedern selbst oder von deren Vertretern im Sinne einer vertraglichen Abmachung aufgestellt werden.<sup>14</sup> Im Sinne Lockes sind deshalb alle Kirchen oder Sekten grundlegend demokratisch verfasst; doch durch vertraglicher Abmachung kann auch eine Episkopalkirche konstituiert werden, wie Locke im Blick auf England einräumt: «Und zuletzt soll es mir recht sein, dass diese Menschen einen Regenten in ihrer Kirche haben, der auf Grund einer so langen Nachfolgereihe, wie sie für notwendig halten, an seinem Platze steht, vorausgesetzt, dass ich gleichzeitig die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»<sup>15</sup>

Die schon zweimal erwähnte «persönliche Überzeugung» bezieht sich auf das «Heil meiner Seele» und als Weg dazu auf die rechte Verehrung Gottes. Lockes Kirchen sind in erster Linie persönliche Heilsanstalten, deren Kennzeichen der Gottesdienst ist. Als gläubiger Christ, der er sein wollte, findet Locke die Antwort auf die Frage nach dem Heil und nach dem rechten Gottesdienst in der Bibel. Doch um die Bibel in die Praxis zu überführen, muss man sie auslegen. Diese Schriftauslegung darf der Einzelne nicht an eine Autorität delegieren; er muss vielmehr in Freiheit und Verantwortung die Bibel im Licht seiner ihm von Gott verliehenen Vernunft zu verstehen suchen. In seinem Hauptwerk, *Versuch über den menschlichen Verstand*, und in seiner Schrift über *Die Vernunftgemäßheit des Christentums*<sup>16</sup> versucht Locke aufzuzeigen, dass der heilsnotwendige Inhalt der Schrift jeder menschlichen Vernunft zugänglich sein muss; denn «der gleiche Gott, der die Schrift diktiert hat, hat dem Menschen auch die Vernunft gegeben.» In der Schrift können sich zwar Dinge finden, die die menschliche Vernunft übersteigen («above reason»), aber nichts, was ihr widerspricht («contrary to reason»). Wer in einer Religionsgemeinschaft etwas Widervernünftiges entdeckt, kann diese nicht für die wahre halten und darf ihr folglich nicht beitreten oder muss wieder austreten, «wenn er hinterher etwas Irriges in der Lehre oder etwas Unangemessenes im Gottesdienste jener Gesellschaft, der er sich zugesellt hat, entdeckt.»<sup>17</sup>

Dagegen sind in Einzelheiten verschiedene vernunftgemäße Schriftauslegungen möglich. Deswegen gibt es verschiedene gleichberechtigte kirchliche Gemeinschaften, die sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern tolerieren sollen. Diese Toleranz hat erst im Widervernünftigen ihre klare

Grenze. Widervernünftige Lehren und eine widervernünftige kirchliche Praxis dürfen nicht geduldet werden. Widervernünftig ist für Locke alles, was den Bestand des Gemeinwesens gefährdet. Deshalb versagt er den Katholiken, ohne sie zu nennen, die Toleranz, weil sie die Toleranz weder lehren noch praktizieren, und weil sie sich «unter den Schutz und in den Dienst eines fremden Fürsten begeben.»<sup>18</sup> Noch weniger Toleranz verdienen jene, «die die Existenz Gottes leugnen»; denn «Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben.»<sup>19</sup>

Wie bei Hobbes hat auch bei Locke die Lehre von der Kirche letztlich das Wohl des Staates im Auge. Ein derart staatsfreundliches Kirchenmodell wird heute am ehesten von liberalen Politikern vertreten. Doch auch für nicht wenige Christen bleibt es verlockend, sich die Kirche als einen freien gesellschaftlichen Zusammenschluss vorzustellen. Wo der Begriff des Volkes Gottes im Sinn einer Demokratie verstanden und der Aufbau der Kirche «von unten her» betont wird, wirken Lockes Gedanken nach, ebenso dort, wo man die Kirche als Dienstleistungsgesellschaft für das Wohl des Einzelnen betrachtet. Alle diese Kirchenmodelle beinhalten auch die Möglichkeit eines freien Kirchenaustritts, und ein Pluralismus von Kirchen erscheint als selbstverständlich. Dabei wird leicht übersehen, dass hinter all diesen Kirchenbildern die Auffassung steht, die Vernunft sei die oberste Autorität in der Schriftauslegung – ein Grundbegriff der Aufklärung. Der Toleranzbegriff dagegen ist über Lockes Nützlichkeitsabwägungen hinaus durch den Bezug auf die Gewissensfreiheit anthropologisch und theologisch vertieft worden.<sup>20</sup>

### 3. Immanuel Kant: Die unsichtbare Kirche. Vernunftglauben gegen Kirchenglauben

Der Lutheraner Kant orientierte sich im Gegensatz zu seinen englischen Kollegen für die Ekklesiologie nicht am Verhältnis zwischen Staat und Kirche; er versuchte sie vielmehr aus den Grundsätzen seiner Philosophie abzuleiten – wobei ihm die Aussagen der Bibel und der Theologie als Leitfaden dienten. Kant braucht die lutherische Idee einer unsichtbaren Kirche zur Vervollständigung seiner Ethik im Hinblick auf die real existierende Menschheit. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hatte in den drei Postulaten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die Vorbedingungen für jedes ethische Wollen aufgezeigt; nun fügt *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* noch eine weitere Vorbedingung hinzu. Diese ergibt sich erst aus der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen, weshalb sie erst nachträglich in einem reflektierenden Urteil als vernunftgemäß erkannt werden kann.

Kants Religionsschrift ist in ihrer Abzweckung ein Traktat über die Kirche. Ihr Verständnis wird dadurch erschwert, dass Kant die Offenbarungswahrheiten, die ihm als Leitfaden dienten, jeweils erst nachträglich in einer «Allgemeinen Anmerkung» anspricht. Er war es seinem Ruf als kritischer Philosoph schuldig, seine religionsphilosophischen Ausführungen so stringent wie möglich abzuleiten – obwohl er schon in der Titelsetzung («...innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft») diese Stringenz relativiert hatte.

In gut lutherischer Tradition setzt Kant bei der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur an, die er mit dem Begriff des «radikalen Bösen» philosophisch nachzudenken und auszusagen versucht. Er stützt sich dabei auch auf Rousseau, der die gute Natur des Menschen unausweichlich verdorben sah, seit der Mensch in ein gesellschaftliches Verhältnis zu andern Menschen getreten ist. Dieses Erbe Rousseaus hat Kant schließlich zur Forderung nach einer Kirche geführt. Wenn die vernunftgemäße Moral in der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen verwirklicht sein soll, wenn an einen «Sieg des guten Prinzips über das Böse» zu denken ist,<sup>21</sup> dann muss zwar einerseits die Idee eines «göttlichen», d.h. uneingeschränkt tugendhaften Menschen voranleuchten (B 73–83),<sup>22</sup> doch andererseits muss es auch eine Gesellschaftsform geben, die ausschließlich vom Guten, von der Tugend bestimmt ist. Kant entwirft deshalb die Idee der «Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird» (B 129).

Der kirchengründende Gesellschaftsvertrag ist für Kant somit weder freiwillig, wie bei Locke, noch von der Not erzwungen, wie bei Hobbes, sondern eine Pflicht. Sein Ergebnis wäre «ein ethisch gemeines Wesen [...]. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus den Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne dass das letztere zugrunde liegt, von Menschen gar nicht zustande gebracht werden könnte)» (B 130). Diese Aussagen müssen jedoch im Irrealis gemacht werden, weil «subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden» (Ebd.).

Unbeschadet der Aussichtslosigkeit einer Erfüllung der aufgegebenen Pflicht fragt Kant weiter, wie die Erfüllung konkret aussehen müsste. Sie ist «nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich» (B 139), weil jedes Gemeinwesen von Gesetzen regiert werden muss. Ein solches Gemeinwesen kann zwar nur von Gott selbst, als «Reich Gottes», gestiftet werden, und doch müssen die Menschen zeigen, dass sie dieses Reich erhoffen, indem

jeder nach Kräften «die wahre (sichtbare) Kirche» (B 142) zu verwirklichen sucht, «die die sichtbare Verwirklichung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht.» (B 198) Die Kennzeichen dieser wahren sichtbaren Kirche wären, den Ansprüchen der kantischen Kategorienlehre entsprechend, die «Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben», die «Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern», das «Prinzip der Freiheit [...] als in einem Freistaat», und schließlich die «Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach» (B 143). Eine solche allgemeine Kirche könnte einzig «ein bloßer Vernunftglaube, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt», gründen. «Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.» (B 145)<sup>23</sup> Eine Kirchengründung setze deswegen immer einen «historischen Glauben» an eine geschichtlich ergangene Offenbarung voraus, die dem Menschen gezeigt haben soll, welche Art von Gottesdienst Gott wohlgefällig sei, und die am besten durch ein «heiliges Buch» überliefert werde.

Hier bricht, wie in fast allen Schriften Kants, der Graben zwischen dem Anspruch der Vernunft und der empirischen Wirklichkeit auf. Kant drückt ihn hier durch die Unterscheidung zwischen dem «reinen Religionsglauben» und einem «statutarischen Kirchenglauben» aus. Den Rest seiner Abhandlung, gut die Hälfte des Werks widmet er dem Widerstreit zwischen den beiden Glaubensformen. Teils polemisiert er als Aufklärer gegen die existierenden Kirchen und Religionsgemeinschaften und deren «Afterdienst» (B 225 u.ö.)<sup>24</sup>, teils fordert er dazu auf, den Kirchenglauben möglichst nahe an den Religionsglauben heranzuführen, d.h. an die kantische, auf die autonome Vernunft gegründete Moral. Prinzip der Schriftauslegung ist deshalb auch hier wie bei Locke, wenn auch mit anderer Begründung, die menschliche Vernunft. Und weil der Kirchenglaube seinem Wesen nach historisch ist, muss die Religions- und Kirchengeschichte, wie bei Lessing, als ein Fortschreiten aus der früheren Verderbnis auf den Durchbruch der Vernunft hin gelesen werden. (B 183–206)

Kants Aufweis der Notwendigkeit einer Kirche, so bedenkenswert er ist, scheint keinen großen Einfluss ausgeübt zu haben. Kants Gedanken leben vielmehr dort weiter, wo man die Kirche vor allem als moralische Anstalt sieht, die die gesellschaftliche Beobachtung ethischer Normen fördern soll. Aktuell bleiben leider vor allem Kants Topoi aufklärerischer Kirchenkritik: die Kritik am «Gewissenszwang» (B 201 Anm.) einer «despotischen Orthodoxie» (B 153) «durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u.d.g.» (B 268), «Bußübungen, Kasteiungen, Wallfahrten u.d.g.» (B 258), Kants Kritik der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien (B 250, 277–278) und der «Hochpreisung der

Heiligkeit des ehelosen Standes» und «einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie» (B 195–196), sowie seine negative Bewertung der mittelalterlichen Kirchengeschichte, namentlich der Kreuzzüge (B 196) und der Inquisition (B 288–290).

#### 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Die vom Geist geformte Gemeinde im säkularen Staat.*

Kants Religionsschrift war eines der ersten philosophischen Werke, mit dem sich der junge Theologe Hegel auseinandergesetzt hat. Er tat es unter der Leitfrage, wie eine Religion aussehen müsste, die ein Volk zum «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» führen könnte. Hintergrund dieser Frage war Hegels Interesse an der Geschichte und an der Politik, die er ebenso wie das Christentum philosophisch zu begreifen suchte. Die eindimensionale Vernunft Kants und der Aufklärung taugte zu diesem Begreifen nicht; es brauchte dazu die erweiterte (an der Kreuzestheologie abgelesene) Vernünftigkeit der Dialektik zwischen Entzweiung und Versöhnung, die zur Einheit der Gegensätze führt. Mit diesem Instrumentar entwickelte Hegel seine Lehre von der Kirche in zwei Linien.

Die eine, vorwiegend spekulative und auf die lutherische Dogmatik gestützte Linie, die sich vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* findet,<sup>25</sup> führt von einer Christologie des menschengewordenen Gottes zur einer Ekklesiologie der geisterfüllten Gemeinde. In deren Glauben ist der verstorbene, in seiner Endlichkeit verschwundene Gottmensch als Erinnerter wieder auferstanden, kraft einer durch den «unendlichen Schmerz» hindurchgegangenen Liebe.<sup>26</sup> Die Kirche wird hier, joachimistisch, nach dem «Reich des Vaters» (der Schöpfung) und dem «Reich des Sohnes» (der Menschwerdung) als das dritte «Reich des Geistes» verstanden. Ihr Wesen besteht in der (geistig zu verstehenden) Wahrheit ihrer Lehre; die Taufe ist das Hineingeborenwerden in diese Wahrheit,<sup>27</sup> das Abendmahl der bewusste Vollzug der geistigen Einheit mit Gott.<sup>28</sup> Als bloße «Erinnerung», als «Glaube» ist jedoch die kirchenkonstitutive, geistige Wahrheit noch nicht adäquat erfasst; sie muss philosophisch «begriffen» werden. Das geschieht, wenn die Gemeinde (und jeder Einzelne in ihr?) sich als identisch mit dem sich in ihr offenbarenden Gottesgeist begreift.

Dieses geistig-philosophische Kirchenverständnis vermag jedoch das tatsächlich existierende Phänomen der Kirche(n) nicht genügend zu erfassen. Die Gemeinde existiert real in der Welt und in der Geschichte. Deshalb galt es, in einer zweiten, geschichtsphilosophischen Denklinie die fortschreitende Vernünftigkeit der politischen Geschichte und in ihr der Kirchengeschichte zu begreifen. Erst so wird auch die Entzweiung und Versöhnung des geistigen Wesens der Kirche mit ihrer Weltexistenz begreiflich. Dieser «Vernunft

in der Geschichte» ging Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nach<sup>29</sup>, während er in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* die beiden Denklinien zusammenzuführen suchte.

In Auseinandersetzung mit Kant hat Hegel in dieser zweiten, realphilosophischen Denklinie u.a. die Überwindung der bloß äußerlichen «Legalität» und der bloß innerlichen «Moralität» in der gesellschaftlichen «Sittlichkeit» aufgezeigt. Der Staat als «der auf Erden präsepte Gott» ist mit seinen vernunftgemäßen Gesetzen Ort und Hüter der Sittlichkeit. In ihm findet die christliche Gemeinde das äußerlich, objektiv gegeben, wovon sie innerlich, subjektiv lebt. Sie muss deshalb, wie die nachreformatorische Kirchengeschichte zeigt, in ein immer engeres Verhältnis zum Staat treten, während dieser seinerseits in einem freien, lutherischen Glauben erzogene Bürger braucht, um als moderner, freiheitlicher Staat Bestand zu haben<sup>30</sup> – der lutherische Theologe verbindet sich mit dem preußischen Staatsphilosophen. Dabei sieht Hegel mit Recht, dass das Eucharistieverständnis das Kirchenverständnis bedingt. In der katholischen Transsubstantiationslehre bleibe die Hostie ein «äußerliches Ding», das angebetet werde, und «aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür der äußerlichen Konsekration bedarf.» Ebenso das bloß mündliche Gebet, die Verehrung von Heiligenbildern und Reliquien, die Rechtfertigung durch äußere Werke. In der lutherischen Kirche dagegen wird «die Hostie, als solche, erst und allein im *Genusse*, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. ist in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gott erhoben.»<sup>31</sup>

Um zum wahren Christentum zu gelangen und zur Übereinkunft mit der Sittlichkeit des Staates müssen ferner auch die katholischen Mönchsgelübde mit ihrer jenseitigen und damit äußerlichen «Heiligkeit» durch gegenwärtige, gesellschaftliche «Sittlichkeit» ersetzt werden; denn «der göttliche Geist muss das Weltliche immanent durchdringen.» «Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite die *Familie*; – statt des Gelübdes der Armut [...] gilt die *Tätigkeit* des *Selbsterwerbs* durch Verstand und Fleiß, und die *Rechtchaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; – statt des Gelübdes blinden Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staats-

einrichtungen, welcher Gehorsam selbst die wahre Freiheit ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist.»<sup>32</sup> Ein derart «reformiertes», letztlich jedoch säkularisiertes kirchliches Leben kann sich dann sehr wohl mit dem ebenso säkularen Staat «versöhnen» und zur «religiösen Geistigkeit des Staates» werden.

Hegels Ekklesiologie war zu komplex und zu sehr in sein dialektisches Denken eingebunden, als dass sie theologisches Gemeingut hätte werden können. Sie hat jedoch in der Geschichte zwei weitreichende Reaktionen ausgelöst: Einerseits Kierkegaards kirchenfreie Theologie des Einzelnen, Aug in Aug zu Gott und zu dessen «Inkognito» Jesus Christus, anderseits Karl Marx' klassenlose Gesellschaft, die durchaus kirchlich-eschatologische Züge trägt. Vor allem aber ist heute Hegels Auslegung der Auferstehung Jesu als Weiterleben im Glauben der Gemeinde zu einer weit verbreiteten Meinung geworden, und sein Programm der Ersetzung der drei Ordensgelübde durch bürgerliche Sittlichkeit findet nicht wenige Anhänger.

Dieser kurze Überblick über vier philosophische Kirchenmodelle dürfte einige Konstanten eines rein natürlich-rationalen Kirchenverständnisses deutlich gemacht haben. Wenn man die Kirche in Absehung von der Offenbarung zu verstehen versucht, erscheint sie als eine Gemeinschaft oder Gesellschaft von Menschen, die sich mehr oder weniger freiwillig zusammengefunden haben, und die in einem engen Verhältnis zum Staat steht. Verbindendes Kennzeichen dieser Gemeinschaften ist eine Lehre, die von der Vernunft aus Bibeltexten erhoben werden kann. Der Gottesdienst, der Kult spielt eine untergeordnete Rolle oder er wird gar ausdrücklich kritisiert. Von der Diakonie war nie die Rede; Hirtenamt, Seelsorge und Verkündigung wurden höchstens am Rande erwähnt. Diese protestantisch geprägten, weitgehend diesseitigen Ekklesiologien halten dem katholischen Theologen gleichsam einen Schwarzspiegel vor Augen, in dem er ein Zerrbild seiner eigenen, in der Offenbarung gegründeten Ekklesiologie erblicken kann. Die Verschiedenheit der vier Kirchenmodelle stellt ihn vor die Frage, ob er vor allem eine Ekklesiologie der Macht, der Beliebigkeit, der ethischen Vernunft oder des Begreifens im Geist entwickeln soll. Jedenfalls können diese philosophischen Kirchenmodelle mithelfen, manche Vorstellungen besser zu verstehen, die sich nicht wenige unserer Zeitgenossen von der Kirche machen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ich zitiere nach Thomas HOBBS, *Leviathan*. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung herausgegeben von Hermann Klenner (Philosophische Bibliothek Band 491), Hamburg 1996.

<sup>2</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1) II, 17, 145.

<sup>3</sup> Hermann Klenner, in: HOBBS, *Leviathan*, XXXI.

<sup>4</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 35, 346-350 und III,40, 397-406.

<sup>5</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 39, 304.

<sup>6</sup> In dem weitaus ausführlichsten Kapitel III, 42 «Von der kirchlichen Macht», 417 und 463-492. In der Frage des Fegefeuers, IV, 44, 529-536 polemisiert Hobbes noch einmal mit Bellarmin.

<sup>7</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 42, 445f, 449.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem John LOCKE, *Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus (Philosophische Bibliothek Band 289), Hamburg 1996. In seiner Einleitung diskutiert Ebbinghaus ausführlich über eine mögliche textliche Abhängigkeit Lockes von Hobbes (122-127). Es scheint kaum möglich, dass Locke die Ideen von *De Cive* und *Leviathan* nicht wenigstens indirekt gekannt hätte.

<sup>9</sup> Nachdrücklich z.B.: «Die Grenzen auf beiden Seiten sind fest und unveränderlich. Wer diese beiden Gesellschaften, die in Ursprung, Zweck, Geschäft und allem völlig getrennt und unendlich verschieden voneinander sind, vermischt, der wirft Himmel und Erde, die am weitesten entfernten und entgegengesetzten Dinge, durcheinander.» (37)

<sup>10</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

<sup>11</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 19.

<sup>12</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21.

<sup>13</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 55-57.

<sup>14</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21-23.

<sup>15</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

<sup>16</sup> John LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*, I. 4. Buch (Philosophische Bibliothek Band 76), Hamburg 1988, Kapitel 18-19 und John LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, in: DERS., *Works. New edition, Bd. VIII*, Aalen 1963, 1-158.

<sup>17</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21

<sup>18</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 95.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Einer eigenen Untersuchung wert wäre der Einfluss Lockes auf die katholische Schulphilosophie des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Dagegen hat die Neuscholastik reagiert, doch ohne zu bemerken, dass sie in der Erkenntnislehre dennoch lockesche Vorstellungen übernommen hat.

<sup>21</sup> Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück, Der Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (B 127). Ich zitiere nach der Seitenzählung der zweiten, erweiterten Auflage (B, 1794).

<sup>22</sup> Zur Idee Christi, vgl. Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. Freiburg 1998, 105-110.

<sup>23</sup> Schon vier Seiten früher hatte Kant seiner Skepsis drastisch Ausdruck gegeben: «Wie kann man erwarten, dass aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?» (B 141).

<sup>24</sup> «Unter einem Afterdienst (cultus spurius) wird die Überredung, jemandem durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der Tat diese seine Absicht rückgängig machen.» (B 229)

<sup>25</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Hamburg 1989, 417-421.

<sup>26</sup> Hier nimmt der späte Hegel eine Einsicht seiner Jugendschriften wieder auf und verdeutlicht damit die Ausführungen in der *Phänomenologie des Geistes*. Seine *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zeigen in den verschiedenen Jahren erhebliche Veränderungen, bzw. Akzentsetzungen. Der Text über die Liebe fehlt fast ganz in den Vorlesungen von 1824 und 1827; er findet sich dagegen ausführlich im Manuskript von 1821 (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungsmanuskripte I [1816-183109]*. Gesammelte Werke, Bd. 7, Hamburg 1987, 274-280 und G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*

über die Philosophie der Religion. Neu hg. von Walter Jaeschke. Bd. 3, *Die vollendete Religion*. [Philosophische Bibliothek Band 461] Hamburg 1995, 70–75) und dann wieder in der Werkausgabe von 1834 (vgl. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. von Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart <sup>4</sup>1925, 313–316).

<sup>27</sup> Fehlt im Manuskript; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 163–165; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 256–260; Werkausgabe: ed. Glockner, 333–335.

<sup>28</sup> Im Manuskript: *Gesammelte Werke*, 293–297; ed. Jaeschke, 88–93; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 166–167; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 260–262; Werkausgabe: ed. Glockner, 338–340.

<sup>29</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* <sup>3</sup>1832. *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, § 552, 531–541; DERS., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, Hamburg 2009, § 270, 531–541; DERS., *Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. Georg Lasson, Leipzig <sup>2</sup>1923, *Vierter Teil: Die germanische Welt*, 795–915 passim.

<sup>30</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), § 552, 536–537, mit der prägnanten Aussage: «Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, – eine *Revolution* ohne eine *Reformation* gemacht zu haben...»

<sup>31</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 533–534.

<sup>32</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 535.